

**MORAALIN INTERSUBJEKTIIVISEN KONSTITUOITUMISEN  
EDELLYTYKSISTÄ**

Tutkielma empatiasta järjen ja emotion dualismin ylittävässä  
moraalipsykologisessa kontekstissa

Tuija Kasa

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian  
laitos

Jyväskylän yliopisto

kevät 2016

# MORAALIN INTERSUBJEKTIIVISEN KONSTITUOITUMISEN EDELITYKSIÄ

## Tutkielma empatiasta järjen ja emotion dualismin ylittävässä moraalipsykologisessa kontekstissa

Tuija Kasa  
Pro gradu -tutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Kevät 2016  
Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio  
264 sivua + kuvia 7 kpl

Tutkielma käsittelee moraalista kohtaamista ja sen edellytyksiä empatian käsitettä tarkentamalla. Tarkoituksena on selvittää, millaisen perustan emotion ja järjen dualismin uudelleenmäärittely muodostaa moraalille, empatialle ja näiden keskinäiselle suhteelle. Moraalipsykologinen tutkimusnäkökulma konkretisoi ilmiötä ja moraalin intersubjektivejä edellytyksiä. Empatia ei ole sama kuin intersubjektiveisyys tai moraalit, mutta tutkielmassa määritelty empatia avaa näkökulmia niihin mahdollistaen empatialle aikaisempaa tärkeämmän roolin moraalin kontekstissa. Epäoikeudenmukaisten olosuhteiden tutkiminen korostaa empatian varianttien tärkeyttä moraalissa: aidon empatian ja moraalisen mielikuvituksen epäonnistumisia ovat esimerkiksi ali-ihmisyyden muodot, myötätunnon tukahdutus sodan moraalipsykologiassa ja ihmisyyden näkymättömäksi tekeminen.

Tutkielman lähestymistapoina ovat eklektismit ja dialektiikka. Eklektismit määrittelee empatian hyödyntäen eri perspektiivejä. Dialektisesti moraalit havainnollistuu vastakkaisuuksien avulla. Kompleksit ilmiöt, kuten empatia ja moraalit, konkretisoituvat myös sen kautta, mitä ne eivät ole: esimerkiksi valheellisen kohtaamisen muodot kirkastavat aidon kohtaamisen luonnetta.

Tutkielma koostuu kolmesta pääluvusta. Johdantoluvussa esitellään itseyyden ja toiseuden väliseen suhteeseen liittyvät taustakäsitteet (itsen transsendenssi ja näkymättömyys), joihin palataan viimeisessä luvussa moraalin näkökulmasta. Toinen luku koskee emotion ja järjen dualismia erityisesti suhteessa moraalit. Kolmas luku syventää empatian käsitettä ja määrittelee aidon empatian edellytykset tutkielman kontekstissa. Neljännessä luvussa moraalit määrittyy dialektisesti suhteessa edellä esitettyyn.

Tarkastelun pohjalta empatia tulee ymmärtää reflektiivisen ja emotionaalisen tason sisältäväksi, intersubjektiveisessa avoimuudessa kehittyväksi ihmisyyden näkyväksi tekemisen kyvyksi. Tutkielman kulussa aidon empatian yhteydet kriittiseen ajatteluun, mielikuvitukseen ja aitoon suuntautumiseen toiseuteen selkeytyvät. Tarkastelussa esiin nousee myös empatian aina läsnä oleva eettinen haaste, jossa kiteytyy yksilöiden yhteisyydessä jakama toive tulla aidosti kohdatuksi ja kunnioitetuksi. Tutkielmassa esiin nousevat ajatukset moraalista kohtaamisesta kritisoivat yhteiskunnallista välineellistymistä ja ihmisyyden näkymättömyyttä.

**Avainsanat:** intersubjektiveisyys, empatia, emotionaalinen järki, moraalit, moraalipsykologia, järjen ja emotion dualismit

# EXAMINING THE CONDITIONS OF THE CONSTITUTION OF MORALITY'S INTERSUBJECTIVITY

## An inquiry of empathy by overcoming the dualism of reason and emotion in the context of moral psychology

Tuija Kasa  
Master's thesis  
Philosophy  
Faculty of Social Sciences  
University of Jyväskylä  
Spring 2016  
Supervisor: Olli-Pekka Moisio  
264 pages + 7 pictures

This research examines moral encounter and its conditions by diversifying the concept of empathy. The aim is to clarify what kind of foundation the redefinition of the dualism of reason and emotion constitutes for morality, empathy, and their mutual relationship. The moral psychological research perspective illustrates the phenomena and morality's intersubjective conditions. Empathy is not the same as intersubjectivity or morality, but empathy, as defined in this study, opens aspects to them. This enables empathy a more relevant role in the context of morality than previously admitted. Examining unjust circumstances emphasize the importance of the variants of empathy in morality: the failures of authentic empathy and moral imagination are, for example, 'sub-humanity', suppression of compassion in the moral psychology of war and the invisibility of humanity.

Approaches in the thesis are eclecticism and dialectics. Eclecticism defines empathy by utilizing different perspectives. Dialectically morality is illustrated by means of opposites. Complex phenomena, such as empathy and morality, are concretized also through contemplation about what they are not: for example, forms of false encounter clear the nature of authentic encounter.

The thesis consists of three main chapters. The introductory chapter presents the background concepts relating to the relationship between the self and the other (the '*self-transcendence*' and invisibility), which are reconsidered in the last chapter from a moral point of view. The second chapter examines the dualism of reason and emotion, particularly in relation to morality. The third chapter deepens the concept of empathy and determines the conditions for genuine empathy in the context of the thesis. In the fourth chapter morality is defined dialectically in relation to all aforementioned.

On grounds of this inquiry, empathy should be understood as an ability to make humanity visible, which contains reflective and emotional stance and evolves in the intersubjective openness. As the analysis proceeds, the connections of genuine empathy to critical thinking, imagination, and the true orientation to otherness comes clear. An important emerging result of the research is also empathy's ever-present ethical challenge, which is crystallized in the distributed wish, that each individual in our common humanity share, to become genuinely encountered and respected. The emerging ideas in the study of moral encounter criticize the societal estranging tendencies and the invisibility of humanity.

**Keywords:** intersubjectivity, empathy, emotional reason, morality, moral psychology, the dualism of reason and emotion

# Sisällysluettelo

1	JOHDANTO.....	1
1.1	Tutkielman tarkastelutasot, -tavat ja rakenne.....	4
1.2	Taustakäsitteiden selvennystä suhteessa itseyteen ja toiseuteen.....	15
1.2.1	<i>Näkymättömyys</i> .....	21
1.2.2	<i>Itsen transsendenssi</i> ja intersubjektivisuus.....	28
2	JÄRKI, EMOOTIO JA MORAALI.....	38
2.1	Historiallisia lähtökohtia.....	41
2.1.1	Järjen lyhyt historia.....	44
2.1.2	Emootion ja sympatian lyhyt historia.....	50
2.2	Emotionaalinen järki.....	66
2.2.1	Emootion määritelmä.....	71
2.2.2	Emootioiden rationaalinen systeemi ja arvojen intersubjektivisuus.....	73
2.3	Moraaliset arvostelmat.....	89
2.3.1	Tunneperäisten sääntöjen teoria.....	92
2.3.2	Moraaliset arvostelmat ja moraalinen <i>toimijuus</i> .....	103
3	EMPATIA.....	111
3.1	Etymologiaa ja lyhyt käsitehistoria.....	113
3.1.1	Intersubjektivisuus ja empatia.....	123
3.2	Edith Stein ja empatian ( <i>Einfühlung</i> ) ongelma.....	128
3.2.1	Steinin empatian määritelmä ja toimintatapoja.....	131
3.2.2	Psykofyysisen yksilön rakentuminen suhteessa toiseuteen.....	139
3.2.3	Seurauksia eettiselle teorialle.....	144
3.3	Peilineuronit.....	147
3.4	Perus- ja kompleksi empatia.....	159
3.5	Valheellinen kohtaaminen ja ajattelun kuolema.....	177
3.5.1	Konformismista ja ”me” ja ”te” -jaottelun alkuperästä.....	181
3.5.2	Pseudoempatia.....	189

3.6	Kulttuurikonteksti.....	199
3.7	Empatian määritelmä.....	209
4	NÄKÖKULMIA MORAALIIN.....	219
4.1	”Moraalin” erottaminen <i>moraalista</i> .....	222
4.1.1	Ali-ihmisyys ja ihmisyyden kieltäminen.....	226
4.2	Moraalin intersubjektiivisuus ja samankaltaisuuden paradoksi.....	230
4.2.1	Transsendentaalinen empatia ja empatian haaste.....	235
5	PÄÄTÄNTÖ.....	240
5.1	Yhteenvedo.....	240
5.2	Kriittinen diskussio.....	242
5.3	Jatkotutkimusaiheita.....	249
5.4	Johtopäätökset.....	251
6	Lähteet.....	253

## **Kuvaluettelo**

KUVIO 1:	Ilmiön tarkastelutasot.....	4
KUVIO 2:	Metodologinen positio.....	6
KUVIO 3:	Itseen kohdistuvat emotionaaliset sitoumukset ja alasioumukset Helmin käsitteiden kontekstissa.....	83
KUVIO 4:	Emotionaaliset sitoumukset intersubjektiivisessä kontekstissa.....	84
KUVIO 5:	Empatian tasot.....	210
KUVIO 6:	Empatia, moraalit ja niiden suhteen osatekijät tutkielmassa.....	212
KUVIO 7:	Empatian osat ja lähikäsitteet.....	215

# 1 JOHDANTO

*”Kehittynyt empatian kyky on näet typeryyden pahin vihollinen. [...] Ihmiset on helppo mieltää hyödynnettäviksi kohteiksi, jos ei ole koskaan oppinut muuta tapaa suhtautua heihin.” (Martha Nussbaum 2011, 38.)*

*”[J]okainen yksilö kantaa itsessään koko ihmiskuntaa [...] ”inhimillinen tilanne” on yksi ja sama kaikille ihmisille [...] Tämä humanistinen kokemus sisältyy tunteeseen, että mikään inhimillinen ei ole minulle vierasta, että ”minä olen sinä” ja että ihminen voi ymmärtää toista inhimillistä olentoa, koska samat inhimillisen olemassaolon osatekijät ovat heille yhteisiä.” (Fromm 1967, 108.)*

Empatia muodostuu inhimilliseksi vastavoimaksi välineellistymistendensseihin ihmisten välisissä suhteissa ja yhteiskunnassa ylipäänsä, mikäli Nussbaumin huomioima typeryys ymmärretään inhimillisten suhteiden muuttumisena hyötykeskeisemmäksi. Erich Frommin lainaus kiteyttää yhden näkökulman intersubjektiiviseen kokemukseen viitaten ”inhimillisen olemassaolon osatekijöihin” ymmärryksen perustana. Ihmisten väliset yhteydet toisiin rakentuvat intersubjektiivisuudessa, jonka osana tutkielmassa hahmotan empatiaa. Kysymys on samanaikaisesti ilmeisestä ja kyseenalaisesta teemasta; kuinka toisen ymmärtäminen voi joskus olla itsestäänselvää, toisinaan mitä haastavinta. Tarkastelen myös intersubjektiivisuuden dynamiikkaan sisältyvää perustavanlaatuista haastetta. Albert Schweitzer kuvaa, kuinka epäsuorastikin vaikutamme ja vaikutumme intersubjektiivisuudessa:

*”Edelleen askarruttaa mieltäni eräs asia, [...] nimittäin se seikka, että niin monet ihmiset antoivat minulle jotakin tai olivat minulle jotakin tietämättä itse siitä mitään. Monet sellaiset, joiden kanssa en ole vaihtanut ainoatakaan sanaa, niin jopa sellaisetkin, joista kuulin vain kerrottavan, ovat tietyllä tavalla vaikuttaneet minuun. [...] Siksi minusta tuntuu aina siltä kuin me kaikki eläisimme henkisesti siitä, mitä ihmiset ovat meille antaneet joinakin elämämme merkitsevinä hetkinä.” (Schweitzer 1959, 38.)*

Ihmisten epäsuorat vaikutukset toisiinsa ovat tärkeitä tutkielmassa, sillä käsitys empatiasta ei rajoitu pelkästään välittömään reaktioon osana intersubjektiivisuutta, vaan se sisältää myös mielikuvituksellisen elementin. Mielikuvituksellinen elementti saa muotonsa esimerkiksi tarinankerronnassa tai taiteessa, minkä välityksellä voi eläytyä, oppia ja

välittää tietoa inhimillisestä kokemuksesta ja maailmasta. Paljosta siitä, jonka ymmärrämme hyvyydestä, anteeksiantamisen voimasta, totuudellisuudesta ja kärsimykseen alistumisesta, saamme Schweitzerin mukaan kiittää ihmisiä, joiden suhteen olemme sellaista kokeneet (Schweitzer 1959, 39). Tieto kärsimyksestä tai hyvyydestä saattaa ilmetä historian lukemisen tai esikuvan välityksellä. Ihminen voi samaistua sodan epäoikeudenmukaisuuteen ja kauhuun, vaikka hänellä ei olisi siitä henkilökohtaista kokemusta. Kyse on laaja-alaisesti ymmärrettynä empaattisesta kokemuksesta, jonka etymologiseen juureen sisältyy kärsimyksen tai tunteen jakaminen (kr. 'en', sisään; 'pathos', kärsimys, tunne).

Kiinnostus empatiaa kohtaan syntyi moraalipsykologisesta kirjallisuudesta. Empatian rooli on oleellinen psykologisena määritteenä toisen kohtaamisessa ja moraalin kannalta tarkasteltaessa esimerkiksi psykopatiaa tai narsismia. Filosofisessa tarkastelussa tai empatian käsitteeseen syventyessä kysymys ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Empatian käsitteeseen liittyy lukuisia ongelmia, mikä on johtanut käsitteen hylkäämiseen filosofiassa ja sekaannukseen empiirisemmissä tutkimuksissa; empatian määritelmä on kiistelyn alainen. Lähestyn empatiaa toisen aidon moraalisen kohtaamisen mahdollistavana tekijänä aluksi psykologisten fakulteettien, kuten järjen ja emotion näkökulmasta. Perinteisen dualismin kyseenalaistaminen antaa perusteita relevantille empatian käsitteelle moraalin kontekstissa. Toisinaan aiheen negaation tarkastelu kirkastaa asian luonnetta, kun on kyse komplekseista ilmiöistä, kuten moraalista tai empatiasta. Moraalipsykologisesta aspektista emotion – erityisesti myötätunnon – tukahdutus näkyy sotahistoriassa, kuten natsi-Saksassa:

*”[M]ielipiteeni juutalaisvastaisen liikkeen suhteen hitaasti joutuivat ajan vaihteluiden alaisiksi, se oli varmaankin ylipäänsä vaikein asennemuutokseni. Se oli minulle maksanut kaikkein useimmat sisäiset sielulliset taistelut, ja vasta kamppailun jatkuttua kuukausikaupalla järjen ja tunteen kesken voitto alkoi kallistua järjen puolelle.” (Hitler 1941a, 67)*

*”[H]yvää SS-upseeria luonnehdittiin kyvyllä osallistua murhaaviin toimenpiteisiin **huolimatta** henkilökohtaisesta inhotuksesta niitä kohtaan. Toisin sanoen hyvää upseeria kuvattiin kyvyllä ylittää (feminiiniset) säälin, empatian ja yleisen inhimillisen huolen emotiot.” (Dawes 2001, 36, käännöksen minun.)*

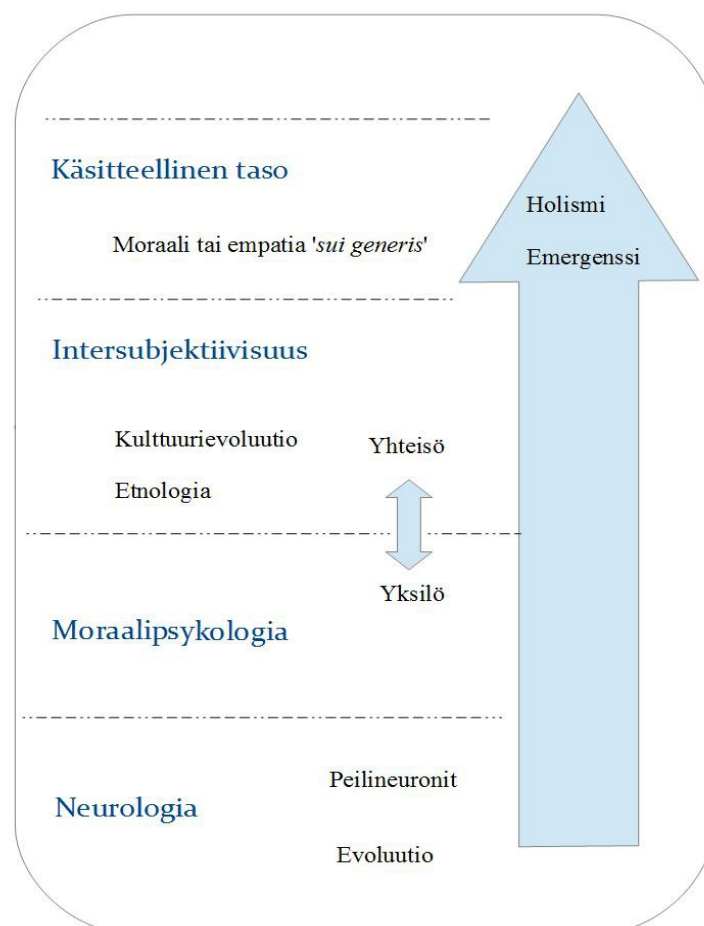
Myötätunnon – joka on empatian variantti, mutta ei tutkielman kontekstissa täysin sama asia – tukahduttaminen näyttäytyy keskeisenä sotahistoriassa epäinhimillistämässä ja ali-ihmisenä kohtelussa. Emootioiden voittamisen sijaan vaikuttaa siltä, että SS-upseerit olivat *tukahduttaneet* emootionsa tavoitellakseen sitä, minkä uskoivat olevan ”rationaalista” poliittisten toimien perustalla hyödyttään maataan (Dawes 2001, 36). Natsikomendantti Rudolf Hössin (1959) omaelämäkerta on tästä hyvä esimerkki hänen kuvaillessaan, kuinka ”herkkäsieluisena” hän toimitti kansanmurhaa (ks. Höss 1959, 15–18). Tarkoitus ei ole halventaa rationaalisuuden käsitettä emootion kustannuksella, vaan tarkastella kysymystä uudessa valossa; naiivin emotivismiin sijaan tarvitaan täysipainoisempaa ymmärrystä ihmisen psykologiasta. Empatian ymmärtämisen sentimentaalisen ”feminiinisen heikkouden” sijaan – kuten historiallisesti on toisinaan ymmärretty – tarvitaan relevantimpaa ymmärrystä empatian luonteesta esimerkiksi toisen täyden ihmisyyden paljastamisessa tietyissä konteksteissa.

Tarkastelen empatiaa uniikkini inhimillisenä kykynä, johon sisältyy reflektiivisen kapasiteetin lisäksi affektiivisen resonanssin potentiaali. Empaattinen kokemus syntyy reflektiivisen ja refleksiivisen dynamiikan vuorovaikutuksessa. Tutkielmani on yksi hahmotus empatiasta vakavasti otettavana kykynä esimerkiksi moraalisen arvion kannalta. Moraalipsykologian tarkastelu edesauttaa moraalin aktualisoitumisen edellytyksien ymmärtämistä; näin ollen kysymys ei ole ainoastaan transsendentaalinen, vaan myös aktuaalinen. Empatian ymmärrys jatkossa kuvatulla tavalla näyttäytyy vastapainona alati lisääntyvälle välineellistymistendenssille yhteiskunnassa, mistä moni on esittänyt huolensa (esim. Fromm 1955; Frankl 1986, 35). Esimerkiksi ali-ihmisyyden tutkiminen – toisen ihmisyyden *näkymättömäksi* tekeminen – epäoikeudenmukaisuuden ilmentymänä korostaa ajatusta siitä, kuinka yhteiskunnallisten olojen tulisi säilyä kriittiselle ajattelulle ja aidon empatian hengittämiseksi myönteisinä. Empatian käsitettä syventämällä hahmotan tutkielmassa aidon moraalisen kohtaamisen mahdollisuutta



## 1.1 Tutkielman tarkastelutasot, -tavat ja rakenne

Tutkielma tarkastelee moraalien intersubjektiveisen konstituution mahdollisuuksia ilmiölähtöisesti eli tarkoitus ei ole tehdä ainoastaan spesifiä teoria- tai käsiteanalyysiä. Tarkemmin ilmaistuna kyse on moraalisen kohtaamisen ilmiön tutkimuksesta empatian käsitettä syventäen. Ilmiön moninaisuutta kunnioittavan tutkimuksen metodologiaksi soveltuu *eklektismi* (kreik. *'eklegein'*, valita). *Encyclopedia Britannican* mukaan eklektismi voi olla filosofiassa käytäntö, jossa valitaan opinkappaleita eri ajatus-systeemeistä ilman, että omaksutaan kunkin opinkappaleen pääsystemi. Abstraktin ajattelun sfäärissä eklektismi on avoin vastalauseelle, että koska kukin systemi on oletettuna



**KUVIO 1: Ilmiön tarkastelutasot.** Tasot kuvaavat taustalla näkyvää yleistä struktuuria, jota kuvaan eri tavoilla eklektisellä metodilla. Emergenssi ja holismi kuvaavat yleisnäkökulmaa, jolla perspektiivejä havainnoidaan. Ilmiöt eivät redusoidu, vaikka myös neuraalista tasoa tarkastellaan.

kokonaisuudeksi, josta erilliset opinkappaleet ovat kiinteitä osia, niin omavaltainen opinkappaleiden rinnastus eri systeemeistä riskeeraa fundamentaalien koherenssin.<sup>1</sup> Eklektismin puolesta tutkimusintressini tapauksessa puhuu kuitenkin se, että aiheesta ei ollut valmiiksi yhtenäistä teoriaa. Monitieteisyyttä kunnioittavat teoriat päätyvätkin todennäköisesti jonkinasteiseen eklektismiin.

En näe kritiikkiä ylitsepääsemättömänä senkään vuoksi, että toisinaan yksittäinen teoria ei kykene kunnioittamaan riittävästi ilmiön moninaisuutta. Loogisen argumentin kustannuksella saatetaan sivuuttaa tärkeitä perspektiivejä. Ilmiön valottaminen eri näkökulmista onnistuu parhaiten eklektismin ja *tieteellisen perspektivismin* avulla, mistä jäljempänä lisää. Eklektismin kritiikki voi kuitenkin olla oikeutettua, mikäli struktuuri katoaa kokonaan. [Kuviossa 1](#) esitän tutkielman kaikki tarkasteluaspektit yhdistävän taustastruktuurin eli tutkielman *tasot*, mitä tarkastellaan eklektisesti eri *tavoilla* eli eri perspektiiveistä, joita esittelen myöhemmin.

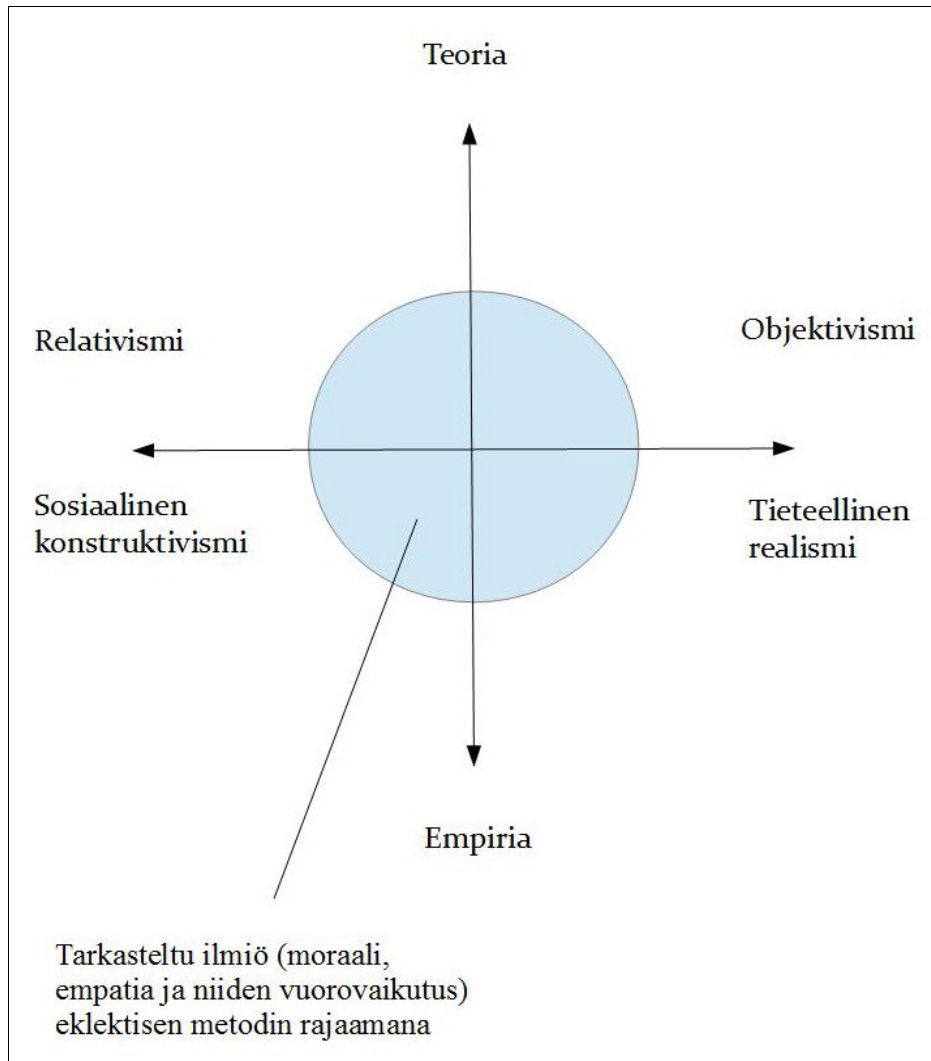
Tarkastelutasot siis liikkuvat neurologiselta käsitteelliselle tasolle. Valitut tarkastelutavat puolestaan edesauttavat ilmiöiden ymmärrystä. Tarkastelutapoihin sisältyvät esimerkiksi neurologia, fenomenologia ja pragmatismi. Vaikka tutkielman tarkoitus ei ole teorioiden analyysi, käyn tässä osassa tiiviisti läpi joitakin eri tapojen perusteita. Koska ennen kaikkea tutkin *ilmiöitä*, on yksi aspekti fenomenologinen. Fenomenologian asemaa pohdin luvuissa 3.2 ja 3.3. Pääpiirteissään lähestymistapa on moraalipsykologinen, sillä tarkastelen ”psykologisia fakultetteja” esimerkiksi emotionaalisen järjen aspektista asianmukaisen empatian määritelmän muodostamisessa moraalien kannalta.

Metodologista positiota voi kuvata myös seuraavan mallin ([KUVIO 2](#)) mukaisesti, minkä olen muodostanut Ronald N. Grieren (2006) tieteellisen perspektivismin (*scientific*

---

1 "eclecticism": *Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition*. URL= <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/178092/eclecticism>>. [viitattu 28.11.2013] *The Oxford Dictionary of Philosophyssa* (Blackburn 2008) eklektismi (engl. 'eclecticism') tarkoittaa positiota, joka pyrkii yhdistämään parhaat elementit eri näkökulmista.

*perspectivism*) ajatusta mukaillen. Sen ytimessä on luettavissa sama ajatus kuin eklektismissä: pyrkimys on valaista *ilmiötä eri perspektiiveistä*.



**KUVIO 2: Metodologinen positio.** Eklektisen metodin sisällön havainnollistus. Metodologinen positio tieteellisessä perspektivismissä.

Perspektiivi saatetaan jokapäiväisessä elämässä ymmärtää harmittomasti näkökulmana maailmaan siten, että eri ihmisillä on eri näkökulmat. Banaalin toteamuksen sijaan se voidaan myös viedä absurdiin äärimmäisyyteen siten, että jokaista perspektiiviä pidetään yhtä hyvänä kuin toista. Näkemyksessä on kyse pitkälleviedystä relativismista. *Tieteellinen* perspektivismi hahmottaa välimallia relativismin ja objektiivisen realismin välille. Griere pitää lupaavana ajatuksena, että objekteja voidaan katsella eri paikoista tuottaen erilaisia

visuaalisia perspektiivejä kuvatuista objekteista. Visuaaliset perspektiivit omaavat *intersubjekttiivisen objektiivisuuden* siten, että on olemassa karkeasti tapa, jolta jokin näyttää partikulaarisesta lokaatiosta suurimmalle osalle katsojista. (Griere 2006, 13–14.)

Griere kokee perspektivistisen realismin tarjoavan aidon vaihtoehdon objektiiviselle realismille ja sosiaaliselle konstruktivismille. (Griere 2006, 14). Griere kuvailee perspektiivin merkitystä tarkoituksiinsa siten, että niiden tärkein piirre on se, että ne ovat aina *partiaalisia*<sup>2</sup> (mt., 21). Puhe partiaalisuudesta ei johda objektiivisuuden katoon, määriteltiin tämä sitten tietynlaisen intersubjekttiivisen objektiivisuuden tai sisäisen realismin merkityksessä. Partiaalisuuden luonteeseen moraalisisessa kontekstissa palaan tutkielman kulussa.

Metodologinen periaate tulisi Grieren mukaan muotoilla siten, että on vain *yksi maailma*, jossa elämme. Luonnollisesti vuorovaikutamme erilaisten aspektien kanssa maailmassa ottaen huomioon erilaiset biologiset luontomme. Tässä mielessä tarkastelemme sitä eri perspektiiveistä. Meidän tulisi kuitenkin pitää niitä perspektiiveinä yhteen maailmaan. (Griere 2006, 35.) Griere luonnehtii, kuinka ”yleisjärkeen” (*common sense*) – jota käsittelen lisää luvussa 3.4. – tarvitaan tietynlainen aistijärjestelmä, jotta se voi olla olemassa. Vaikka sen ääriviivat ovat epätarkkoja ja erilaisia eri kulttuureissa ja ajoissa, on olemassa jonkinasteinen yleisjärjenmukainen perspektiivi maailmasta. Tästä perspektivististä suurin osa ihmisistä aloittaa kasvunsa ennen formaalia koulutusta. Se säilyy perspektiivinä, josta käsin operoimme ajattelematta (vrt. Gallese 2003a, 519; Damasio 2000, 47), vaikka oppisimme muiden perspektiivien etuja. Yleisjärjen perspektiivi ei luo kuitenkaan läpäisemättömiä rajoja ymmärryksellemme, vaan rajat ovat ylitettävissä. (Griere 2006, 40.) Pakenematon tosiasia on, että tieteelliset instrumentit ja teoriat ovat ihmisten luomia. Emme yksinkertaisesti voi ylittää inhimillistä perspektiiviämme, vaikka jotkut voivat

---

2 Käytän termiä partiaalinen (suom. puolueellinen, osallinen, vajaa) viitatakseni filosofiseen keskusteluun partiaalisuuden ja impartialisuuden suhteesta. Griere (2006) käyttää esimerkkinä, kuinka tyypillinen trikromaatti-ihminen (engl. ”*human trichromat*” eli havaitseminen kolmessa pääväriässä) vaikuttaa vain osittain elektromagneettisesta säteilystä, joka on saatavilla. Erityisesti läheisiä aallonpituuksia ultraviolettissa ja infrapunassa ei yksinkertaisesti havaita. Meillä ei myöskään ole mahdollisuutta havaita visuaalisesti gammasäteilyä tai neutriinoja. (Griere 2006, 21–22.) Puolueellinen moraalisisessa mielessä ei ole täysin sama asia, mutta esimerkki kuvastaa, kuinka toimimme aina ”vajaasta” aspektista ihmisinä.

pyrkii kohti Jumalan näkökulmaa maailmankaikkeudesta. Tällöin tulee kuitenkin osoittaa yksityiskohtaisesti, miten tosiasiallinen tieteen käytäntö rajoittaa väitteitä, joita tieteilijät voivat oikeutetusti tehdä maailmankaikkeudesta. (Griere 2006, 31.)

Sovellan edellä esitettyä metodologista positiota moraaliin siten, että suhtaudun varauksellisesti moraaliteorian tarjoamiin yleistyksiin tai valmiisiin vastauksiin, kuten Pihlström kuvaa:

*”Jos ajatellaan, että moraaliteoria tai sen sovellus auttaa meitä ratkaisemaan elämän ongelmia, koko etiikan ydin onkin ehkä ymmärretty väärin: juuri etiikka, moraalin ehdottomat vaatimukset (jotka saattavat olla myös keskenään yhteensopimattomia), ovat elämän ongelmallisuuden lähde ja asettavat meidät traagiseen tilanteeseen.”* (Pihlström 2010, 239.)

Hän jatkaa, kuinka esimerkiksi puhe moraalirealismista (vrt. objektivismi) ”kaipaa kipeästi [...] sisäisen realismin näkökulmaa, irtautumista metafyyssisen realismin hallitsemasta heilahtelusta liian vahvoihin odotuksiin ladatun realismin ja toivottoman – moraalin vakavuudesta luopuvan – relativismin tai antirealismien välillä.” (mt., 241). Toisin sanoen moraalitieteen on syytä mieltää tietynlaisen objektiivisen ulottuvuuden tai ”normatiivisuuden” asteen omaavaksi, vaikka se ei tarkoittaisi perinteistä realistista sitoumusta. Näin ollen se ei myöskään olisi täysin subjektiivinen tai relatiivinen, mutta tutkielman kontekstissa konstituoituu osana intersubjektiivista kokemusta.

Kuvassa 2 näkyvän teoreettisen ja empiirisen suhteen jännitteeksi luen tutkielmassa esimerkiksi kysymykset filosofisen ja psykologisen tiedon suhteesta. Positio on, että empiiriset havainnot voivat alleviivata tai heikentää teorioiden perusteita (ks. Bagnoli 2011a, 13). Tämän vuoksi moraalipsykologinen taso on tärkeä: kuinka ihmisen psykologia keskimäärin toimii ja mitä siitä voi oppia? Lainalaisuuksien tiedostaminen voi myös johtaa parempaan toimintaan moraalissa mielessä esimerkiksi oppimalla sotahistoriasta (ks. Glover 1999). Jos kompleksimman tason ilmiöt mielletään emergoituvan materiaalisesta pohjastaan, on tärkeää ymmärtää perustan toiminnot. Siksi tarkastelen myös peilineuroneita kappaleessa 3.3.

Peilineuronien tarkastelu herättää kysymyksiä koskien naturalismia. Emergentisti tarkasteltuna ilmiöt eivät suoraan redusoidu materiaaliseen perustaansa. Yksinkertaisten naturalististen oletusten sijaan on esitetty myös ”toisen asteen naturalismia” (ks. McDowell 1998, kpl 7 & 9)<sup>3</sup>. En allekirjoita usein esitettyä huolta siitä, että esimerkiksi psykologisen tarkastelun huomioiminen johtaisi suoraviivaisesti reduktionismiin tai yksinkertaistukseen. ”Luonnollisen perustan” (esim. Nichols 2004) tarkastelu ei halvenna ilmiötä:

*”korkean järjen riippuvuus aivojen alemmista osista ei muuta korkeaa järkeä alhaiseksi järjeksi. Eettinen periaate ei halpene siitä, että sen mukaan toimiminen edellyttää aivojen alaosien yksinkertaisten piirien osallistumista. Etiikan rakenne ei romahda, moraalit ei ole vaarassa ja normaalissa yksilössä tahto on edelleen tahto.”* (Damasio 2001, 13.)

Kaikki edellä mainittu liittyy tietenkin filosofisiin teemoihin naturalistisista päätelmistä tai Humen giljotiiniin<sup>4</sup>. Lähestymistapani Humen giljotiiniin on seuraava: pelkästään sen tarkastelu, miten pitäisi olla, ei ole riittävää, mikäli ei huomioida riittävästi sitä, miten asiat todellisuudessa ovat. Toisaalta moraalit tarkasteltaessa ei riitä vain sen deskriptiivinen kuvailu, miten asiat ovat, vaan psykologisen aspektin huomioiden keskustelu moraalista sisältää normatiivisia sitoumuksia (esim. Kennett & Fine 2009; Stueber 2006) eli ajatuksia siitä, miten pitäisi olla. Dilemma voidaan mieltää moraalisten periaatteiden ja käytännön suhteeksi. Ajatusta kuvaa myös seuraava muotoilu käytännön ja periaatteiden suhteesta: ”Periaatteet, jotka eivät taivu, ovat kankeita. Ja mikä on kankeaa, usein hajoaa. Käytännöltä, jolta puuttuvat periaatteet, ei ole kompassia; se ei tiedä, mihin on menossa” (Eisner 2002, 42, käännös minun). Edeltävien ajatusten spesifimmät ilmaisut saavat muotonsa tutkielman kulussa. Sen kuvailu, miten pitäisi olla, hahmottuu tutkielmassa moraalisen mielikuvituksen välityksellä. Sen realisoituminen kuitenkin riippuu myös psykologisista fakulteeteista, joita tarkastelen erityisesti luvussa 2 esimerkiksi moraalisten arvostelmien muodostamista tutkien.

---

3 McDowell kritisoi esimerkiksi supernaturalistista käsitystä järjestä sekä subjektivismiin erinäisiä muotoja (McDowell 1998, 165, 177). Kritiikit ovat tärkeitä myös tämän tutkielman kannalta, mutta niihin syventyminen on potentiaalinen jatkotutkimuskysymys moraalit näkökulmasta.

4 ”There's no ought from is” eli ”is-ought-problem”. Tutkielman näkökulman poikkeavuus Humen standardinäkökulmaan ilmenee toisessa luvussa. Moraalifilosofisessa kontekstissa Humen giljotiini on hyvä lähtökohta normatiivisuuden tematiikan pohdintaan.

Esitetyt ajatukset tietenkin herättävät kysymyksen totuuden luonteesta: kuinka totuuden määritelmä tulisi ymmärtää? Edeltävä muotoilu voidaan esittää myös pragmatistisesta perspektiivistä. Tässä yhteydessä pragmatismi määrittyy käytäntölähtöiseksi, mutta objektiivisen arvion mahdollisuutta ei kielletä, vaikka objektiivinen realismi hylättäisiinkin. Pragmaattista etiikkaa<sup>5</sup> kannattava Jonathan Glover (1999) kuvaa, että jos esimerkiksi pahimmat julmuudet muuttavat käsitystämme ihmisen sielunelämästä, tulisi muutoksen näkyä käsityksessämme luonteenpiirteiden hyvyydestä ja pahuudesta. Gloverin mukaan moraalipremissien tulisi muuttua reagoidessamme käytännön ongelmiin (Glover 1999, 22), minkä suoraviivaiseen olettamukseen suhtaudun varauksellisesti.

Glover (1999, 361–368) jakaa moraalipremissien joustavuudesta huolimatta George Orwellin ja Hannah Arendtin pelon objektiivisen totuuden murenemisesta. Eri uskomusjärjestelmiin on kuulunut objektiivisen totuuden epäileminen ja Orwell kiinnitti tähän huomionsa Espanjan sodassa. Häntä huolestutti historiallisen totuuden vääristeleminen, mikäli Franco pysyisi vallassa: ”Jos Johtaja sanoo siitä ja siitä tapauksesta, 'ettei sitä koskaan tapahtunutkaan' – no, sitten sitä ei koskaan sattunut. Jos hän sanoo, että kaksi ynnä kaksi on viisi – no, sitten kaksi ynnä kaksi on viisi. Tämä näkymä pelottaa minua huomattavasti enemmän kuin mitkään pommit.” (Orwell 1968, 258.) Arendt (1966, 9) esittää huolensa samasta temasta, kuinka

*”Historia itsessään tuhoutuu ja sen ymmärrettävyys – perustuen faktaan, että se on ihmisten tekemää ja täten voi olla ihmisten ymmärtämää – on vaarassa aina, kun faktoja ei enää pidetä osana kokonaisuudesta menneessä ja nykyisessä maailmassa ja niitä käytetään väärin tämän tai tuon mielipiteen perusteluun.”* (Arendt 1966, 9, käännös minun.)

Raimond Gaita (2002, 188) kirjoittaa, että tuskin voidaan epäillä, että käytännölliset seuraukset olisivat pelottavia, jos objektiivisen totuuden ideaa sabotoitaisiin, mutta kysyy kuitenkin, voimmeko vakavasti käsittää sen tuhoutuvan?<sup>6</sup> Luvussa 4 selvennän, millainen lähestymistapa totuuteen tutkielmassa on.

---

5 Glover toivoisi etiikan tutkimuksen olevan empiirisempää. Itse hän hyödyntää historian aineistoja. (Glover 1999, 12.) Hänen mukaansa ihmisen luomuksena näyttäytyvää etiikkaa on helpompi puolustaa ja muovata (mt., 63). Usein etiikka mielletään kuitenkin nimenomaan käytöksen tuomariksi, ei sen palvelijaksi (esim. Gaita 2002). Tutkimuksen kulussa tarkastelen vaihtoehtoista lähestymistapaa dilemmaan. Eklektisen metodin kautta hahmotan leikkauspisteitä eri traditioiden välillä.

Filosofian luonnetta kuvaa nähdäkseni osuvasti ajattelun polkujen ja kriittisen käsitteistön kehitys. Pihlström jakaa käsitykset filosofian luonteesta kahteen toisistaan poikkeavaan käsitykseen: *argumentatiiviseen filosofiakäsitykseen* ja *filosofiaan ajattelun kartoituksena* (Pihlström 2010, 17). Luonnehdin tutkielman näkökulmaa ajattelun kartoituksena. Ajattelun liikkeitä kartoittavassa toiminnassa ”filosofin ensisijainen tehtävä on kuvata maastoa, jossa ajattelemme” (mt., 20). Filosofinen tutkimus voi kohdistua niihin ”polkuihin”, joita pitkin voimme siirtyä paikasta toiseen ja polut ovat verrattavissa argumenttiketjuihin. (mt., 20–21.) Kuvattu polkujen kartoitus ei saa kuitenkaan johtaa liialliseen epämääräisyyteen, vaan argumenttien kestävyyttä on myös tarkasteltava kriittisesti. Kuten Gaita kirjoittaa, emme voi ajattelussa tavoittaa irrallista ”Jumalan perspektiiviä” tai ”ei mitään näkökulmaa” (myös Pihlström 2010, 23; vrt. Griere 2006, 31), vaan ihmisinä meidän tulee tasapainoilla esimerkiksi liian skeptisyyden ja hyväuskoisuuden välimaastossa (Gaita 2002, 161, 167). Parhaillaan filosofia kehittää ajattelun kompassia, jonka avulla suunnistaa moraalisisessä maailmassa. Se on myös tämän tutkielman syvin tarkoitus.

Tutkimuskysymykset, joihin tulevissa luvuissa vastataan, ovat seuraavat:

- 1) Millaisen lähtökohdan emotion ja järjen dualismin kyseenalaistaminen mahdollistaa moraalin tarkasteluun?
- 2) Millaisen perustan dualismin uudelleenmäärittely luo empatian käsitteelle?
- 3) Millaisia näkökulmia edeltävistä seuraava empatian määritelmä mahdollistaa moraalin hahmottamiselle intersubjektiivisyydessä?

Empatia on itsessään keskeinen intersubjektiivisyyden komponentti, mutta se *ei* ole sama asia kuin intersubjektiivisyys *eikä* se ole sama asia kuin moraalit. Tarkastelenkin erityisesti empatian osatekijöitä suhteessa moraalisiin, jotka tarkentuvat luvussa 3.7.

---

6 Aiheesta herää kysymys siitä, mitä jää jäljelle, jos kokonainen sukupolvi tuhoetaan? Tätä kuvastaa esimerkiksi Todorovin vierailu juutalaisten hautausmaalle: ”Olimme yksin.” (Todorov 1996, 4). Toisinaan objektiivisen totuuden säilymisen ideaali ajatus ei ole niin lohduttava, vaikka tosiasia se ei katoaisi.



Moraalipsykologisena kysymyksenä emotionin ja järjen roolin tarkastelu on mielekäs lähtökohta, sillä se suuntaa psykologisten ominaisuuksien ymmärtämisen relevanssia moraalin suhteen. Dualismin tarkastelu uudessa valossa on keskeistä ensinnäkin moraalikysymysten uudelleenmäärittelyssä sekä empatian aseman ymmärtämisessä, sillä empatia on perinteisesti sivuutettu emotionin tai yksinkertaisen sentimentin asemassa. Viimeisessä luvussa kuitenkin irtaannutaan yksinomaan dualismin aspektista ja tarkastellaan moraalialueen valossa dialektisen metodologian avulla.

Edeltävien metodologisten huomioiden lisäksi käyn **ensimmäisessä johdantoluvussa** läpi lähestymistapaani intersubjektivisuuden problematiikkaan tai vierassieluisuuden ongelmaan. Tämä on syvin filosofinen kysymys empatian ytimessä. Tarkastelen dilemmaa itseyden ja toiseuden suhteen välityksellä. Moraalin hahmottamisen kannalta lupaava teema on näkymättömyys, joka antaa perusteita tuleville tarkasteluille. Aihepiirin lähtökohdat ovat Martha Nussbaum (s. 1947) ja Raimond Gaita (s. 1946). Heidän näkökulmansa perustavat tutkielman lähtökohtaa empatian roolille moraalisesta mielikuvituksen synnyssä (Nussbaum 1997; 2011) ja yhteisen ihmisyyden (Gaita 2002) hahmottamiselle. Viimeisenä johdattavana teemana käyn läpi itsen transsendenssia moraalin intersubjektivisuuteen liittyvänä taustakäsitteenä egosentrisen position vastaisena tasapainoisen itseys-toiseus-suhteen perustana. Itsen transsendenssia tarkastelen Viktor Franklin (1905–1997) ja Erich Frommin (1900–1980) kirjoitusten kautta. Franklin ja Frommin osalta ei ollut saatavilla saksankielisiä alkuperäislähteitä, joten olen käyttänyt englanniksi ja suomeksi käännettyjä teoksia.

**Toinen luku** käsittelee emotionin ja järjen dualismia ja sen suhdetta moraalifilosofiaan. Näen dualismin kyseenalaistamisen olevan keskeisessä asemassa, jotta voidaan asianmukaisesti huomioida inhimillinen psykologinen perspektiivi moraalisten kysymysten tarkastelussa sekä ennen kaikkea mahdollisuutena ymmärtää lupaavampi perusta empatian uudelleenmäärittelylle ja liittymiselle moraalisiin. Psykologisten ominaisuuksien uudelleentulkinta mahdollistaa empatian ymmärtämisen sekä emotionaalisen affektiivisen resonanssin sisältävänä että arvioivuuden kapasiteetin omaavana uniikkina inhimillisenä

kykynä, joka ei redusoidu vain refleksiiviseksi, vaan on myös reflektiivinen. Tällainen lähtökohta on lupaava kokonaisvaltaisen moraalisen *arvioinnin* kannalta. Tärkeimmät lähteet historiallisesta<sup>7</sup> perspektiivistä ovat Adam Smith (1723–1790) ja David Hume (1711–1776). Nykyisestä moraalipsykologisesta keskustelusta valikoitui päälähteeksi Bennett Helm. Hänen näkökulmansa vastaa spesifimmin kysymyksiin arvojen jakamisesta intersubjektivisuudessa emotionaalisen järjen aspektista kuin esimerkiksi Michael Slote (2007; 2010), joka on kehittänyt empatian eettistä sentimentalistista teoriaa. Päälähteet moraalisten arvostelmien suhteen ovat Shaun Nichols ja Jeanette Kennett. Molemmat pyrkivät kohti tasapainoa emotionin ja järjen suhteen, mikä vastaa tutkijan lähtökohtaa. En siis pureudu rationalistisiin teorioihin (esim. Platon 1972; Kant 1998) tai yksinomaan sentimentalistisiin suuntauksiin (esim. Prinz 2007), joista löytyy tarkempaa tutkimusta esimerkiksi Antti Kauppisen (2010; 2014) teksteistä.

**Kolmas luku** käsittelee itse empatiaa. Mikä on empatian paikka intersubjektivisuudessa, kuinka sen toiminta tulisi ymmärtää ja millainen mahdollisuus moraalien hahmottumiselle tätä kautta rakentuu? Tarkastelen ilmiötä esimerkiksi näiden kysymysten valossa. Tarkastelen myös sitä, mitä empatia *ei* ole esimerkiksi valheellisen kohtaamisen ja pseudoempatian muodossa luvussa 3.5. Kolmannen luvun päätteeksi muodostan kaiken sanotun pohjalta määritelmän empatiasta. Pääasiallinen tarkastelukohteeni on empatian ilmentyminen sosiaalisen intersubjektivisuuden osana, mitä tarkastelen moraalipsykologisesta perspektiivistä emotionin ja järjen dualismin ylittävissä konteksteissa sekä refleksiivisenä että reflektiivisenä kykynä. Historiallisesta perspektiivistä aloitan empatian tarkastelun Edmund Husserlin (1859–1938) ja Edith Steinin (1891–1942) fenomenologisesta näkökulmasta. Etymologiaa tarkasteltaessa on syytä mainita, että alkuperäislähdettä esimerkiksi Robert Vischerin esseestä ei ollut Suomessa saatavilla. Nykykeskustelusta tarkastelen empatian ja intersubjektivisuuden kannalta Vittorio Gallesen havaintoja peilineuroneista ja vertailen Karsten Stueberin ja Shaun Gallagherin käsityksiä empatiasta. Etnologisesta perspektiivistä tarkastelen Douglas Hollanin

---

7 Historiaosuudessa olen käyttänyt englanninkielisiä lähteitä ja käytetyt sitaattit esimerkiksi Smithiltä, Humelta, Kantilta, Arendtilta ja Steinilta ovat minun kääntämiäni. Saksankieliset alkutermit on mainittu, jos ne ovat keskeisiä. Sama pätee muihin lähteisiin ja yksittäisiin viitteisiin olen merkinnyt ”käännös minun”.

tutkimuksia. Kriittisistä perspektiivistä päälähteitä pseudoempaattisen suhteen määritelmässä ovat Hannah Arendtin (1906–1975) huomiot, Erich Fromm, Martha Nussbaum ja Amy Coplan.

Muodostettu määritelmä mielessä tarkastelen viimeisessä eli **neljännessä luvussa** erilaisia mahdollisuuksia moraalien hahmottamiselle jatkotutkimusmielessä. Koska tämä tutkielma tarkastelee moraalien intersubjektivisuuden moraalipsykologisia ehtoja edellä esitettyssä merkityksessä, rajautuvat moraalien yksityiskohtaisemmat tarkastelut tutkielman ulkopuolelle. Aihe kuitenkin avaa erilaisia näköaloja, jotka ovat vielä empatian etiikan suhteen tutkimattomia (Taipale 2015, 154). Viimeisessä luvussa kuitenkin esitän useita perusteita, miksi empatia määritetyssä merkityksessä liittyy keskeisesti aitoon moraaliseen kohtaamiseen. Se näyttäytyy alussa esitetyn näkymättömyyden sekä välineellistymistendenssien vastapainona. Esitän skenaarion siitä, mitä aito moraalinen kohtaaminen kauneimmillaan *olisi*, vaikka maailma ei sellainen aina ole. Tällaisen skenaarion esittämisen mahdollisuus syntyy mielikuvituksen ja filosofisen ajattelun voimasta. Siinä voi parhaillaan piillä paremman maailman mahdollisuus ja toivon siemen, jota alussa itsen transsendenssin yhteydessä valotan. Tärkeimmät lähteet moraalien kannalta ovat jälleen Raimond Gaitan havainnot, Jonathan Gloverin sodan moraalipsykologia, Sami Pihlströmin tekstit ja Joonas Taipaleen tutkimukset Edmund Husserlin tuotannosta.

Esitetty eklektinen lähestymistapa selittää osaltaan tutkielman laajuutta: monitieteinen ja -perspektiivinen lähtökohta on vaatinut perusteluja eri näkökulmien ja alojen yhdistelyyn. Lisäksi pääosassa olevat ilmiöt – sekä empatia että moraalit – ovat vaatineet huolellista tarkastelua sekä historiallisen tradition että nykykeskustelun valossa. Jotta voimme ymmärtää nykykeskustelua, on usein katsottava taaksepäin. Filosofisen tiedon osalta tietyt ikuisuusdilemmat löytyvät jo menneistä tarkasteluista, vaikka voimme oppia uusista. Eklektinen eri perspektiivien valotus ilmiön ymmärtämisessä ei myöskään degeneroidu pirstaleiseksi lopputulokseksi, vaan toivon, että valotus edesauttaa selkeämmän ja monipuolisemman lopputuleman muodostamisessa.

## 1.2 Taustakäsitteiden selvennystä suhteessa itseyyteen ja toiseuteen

Intersubjektiivisuutta, empatiaa ja moraalista suhdetta pohdittaessa ovat keskeisessä asemassa kysymykset itseyden ja toiseuden välisestä suhteesta<sup>8</sup>. Mitä tarkoitetaan puhuttaessa vieraan kokemuksen ymmärtämisen mahdollisuudesta? Yleislinja intersubjektiivisuuden tai vierassieluisuuden ongelmaan tutkielmassa on, että kokemuksemme on aina jossain määrin kätkeyty ja henkilökohtainen, mutta samanaikaisesti itseys rakentuu vuorovaikutuksessa toiseuden kanssa (vrt. Stein 1917; Fromm 1967; Helm 2010; Gaita 2002). Tietoisuus toiseudesta on ihmisyyden perusolemuksen elementti, jota tarkastelen empaattisen kokemuksen välityksellä. Jossain määrin kokemus – erityisesti *moraalinen tietoisuus*<sup>9</sup> – rakentuu vuorovaikutuksessa eli intersubjektiivisuudessa. Subjektiivinen siis arvioi kokemustaan ulkopuoliseen; ”Ollessaan moraalisia persoonia yksilöt arvostavat toiseutta ja samanaikaisesti paljastavat itsensä” (Moisio 2011, 217). Viktor Frankl kuvaa subjektia siten, että se on yhteydessä sekä itseensä että objektiinsa. Frankl korostaa subjektin subjektina olemisen huomioimisen olevan tärkeää sen vuoksi, että myös subjektilla on omia objekteja (Frankl 1986, 43). Ihmisyydessä on paradoksaalisesti aina läsnä peruuttamaton henkilökohtaisuuden ja vierauden elementti, mutta toisaalta myös yhteisyydelle perustaa luova komponentti, jonka yksilöt jakavat yhteisessä ihmisyydessään.

Tutkielman näkökulma tulee kautta linjan toimimaan vastapainona nyky-yhteiskunnan kehitystä kuvaavalle vieraantumis- tai välineellistymistendenssille (ks. Fromm 1955; Bloch 2009), jossa ihmiset ”eivät tunnista toisessa itseään ja toista itsessään – sitä mikä voisi sitoa meidät yhteen.” (Moisio 2010, 217). Moderni ihminen voi vieraantua niin itsestään

8 Filosofisesti teema voidaan vaihtoehtoisesti ilmaista termein tuttuus-vieraus, samanlaisuus-erilaisuus tai ”minä”-”sinä”. Suhde ”minun” ja ”sinun” välillä on vain yksi intersubjektiivisuuden muoto. Itseys ja toiseus kattaa laajemman alueen, kuten esimerkkinä itsen suhde vieraaseen kulttuuriin tai kokemukseen ylipäänsä, vaikka sillä voidaan viitata myös dyadiin eli ”minän” ja ”sinän” vuorovaikutukseen.

9 Moraalin voidaan katsoa läpäisevän perustavalla tavalla intersubjektiivisen sfäärin, mistä lisää luvussa 4.2. Ennen kaikkea tulen esittelemään moraalisen tietoisuuden syntyä esimerkiksi empatian kultivoinnin avulla (Nussbaum 1997; 2011). Luvussa 4 tarkastelen moraalista tietoisuutta yksityiskohtaisemmin.

kuin luonnosta ja kanssaihmisistä (Fromm 1956, 113). Vaikka välineellistymiskeskustelu ei itsessään ole tutkimuksen kohde, hahmotan aitoa moraalista kohtaamista erottamalla empatiaa sen pseudomuodoista. Pseudomuodot ilmentävät välineellistä suhdetta. Aito kohtaaminen palautuu itseyden ja toiseuden suhteen ymmärtämiseen.

Miten itseys – ”minä” – rakentuu? Filosofisissa traditioissa itseyttä on pidetty kokemuksen tietynlaisena päätepisteenä, josta kumpuavat solipsistiset argumentit. Tradition edustajina on usein pidetty esimerkiksi Ludwig Wittgensteinia (1889–1951), René Descartesia (1596–1650) ja George Berkeleyä (1685–1753). Kokemuksen henkilökohtaisuuden huomioimisen ei kuitenkaan tulisi johtaa peruuttamattomaan epistemologiseen mahdottomuuteen vieraan kokemuksen ymmärtämisestä (ks. Stueber 2006). Tutkielman näkökulmasta ymmärtämisen ”mahdottomuus” on epistemologisen tosiasian sivuuttamista siitä, että itseys rakentuu oleellisella tavalla toiseuden kautta. Raimond Gaita (2002, 279) toteaa episteemisenä tosiasiana, että: ”me usein opimme ja liikutemme siitä, mitä toiset sanovat ja tekevät”. Julia Kristeva (1992, 13) kuvaa toisaalta vierautta itsessä:

*”Outoa kyllä, muukalainen asuu meissä: hän on minuutemme kätkeyty puoli [...] aika, joka turmelee yhteisymmärryksen ja myötätunnon. Kun tunnistamme muukalaisen itsessämme, säästymme inholta muukalaista kohtaan toisessa. Muukalaisuus alkaa oman erilaisuuden tiedostamisesta ja päättyy, kun näemme itsemme muukalaisina, kapinoimassa siteitä ja yhteisöjä vastaan”.*

Näin ollen voidaan puhua myös minuuden eri tasoista<sup>10</sup> ja omaan itseen liittyvästä vieraudesta. Kuinka varma tiedon lähde kokemus itsestä on? Vierauden elementtiä vuorovaikutuksessa ylipäänsä Albert Schweitzer kuvaa, kuinka:

*”Siihen tosiasiaan, että olemme toisillemme salaisuus, on meidän alistuttava. Tunteminen ei merkitse kaiken tietämistä toisistaan, vaan rakkautta ja luottamusta toisiinsa, toistensa uskomista. [...] Eikä kukaan meistä myöskään tiedä, miten hän vaikuttaa toisiin ihmisiin ja mitä hän heille antaa. Se on meiltä salattu ja tulee sellaiseksi jäämään. [...] Ihmisen ei pidä pyrkiä tunkeutumaan toisen ihmisen olemukseen. Toisten ihmisten sielunelämän erittelemineen – tarkoittakoonpa se vaikka henkisesti raiteiltaan suistuneiden auttamista – on arveluttavaa puuhaa.”* (Schweitzer 1959, 39.)

---

<sup>10</sup> Psykologisesti esimerkiksi Harris ja Hayes (2009, kpl 10) määrittelevät kontekstuaalisen (tai transsendentaalisen) itsen, tietoisien itsen ja käsitteellisen itsen. Tasojen ymmärtäminen edesauttaa terveen suhteen saavuttamista itsesteen. He vertaavat tarkkailevaa ”minää” Descartesin havainnoivaan itseen (Harris & Hayes 2009, 174).

Schweitzerin huomioidut sielunelämämme henkilökohtaisuudesta ovat tärkeitä; jäämme aina jossain määrin toisillemme salaisuudeksi. Yhtymäkohta etnologisiin havaintoihin on, miten joissakin kulttuureissa empatiaa pelätään (Hollan 2012, 72, 74), sillä sitä pidetään tunkeutumisena toisen sielunelämään. ”Näkymättömyysteesissä”<sup>11</sup> – josta luvussa 3.6 ja 4 lisää – korostetaan ihmisen oikeutta olla ajatustensa ensimmäinen persoona (Keane 2008). Schweitzerin kuvaama arveluttavuus sisältyy huomioihin myötätunnon, sympatian ja empatian pettävydestä, mitä käsittelemme luvussa 3.5. Toisen ihmisen yksityisyyden kunnioittaminen ei merkitse eläytymisen mahdottomuutta tai että se olisi aina arveluttavaa, vaan huomioidessaan henkilökohtaisuuden universumin (vrt. Gaita 2002, 280, 282) yksilön on mahdollista saada aikaan toiminnallaan oikeudenmukaisempi lopputulos.

Keskeistä itseys-toiseus-suhteen ymmärtämisessä on tietynlaisen *avoimuuden* säilyttäminen. Itseys määrittyy dynaamiseksi prosessiksi<sup>12</sup>, johon sisältyy pysyvyyden lisäksi elävässä liikkeessä olo. Itseyden mureneminen tai uudelleenmäärittely – esimerkiksi sairauden, uuden oppimisen tai ylipäänsä kehittymisen seurauksena – voi olla pelottavaa. Antonio Damasio kuvaa, kuinka: ”Lukemattomia kertoja olen kuullut potilaiden kuvaavan kokemaansa kammottavaa hetkeä, jolloin aivovaurio alkoi ja kognitiiviset ja morotiset häiriöt alkoivat: 'Hyvä Jumala, mitä *minulle* tapahtuu?’” (Damasio 2001, 221).

Avoimen position säilyttäminen itseen ja toiseen on tutkielman ytimessä sikäli, että sen kautta vältetään ”-ismeihin” pakeneminen, mitkä ovat vaara rehelliselle ja usein moraaliselle ajattelulle. Teemaan liittyy tendenssi ulkoistaa oma ajattelu auktoriteetille tai aatteelle. Auktoriteettiajattelun ongelmallisuudesta hyviä esimerkkejä ovat Stanley Milgramin (Milgram 1974) tottelevaisuuskokeet ja Philip Zimbardon vankilakoe. Kokeet kuvastavat psykologista mekanismeja esimerkiksi totalitarististen hallintojen

---

11 Englanniksi ”*opacity claim*” voitaisiin kääntää myös teesiksi läpinäkymättömyydestä, -kuultamattomuudesta tai sameudesta. Sillä tarkoitetaan joihinkin kulttuureihin sisältyvää empaattisen tiedon mahdollisuuden ”kieltämistä”. Kyse on kunnioituksesta.

12 Bennett Helm (2010, 132) kuvaa identiteetin relatiivisuutta, kuinka persoonan identiteetti voi jatkuvasti kehittyä vastauksena uusiin puutteisiin, jotka ilmaantuvat näkyviin menneiden muutosten tuloksina. (lisää esim. Helm 2010, 120-121, 127, 131-132). Steinin (1917) käsitystä itseyden rakentumisesta käynnä läpi yksityiskohtaisemmin kolmannessa luvussa.

mahdollistumisesta.<sup>13</sup> Aiheeseen palataan vielä luvussa 3.5.1. Tyytyminen ennaltamäärättyihin totuuksiin ja itsen määritelmiin johtaa valheellisuuteen ja keskeneräisyyden kieltämiseen. Olemme itseltämme kätkeytyjä, kuten Ernst Bloch kuvaa termillä *homo absconditus, piilotettu ihminen* (lat. 'homo': ihminen ja 'absconditus': piilotettu); ”Sisäisimmässä olemisemme ytimessämme olemme *homo absconditus* ja sitä ainoastaan: olemme autenttisin mysteeri omasta välittömimmästä välittömyydestämme eikä tämä mysteeri ole koskaan objektivoinut itseään.” (Bloch 2009, 245, käännös minun). Bloch kuvaa avoimuuden ja toivon yhteenkietoutumista toisiinsa, jolloin avoimuus nähdään elämänvoimana ja ainoana turvallisena ”kädensijana” suunnistaessamme kohti tulevaa:

*“Ainoa asia, josta todella voi pitää kiinni, on kädensijan etsiminen – jatkuva tunne siitä, että on matkalla sen löytämiseen – sekä merkkien uskollinen seuraaminen. Vain tämä voi kestää pettymyksen – se näet tarvitsee sitä kasvaakseen totuudessa. [...] Tällä tiellä tyytymätön kestää pisimpään; sen toivo on itsessään kädensija toivojalle. Parhaat asiat tulee jättää hautumaan hitaasti odotuksessa, jos niiden lupauksesta halutaan koskaan nauttia. [...] Myönnettäköön, että tämä ei ole hyvissä ja turvallisissa käsissä olemista; mutta se on enemmän kuin mikään valmiiksiannettu (ja täten valheellinen) kädensija voi tarjota; ja sillä on huomattavasti korkeampi näkökulma ihmisestä.”* (Bloch 2009, 220, käännös minun.)

Filosofiselta kannalta itseyden tasoissa on läsnä tietty pysyvyys ja arvioivuuden aspektin läsnäolo, pitäen kuitenkin sisällään joustavan asenteen tai relatiivisuuden suhteessa ajallisuuteemme ja ympäristöömme. Itsen tasot mahdollistavat myötätunnon muodon hahmottamisen, mikä voi kohdistua myös itseän. Kristin Neff (2003) kirjoittaa itseän kohdistuvasta myötätunnosta, jossa henkilön tulee kyetä kunnioittamaan itsessään omaa ihmisyyttään samoin kuin toisudessa;

*”Se että on myötätuntoinen itseään kohtaan ei ole itsekeskeisyyttä. Sen sijaan itseän kohdistuva myötätunto edistää myötätunnon ja huolen tunteita toisia kohtaan. Itseen kohdistuva myötätunto sisältää oman kokemuksen näkemisen yhteisen inhimillisen kokemuksen valossa tunnustaen, että kärsimys, epäonnistuminen ja puutteellisuus ovat osa ihmisen tilaa ja kaikki ihmiset –*

---

13 Milgramin testissä koehenkilöt olivat valmiita antamaan kovenevia sähköiskuja lavastetulle toiselle henkilölle niin kauan, että tämä kuolee, jos auktoriteetti niin määräsi. Zimbardon vankilakokeessa koehenkilöt laitettiin joko vangin tai vartijan rooliin, mutta koe jouduttiin keskeyttämään vartijoiden väkivaltaisen käytöksen vuoksi.

*itse mukaan lukien – ovat myötätunnon arvoisia*”. (Neff 2003, 87, käännös minun.)

Moraaliin sovellettaessa tema ilmenee Immanuel Kantin kategorisen imperatiivin toisessa osassa: ”Toimi siis siten, että et koskaan kohtele ihmisyyttä *itsessäsi* etkä kenenkään *muun ihmisen* persoonassa pelkästään välineenä, vaan aina samalla päämääränä sinänsä” (Kant 1785, 429, kursivi minun<sup>14</sup>) sekä Erich Frommin (1984) huomioissa aidon rakkauden mahdollistuessa toiseen rakastaessaan itseään, mistä jäljempänä tarkemmin.

Itsen kunnioitus tai rakastaminen liittyy egoismi-altruismi-keskusteluun. Lähestyn aihetta itsen ja toisen samanaikaisen kunnioittamisen kautta, mikä tulee erottaa kapeasta egoismista ja omanvoitonpyynnistä (ks. Glover 1999, 41, 45), joka on moraalin vastaista: moraalinen maailmamme on vastakkaista itsekkyydelle tai hyötylaskelmia tavoittelevalle *'Homo economicukselle'* (ks. Horkheimer & Adorno 2002, 7; Haidt 2003, 855; Damasio 2003, 145; Fromm 1965, 15). Itsekkyiden ja pyyteettymyyden välinen suhde ei kuitenkaan ole mustavaltainen. Fromm (1984) luonnehtii lähimmäisenrakkautta ja itserakkautta koskevaa vaihtoehtojattelua ongelmalliseksi: vaihtoehtojatteluun on päädytty, kun historiallisen ja uskonnollisen tradition vuoksi itsekkyyden on julistettu synniksi ja lähimmäisenrakkaus hyveeksi (Fromm 1984, 137). Toisaalta Fromm esittää esimerkiksi Nietzschen (1895) tekävän virheen kääntäessään vaihtoehtojattelun toisinpäin hylkäämällä lähimmäisenrakkauden pitäen sitä heikkoutena ja itsensä uhraamisena ja kohottamalla itsekkyyden ja itserakkauden hyveiksi. Nietzschenkin jaottelussa käsitteet tulevat sekoitetuksi keskenään. (Fromm 1984, 141.)

Fromm korostaa, etteivät toisiin kohdistuva rakkaus ja itseen kohdistuva rakkaus ole ristiriidassa toistensa kanssa. Jos on hyve rakastaa lähimmäisiään, niin täytyy olla hyve rakastaa itseään, koska tässäkin tapauksessa on kysymys inhimillisestä olennosta. ”Omaan itseen kohdistuva rakkaus liittyy erottamattomasti ketä tahansa toista yksilöä kohtaan tuntemaani rakkauteen. [...] *Rakkaus on periaatteessa jakamaton siinä mielessä, ettei se tee eroa 'kohteiden' ja oman minän välillä.*” (Fromm 1984, 147). Aito rakkaus on Frommin

<sup>14</sup> Käännös teoksessa Walker (2000): Kant, Immanuel (1785): Moraalin metafysiikan perusteet (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*), Akatemian julkaisu osa VI.



mukaan produktiivista huolenpitoa, kunnioitusta, vastuuntuntoa ja tietoa, ei pelkkä 'tunnetila'. *Itsekäs* ihminen on kiinnostunut vain itsestään ja iloitsee ainoastaan ottamisesta, mikä merkitsee sitä, että itsekkään ihmisen suhde ulkomaailmaan on hyötykeskeinen (vrt. *Homo economicus*, Haidt 2003, 855), eikä hän kunnioita muiden arvoa. Hän näkee ainoastaan itsensä ja on kykenemätön rakastamaan. (Fromm 1984, 147–149.)

Schweitzer muotoilee, että: ”Ainoastaan se, joka kunnioittaa toisten henkistä olemusta, voi todellakin merkitä näille jotakin” (Schweitzer 1959, 39). Empatia moraalisisessä kontekstissa on pyrkimystä kunnioittaa toiseutta esimerkiksi ”tunkeutumatta” tai ”erittelemättä” totalisoivasti toisen henkistä olemusta. Sekä vuorovaikutuksessa että moraalisen intersubjektiiivisuutta tarkasteltaessa on kyettävä ottamaan huomioon sekä kokemuksen henkilökohtaisuus että jaettu ihmisuus. Kutsun tätä samanaikaista vierauden ja tuttuuden läsnäoloa intersubjektiiivisuudessa *samankaltaisuuden paradoksiksi*<sup>15</sup>. Empatia toimii väylänä oman sisäisen maailman ja ulkoisen todellisuuden välillä muokaten sekä itseä että toiseutta. Vuorovaikutuksemme ytimessä aidon empatian – erotettuna pseudomuodoista, kuten pseudoempatiasta tai konformismista – hahmottaminen on tärkeää.

”Samankaltaisuus” termiin liittyy problematiikka koskien intersubjektiiivisuutta ja kohtaamista. Kiistely ymmärtämisestä ja empatiasta vaikuttaa palautuvan kysymyksiin, olemmeko samanlaisia vai erilaisia ja voimmeko ymmärtää toinen toisiamme? Jos yksilön ymmärrys perustuu ainoastaan hänen kokemuksiinsa, kuinka hän voi ymmärtää ”vierasta” kokemusta? Sovellettuna moraaliseen maailmaan, korostuu usein ”samankaltaisuuden tunnistaminen”. Samankaltaisuuden ajatusta ei kuitenkaan saa tässä yhteydessä yksinkertaistaa. Aitoon kohtaamiseen sisältyy yksilöllisyyden huomioiminen. Henkilöt jakavat perustarpeen ”tulla kuulluksi” ja kunnioitetuksi kokonaisvaltaisuudessaan. Tarve lepää yhteisen ihmisyyden intersubjektiiivisessä perustassa. Tämän vuoksi paradoksaalisesti samaan aikaan vuorovaikutuksessa on läsnä erilaisuuden eli yksilöllisyyden hyväksymisen

---

15 Tarkennan käsitettä myöhemmin ja erittelen sen sisältöä yksityiskohtaisemmin myös luvussa 4. Samankaltaisuutta ja empatian asymmetriaa itseys-toiseus-suhteessa on tarkastellut esimerkiksi Taipale (2015).

vaatimus yhteisyyden nimissä. Näin ollen empatian voidaan ajatella asettavan alati läsnäolevan ”eettiseen haasteen” (Taipale 2015, 152), jota pohdin lisää luvussa 4.

Moraalisessa kontekstissa ongelmaksi muodostuu usein toiseuden *näkymättömäksi* tekeminen erilaisin keinoin, joita voivat olla muun muassa toisen mitätöinti, epäinhimillistäminen, toisen näkeminen vain stereotyyppioita omaksuvalla tavalla tai tämän täysivaltaisen sisäisen elämän kieltäminen. Moraalisen kohtaamisen mahdollisuutta hahmotettaessa näen yhtenä vastausvaihtoehtona itsen transsendenssin, joka on yhteydessä aitoon empaattiseen kokemukseen. Kykymme toiseuden moraaliseen kohtamiseen tai aitoon empaattiseen eläytymiseen saattaa usein hämärtyä, minkä vuoksi tarkastelen aidon kokemuksen mahdollisuutta negatiivisen kautta. Toisinaan termin negaation – sen, mitä jokin ilmiö *ei* ole – tarkastelu kirkastaa tavoitellun asian luonteen, kun puhutaan sen vastakohtasta.

### 1.2.1 Näkymättömyys

*”Olen näkymätön mies. Niiden ruumiittomien päiden lailla, joita joskus tapaa sirkuksen laitateltoissa, tunnen minäkin olevani vääristävien peilien keskellä. Kun ihmiset tulevat minua kohti, he näkevät vain sen mitä on ympärilläni, tai sitten oman itsensä tai omat kuvitelmansa – he näkevät sanalla sanoen kaikkea ja mitä hyvänsä muuta kuin minut. Tämä näkymättömyys, josta nyt puhun, johtuu siitä, että ihmisillä joiden kanssa joudun tekemisiin, on omat erikoisrakenteiset silmänsä. Tarkoitan heidän sisäisiä silmiään, niitä joilla he katsovat todellisuutta fyysisten silmiensä läpi. Joskus on edullista olla näkymätön, vaikka enimmäkseen semmoinen käy hiukan hermoille. Lisäksi joutuu alinomaa törmäilemään heikkonäköisiin ihmisiin. Ja toisaalta saa itse usein epäillä omaa olemassaoloaan.”* Ralph Ellison (1969/1952, 7.)

*”Hänen käytöksensä oli silmiinpistävää [...] sen voimassa paljastaa niiden ihmisten täysi ihmisyyys, joiden kärsimys oli tehnyt heidän ihmisyytensä näkymättömäksi. Kutsumme sellaista toimintaa rakkaudeksi.”* (Gaita 2002, 20, käännös minun.)

Käsittelen näkymättömyyttä epäinhimillistämisen merkityksessä eli toiseuden ihmisyyden näkymättömäksi tekemisessä. Se ei tarkoita välttämättä radikaalissa mielessä ihmisarvon

loukkaamista, vaan epäinhimillisuus voi tarkoittaa ihmisten kohtelua ei-ihmisinä, ennalta-normitettuna, elämänkokonaisuuteen homogenisoituina yksikköinä (Moisio 2011, 213). Epäinhimillistäminen voi tarkoittaa myös hienovaraisempaa tai ”hyvää tarkoittavaa” toimintaa, kuten Gaita esittää, että tietyt ”kunnioituksen” virat on saatettu kohdistaa yhteiskunnallisen hallinnan puitteina esimerkiksi aboriginaaleihin, mutta toiminta on itsessään ollut epäinhimillistävä, kun oletuksena on ollut aboriginaalien ali-ihmisyys ja heidän sisäinen elämänsä on nähty puutteellisena (Gaita 2002, 121). Sama teema voidaan nähdä esimerkiksi Suomen romanien historiassa (ks. Pulma 2006), kun tarkastellaan Wallen komiteanmietintöä (1900) ja ylipäänsä vähemmistöjen kohtelua. Komiteanmietinnössä on radikaalina esimerkkinä epäinhimillistämistä muun muassa aihetta kuvaava romanien historiaa koskeva esitys:

*”Tuon tuostakin säädettiin mitä ankarimpia lakeja heitä vastaan vuodesta 1498 alkaen aina Fredrik II:n aikoihin saakka. Näitä määräyksiä oli: että mustalaiset ainoastaan sen vuoksi että he olivat mustalaisia, oli miekalla hävitettävä sekä naiset ja lapset ruoskittavat, polttamalla merkittävät ja karkoitettavat maasta; heitä ei pidetty ihmisinä, vaan peto-eläiminä” (Wallen komiteanmietintö 1900, 15).*

Ihmisyyden näkymättömyys epäinhimillistämisenä on oleellinen kysymys moraalien kannalta, sillä ”Epäinhimillisuus murentaa [...] moraalisuuden perustaa. Moraalisuuden lähtökohta tässä ajattelutavassa on, että kohtelemme ihmisiä ihmisinä.” (Moisio 2011, 214). Täten moraalit voivat toteutua, kun *näemme* toisemme aidosti, mikä voi parhailaan tapahtua empaattisen mielikuvituksen välityksellä. Toisaalta näkymättömyys voi viitata myös edellä esitettyyn toisen sielunelämän kunnioittamiseen; kuvitelma toisen totalisoivasta näkemisestä voi myös olla epäeettinen. Jos oikeudenmukaisuuteen liittyy moraalipsykologiselta kannalta syvä vaade nähdä toinen aidosti, liittyy empatian aktualisoitumiseen normatiivisuuden aste tietyn ”vaatimuksen” mielessä, minkä empatia meille asettaa. Tarkastelen aihetta lisää osassa 2.3.2. ja viimeisessä luvussa.

Simone Weil on muotoillut, että ”rakkaus näkee sen, mikä on näkymätöntä” ja tästä vakuuttuneena Gaita (2002) pitää eräänä keskeisimpänä huolenaan kirjassaan *A Common Humanity* erilaiset inhimillisyyden näkymättömäksi muuttumisen muodot. Tämä huoli

koskee ”tapoja, joilla ihmiset ovat joskus näkymättömiä tai vain osittain näkyviä toisilleen ja sitä, kuinka tämä vaikuttaa ja vaikuttuu moraalien ymmärtämisessä.” (Gaita 2002, xx.) Kyseessä oleva rakkaus voidaan määritellä pyrkimykseksi toisen aitoon kohtaamiseen. Tulen määrittelemään sitä empatian kautta erotuksena esimerkiksi Weilin ja Gaitan (2002) käsitteellistämistavasta. Kuinka Ellisonin mainitsemat ”sisäiset silmät” ja niiden perspektiivin vääristyminen rakentuvat? Epistemologisesta perspektiivistä näkymättömyyttä ovat tarkastelleet Honneth ja Margalit (2001), mutta tämä tutkielma keskittyy moraalipsykologisen aspektin hahmottamiseen. Tarkastelen epäinhimillistämisen muotoja (Glover 1999; Gaita 2002; Frankl 1981; Todorov 1996), jotka havainnollistavat ”sisäisten silmien” vääristymiä. Simone Weilin ehdottaman rakkauden rationaalinen perusta saatetaan kieltää: Jeffrey Murphy tekee oletuksen, että tällainen rakkaus vaatisi uskonnollista sitoumusta (Murphy 2012, 203). Oletus on kuitenkin virheellinen, sillä yleisen kategorian tai näkökulman muodostaminen ihmisyydestä tai vaihtoehtoisesti rakastaminen eivät vaadi uskontoa<sup>16</sup>. Rationaalisuus ja arvot intersubjektivisuudessa (Helm 2010) määrittyvät moraalipsykologisesta aspektista myös emootioiden välityksellä, mikä edesauttaa moraalista tietoisuutta.

Mitä tarkoitetaan toisen näkyvyydellä tai näkymättömyydellä? Intersubjektivisuuteen – tarkemmin ilmaistuna sen transsendentaaliseen tasoon – sisältyy alati läsnäoleva anonymiteetti (ks. Taipale 2012; 2015), josta lisää luvussa 3.1.1. Anonymiteetti ei kuitenkaan tarkoita, että jäisimme toisillemme täysin mysteereiksi. Transsendentaalinen tai apriorinen intersubjektivisuus tarkoittaa pikemmin *avoimuutta* (Taipale 2015, 148) tai läsnäolevia ”poiskääntyneitä puolia” (Stein 1989, 6–7) toisesta. Inhimillisyytemme perustuu merkityksen jakoon (Helm 2001; 2010; Stein 1989), mikä on mielletävissä tapahtuvaksi sekundaarisena havainnon muotona empatian kautta. Tästä perspektiivistä empatian aktualisoituminen intersubjektivisuudessa on moraalinen kysymys; miten ”toisen rakentuminen” – näkyväksi tai näkymättömäksi tekeminen – tapahtuu?

---

16 Objektiivisuuden asteen tai yleisyyden asteen saavuttaminen moraalisen auktoriteetin mielessä on erillinen uskonnollisesta sitoumuksesta (ks. lisää Brink 2010). ”Jumalan katseen” olettaminen tällaisen rakkauden ilmenemisenä on tarpeetonta, sillä tällainen käsitteellistäminen ja kyky rakastaa kumpuavat inhimillisestä alkuperästä (esim. Fromm 1984; 1956).

Taipale esittää, että empaattinen prosessi on asymmetrinen. Pikemmin kuin lähtökohtaisesti odottaisimme, että toinen on peruuttamattomasti erilainen, oletamme Taipaleen mukaan perustavaa samankaltaisuutta. Samankaltaisuuden kuvitelmasta kertovat odotuksemme toisia kohtaan; erilaisuuden ymmärtäminen rakentuu pettymysten kautta. Emme ylläty siitä, että toinen näkee saman kuin me, vaan vain silloin, jos toinen ei näe samaa. Toisen toiseuden hyväksyminen vie aikaa ja on mutkikas prosessi. Empatiaan liittyy siis tietty vinouma tai ”väkivalta”, minkä tiedostaminen on ”eettinen haaste”. Hänen mukaansa empaattinen *kunnioitus* on pätevämpi perusta eettisille päätelmille, kuin empaattinen *kokemus*. (Taipale 2015, 149–151.) Vaikka kokemuksemme olisi usein henkilökohtaisesti vinoutunut, näen kuitenkin, että aito dialoginen suhde perustuu ”kutsuihin vierauteen”; jos koemme, että toinen ei näe samaa, perustelemme kantaamme ja tulemme samalla tarkistaneeksi näkökulmaamme. Psykologisesti empatian ”väkivallan” voi tulkita esimerkiksi stereotyyppiöiksi ja pettymyksen oppimiseksi – oli kyse sitten asioista tai ihmisistä.

Ihmisen kehittyminen voi olla kivuliasta, kuten seuraavassa osassa Erich Frommin huomioissa havaitaan. Stereotyyppinen<sup>17</sup> luokittelu on osa psykologista luontoamme (Augoustinos & Reynolds 2001, 3) käsitteitä ja kokonaisuuksia hahmottavana olentona. Pettymykset tai oppiminen tekevät kuitenkin mahdolliseksi reflektoida näitä stereotyyppiöitä. Palaan ajatukseen avoimuudesta; tutkielman ihmiskäsityksen aktiivisuus ilmenee ihmisen ymmärtämisessä aktiivisesti kokemustaan työstävänä olentona, joka kykenee kokonaisvaltaisen emotionaalisen eläytymisen lisäksi muokkaamaan ja arvioimaan muodostamiaaan näkökulmia ja käsitteitä. Voimme kehittyä näkemään ihmisyyden stereotyyppiöiden takana.

Martha Nussbaum (1990; 1997; 2011) käsittelee näkymättömyyttä, yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta ja sympaattista mielikuvitusta toisiinsa liittyvinä. Myötätunto

---

17 Nykyisin stereotyyppiat mielletään myös positiivisia tunteita sisältäviksi, ei pelkästään negatiivisiksi. Usein ne kuitenkin ilmentävät irrationaalista, jähmettynyttä kuvaa esimerkiksi tietyn ryhmän henkilöstä. Irrationaalista sikäli, että henkilö ei muuta käsitystään, vaikka saisi vastakkaista informaatiota. (ks. myös Brown 2010, 5; Augoustinos & Reynolds 2001, 2.)

perustuu hänen mukaansa yhteisen haavoittuvuuden ymmärtämiseen (ks. Nussbaum 2011). Nussbaum kirjoittaa sympaattisen mielikuvituksen merkityksestä moraalikäsitteiden kehityksessä ja pitää tärkeänä taiteen – erityisesti kirjallisuuden (Nussbaum 1990, erit. kpl 5 & 6) – roolia mielikuvituksen edistämässä. Nussbaumin (1997) mukaan myötätunnon kultivoiminen fiktionaalisen mielikuvituksen avulla on tarpeellista, sillä se auttaa läpäisemään ”läpäisemättömiä” raja-aitoja ihmisten välillä; kyse voi olla seksuaalisesta suuntautumisesta, yhteiskuntaluokasta tai sukupuolesta. Myös identifioidumisen epäonnistuminen voi olla ymmärryksen lähde (Nussbaum 1997, 92.), mitä edellä kuvattiin pettymyksen kautta empatiassa. Toisinaan *sympatian*<sup>18</sup> epäonnistuminen voi jopa johtaa syvempään ja asiaankuuluvampaan *sympatiaan*, kun ihminen näkee vieraan kokemuksen kautta, mitä ”voisi tapahtua” itselle tai jollekin, jota rakastaa. (Nussbaum 1997, 95).

Nussbaum korostaa, että narratiivinen mielikuviutus on essentiaalista valmistautumiseen moraaliseen vuorovaikutukseen. Empaattiset tavat voivat kultivoida sympaattista responsiivisuutta toisten tarpeisiin ja ymmärrystä siitä, miten olosuhteet muokkaavat näitä tarpeita kunnioittaen kuitenkin erillisyyttä ja yksityisyyttä. Nussbaum korostaa kirjallisuuden merkitystä, sillä kirjallinen mielikuviutus inspiroi intensiivistä huolta hahmojen kohtaloista kuvaten heille rikkaan sielunelämän (vrt. Gaita 2002, 57–66), joka ei ole täysin avoin tai nähtävissä. Lukemisen prosessissa henkilö oppii kunnioittamaan sisältöjä henkilökohtaisessa maailmassa nähden tärkeänä olennon määrittelyn täytenä ihmisenä. (Nussbaum 1997, 90.) Gaitan mukaan vain käsitteellisessä tilassa – jossa lepää yksilöllistämisen vaatimus, joka vahvistaa käsitystämme yhteisestä ihmisyydestä, mikä on myös ilmaus täydestä moraalista kanssaolemista – voi olla olemassa yhteinen ymmärrys, joka pyrkii toivoon siitä, että jos se realisoituisi kaikkialla, eläisimme oikeudenmukaisessa maailmassa. (Gaita 2002, 280, 282.) Tarkastelen lisää sielunelämän näkemisen epäonnistumista luvussa 4. Kutsun tutkielmassa empaattisen mielikuvituksen kultivoimista moraalisen toiminnan kannalta *moraaliseksi mielikuvitukseksi* ylittääkseni viittaukset ainoastaan myötätuntoon, *sympatiaan* tai yksinkertaistettuun *empathiamääritelmään*.

---

18 Tarkennan tutkielman positiota Nussbaumin käyttämiin käsitteisiin lopuksi ja *empathian* määritelmässä. Käytän toistaiseksi esimerkiksi Nussbaumin käyttämää termiä *sympatia* (engl. 'sympathy') niissä kohdissa, joissa termiä on käytetty.

Nussbaum esittää myötätunnon vaativan käsityksen omasta haavoittuvuudesta ja epäonnesta: ”Reagoidakseni myötätuntoisesti, minun tulee olla kykenevä hyväksymään ajatus siitä, että tämä kärsivä henkilö voisin olla minä.”<sup>19</sup> (Nussbaum 1997, 91). Täten ymmärrettynä myötätunto edistää tarkkaa tietoisuutta yhteisestä haavoittuvuudesta. Ihminen on monin tavoin riippuvainen kontrollinsa ulkopuolisista olosuhteista, minkä Nussbaum näkee hyödyllisenä havaintona yhteisön jäsenten kannalta, koska se sitoo heidät yhteen samojen heikkouksien ja tarpeiden, mutta myös samankaltaisten saavutuksen kykyjen suhteen. (mt., 91–92.)

Muun muassa draaman avulla voidaan tutustuttaa samankaltaisuuksiin, mutta myös perustavanlaatuisiin eroihin suhteessa toiseuteen. Nussbaum (1997) käyttää esimerkkinä nuorta mieskatsojaa, joka identifioituu draaman naiseen pysyen kuitenkin itsenään eli järkeilevänä ihmisolentona moraalisine hyveineen ja sitoumuksineen, mutta toisaalta voi identifioitumisensa kautta löytää asioita, jotka eivät ole hänelle miessukupuolen edustajana mahdollisia: esimerkiksi tulla raiskatuksi ja raskaaksi viholliselle. Sosiaalisesti muokattujen näkymättömyyksien ylittämisen yrityksen seurauksena voidaan aktivoitua asian puolesta. (mt., 94.)

Nussbaum tulkitsee Ellisonin novellia seuraavasti: mielikuvitus edistää toisten äänien ja oikeuksien kunnioittamista muistuttaen meitä siitä, että toisella on sekä toimijuus että kompleksisuus, eikä hän ole pelkkä objekti tai passiivinen hyötyjen vastaanottaja. Samanaikaisesti mielikuvitus edistää elävää tietoisuutta esimerkiksi tarpeista ja haitoista antaen sisältöä abstraktille halulle oikeudenmukaisuudesta. (Nussbaum 1997, 97.) Ajatuksessa on jälleen yhtymäkohta Raimond Gaitan (2002, 72, 280) muotoiluihin siitä, miten toisen henkilökohtainen näkeminen on ehtona sosiaaliselle oikeudenmukaisuudelle. Nussbaum (1997, 112) näkee radikaalina poliittisena agendana, ettei yksikään ryhmä olisi

---

19 Raimond Gaita muotoilee samantapaisen ajatuksen, kuinka elämän ominaisuudet, jotka herättävät sääliä, saattavat saada meidät toteamaan ”voisin olla hänen asemassaan” ja voivat vaatia vakavaa moraalista tutkiskelua (Gaita 2002, xviii). Englanniksi Gaita käyttää sanontaa: ”*There but for the grace of God go I*”. Suomeksi ei ole vastaavaa käännöstä. Sanonta voidaan ymmärtää myös ajatuksena siitä, että korkeamman voiman armosta en ole hänen asemassaan.

näkömätön siten kuin Ellisonin kuvauksessa. Tällä hän tarkoittaa minkä tahansa yhteisön radikaalia vaatimusta kaikkien ihmisten yhdenvertaisesta arvosta.

Nussbaum kuvaa, miten narratiivisella taiteella on voima saada meidät näkemään erilaisten elämää osallisuudella ja sympaattisella ymmärryksellä, vihalla yhteiskuntamme kielloille näkyvyydestä. Voimme esimerkiksi nähdä olosuhteiden muokkaavan niiden elämää, joiden kanssa jaamme yleisiä tavoitteita ja vaikuttavan myös ihmisten mahdollisuuksiin toimia sekä heidän pyrkimyksiinsä, haluihinsa, toiveisiinsa ja pelkoihinsa. Tämä kaikki on oleellista koskien päätöksiä, joita teemme kansalaisina. Esimerkiksi sen ymmärtäminen, millä tavalla rodullinen<sup>20</sup> stereotypisointi voi vaikuttaa itsetuntoon ja saavutuksiin, mahdollistaa informoidumpien arvostelmien muodostamisen asioista, jotka edistävät myönteistä toimintaa. (Nussbaum 1997, 88.) ”Vain kun henkilön ihmisyyys on täysin näkyvä, niin hän tulee kohdelluksi jonakin, joka voi ymmärrettävästi esittää vaateita tasavertaiseen pääsyyn mahdollisuuksiin.” (Gaita 2002, xxi). Esimerkiksi rasistisen alennuksen uhrin ei tule kohdelluksi täysinä ihmisenä, minkä vuoksi heillä ei ole tätä mahdollisuutta (mt.). Nussbaumin mukaan rakkaus ja eettinen huoli eivät ole täydessä tasapainotilassa, mutta kumpikin tukevat ja informoivat toisiaan: kumpikin on huonompi tai täyttymättömämpi ilman toista (Nussbaum 1990, 53).

Kirjallisuus on hyvä esimerkki narratiivisesta eläytymisestä, mutta ajatusta empaattisesta eläytymisestä voi laajentaa myös muihin taiteen lajeihin, kuten teatteriin, musiikkiin ja kuvataiteeseen. Nussbaum käyttää vaihtelevasti termejä myötätunto, *sympatia* ja *empathia* korostaen kuitenkin mielikuvituksen merkitystä. Hänen huomionsa luovat perustaa moraalille mielikuvitukselle; hän näkee sympaattisen tai myötätuntoisen mielikuvituksen olevan tärkeä moraalisuuden kehittäjä yhteiskunnallisesta ja yksilöllisestä perspektiivistä. Kirjoittaessani moraalista mielikuvituksesta tarkoitan tutkielman puitteissa mielikuvituksellista eläytymistä vierauteen tai toiseuteen. Se eroaa Nussbaumin

---

20 Nussbaum käyttää termiä ”racial”. Puhe ihmisroduista voi olla harhaanjohtavaa, mutta tässä yhteydessä kyse on ”rodullisesta stereotyyppiöinnistä”, joten viitataan ylipäänsä ilmiöön, jossa ihmisiä luokitellaan tietyn kaavan mukaisesti, mikä tuottaa *uskomuksia* esimerkiksi kyvyistä.



käsityksestä siten, ettei kyse ole *pelkästään* sympaattisesta<sup>21</sup> eläytymisestä, vaan se voi pitää sisällään arvioivuuden ja reflektiivisyyden aspektit – toki hyödyntäen myös myötätuntoa ja sympatiaa. Käsitys on siis laajempi.

Palaan viittaamaani samankaltaisuuden paradoksiin. Vaikuttaa siltä, että näkymättömyys osana intersubjektivisuutta on väistämättä läsnäoleva elementti transsendentaalisen intersubjektivisuuden merkityksessä. Näkymättömyyteen tai anonymiteettiin on kuitenkin eri suhteita; tietämättömyys toiseudesta voi johtaa joko kunnioittavaan suhtautumiseen vierautta kohtaan tai se voi saada sosiaalisen näkymättömyyden ilmentymän esimerkiksi stereotypisellä tavalla. Empaattinen suhde toiseuteen on aina jossain määrin vinoutunut – tai ”väkivaltainen”, kuten Taipale (2014, 154) ilmaisee – mutta toisaalta tiettyyn rajaan asti voi valita suhtautumistavan. Tärkeää on tunnistaa samankaltaisuuden edellytykset; kunnioittaa toisen yksilöllisyyttä kaikessa erilaisuudessaan, mikä on paradoksin ydin. Totalisoiva suhde toiseuteen saa helposti epäeettisiä ilmenemismuotoja, mistä toimii esimerkkinä ihmisten kohtelu keskitysleireillä. Sama ennaltanormittuneisuus ilmenee Ellisonin kuvauksessa näkymättömyydestä ja puheessa ali-ihmisyydestä, jota käsittelen lisää luvussa 4. Empatian yksityiskohtaisempi tarkastelu valottaa kohtaamisen prosesseja mahdollistaen moraalisen mielikuvituksen hahmottamisen. Aidon kohtaamisen ytimessä on kuitenkin eräs perustava ongelma; voimmeko koskaan täysin ylittää omaa perspektiiviämme? Jos voimme, millä tavoin ylitys voi tapahtua? Lähestymistapaani intersubjektivisuuden ongelmaan valotan *itsen transsendenssin* avulla, mitä tarkastelen seuraavaksi.

### 1.2.2 *Itsen transsendenssi ja intersubjektivisuus*

Itsen transsendenssi palautuu empatian olemuksen ytimeen, sillä transsendenssi<sup>22</sup> inhimillisessä vuorovaikutuksessa on oleellinen teema intersubjektivisuuden ongelman

---

21 Tässä tutkielmassa määriteltävässä empatiassa (kpl 3.7.) tulee tehdä ero pelkkään sympatiaan ja myötätuntoon, jotka lukuisissa määritelmissä omaavat vain sentimentaalisen statuksen. Niissä toki piilee affektiivisen resonanssin potentiaali, mikä saattaa olla merkityksellinen mielikuvituksen aktivoinnissa.

kannalta. Termi ”itsen transsendenssi” tulee Viktor Franklin<sup>23</sup> tuotannosta pyrkien kuvaamaan merkityksellistä liittymistä maailmaan. Hän viittaa tekstissään usein keskitysleirikokemuksiinsa. Aihepiirin puitteissa valotan moraalista mielikuvitusta. Tutkittaessa termin ”itsen transsendenssi” etymologiaa (lat. 'trān-scendō', 'trāns-scendō', nousta, mennä, tulla yli (rajan); 'trans' alkuliite: ylitse, tuolla puolen, takana (Streng 1975, 788); 'scandō', nousta, kiivetä (mt., 682)), voidaan transsendenssin ajatuksen liittyessä itsen käsitteeseen mieltää tietynä egon jähmettyneen selvärajaisuuden ylittämisenä. Itsen transsendenssissa on kyse intersubjektivisuuden peruselementistä, jossa ulotutaan kapean egosentrismin ulkopuolelle kohti toiseutta. Määriteltävässä merkityksessä ulottuminen ei ole sulautumista tai itsensä kadottamista – kuten joissakin myötätunnon tai konformismin muodoissa – vaan pikemmin itsensä toteuttamista. Itsen transsendenssi hahmottaa lupaavaa perustaa moraalille näkökulmalle, sillä se kuvastaa tasapainoista itseys-toiseus-suhdetta sisällyttäen parhaillaan aidon suuntautumisen toiseuteen<sup>24</sup> säilyttäen kuitenkin itsekkyyden.

Edellä Ellisonin kuvaamat ”erikoisrakenteiset silmät” on tulkittavissa egosentrisen projektion ilmentymänä tai stereotyyppisenä kohtaamisena. Ne voivat ilmentää myös yhteiskunnallisia näkymättömyyden puitteita, joista Nussbaum kirjoittaa. Itsen transsendenssin ytimeen liittyy avoimuus, joka edesauttaa empatian ajatukseen sovellettaessa dialogisen ja aidon vuorovaikutuksellisen suhteen syntymistä. Mainitut epäoikeudenmukaisuuden ilmentymät osoittavat tiettyä ”kuollutta vuorovaikutusta”, joka on inhimillisen olemassaolon itsemme ulkopuolelle suuntautuvan olemuksen ja merkityksellisuuden emergoitumisen vastaista. Kuvatuksi merkityksellisuuden olemusta tarkastelen tässä luvussa.

---

22 Transsendentaalisuuden määritelmään palaan viimeisessä luvussa, mutta alusta asti on syytä havaita, ettei transsendenssilla viitata *transsendentiin* jonakin tavoittamattomana tai mystisenä. Pikemmin transsendenssi kuvaa tässä yhteydessä vuorovaikutuksen syvään olemukseen liittyvää aktuaalista ”rajanylitystä”.

23 Franklin teksteissä näkyy fenomenologian vaikutus hänen viitatessaan intentionaalisuuteen. Hän viittaa esimerkiksi Franz Brentanoon ja Martin Buberiin. Käsitteen voidaan nähdä syntyneen tältä perustalta.

24 Luonnehtimaani suuntautumista on kuvattu myös toisin esimerkiksi välittämisenä (Todorov 1996; Helm 2010) ja rakkautena (Fromm 1956; Gaita 2002). Käyn tutkielman kulussa läpi näkökulmaeroja. Välittäminen moraalisisessä kontekstissa voisi olla toimiva termi (esim. Todorov 1996, 112–113), mutta puhuttaessa aidosta empatiasta, jätän tietoisesti käyttämättä sitä, jota perustelen luvussa 3.4.

*”Ihminen tavoittelee aina itsensä ulkopuolella olevaa, sellaista, joka ei ole se itse, jotakin tai jotakuta, tarkoitusta tai yhdessäoloa toisen ihmisen kanssa. Ihmisestä tulee kokonainen ihminen ja täysin oma itsensä vain jotakin asiaa palvellessaan tai kumppaniaan rakastaessaan. Siinä on jotakin samantapaista kuin silmässä, joka voi tehdä tehtävänsä, katsella maailmaa, vain silloin kun se ei näe itseään. Milloin silmä näkee jotakin itsestään? Silloin kun se on sairas.”*  
(Frankl 1986, 35.)

Viktor Frankl tarkoittaa itsen transsendenssilla: ”ulottautumista ei ainoastaan toteuttamaan tietty tarkoitus vaan myös kohti toista ihmistä rakkaudella.” (Frankl 1981, 65). Franklin mukaan kohtaamista ja rinnakkaiseloä ei voida ymmärtää riittäväällä tavalla, jos ei huomioida sen kolmatta ulottuvuutta, joka syntyy erityisesti itsen transsendenssissa ja mitä fenomenologiassa kutsutaan 'intentionaaliseksi viittaukseksi'. Sen välityksellä muodostuu 'tarkoituksen' maailma, mitä voidaan kutsua myös logokseksi. Logoksessa on kyse rakenteellisesta kokonaisuudesta, tarkoituksien 'maailmankaikkeudesta'. Myös psykologiassa tulee kyetä huomioimaan sekä logos että psyyke, muuten typistetään ihmistä. (Frankl 1981, 64-65.) Frankl viittaa muun muassa Buberiin, kenen mukaan elämä on minän ja sinän välistä vuoropuhelua. Frankl esittää kuitenkin:

*”ettei minkäänlainen vuoropuhelu ole mahdollista, ellei saavuteta logoksen ulottuvuutta. Sanoisin, että logosta vailla oleva vuoropuhelu, jolta puuttuu intentionaalinen viittaus on itse asiassa kahdenkeskeistä yksinpuhelua, pelkkää keskinäistä itseilmaisua. [...] [I]tseilmaisuu rajoittuvalla kaksinpuhelulla ei ole yhtymäkohtia inhimillisen todellisuuden itseään transsendoivaan olemukseen. Aito kohtaaminen on rinnakkaiselon muoto, joka on avoin logokselle sallien osapuolten transsendoida itsensä kohti logosta ja joka jopa auttaa tällaista keskinäistä itsen transsendenssia.”* (Frankl 1981, 64–65.)

Teema koskettaa siis oleellisesti jäljempänä määriteltävää aitoa empatiaa. Itsen transsendenssi ei ole itsensä kadottamista, vaikka se olisi tietyllä tavoin itsensä unohtamista. Keskittyessään liikaa itseensä, ihmisen näkökyky heikkenee – vertauskuvalla jatkaakseni. Ajatus viittaa kapeaan egoismiin, joka esimerkiksi psykopaatin (ks. Blair 1995) toiminnan kautta ilmentää moraalien vastaisuutta. Itsekkyuden näkökulmaan palaan jäljempänä Frommin huomioita tarkastellen. Frankl toteaaakin: ”Ihminenkin voi toteuttaa itseään ainoastaan unohtaessaan itsensä ja jättäessään silmän tavoin itsensä näkemättä. Lyhyesti sanottuna: yksinomaan itsen transsendenssin avulla päästään [...] itsensä

toteuttamiseen.” (Frankl 1986, 35.) Frankl korostaa itsen transsendenssin merkitystä tietynlaisena aitona liittymisenä maailmaan<sup>25</sup>, minkä avulla voi löytää tarkoituksen. Ihmisen merkityksen ja tarkoituksen tarve on läsnä aina – myös keskitysleireissä<sup>26</sup>:

*”Tarkoituksellisuuden kysymys elää voimakkaasti myös kuolemanleireissä ja kuolinvuoteilla. Siellä ei päde primum vivere, deinde philosophari – ensin hengissä pysyminen, sitten näemme voimme keskustella edelleen – vaan primum philosophari, deinde mori – ensiksi on selvitettävä kysymys tarkoituksesta, sitten voimme kuolla.” (Frankl 1986, 42.)*

Merkitys, tarkoitus ja toivo liittyvät keskeisellä tavalla yhteen. Frankl kuvaa, kuinka konkreettisestikin tarkoituksesta tai toivosta irti päästäminen vaikutti kuolettavasti leirillä. ”Moraalisen otteen” raukeaminen merkitsi monen loppua: ”[L]eiri vaikutti lopullisen tylsistyttävästi ainoastaan niihin, jotka päästivät vähitellen moraalisen otteen elämästään.” (Frankl 1981, 67). Tapausesimerkkinä merkityksellisyyden säilyttämisestä Todorov kuvaa, kuinka Primo Levi italian kielen opettamisen lisäksi siteerasi keskitysleirillä ystävälleen Jeanille Danten helvetin canto 26 osuutta Odysseuksen matkasta. Todorov tulkitsee heidän älyllistä aktiivisuuttaan ”pienenä vapauden saarena” (Todorov 1996, 93). Levi luonnehtii Jeanin saaneen viestin cantosta: ”hän on tuntenut, miten se liittyy häneen, miten se liittyy kaikkiin ihmisiin, jotka raatavat ja erityisesti meihin”. Levi kuvaa, kuinka tärkeää oli, että toinen ymmärtäisi, sillä pian he voisivat olla kuolleita. Jos näin olisi käynyt, hengellisen transsendenssin hetkeä ei olisi saavutettu ja maailma olisi menettänyt fragmentin kauneudestaan. (mt.) Huomionarvoista tapauksessa on myös transsendenssin konkreettiset puitteet ylittävän luonteen potentiaali; kuinka ”välttämätöntä” tai vapauttavaa ymmärryksen jakamisen mahdollisuus voi olla. Runouden merkityksen jakamisessa voi piillä tärkeä ihmisyyden säilyttämisen ydin, kun merkityksen kautta esimerkiksi jaetaan

---

25 Frankl kuvaa, kuinka itsen transsendenssiin pätee sama logiikka kuin esimerkiksi identiteetin tai onnen pakonomaiseen tavoitteluun: ”Sen saa kaupan päälle, kun antautuu johonkin tehtävään tai palvelee jotakin asiaa. [...] Onnikin pakenee meitä, jos yritämme sitä pakonomaisesti tavoitella. Se tulee osaksemme automaattisesti, kun käytämme itsen transsendenssin kykyämme, olkoonpa kyse sitten työstä tai rakkaudesta. Onni on seurausvaikutus, jota ei tavoittelemalla saavuteta.” (Frankl 1986, 36–37.)

26 Frankl kääntää myös asetelman toisinpäin tuoden esiin nyky-yhteiskunnan haasteet merkitystyhjiön täyttämisesä: ”Samoin alempien tarpeiden täytyminen ei suinkaan ole riittävä ehto korkeamman tarpeen, kuten tarkoituksen tarpeen tyydyttämiseksi. [...] kysymys tarkoituksesta nousee esiin nimenomaan hyvinvointiyhteiskunnassa, missä eletään yltäkylläisyydessä. Korkeampi tarve on siis riippumaton muiden tarpeiden tyydyttämisestä. [...] tarkoituksen tahto on omaa lajiaan oleva motivaatiotekijä.” (Frankl 1986, 42.)

kärsimys intersubjektiivisuudessa, vaikka kyse olisi vain metaforasta. Kokemus on lähellä jäljempänä tarkasteltavaa *Einfühlungia* liittyen empatian määritelmään.

Frankl tarkastelee itsen transsendenssia positiivisena merkityksen löytämisen ilmentymänä, mutta ei vastaa kysymykseen siitä, mihin transsendenssi kohdistuu ja millä perusteilla? Frankl kirjoittaa esimerkiksi valppaasta omastatunnosta, joka auttaa vastustamaan konformismia ja totalitarismia (Frankl 1984, 20–22), muttei määrittele yksityiskohtaisemmin, mistä omatunto syntyy ja mitä ”moraalinen ote” tarkoittaa? Seuraavaksi käsitelen Erich Frommin näkemyksiä täydentääkseni Franklin näkökulmaa.

Erich Fromm kirjoittaa inhimillisestä transsendenssista toisenlaisessa merkityksessä, mitä tarkastelen seuraavaksi täydentäen edeltäviä huomioita. Fromm ei kirjoita suoraan ”transsendenssista”, vaikka hänen luonnon ylittämisen teema on englanniksi käännetty ”*transcendence*” (ks. Fromm 1955, 35). Daniel Burston tulkitsee Frommin transsendenssin tarkoittavan egon rajoitteiden ylittämistä. Interpersoonallisessa merkityksessä Burstonin mukaan egon ylittäminen eli transsendenssi on aktiivista liittymistä toisen maailmaan rakkaudella, mikä edellyttää tietoa toisesta, mitä ei voi millään muulla tavoin saavuttaa tai kokea. Tällä tavoin toisen tunteminen<sup>27</sup> ei ole verrannollista faktuaaliseen tietoon toisesta. (Burston 1991, 90.) Sovellan ajatusta aihepiiriin, sillä teemassa on lukuisia yhtymäkohtia tutkielman aiheeseen.

Fromm pitää ihmisen merkittävänä perustarpeena yhteyden muodostamista maailmaan, mikä tapahtuu transsendenssin<sup>28</sup> avulla. Tämä perustava tarve voi saada myös valheellisia muotoja, kuten tuhoavuuden, paon mekanismit (erit. Fromm 1960) ja eräänä esimerkkinä käsitelen seuraavassa narsismia. Ihmisen tulee kyetä ylittämään mainitut haitalliset muodot, jotta hän voi toimia täysipainoisena ja aitona yksilönä. Tuhoavuuden lisäksi

---

27 Burston käyttää termiä ”*knowing the other*”. Suomeksi käännettynä tunteminen henkilön tapauksessa viittaa syvempään merkitykseen kuin tietäminen. Suomenkielinen termi toimiikin ajatuksen kuvaamisessa paremmin. Tarkastelen aihetta lisää emotion ja järjen dualismin yhteydessä, mutta termivalinta kuvastaa intersubjektiivisuuden kannalta tiettyä merkityseroa.

transsendenssin tarpeen ytimessä on kyky välittää, luoda taidetta ja rakastaa (Fromm 1955, 36). Transsendenssi voi siis saada joko tuhoavan tai luovan ilmenemismuodon, joten Frommin näkökulma tuo täydennystä Franklin käsitykseen.

Ihmisen kehitys etenee usein kivuliaana prosessina kohti erillisyyttä. Ihmisen olemassaolon tila on kehityksen ja regression vuorottelua: jokainen askel taaksepäin on kivulias, mutta myös eteneminen on pelottavaa. Ihminen ei voi elää staattisesti, sillä hänen sisäiset ristiriitansa johdattavat hänet tasapainon etsintään. (Fromm 1955, 25–27.) Ainoa produktiivinen ratkaisu tähän yksilöllistyneen ihmisen ja maailman dilemmaan on ”hänen aktiivinen solidaarisuutensa kaikkia ihmisiä kohtaan ja spontaani toiminta, rakkaus ja työ, jotka yhdistävät hänet uudelleen maailmaan [...] vapaana ja itsenäisenä yksilönä.” (Fromm 1960, 29). Frommin tarjoama produktiivinen ratkaisu lähenee esitettyä itsen transsendenssin ajatusta.

Ihmiselämää määrittää tietty suhteessa olon tosiasiallinen vaade: hän ei voi elää ilman jonkinasteista yhteistyötä toisten kanssa. Ihmisellä on fyysisiä ja sosiaalisia tarpeita. Hän ajautuu hajaannukseen täydessä yksinäisyydessä: ”tätä suhteessa olon puutetta arvoihin, symboleihin ja malleihin voidaan kutsua moraaliseksi yksinäisyydeksi ja voimme esittää, että moraalinen yksinäisyys on yhtä sietämätöntä kuin fyysinen yksinäisyys, tai pikemmin, että fyysinen yksinäisyys tulee kestävämmäksi ainoastaan, jos se sisältää moraalisen yksinäisyyden.” (Fromm 1960, 15.) Myös Frankl kuvaa fyysisen kivun ja epäoikeudenmukaisuuden aiheuttaman kivun eroa keskitysleirillä. Yhdenvertaisuuden kokemuksen kieltäminen tai inhimillisyyden riisto voidaan tulkita moraaliseksi yksinäisyydeksi: ”Sellaisena hetkenä ei fyysinen kipu satu eniten [...] vaan epäoikeudenmukaisuuden aiheuttama viha, kaiken järjettömyys. Kummallista kyllä, isku

---

28 Frommin käsitys transsendenssista viittaa ihmisen haluun kohota luontoonsa sisältyvän dilemman yläpuolelle. Ihminen on *luotu olento* (*creature*) pyrkien kuitenkin ylittämään tämän passiivisen olennon tilan. Hänellä on järki ja mielikuvitus, vaikka hänet onkin heitetty maailmaan. Hän pyrkii ylittämään olemassaolonsa sattumanvaraisuuden roolin tulemalla ”luojaksi” (*creator*). (Fromm 1955, 35.) Hän kykenee myös luomaan tai tuhoamaan elämää; ”Jos en voi luoda elämää, voin tuhota sitä. Elämän tuhoaminen saa minut myös ylittämään (*transcend*) sen” (mt., 36). Oleellista tässä yhteydessä on ihmisen kyky liittyä maailmaan produktiivisella tavalla, vaikka epäonnistuessaan tämä voi johtaa destruktiivisiin tendensseihin. Tämä kaikki kumpuaa kuitenkin tarpeesta transsendenssiin.

joka ei edes osu, saattaa määrätyissä olosuhteissa satuttaa enemmän kuin sellainen, joka osuu. Lyöntien tuskallisin osa on niihin liittyvä loukkaus.” (Frankl 1981, 30–31.)

Tosiasiaa, ettemme pärjää yksin, syntyy monia ongelmia. Silti ”yhteiskunta ei omaa ainoastaan tukahduttavaa funktiota – vaikka sillä on se myös – mutta sillä on myös luova funktio.” (Fromm 1960, 9). Narsismi ja joukkonarsismi ovat eräitä epäterveitä suhteita maailmaan. Todorov ilmaisee saman joukkonarsismin valheen muodon ”kollektiivin itsekkyytenä” (Todorov 1996, 82). Narsismin ytimessä on liika itsen keskittyminen, kuten Franklin metaforassa silmästä ilmeni. Narsismin<sup>29</sup> ilmiön tarkastelu liittyy moraalien tarkasteluun keskeisesti, mikäli moraalit ymmärretään liiallisen egosentrismin vastaisena<sup>30</sup>. Kuten Fromm (1967) toteaa: ”narsismin ilmiön merkitys tulee hyvin selväksi, jos ajattelemme, että kaikkien suurten humanististen uskontojen olennaiset perustukset voidaan sisällyttää yhteen lauseeseen: *Ihmisen päämäärä on voittaa narsisminsa*”. Ihmisen tulee kyetä irtaantumaan häviämättömän minäkuvan harhasta. Vain tässä onnistuessaan hän voi olla avoin maailmaa kohtaan ja kuulua siihen kokonaisuutena. Tämä valveutuminen merkitsee psykologiselta kannalta sitä, että narsismin tilalle tulee ehyt suhde maailmaan. (Fromm 1967, 101–102.) Ehyen suhteen syntyminen on ennen kaikkea myös moraalinen kysymys, mikä tarkoittaa oman itsen kunnioittamisen ohella kykyä kunnioittaa muita. Prosessi ei kuitenkaan ole yksinkertainen tai mutkaton.

Fromm käyttää esimerkkejä heprealaisesta ja kristinuskon perinteestä, jossa Vanha testamentti sanoo: ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”, mutta tämä ei ainoastaan riitä, vaan vaatimus koskee rakkautta myös ”muukalaista”<sup>31</sup> kohtaan. Sama asia ilmaistaan kärjistetyksi Uudessa Testamentissa: ”Rakasta vihollistasi”. Oleellista tässä on se, että:

---

29 Narsismin diagnostiikkaa tarkastelen tiiviisti luvussa 2.3.1. Kyse ei ole kuitenkaan pelkästä diagnostiikasta – joka itsessään olisi filosofisen analyysin aihe – vaan ylipäänsä ihmisyytemme ytimeen sisältyvästä dilemmasta, joka on ollut läsnä kautta ihmiskunnan historian. Termin alkuperä kreikkalaisen mytologian Narkissos -myytissä valaisee sen merkitystä.

30 Tematiikka liittyy egoismi-altruismi-keskusteluun (ks. esim. Nadelhoffer, Nahmias & Nichols 2010, osa II, 85-160). Voiko ihminen toimia moraalisesti totaalisen itsekkäistä motiiveista käsin? Onko epäitsekkäs toiminta – tai pisimmälle vietyinä altruismi pyyteettömyytenä – ylipäänsä mahdollista?

31 Tematiikka muukalaisuudesta voidaan tulkita myös koskevaksi suhdetta itsen, kuten Kristeva (1992) on muotoillut. Itsessä olevan vierauden rakastaminen voi olla avain parempaan itsetuntemukseen.

”Muukalaisen rakkaudessa on narsistinen rakkaus hävinnyt, sillä se merkitsee toisen ihmisen rakastamista sellaisenaan ja erilaisena kuin itse olen, eikä sen vuoksi, että hän on samanlainen kuin minä.” (Fromm 1967, 103.) Huomio on oleellinen empatian määritelmän kannalta; kyse ei ole vain samankaltaisuuden tunnistamisesta ja rakastamisesta tästä syystä, sillä tämä olisi määritelmällisesti itserakkautta. Tosin samankaltaisuuden teema ei ole näin yksinkertainen, sillä intersubjektiivisen olemuksemme ytimeen sisältyy tietty samankaltaisuus, joka mahdollistaa kokemuksen jakamisen (vrt. Gaita 2002; Stein 1917; Gallese 2003b).

Taipale esittää eräänä vaihtoehtona edellä kuvatun samankaltaisuuden ja asymmetrisyyden väliseen suhteeseen eettiseltä kannalta intersubjektiivisuudessa *arvonantoa* tai *kunnioitusta* vieraudesta riippumatta (Taipale 2015, 151). Fromm (1967) toteaa, että uskonnosta itsestään on tullut täysin alkuperäisen ajatuksen vastaisesti joukkonarsismin ilmentymä. Ihminen voi saavuttaa henkisen kehityksen päämäärän eli täyden kypsyyden vain nousemalla sekä yksilöllisen että joukkonarsismin yläpuolelle. Näin se on ilmaistuna psykologian kielellä, mutta ydinsisältö ja kokemus tarkoittavat oleellisesti samaa, mitä ihmiskunnan suuret hengelliset johtajat ovat ilmaisseet. (Fromm 1967, 104.) Positiivinen transsendenssi voidaan näin ollen tulkita kypsyyden saavuttamiseksi kehittymällä henkisesti.

Jos narsismi on takertumista minäkuvaan – tai tämän laajetessa omaan yhteisöön sen muuttuessa joukkonarsismiksi – on itsen transsendenssi ulottumista turvallisen minuuden ulkopuolelle. Vaihtoehtona erillisyyden ahdistukselle – joka voi johtaa joko alistumiseen tai alistamiseen – Fromm näkee rakkauden: ”*Rakkaus on yhdistymistä (union) jonkin kanssa tai johonkin itsensä ulkopuoliseen sen oletuksen varassa, että säilyttää oman itsensä erillisyyden ja arvokkuuden.*” (Fromm 1955, 28–30). Näin ollen Frommin ajatus rakkaudesta lähenee muodostettavaa empatian määritelmää. Todorov muotoilee samankaltaisen ajatuksen toteamalla, että välittäminen toisesta on moraalista, jos se ei kajoa välittäjän itsensä arvokkuuteen (Todorov 1996, 105). Tärkeää on, että suuntautumisessa intersubjektiivisuudessa moraalisisessa mielessä kyetään ylittämään



itsekeskeisyys esimerkiksi välittämisen mielessä, mutta kunnioitetaan samalla omaa ihmisarvoa. Tulen käsittelemään välittämisen luonnetta intersubjektiivisuudessa tarkemmin Helmin muotoilujen kautta.

Tässä luvussa olen tuonut esiin, millaisia edellytyksiä intersubjektiivisuuden perustassa itseys-toiseus-suhdetta tarkasteltaessa moraalisen toiminnan kannalta on. Tulen tarkastelemaan erilaisia mahdollisuuksia moraalisen kohtaamisen toteutumiseen erityisesti empatian kautta. Todorov tekee jaon *sympatian* moraaliin ja periaatteiden moraaliin (*"morality of sympathy and that of principles"*) (Todorov 1996, 111). Periaatteiden nimissä toimiessa saatetaan unohtaa yksittäiset ihmiset. Ne eivät kuitenkaan ole toisiaan pois-sulkevia näkökulmia. Kuten Todorov muotoilee, ne eivät ole vastakohtia, vaikka ihminen voikin toimia vain toisen mukaan, vaan kuten teoria ja käytäntö, ne täydentävät toisiaan (Todorov 1996, 118).

Itsen transsendenssi laajenee myös koskemaan uuden oppimista, joka voi olla psykologisesti pelottavaa. Shaun Gallagher (1992) kuvaa oppimisprosessissa tapahtuvaa outouden kohtaamista itsen transsendenssin välttämättömyydellä; ”itsen transsendenssi on avautumista kohti omia mahdollisuuksia, uskaltautumista kohti tuntematonta.” Heijastamme ymmärrystämme laimentaaksemme tuntematonta. (Gallagher 1992, 182.) Itsen transsendenssissa subjektiivisuus ei säily itsessään oppositiossa objektiin. Pikemminkin subjektiivisuus on vedetty itsestään kohti mahdollisuuksia. Oppimista ei tapahdu, jos vetäydytään ja toimitaan ulkoisena havainnoitsijana. Ollakseen opettavainen, kokemus vaatii itsen transsendenssia, läsnäoloa, joka antaa oppimiselle sen moraalisen ulottuvuuden. (mt., 187.) Olisiko minkäänlainen empaattinen kokemus mielekäs, jos ei olisi mahdollisuutta edeltävän kaltaiseen itseiden ylittämiseen? Olisiko oppiminen itsestä, vieraasta ja toisesta mahdollista ilman ulottumista kohti tuntematonta?

Avoimuus, jota Ernst Bloch (2009, 219) korostaa moraalisen elämän säilyttämisessä ja Elisa Aaltola (2014, 243) pitää moraalisen toimijuuden eräänä kriteerinä, on ajatuksen

ytimessä siitä, kuinka näkymättömyyden ja itsen transsendenssin tematiikka kietoutuvat yhteen. Jatkotarkastelussa tulee empatian määritelmässä havaittua, että kohtaamisessa on läsnä aina ”poiskääntyneitä” puolia. Tämä poiskääntyneisyys eli tietynlainen tyhjä tila on keskeistä yksilöille transsendoitua kohti mahdollisuuksien maailmaa, mikä on moraalisisessa mielessä merkityksellinen. Näkymättömyys on sivuuttamista, tyhjäksi tekemistä, mahdollisuuksien maailman sulkemista. Itsen transsendenssi on avautumista, kohtaamista, astumista kohti tuntematonta, mikä voi toisinaan olla pelottavaa, mutta myös palkitsevaa.

## 2 JÄRKI, EMOOTIO JA MORAALI

*”Emootioiden ja passioiden subjektina oleminen on lähes aina mielen sairautta, koska molemmat, sekä emootio että passio, pysäyttävät järjen suvereniteetin.”*<sup>32</sup> (Kant 1996, 155/1798 III, osa 63).

*”Mikään ei ole yleisempää filosofiassa ja elämässä ylipäänsä kuin puhe passion ja järjen taistelusta, preferoida järkeä ja väittää, että ihmiset ovat hyveellisiä ainoastaan mukautuessaan sen käskyihin. [...] Tälle ajattelumetodille suurin osa moraalifilosofiaa, antiikkista ja modernia, näyttää perustuneen. [...] Näyttääkseni kaiken tämän filosofian virheellisyyden, pyrin todistamaan, ensinnäkin, että järki yksin ei voi koskaan olla minkään tahdon toiminnan motiivi; ja toiseksi, että se ei voi koskaan vastustaa passiota tahdon suuntaan.”* (Hume 1739, II.iii.3./1948, 23, käänös minun.)

Tässä luvussa hahmotan järjen ja emotion kauaskantoisen dualismin lähtökohtia ja vaikutusta suhteutettuna moraalifilosofiaan. Aiheen tarkempi selvitys on oleellista jatkossa muodostettavan empatian käsitteen kannalta, sillä käsitteen problemaattisen historian ytimeen sisältyy kiistely ”emotion” paikasta esimerkiksi arvostelmassa ja sen oikeutuksesta. Emootioiden paikka moraalissa ei ole ainoastaan nykykeskusteluille ominaista, vaan filosofian historiassa laajemminkin on nähtävissä emootioiden ja moraalin problemaattinen suhde (Bagnoli 2011a, 1). Standardinäkökulmien ongelma emootioista on se, että ne nähdään täysin erillisinä järjestä tai vain kontingentisti suhteessa siihen. Esimerkiksi Bagnoli (2011b, 62) esittää artikkelissaan, että moraalisten emootioiden kokemus on konstitutiivinen käytännöllisen järjen harjoituksessa (vrt. Helm 2001; 2010). Jotta voidaan ymmärtää relevantti muotoilu empatiasta mahdollisen moraalisen kohtaamisen edellytyksenä, tulee ensin ymmärtää perinteisten käsitteiden uudelleenmäärittely.

---

32 Osan 63 (*On the Faculty of Desire*) sitaatin käänös minun: *”To be subject to emotions and passions is probably always an illness of the mind because both emotion and passion, exclude the sovereignty of reason.”* (Kant 1996, 155). Saksankielisistä alkuperäistermeistä tarkemmin jäljempänä.

Länsimaisen filosofian juurilta alkaen keskeinen ihmisyyttä määrittävä tekijä on ollut järki, jonka avulla ihminen kykenee tavoittelemaan totuutta. Teorioiden perustoissa on nähtävissä jako järkeen ihmiselle ominaisena kykynä ja hyveenä, minkä vastustajaksi on mielletty kehollisuus ja emootiot. Viimeisten vuosikymmenten aikana tapahtunut kiinnostuksen kohdistuminen emootiota kohtaan on johtanut monenlaisiin uudelleenmäärittelyihin esimerkiksi moraalin kannalta. Järjen ja emotion välisen jyrkän dualismin purkaminen on tutkielman keskeinen perusta, sillä määriteltävä empatia – ja sen mahdollinen yhteys moraaliin – on ymmärrettävissä parhaiten uudelleenmäärittelyn kautta. Suhde empatian käsitteeseen on voimakkaasti väritynyt kautta historian dualismin valossa, mikä on johtanut käsitteen hylkäämiseen filosofiassa, mistä tarkemmin luvussa 3.1. On siis tarpeenmukaista käsitellä perustaa moraalin hahmotukselle, mikä rakentuu järjen ja emotion roolin moraalipsykologiselle<sup>33</sup> tutkimukselle.

Moraalipsykologia uutena monitieteisyyttä hyödyntävänä tieteenalana on herättänyt näkökulman vaihtoa painotuseroista ja keskeisistä moraaliin liittyvistä teemoista, kuten sentimentalismista, rationalismista, sisäsyntyisyydestä, determinismistä ja lukuisista aiheista (ks. Sinnott-Armstrong 2007; 2008a; 2008b; Doris 2010; Nadelhoffer, Nahmias & Nichols 2010; Bagnoli 2011a). Empiiriset tutkimukset ja niistä tehtävät johtopäätökset ovat herättäneet laajaa keskustelua; mitä voidaan oikeutetusti päätellä esimerkiksi moraalin luonteesta neurologisten tutkimusten perusteella? Kehitys-suunnat ovat aiheuttaneet keskustelua monista filosofisista teemoista; on kehitetty empiirispainotteisempaa filosofiaa<sup>34</sup>. Toisaalla painotetaan, että empiiriset vastaukset eivät voi tarjota vastauksia filosofisiin ikuisuuskysymyksiin. Bagnolin (2011a, 11) mukaan pohdittaessa Kantin ja Aristoteleen käytännöllisen järjen<sup>35</sup> teemoja, kohtaamme kysymyksen, voiko moraalipsykologia johtaa metafysiikan löytämiseen? Moraalipsykologiaa on tutkittu myös

33 Päälähteeni tässä luvussa ovat Bennett Helm ja Shaun Nichols, jotka tutkivat moraalipsykologiaa. Tarkastelen myös Jeanette Kennettin, Antonio Damasion ja Raimond Gaitan huomioita. Sekä Kennett että Damasio tekevät viittauksia empiirisiin tutkimuksiin, joten heidän tutkimuksensa liittyvät oleellisesti moraalipsykologian monitieteiseen ja myös empiirisiä Aspekteja painottavaan näkökulmaan.

34 Empiirisiä tutkimuksia laajasti on hyödyntänyt esimerkiksi Joshua Greene. ”Kokeellista filosofiaa” edustavat esimerkiksi Jesse Prinz ja Shaun Nichols.

35 Bagnolin mukaan Aristoteeliset ja Kantilaiset traditiot jakavat perustan, jonka mukaan moraalisen motivaation asianmukainen käsittely ei kuulu empiiriseen psykologiaan, sillä se sisältää *a priori* käsitteitä, jotka kuuluvat ”puhtaaseen psykologiaan” (Bagnoli 2011, 11).



*reflektiivisyyden* kykyyn, jossa emotionaalinen virittyminen näyttäytyy usein sisäänrakennettuna. Tulen jatkossa viittaamaan ”järkeen” edellämämainitussa merkityksessä pikemmin arvioivuutena (vrt. Helm 2010; '*evaluative judgments*') tai reflektiivisyytenä, joihin sisältyvät affektiivisen resonanssin potentiaali. On kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti perinteisiin rationalistisiin määritelmiin moraalista, jotka ovat ohjanneet käsitteen kehitystä kautta historian. Näitä käsityksiä tarkastelen seuraavaksi asianmukaisen kuvan muodostamiseksi siitä, millaista erontekoa – ja toisaalta yhteyttä – nykykäsitykset luovat historialliseen traditioon. Moraalipsykologinen tarkastelu mahdollistaa keskustelunavauksia siitä, kuinka moraalit tulisi ymmärtää tarkastellen käsitteitä uusien tutkimustulosten viitoittamana. Tradition hieman laajempi tarkastelu on aiheenmukaista siksi, että historialliset painotuserot ovat olleet empatian käsitteen suhteen epäsuotuisia ja vasta uudempi käsitystapa mahdollistaa muodostaa relevantimpaa keskusteluyhteyttä empatian uudelleenmäärittelyn mahdollisuuden kautta moraalisen näkökulman saavuttamiseen. Toki sympatian historian tarkastelu auttaa ymmärtämään perustavanlaatuisia kysymyksiä, jotka ovat olleet aiheeseen liittyen läsnä jo 1700-luvulla.

## 2.1 Historiallisia lähtökohtia

Tarkastelen ensin järjen historiaa erityisesti kahden – Platonin ja Kantin – järjen käsitteeseen huomattavasti vaikuttaneen filosofin kautta. En syvenny yksityiskohtaiseen järjen käsitteen analyysiin, vaan tarkastelen sitä erityisesti heidän moraalikäsitteensä kautta samanaikaisesti tuoden esiin heidän ymmärrystään emotionin roolista. Emotionin historia hahmottuu muun muassa Adam Smithin ja David Humeen teorioiden näkökulmasta. Ajattelijat huomioivat mainitsemani dualismin ja emotionin alisteisuuden perinteisessä katsantokannassa. Huomionarvoista on, että nykykeskustelussa kirjoitetaan ”Kantilaisuudesta” ja ”Humelaisuudesta” (esim. Kennett 2002) vastakkaisina traditioina, sillä toinen painottaa järjen dominanssia ja toinen emotionin<sup>38</sup>. Tutkielman näkökulmasta kahtiajako jomman kumman alisteisuudesta on tarpeeton. Seurauksellisesti ajatuksen

---

38 Yksityiskohtaisemmassa tarkastelussa havaitaan, että jako on karkea. On kuitenkin selvää, että moraalit käsiteltäessä heidän näkökulmissaan painottuu mainittu hierarkia.

ylittävään näkökulmaan palaan jäljempänä erityisesti Antonio Damasion, Raimond Gaitan ja Bennett Helmin tutkimusten kautta.

Tutkielman kannalta keskeinen keskustelutraditio koskee siis rationalistien ja sentimentalistien suhdetta moraaliin ja sen psykologiseen perustaan. Kuten Solomon (1993) esittää, passioita on aina kohdeltu vaarallisina ja häiritsevinä voimina sekaantumassa järjen selkeyteen ja johtamassa meitä harhaan. Teema on Solomonin mukaan määrittänyt eettiset teoriat ”rationalistisiin” teorioihin, kuten esimerkiksi Kantilla sekä vastakkaisiin ”naturalistisiin” tai ”emotivistisiin” teorioihin, kuten Humella. (Solomon 1993, 10–11.)

Erään hahmotuksen debatista tekee Nichols (2010, 7) viitaten metaeettisiin kysymyksiin moraalisten väitteiden objektiivisesta totuudesta tai vaihtoehtoisesti niiden kulttuurisesti relatiivisesta luonteesta. Eräs historiallisesti merkittävä tulokohta näihin asioihin koskee moraalisen arvostelman psykologista perustaa. Rationalistien mukaan moraalisuus kumpuaa *järjestä*. Tästä seuraa moraalin erityinen auktoriteetti ja oletus, että kaikilla olennoilla, joilla on riittävä rationaalisuus, saavuttavat suunnilleen samat moraaliset johtopäätökset<sup>39</sup>, jos ne esitetään samoilla ei-moraalisilla faktoilla. Tämän mukaisesti moraalit eivät ole vain kulttuurisidonnainen luoden uskottavuutta idealle, että on objektiivisesti tosia moraaliväitteitä. Tätä vastoin sentimentalistit olettavat, että moraalit syntyvät emootioista. Jos näin on, niin moraalilla ei ole Nicholsin mukaan sellaista auktoriteettia, jota rationalismi ehdottaa. Pikemmin moraalit olisi toimintoja emootioista, joita meillä sattuu olemaan tai kenties ei moraalisia näkökulmia ollenkaan. Sentimentaalinen kuva tarjoaisi perusteluita epäillä moraalisten väitteiden objektiivista totuutta. Koska kyse on näin painavista asioista, ei ole ihme, että väittely rationalismin ja sentimentalismin välillä on ollut keskeinen metaetiikassa. (Nichols 2010, 7.)

---

39 Esimerkiksi Samuel Clarke (1675–1729) muotoilee rationalistisen kuvion eksplisiittisen ilmaisun. Clarken mukaan matematiikan ja moraalien välillä on selvä yhteys. Kunhan olet ymmärtänyt väitteen, että  $4 + 5 = 9$ , et voi muuta kuin kunnioittaa sen totuutta. Sen totuus on itsestäänselvä. Samoin idea, ettei viatonta saa satuttaa, on itsestäänselvä. Hänen mukaansa rationalismia tukee myös se tosiasia, että ennakkoluuloton mieli yhtyy samaan näkökulmaan moraalista. (Nichols 2010, 7.)

Vaikka karkeasti keskustelutraditio voitaisiin jakaa Nicholsin esittämällä tavalla, on sentimentalismien piirissä esitetty hyvin monenlaista suhdetta moraaliin (lisää esim. Kauppinen 2014). Myös rationalismien ymmärtäminen näin yksioikeisesti on problemaattista, mutta aiheella on juurensa pitkällä historiassa. Näen keskustelun palautuvan myös kysymykseen ylipäänsä objektiivisuuden merkityksen tai auktoriteetin murenemisestä tai relatiivisten taipumusten noususta. Tunteiden roolin tarkastelun ei tarvitse tarkoittaa suoraviivaisesti yksin subjektiivisen tai relatiivisen korostumista yli objektiivisen tai universaalien, vaan keskustelu moraalista parhaillaan kykenee huomioimaan molempia näkökulmia. Samoin ongelmansa sisältävät sekä yksin sentimentalismia että rationalismia kannattavat traditiot.

Liian yksinkertainen jako emotion ja järjen välillä on sama kuin, Raimond Gaitan sanoin, ”saman väärennetyn kolikon kaksi eri puolta” (Gaita 2002, xxxvii). Klassikoita tarkasteltaessa on huomioitava anakronismin vaara, jolloin historiallista tekstiä luetaan vailla kokonaisvaltaista ymmärrystä esimerkiksi käsitteiden käytöstä, niiden ymmärryksestä ja viittausalasta suhteessa omaan aikaan. Vaikka mainitsen tässä yhteydessä kyseisten filosofien käsityksiä järjestä, on muistettava, että he ovat käsitelleet kokonaisvaltaisesti koko todellisuutta ja ihmisyyttä huomioiden myös emotionit. Klassikoiden sanavalinnoissa on joka tapauksessa erotettavissa tietty hierarkia. Teoriaa ei tule tarkastella erillisenä konstruktiona, vaan on pyrittävä ymmärtämään konteksti ja käytännölliset seuraukset. Filosofien käsityksissä näkyy tendenssi ymmärtää järki kontrolloivana elementtinä suhteessa tunteisiin ja haluihin. Tällä ajattelulla on ollut kauaskantoisia seurauksia muun muassa sukupuoliroolien ymmärtämisessä: naiseus yhdistetään tunteisiin, luontoon tai haluihin, mikä on alempiarvoista suhteessa mieheen, sillä miehen hallitsevammaksi luonteenosaksi on mielletty järki (vrt. esim. Platon 1972, 176; Heinämaa & Reuter 1996, 132). Palaan sukupuolikysymykseen jäljempänä.



### 2.1.1 Järjen lyhyt historia

Järjen käsitteellistämisen historia palautuu länsimaisen filosofian ja ihmiskäsityksemme juurille. Järjen historian valossa puolestaan näkee emotion historian: ne kulkevat toisiinsa suhteutettuina. Antiikin filosofian tarkastelun lisäksi länsimaiseen ajatteluun ja moraalifilosofiaan keskeisellä tavalla vaikuttanut Immanuel Kant toimii lähtökohtana tutkielman aiheen kannalta, sillä häneen viitataan jatkuvasti myös nykykeskustelussa.

Antiikin luonnonfilosofia<sup>40</sup> syntyi yrityksenä osoittaa maailman järkipäisyys ja ymmärrettävyys ihmisjärjen avulla. Platonin filosofian keskiössä on järki (kreik. 'nûs', 'logos'), jonka avulla ihminen saavuttaa tietoa muuttumattomien ideoiden maailmasta. (Niiniluoto 1997, 5.) Platon nimesi ensimmäistä kertaa länsimaisen moraalijattelun historiassa järjen moraalin perusosaksi. Hän esitti, että sekä oikeudenmukaisen yksilön mielessä että oikeudenmukaisen valtion työnjaossakin vallitsee harmonia järjen, tunteiden ja halujen kesken. Järjen tulisi kontrolloida ihmisten tunteita ja haluja. (Häyry & Häyry 1997, 321.) Platonin kirjoituksissa näkyy myös naisen ja orjien asema tunteiden ohjailemana.

Platon kirjoittaa edellä mainituista esimerkiksi *Valtio* teoksessaan. ”Näitä hyveitä, sanoin – jotka meidän tulee löytää valtiostamme, on siis vielä jäljellä kaksi: tervemielisyys [eli itsehillintä, *sophrosýne*] ja se, jonka vuoksi suoritamme koko tutkimuksemme, nimittäin oikeamielisyys. [...] Tervemielisyys (eli itsehillintä) on jonkinmoinen laadullinen järjestys ja eräiden mielitekojen ja himojen hallinta.” (Platon 1972, 174–5). Platon kuvaileekin: ”nuo lukuisat ja monenmoiset himot ja ilot ja tuskat voidaankin parhaasta päästä tavata

40 Tarkastelen vain Platonin näkemyksiä, mutta maininnanarvoista antiikin filosofian yhteydessä on, että hänen seuraajansa Aristoteles kiinnitti erityistä huomiota emotionien rooliin esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa*. Myös Aristoteles kuitenkin mielsi järjen keskeiseksi. ”Aristoteleen mukaan ihminen on rationaalinen eläin, jonka olemukseen kuuluu teoreettinen järjen käyttö tieteellisen tiedon muodostamisessa ja käytännöllinen järjen (kreik. 'fronesis') soveltaminen tekojen valinnassa ja päätöksenteossa. Sana 'järki' voi Aristoteleen kielenkäytössä tarkoittaa ylipäänsä mielen kykyä, jonka tehtävänä on ajattelu, mutta sillä on myös muita spesifisempiä ajatteluun liittyviä käyttöjä. Järjen akti (*noësis*) voi tarkoittaa toisaalta yksittäisen intelliigibelin muodon käsittämistä tai se voi tarkoittaa arvostelmaa (ks. esim. *De anima* III.6.)”. (Niiniluoto & Halonen 1997, 5, 17.)

lapsista ja naisista ja orjista sekä niin sanottujen vapaiden lukuisimmasta, ala-arvoisesta joukosta. [...] kohtuulliset halut taas, ne joita harkinta johtaa järjen ja oikean käsityksen mukaan, ne sinä tapaat harvoista, niistä, joilla on paras luonnonlaatu ja jotka ovat saaneet parhaimman kasvatuksen.” (Platon 1972, 176/IV, 8C, 431A). Järjen rooli käy ilmi myös: ”Eiköhän siis järkiosan tule hallita, koska se on viisas ja sillä on huolenpito sielusta kokonaisuudessaan, ja kiihko- [eli into-]mielen olla sille kuuliainen ja sen sotaliittolainen.” (Platon 1972, 195/IV, 16. 441E).

Platonin käsityksillä on ollut laaja-alainen vaikutus aikansa ajatteluun sekä tästä eteenpäin. Aiken (1948) luonnehtii, kuinka kreikkalaisista lähtien on ollut universaali tendenssi yli-intellektualisoida ihmisen psykologiaa. Järjen keksiminen oli kenties kreikkalaisten korkein saavutus ja he painottivat järjen kognitiivista käyttöä. Lisäksi he käsittivät sen *opponenttina* ja potentiaalisena mielihalujen *herrana (master)*. Järjen funktio ei ollut pelkästään ymmärtäminen, vaan myös järjestää ”alhaisemmat” fakulteetit tai mielihalut ja tahto todellisen ideaali-ihmisen valossa, mikä itsessään on ideaali puolueettomasta pohdiskelusta ja ajattelusta. Tämä doktriini psykologisesta ja moraalista järjen ylemmydestä käytöksen alueella oli Aikenin tulkinnan mukaan standardinäkökulma Humeen asti – ja säilyy edelleen useassa yhteydessä sellaisena. (Aiken 1948, xxiii.) Hume teki merkittävän ”vastaiskun” ajassaan, mutta hänen teoriansa syntyyn myös vaikutti sentimentalismistaan tunnettu Francis Hutcheson, josta jäljempänä tarkemmin.

Immanuel Kantin (1724 – 1804) *Puhtaan järjen kritiikki* (1781) muotoili suurisuuntaisen yrityksen sovittaa rationalismin ja empirismin vastakkainasettelua. Kantin *Käytännöllisen järjen kritiikki* (1787) puolestaan loi perustan tahtopohjaiselle, mutta järkiperaiselle velvollisuusetiikalle – vastakohtana moraalialia koskeville tapa-, aistimus- ja tunneteorioille. (Niiniluoto 1997, 6.) Järki kykenee Kantin mukaan käsittelemään ymmärryksen<sup>41</sup> tuottamia arvostelmia ja muodostamaan niistä kokonaisuuksia. Kuten Kotkavirta (1997) luonnehtii:

---

41 Tiedolliset kohteet näyttäytyvät meille ymmärryksen puhtaiden käsitteiden toiminnan kautta. Oliot sinänsä ovat suuntautuneena tietokykyämme kohtaan eli emme ole koskaan suoraan tekemisissä niiden kanssa. Pikemmin ne ilmenevät intuition muotojen ja ymmärryksen käsitteiden välittämässä muodossa. (Kotkavirta 1997, 112.)

”Kant erottaa järjen muodollisen tai loogisen ja reaalisen tai transsendentaalisen käytön. Edellisellä hän tarkoittaa kykyä muodostaa arvostelmista uusia arvostelmia tai päätellä, mikä tapahtuu sen peruslauseen varassa, että johtopäätökselle on aina löydettävissä premissien tai ehtojen kokonaisuus. Ehtojen kokonaisuus on järjelle ominainen käsite, sillä se itse ei ole ehdollinen. Kantin mukaan se konkretisoituu järjen ideoiksi, järjen tuottamiksi käsitteellisiksi kokonaisuuksiksi, joilla ei ole kokemuksellista vastinetta.” Edeltävien tuottaminen kuvastaa järjen transsendentaalista käyttöä. (Kotkavirta 1997, 112.) Kantin muotoilut transsendentaalisuudesta ja empirian luonteesta ovat olleet varsin keskeisiä esimerkiksi tietoteorian kannalta, mutta hänen deontologisen moraalifilosofiansa teoreettisuutta on kritisoitu, vaikka Kant käsittelee moraalialueen käytännöllisen järjen perspektiivistä.

Järkeä käsittelevän transsendentaalisen dialektiikan yksi keskeinen tehtävä on Kantin mukaan osoittaa, miten syntyy tietoa koskeva virheellinen näkemys tai illuusio, jossa järjen ideoille oletetaan olemassaolo objektiivisessa todellisuudessa. Käytännöllisen järjen alueella ideoilla on olennaisesti toisenlainen merkitys; toiminnan ja nimenomaan sen moraalisuuden kysymyksissä järjellä on ratkaiseva konstitutiivinen rooli. Moraalisuus perustuu Kantin mukaan siihen, että ihminen kykenee noudattamaan toiminnassaan käytännöllisen järjen vaatimuksia eli seuraamaan vapauden kausaalisuutta. Vapaus tiedollisessa mielessä sitä vastoin on yksi niistä teoreettisen järjen ideoista, jotka eivät ole kokemuksellisesti todennettavissa, kuten *Puhtaan järjen kritiikissä* (*Kritik der reinen Vernunft*) esitetään. (Kotkavirta 1997, 113.) Tutkielman puitteissa en kykene tarkastelemaan Kantin käytännöllisen järjen implikaatioita moraaliteoriassa sen yksityiskohtaisemmin, mutta Kantin teorian kohtaama laaja-alainen kritiikki<sup>42</sup> on herättänyt myös tutkimuksia (ks. lisää Reath 1980; Sherman 1990; Bagnoli 2011b), jotka vastaavat kritiikkiin. Kuten Bagnoli (2011a) esittää, emootioiden oleellisuutta moraalissa korostava asianmukaisen moraalipsykologisen näkökulman muodostaminen alkaa usein Kantin kritiikistä. Hän onkin sopiva kohde hänen noteeraamansa ”kuolettavan tunteellisuuden”

---

42 Kantin teorian vaikutusvaltaisuus on herättänyt myös usein liian äkillisesti sovellettua kritiikkiä koskemaan hänen järkipäistä teoriaansa. Kritiikki koskee usein universalismia ja rationalismia ehdottomuuden merkityksessä, mikä koetaan esimerkiksi moraalien relativistisista luonnista tarkasteltaessa vieraaksi.

('deadly sensibility') (Kant 1785, 398) vuoksi, jollaisesta moraalisen toimijan tulisi irrottaa itsensä. (Bagnoli 2011a, 9.) Uudet tutkimukset sovittavat väärinkäsityksiä ja soveltavat teemoja nykykeskusteluun.

Kant korosti etiikassaan sitä, että rationaalisen olennon on tehtävä velvollisuutensa vain kunnioituksesta moraalilakia kohtaan, ei omien halujensa ja tunteidensa ohjaamana (Häyry & Häyry 1997, 325). Kantin saavutukset metafysiikan ja tietoteorian kannalta ovat kiistämättömät, mutta moraalinkin kannalta käytännöllisistä lähtökohdista kohdataan monia ongelmallisuuksia. Walker (1978) esimerkiksi luonnehtii, että Kantin suurimmat saavutukset koskevat abstraktin tason käsitteellistystä koskien moraalilakia, mutta sen sovellukset politiikkaan ja privaattiin elämään ovat epätydyttäviä. *Käytännöllisen järjen kritiikissä* universalismin vaatimus on johdettu suoraan reflektiosta, että moraalilain tulee sitoa kaikkia rationaalisia olentoja sellaisenaan. (Walker 1978, 151, 153.) Kantin moraalifilosofian syvällisempi tarkastelu on tässä yhteydessä mahdotonta, mutta oleellinen ydin, jota kritiikki usein koskee, liittyy hänen deontologiansa korostuneeseen järkipäisyyteen. Tarkastelen kriittisiin päätelmiin johtaneita perusteita vielä hieman tarkemmin. Kritiikin aiheellisuutta on kyseenalaistettu, sillä Kant kirjoitti myös emootioiden keskeisestä roolista moraalissa (Bagnoli 2011a, 10). Kantia on muun muassa kuuluisasti siteerattu siitä, kuinka ihminen olisi moraalisesti kuollut ilman minkäänlaisia tunteita (ks. esim. Murphy 1972). Seuraavat huomiot kuitenkin paljastavat, mistä kritiikki on saanut alkunsa sekä nykytutkimukseen verrattuna ongelmallisia kohtia Kantin käsityksissä.

Kant luennoi antropologiasta 1772–73 Albertus yliopistossa Königsbergissä ja ensimmäisen kerran hänen antropologiaa koskeva teoksensa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* julkaistiin 1798, jossa nousee esiin hänen näkemyksensä antropologisista teemoista käytännöllisestä näkökulmasta (Kant 1996/1798). Antropologia tulee ymmärtää Kantin tutkimuksena ihmisestä ja ihminen tulee ymmärtää kontekstissaan osana ja lohkona kaikenkattavasta luonnosta. Teos on luonteeltaan hyvin erilainen kuin hänen aiemmat *Kritiikkinsä*. Kuten Van de Pitte luonnehtii, kunnioitusta herättävä

intellektuaalinen kategorisen imperatiivin jättiläinen paljastaa tässä teoksessa inhimillisempiä piirteitään. (Van de Pitte 1996, iix.) Teos paljastaa ennen kaikkea hänen moraaliteoriansa taustalla näyttäytyvää psykologiaa. Teoksen tarkastelu on moraalipsykologisesta perspektiivistä tärkeää, sillä Kantin näkemys mielen psykologisesta rakenteesta käy selväksi: esimerkiksi emootio ymmärretään selvästi järjelle alistaisena.

Kantin huomiot apatian ja emootion<sup>43</sup> eroista tuovat esiin mainitut oletukset järjen ja emootion luonteesta. Tutkielman kannalta apatian voisi kääntää yhtä hyvin tunteettomuudeksi. Tarkennan emootion ja tunteen määritelmää luvussa 2.2.1. Etymologinen alkuperä viittaakin edeltävään ajatukseen (kreik. 'a-', ei; 'pathos', tunne). Kant kuvailee tätä seuraavasti: ”Emootio on yllättymistä tuntemusten välityksellä, jolloin mielen rakenne (*animus sui compos*) on pysäytetty. Emootio on täten äkkijyrkkä, mikä tarkoittaa, että se kasvaa nopeasti tunteeksi, joka tekee reflektion mahdottomaksi (koska se on ajatuksetonta). Apatia, joka ei ole vähentänyt ärsykkeen intensiteettiä toimintaan, on itsensä hallussapitämistä, mikä on säilyttänyt järkevän ymmärryksen. Se on luonteenomaista kokeneelle henkilölle (*animi strenui*), kuka ei anna itsensä harhautua rauhallisesta arvioinnista näiden intensiivisten ärsykkeiden vuoksi.” (Kant 1996, 156/Kant 1798, III, osa 64.) Näin ollen tunteettomuus näyttyy hyveenä arvioinnin ja järjenkäytön kannalta.

Kant (1996, 155–156) kirjoittaa myös emootioiden ja passioiden<sup>44</sup> eroista. Taipumus, jota voidaan vaikeasti tai ei lainkaan kontrolloida järjen avulla on passio. Toisaalta emootio on mielihyvän tai epämukavuuden tuntemus tietyllä hetkellä, mikä ei aiheuta reflektiota, joka ymmärretään järjen prosessina siitä, tulisiko tälle antautua vai ei. Kumpikin ovat yhtä voimakkaita asteen mukaan, mutta niiden laadun mukaan emootio ja passio ovat toisistaan eroavia sekä niiden estämisen metodin suhteen että korjaamisen suhteen, johon tarvitaan

---

43 Emootio ja apatia (engl. 'emotion' ja 'apathy') ovat vastakkaisia termejä. Kantin sana emootiolle on *Affekt* ja hänen sanansa apatialle on *Affektlosigkeit*. (Kant 1798, III, osa 64.)

44 Englanninkielinen termi on *passion*. Termillä on juurensa 'pathos' (kreik.) sanassa, jolla usein viitataan tunteeseen vanhemmissa teksteissä, kuten myös Humella (1739). Tästä syystä käytän termiä passio, vaikka suomeksi lähikäännöksiä voisivat olla esimerkiksi intohimo tai tunteen palo.

ammattihenkilöä. Kant kuvaa, kuinka: ”Emootio on kuin huumausaine, joka voidaan nukkua pois; passiota puolestaan voidaan pitää hulluutena, mikä hautoo ideaa, joka juurruttaa itsensä syvemmälle ja syvemmälle.” Kant jatkaa, että passiota kukaan ei toivo itselleen; ”kuka haluaisi itsensä laitettavan kahleisiin, kun voisi olla vapaa?” (Kant 1996, 157/ 1798, III, osa 63.) Huomioiden valossa emootiot ja passiot näyttävät siis vapautta kahlitsevina, jopa myrkytysaineen kaltaisina järkevän reflektion sumentavina taipumuksina.

Järjen kontrollin ja tunteettomuuden tärkeyden merkitys tulee myös esiin, kun Kant kuvailee apatian periaatetta: ”Apatian periaate, joka tarkoittaa, että älykkään ihmisen ei tule koskaan olla emotionaalisessa tilassa, ei edes sympatian suhteessa parhaan ystävän murheisiin, on täysin oikea ja subliimi stoalaisen koulukunnan moraaliperiaate, koska emootio tekee henkilön (enemmän tai vähemmän) sokeaksi. Yhtä kaikki Luonnon viisaus on istuttanut meihin apatian kyvyn, jotta voimme tilapäisesti ottaa ohjaket, ennen kuin järki ottaa tarpeenmukaisen kontrollin.” (Kant 1996, 158.) Kuten lainauksessa näkyy, sympatia mielletään emotionaaliseksi tilaksi, mikä olisi hyvä sivuuttaa järjen kontrollin nimissä. Kant soveltaa ajatusta moraalifilosofiaansa. Hänen näkemyksensä auttavat ymmärtämään, miksi sympatian – ja nykyisin empatian – käsitteellä on niin kompleksi historia.

Vaikka Kant – ja lukuisat muut klassikot kautta filosofian historian – esittävät tärkeitä huomioita emootioiden pettävydestä ja tarpeesta kontrolloida niitä sekä edistävät ymmärrystämme järkipäisestä tiedosta, on käsitteellistämismuoto johtanut emotionaalisen elämän assosioitumiseksi vähempiarvoiseksi. Hierarkkisella alempiarvoisuudella on ollut seurauksia moniin suurempiin linjoihin, kuten moraalien ymmärrykseen, sukupuolirooleihin ja ”kunnioitettavaan” psykologiseen rakenteeseen. Tutkielmassa tarkastelen emootioita toisenlaisesta perspektiivistä – muistaen kriittiset huomiot emootioiden pettävydestä – ottamalla ne kohteeksi osana kokonaisvaltaista ymmärrystä ihmisestä ja moraalista.

### 2.1.2 *Emootio ja sympatian lyhyt historia*

Kuten edeltävistä huomioista on jo pääteltävissä, oli Kantin mukaan esimerkiksi sympatia suljettava moraalin ulkopuolelle. Moraalin ja järjellisen ajattelun tulee perustua muuhun kuin tunteisiin. Skottifilosofit David Hume ja Adam Smith korostivat päinvastaista näkemystä tunteiden roolista ja moraalista. Filosofian historia voidaan mieltää ”järjen historiaksi”, mutta olisi yksinkertaistavaa ilmaista asia ainoastaan näin, vaikka emootion alisteisuus näkyikin. Kuten Juti (1996, 160) kirjoittaa: ”Ensisilmäys episteemisesti painottuneeseen länsimaiseen filosofiaan – tai moderniin epistemologiaan itseensä – saattaa antaa vaikutelman tunteiden filosofisesta aliarvioimisesta. Kyse on kuitenkin vain pinnallisen tarkastelun aiheuttamasta harhakuvasta. Tunteet ovat filosofin keskeisintä työskätkä. Ne ovat inhimillisen ymmärryksen kategorioiden naturalistinen sementti.” On kuitenkin tosiasia, että painotusero teorioissa on ollut, mikä on johtanut tietynlaiseen ymmärryksen yleisasetelmaan. Tunne ja järki asetetaan usein arvo- ja alistusjärjestykseen (Niiniluoto 1996, 109). Järjen viisautta tunteiden kavaluutta ja houkutusia vastaan on ollut keskeinen länsimaisen filosofian teema (Solomon 1993, 11). Ronald de Sousa (2003) kirjoittaa: ”Mentaalisen elämämme aspekteista mikään ei ole tärkeämpää elämänlaadun ja olemassaolon merkityksen kannalta kuin emootiot. Ne tekevät elämästämme elämisen arvoista ja joskus sen päättämisen.” Vaikka tarkastelen edeltävän huomion mukaisesti merkityksen ja emootion yhteenkietoutumista jäljempänä (Helm 2010), ei elämänlaadun kysymys redusoidu suoraviivaisesti pelkästään tällaiseen aspektiin.

Emootioita on luonnehdittu oppimattomiksi, ”luonnollisiksi”, tahattomiksi ja ei-rationaalisiksi<sup>45</sup> – jos ei irrationaalisiksi – muodoiksi enemmän tai vähemmän fyysisestä kiihtymyksestä. Ne ovat vastakkaisia selkeästi inhimillisille – mutta myös ”jumalaisille” – hyville rauhallisesta pohdiskelusta, ajattelusta, järjestä ja arvioinnista. (Solomon 2003,

---

45 *Irrationaalisen ja arationaalisen* (vrt. ei-rationaalinen) välisen huomion tekevät myös Heinämaa ja Reuter. Arationaalisuus tarkoittaisi järjettömyyttä siinä mielessä, että esimerkiksi naisilta puuttuisi jokin tärkeä sielun kyky tai älyn tekijä. Näin heidän toimintansa olisi kokonaan järkipärisen kritiikin tavoittamattomissa, kuten lasten, eläinten tai kasvien. Irrationaalisuus puolestaan merkitsisi sitä, että esimerkiksi naisen toiminta toetuttaa järkipärisyyden perusedellytykset, muttei kykene esimerkiksi tunneherkkyyden vuoksi saavuttamaan parasta mahdollista lopputulosta. (Heinämaa & Reuter 1996, 134.)

92.) Solomon kuvailee jo esiteltyä erontekoa, joka perustuu antiikkiseen käsitykseen ihmisen sielun psykologisista kyvyistä. Järki on se sielunosa, joka on eniten omamme. Se on myös ainoa, mikä on täysin kontrollimme alainen. Passiot puolestaan kuuluvat sielunosaan, joka on peritty eläimiltä. Ne ovat siis ”alempi koulukunta”, mitä tulee hallita. Meidät yhdistää jumaliin<sup>46</sup> kykymme järkeillä. Se joka on aina sitonut meidät petoihin ja pitäneet meidät etäällä jumalallisesta viisaudesta, on ollut kykenemättömyytemme kontrolloida passioitamme. Seurauksenomaisesti filosofian keskeisin tehtävä on aina ollut kehittää järjen voimaa mahdollistaakseen meidät kontrolloimaan raivoavia ”alapuolelta tulevia” voimia. (Solomon 1993, 11.) Ajattelumallin problemaattisuus on otettu tarkastelun kohteeksi erityisesti viimeisten vuosikymmenten aikana.

Pyrkiessään ymmärtämään ihmisen käyttäytymistä monet ovat yrittäneet jättää emotionin huomiotta, mutta turhaan. Tietoinen ja tiedostamaton käyttäytyminen, mieli ja ne tuottavat aivot eivät suostu paljastamaan salaisuuksiaan, ellei emootiota – ja monia termin taustalle kätkeytyneitä ilmiöitä – oteta huomioon ja tehdä sille oikeutta. (Damasio 2011, 111.) Pohdittaessa tunteen roolia myös tiedossa käy ilmi, että tiedon ja totuuden rakastaminen tai etsiminen ei ole yksin järjen kysymys, vaan voi olla keskeisellä tavalla myös tunneperäistä (ks. Niiniluoto & Räikkä 1996, 113). Mielenkiintoisena havaintona Niiniluoto huomioi suomenkielisen sanan 'tuntea' lähellä tietämistä olevan kognitiivisen merkityksen, jonka johdannaisia ovat esimerkiksi 'tunnistaa', 'tuttu' ja 'tunnettu' (mt., 7). Esimerkiksi suomeksi voidaan ilmaista ”tuntea joku” toisin kuin englanniksi sanottaisiin vastaavasti ”know someone” (engl. 'know', tietää).

Tärkeä näkökulma tutkielman aiheeseen on hämärtää liian jyrkkiä jakoja sekä tunteen ja järjen että sielun ja ruumiin välillä. Tutkielman puitteissa ei kyetä syventymään mieli-ruumis-ongelmaan tarkemmin, mutta asia kietoutuu keskeisellä tavalla yhteen Antonio Damasion muotoiluissa tunteen ja järjen dualismin uudelleenymmärtämispyrkimyksessä. Kuten jo edellä tuli esiin, kuuluvat passiot perinteessä ”eläimelliseen” tai ”keholliseen”

---

46 Ajatus käy ilmi esimerkiksi kuvatessa ”Arkimeedista positiota”, jota voi luonnehtia pyrkimykseksi kohti Jumalan perspektiiviä (vrt. Gaita 2002, 167, 258).



alempiarvoiseen sielunosaan. Aihe on sikäli merkittävä, että on tarpeen huomioida teeman sukupuoliseuraukset. Sukupuolikysymykseltä ei voi välttyä tarkasteltaessa dualismeja, jotka ovat vaikuttaneet vakavasti sosiaalisiin ymmärryksen muotoihin ja assosiaatioihin. Tunne on ensisijaisesti liitetty naiseuteen täten alisteisena suhteessa mieheen, sikäli kun nainen on nähty luonnollisesti tunteellisempänä (ks. Heinämaa & Reuter 1996, 132). Myös empatia kytkeytyy sukupuolikysymykseen, sillä empatia on mielletty naiselliseksi ominaisuudeksi (esim. Baron-Cohen 2004), mitä en tutkielmassa halua painottaa. Nähdäkseni empatiasta tulee kijoittaa yleisinhimillisenä käsitteenä esimerkiksi sen vuoksi, että se kytkeytyy perustavalla tavalla intersubjektiivisuuteen ja ymmärrykseen ylipäänsä. On myös nostettu esiin kysymys ”feminiinisten ominaisuuksien etiikasta” (esim. Haney & Valiquette 2002), jollaisen korostamisen toivoisin aidon tasa-arvon toteutuessa käyvän tarpeettomaksi.

Tärkeimmät ajattelijat tutkielman aiheen kannalta historiallisesta perspektiivistä ovat David Hume (1711–76) ja Adam Smith (1723–1790), mutta tarkastelen myös uusia näkökulmia, jotka perustavat ajatteluaan Humeen ja Smithiin. Skotlantilaisen valistuksen keskeinen hahmo Francis Hutcheson (1694-1746) vaikutti Humeen ja Smithiin. ”Jokainen toiminta, jonka ymmärrämme moraalisesti joko hyväksi tai pahaksi, kumpuaa aina oletettavasti affektistamme tuntevaa luonnetta kohtaan<sup>47</sup>” (Hutcheson 2010/1725, 111). Hutchesonille keskeistä oli, että yleiset moraaliperiaatteet eivät perustu pelkästään rationaaliseen kapasiteettiin, vaan tietynlaiseen emotionaaliseen responssiin. Jos satutan itseni esimerkiksi kaatumalla, tunnen oloni epä mukavaksi. Fyysinen kipu on kuitenkin luonteeltaan toisenlaista kuin esimerkiksi silloin, jos joku *lyö* minua. Tällöin kivun kokemisen lisäksi tunnen erityisen moraalisen reaktion esimerkiksi paheksuntana (*disapproval*). Reaktio ei rajoitu ainoastaan *omaan* kipuuni. Moraalinen reaktio hyväksymisestä tai paheksumisesta kumpuaa *moraalisesta aistista (moral sense)*. (Nichols 2010, 8.) Hume ja Smith halusivat kehittää Hutchesonin ajatusta ”moraalisesta aistista” eteenpäin (Rick 2007, 136). Hutcheson argumentoi hyväntahtoisuuden puolesta, mitä hän

---

47 ”Every action, which we apprehend as either morally good or evil, is always supposed to flow from some affection toward sensitive natures” (Hutcheson 2010/1725, 111).

kuvaa haluksi, joka on suuntautunut toisten onnellisuuteen<sup>48</sup>. Hyväntahtoisuus ei voi olla itsekeskeistä, sillä muuten se ei määritelmällisesti olisi hyväntahtoisuutta: ”Emme koskaan kutsu henkilöä *hyväntahtoiseksi*, joka on hyödyksi toisille, mutta samalla ainoastaan ajaa omaa etuaan ilman minkäänlaista perustavaa halua toisten hyvään” (Hutcheson 2010/1725, 112). Eräs keskeinen osa toisten hyvinvoinnista välittämisessä on *myötätunto* (Nadelhoffer, Nahmias & Nichols 2010, 88). Hutcheson oli vaikuttunut kristillisestä perinteestä. Näkemyksessä oli erityistä sen emotionaalista suhdetta toisiin korostava luonne ja toisaalta ihmislunnon painotus epäitsekkäänä.

Suurpiirteisesti ilmaistuna Hutchesonin sentimentalismien muodossa moraaliset hyveet identifioituvat tarkkailijan moraalista hyväksynnästä tai tuomitsemisesta käsin, mitkä ovat jumalallisesti istutetun moraalisen aistin affektiivisten välitysten tuottamia. Hume ja Smith kehittivät molemmat sympaattisen tarkkailijan (*sympathetic spectator*) näkökulmansa moraalista arvioinnista kriittisenä reaktiona Hutchesonin näkökulmaan moraalista aistista. Hylätessään *ad hoc* muotoilun moraalisen aistin kyvystä selittääkseen moraalista arviointia sympaattisin termein yhdistää Humea ja Smithiä. Luonnollisen sympatian partiaalisuuden ylittäminen on keskeinen tehtävä puolueettoman moraalisen teorian kehittämisessä. (Rick 2007, 136.) Hutchesonin muotoiluissa on siis tärkeä perusta, joka sai aikaan Humen ja Smithin näkemyksissä korostuvan sympatian roolin tarkastelun osana moraalisuutta. Esimerkiksi Humen teoria luo kuitenkin perustaa naturalistiselle näkökulmalle moraalin ymmärtämisestä osana yhteisöllistä luontoamme irrallaan jumalaisesta alkuperästä.

Smithin ja Humen sympatiakäsityksiä on eroteltu esimerkiksi siten, että Smithin ajatukseen sisältyy mielikuvituksen elementti (Coplan & Goldie 2011, xi) ja että Humen käsitys sympatiasta on melko yksinkertainen<sup>49</sup> (Aiken 1948, xxii). Hume omaksui Hutchesonilta ajatuksen, että moraalisuus syntyy pikemmin emootioista kuin järjestä. Järjen rooli ilmeni Humelle siten, että tarvitsemme sitä faktojen selvitykseen ennen kuin voimme tehdä

---

<sup>48</sup> Aihe palautuu jälleen debattiin egoismin ja altruismin välillä (ks. lisää Nadelhoffer, Nahmias & Nichols 2010, 88), mihin en pyri tutkielmassa yksityiskohtaisesti paneutumaan. Hutcheson (1725) argumentoi Hobbesilaista egoismia vastaan ja epäitsekäiden motiivien puolesta.

moraalisia arvioita. Moraalinen arvostelma kuitenkin syntyy emotionaalisesta reaktiosta faktoihin<sup>50</sup>. (Nichols 2010, 8.) Kantin ajatusten vastaisesti moraalinen on Humen mukaan aina perimmiltään perustuttava ihmisten tunteille ja haluille, koska järki ei yksinään motivoi inhimillistä toimintaa (ks. Häyry & Häyry 1997).

Humen teosten *Treatisen* ja *Enquiry*n välillä on ollut kiistelyä sympatian käsitteen yhteensovittamisesta (Coplan & Goldie 2011, x). On esitetty, että jälkimmäisessä sympatia on mielletävissä yleisenä ”inhimillisyyden” tunteena (*sentiment of "humanity"*) (Aiken 1948, xxi). Humella ja Smithillä molemmilla on huomionarvoista moraaliteorioiden kehittyneisyys suhteessa Hutchesonin ”moraalisen aistin” teoriaan. Impartiaalisuuden tematiikka onnistuu Rickin (2007) mukaan Smithin huomioissa parhaiten. Kuitenkin tarkasteltaessa Humen teoriaa yksityiskohtaisesti, on nähtävissä huolellista tasapainoilua universalismin ja relativismin sekä objektivistisen ja subjektivistisen etiikan välillä (Aiken 1948, xxxvi). Heidän ihmiskäsityksissään on havaittavissa eroja. Tarkastelen tässä yhteydessä joitakin jatkotarkastelun kannalta oleellisia yhteyksiä moraaliteoriaan. Smith otti sympatian käsityksen Humelta (Coplan & Goldie 2011, xi) ja Darwin puolestaan oli vaikuttunut Smithin käsityksestä (van der Weele 2011). Esittelen Smithin ja Humen kronologisesti käänteisessä järjestyksessä, sillä Humen korostamat näkökulmat ovat tutkielman ihmiskäsityksen ja moraalikäsitteiden kannalta tarkemman tarkastelun kohteena lopuksi.

Humen tarkastelu lopuksi perustuu tulkintaan Smithin näkökulman painotuksesta, joka uusintaa psykologisesta perspektiivistä perinteistä dualismia. Humen painotukset näyttävät toimivammalta jatkotarkastelun kannalta, vaikka nekin sisältävät ongelmansa.

49 Amy Coplan ja Peter Goldie (2011, xi) tekevät jaon teoksessaan ”alempaan tason empatiaan” (*lower-level empathy*) ja ”korkeamman tason empatiaan” (*high-level empathy*). He esittävät, että Humen käsitys on lähempänä alemman tason kykyä, jota voidaan luonnehtia ”peilaamiseksi”. Heidän mukaansa Smithin käyttö viittaa korkeamman tason empatiaan sisältäen siihen olemuksellisesti kuuluvan mielikuvituksen.

50 Hume havainnollistaa teemaa siten, että on itsestäänselvää, että  $4+5=9$ , koska niiden suhteet ovat yksinkertaisia ja läpinäkyviä. Ei kuitenkaan ole yksinkertaista kaavaa moraalisiin kysymyksiin vastaavassa merkityksessä. Parempi analogia moraalille olisi estetiikka; luonnollisen kauneuden kunnioitus voi olla osittain riippuvainen suhteista, kuten tasapainosta, mutta kauneuden kunnioitus ei yksin selity järjellä, vaan tunteiden perusteella. Esteettinen aistimme siis auttaa meitä ajattelemaan *moraalista* kauneutta. (Nichols 2010, 8.)

Smithin teoriaan liittyy kontroversaalinen keskustelu sekoittuneista motiiveista, mitä kutsutaan ”*Adam Smith-ongelmaksi*” (*das Adam Smith Problem*)<sup>51</sup>. Ihmiset näyttävät Smithille epätäydellisinä olentoina epätäydellisessä maailmassa syvästi riippuvaisina toisistaan. Tämän vuoksi heitä ohjaavat sekoittuneet motiivit. Van der Weelen (2011, 589) tulkinnan mukaan Smithin ihmiskäsityksen ydintä voidaan tulkita analogisena vaihtokauppaan – oli vaihdon kohteena sitten kaupankäynnissä hyödykkeet tai sympatia. Smithin mukaan meidän ei tule arvioida motiiveja tai tunteita, vaan tekoja. Smith kritisoi Hutchesonin näkemystä, että hyvä käytös perustuisi puhtaalle hyväntahtoisuudelle tai että esimerkiksi palkinnon toivo täysin tuhoaisi sen merkityksen. (mt.) Suhteessa motiiveihin – internalismi-eksternalismi-keskustelun valossa – Humen ja Smithin näkökulmat siis poikkeavat myös toisistaan. Smithin näkökulmassa on ansionsa, mutta sovellettaessa moraalifilosofisiin kysymyksiin erityisesti jatkossa tarkasteltavan moraalipsykologisen tutkimuksen valossa, näyttävät tietyt aspektit problemaattisina. Humen näkemykset toimivat näissä konteksteissa paremmin<sup>52</sup>, vaikka tietyt muotoilut tekevät liian pitkälle vietyjä oletuksia esimerkiksi tunteen roolista ja järjen alisteisuudesta tutkielman kannalta.

Aaltola summaa, että Humen käsitys sympatiasta liitetään affektiiviseen ja kognitiiviseen, Smithin projektiiviseen ja Max Schelerin keholliseen empatian käsitykseen. Aaltola näkee kognitiivisen<sup>53</sup> ja projektiivisen käsityksen heikkoutena irrallisuuden ja atomismin. Humen käsitystä voi luonnehtia *resonointina* ja Smithin *simulointina*. (Aaltola 2014, 243, 245.) Uudemmissa teorioissa on samat painotuserot; esimerkiksi Nichols (2004) kirjoittaa

---

51 *Das Adam Smith Problem* on keskustelu, jonka mukaan Smithin pääteokset (*The Theory of Moral Sentiments* ja *The Wealth of Nations* 1776) olisivat sisäisessä ristiriidassa keskenään. Ristiriita kumpuaa ajatuksesta, että ne käsittelevät ihmisluonnon eri puolia, sillä taloudellisesta perspektiivistä ihminen näyttää omaa etuaan tavoittelevana, mutta moraalista perspektiivistä hän viittaa ihmisen yhteisöllisyyteen, mikä saattaa olla ristiriidassa oman edun tavoittelun kanssa. Aiheen tutkijat ovat tulleet tulokseen, ettei kyse ole ristiriidasta (van der Weele 2011, 588), mutta ongelma herättää myös tämän tutkielman kannalta ison määrän filosofisia kysymyksiä: missä kulkevat oman edun tavoittelun ja yhteisöllisyyden rajat? Millaista on pyyteetön toiminta? Onko olemassa epäitsekkästä toimintaa?

52 Moraalisten arvostelmien yhteydessä tarkasteltavan Shaun Nicholisin kirjoituksissa näkyy vahvasti Humen vaikutus.

53 *Kognitiivinen empatia* voidaan ymmärtää Humen tapauksessa impression muuttumisena ideaksi. Tällaisessa tapauksessa ”emme tunne, mitä he tuntevat, mutta pikemmin tunnustamme, mitä he tuntevat”. (Aaltola 2014, 245.)

affektiivisen resonanssin merkityksestä, kun taas simulaatioteoreetikot (ks. Stueber 2006; Goldman 2011) painottavat simuloinnin merkitystä. Jakautuminen eri empatiateorioihin näyttäisi kannanotolta asenteesta intersubjektivisuuden problematiikkaa kohtaan; voiko ihminen vain päätellä, simuloida vai myös resonoida toisen mielensisältöä? Aaltolan (2014, 243) mukaan moraaliseen toimijuuteen liittyvät toiseuteen suuntautumisen edellytys ja avoimuus helpottuvat kehollisen ja affektiivisen empatian avulla. Toiseuteen suuntautuminen liittyy samaan tematiikkaan, jota Coplan (2011a; 2011b) pitää tärkeänä empatiaa määriteltäessä. Puhuttaessa moraalista toimijuudesta on kuitenkin tärkeää muistaa *toimijan* ja *toimijuuden* (ks. Kennett 2006) ero. Yleiskäsitteenä moraalinen toimijuus ja avoimuus voivat mahdollistua myös toisin kuin affektiivisen resonanssin välityksellä, vaikka affektiivinen empatia olisikin varsin oleellinen tekijä aidossa kohtaamisessa.

Adam Smith pyrkii yhteisölliseen selitykseen ihmisestä moraalisenä toimijana teoksessaan *The Theory of Moral Sentiments* (1759), jossa hän käsittelee *sympatian* ja puolueettoman tarkkailijan käsitteitä. Vaikka hän käsittelee yhteisöllisyyttä, on hänen ihmiskäsityksensä liitetty pikemmin psykologiseen egoismiin painottuneeksi (ks. Aiken 1948, xxii) kuin Humen. Norri kirjoittaa, että puolueettomasta tarkkailijasta puhuttaessa kyseessä on omatunto, jossa kiteytyy velvollisuudentunto (Norri 2003, 21). Lisäksi tunteiden hallinta näyttäytyy puolueettoman tarkkailijan näkökulmasta keskeiseltä. Smith käyttää puolueettomasta tarkkailijasta termejä, kuten ”järki”, ”periaate” ”omatunto”, ”sisäinen ihminen”, ”käytöksemme suuri tuomari” (Smith 1759, III 3.4.). Se näyttäytyy ”kovana tuomarina”, joka pitää egoistiset taipumuksemme kurissa ja tätä kautta moraalisen maailmamme kulmakivenä. Omatunto syntyy kuitenkin yhteisöllisesti. Omantunnon sisällöllinen yhteisöllinen elementti ilmenee paremmin käännettynä muille kielille: *conscientia* (lat. ’con’ yhdessä, ’scientia’ tietää vrt. engl. *conscience*) ja *samvete* (ruots. ’sam’ yhteinen, ’vete’ tietous).

Summaustani Smithin laajasta teoriasta ohjaavat seuraavat intressit: kuinka Smith ymmärtää sympatian? Millainen ”mielen rakenne”<sup>54</sup> taustalla näkyy ja millaisia ongelmia tai mahdollisuuksia tämä jatkossa herättää? Smithin muotoilu sympatiasta on yksityiskohtaisempi kuin Humella, mutta problemaattisena näyttäytyvät tietyt egoistiset tendenssit, minkä ongelmia tarkastelen luvussa 3. Ansioita puolestaan ovat mielikuvituksen ja impartialisen tarkkailijan korostaminen, mikä mahdollistaa kriittisen aspektin tunteisiin paremmin kuin Humella (Fleischacker 2013, kpl 3). Toisaalta Humen sympatian redusoiminen ainoastaan toisten tunteista päättelyyn tai ”tunteiden tarttumiseen” – joka on aidon empatian määritelmän ulkopuolella tässä tutkielmassa – on yksinkertaistavaa. Hume kirjoittaa myös kyvystämme ”korjata tunteitamme” (Aiken 1948, xxxiii). Tulkinat Humen ja Smithin teorioista myötäilevät jossain määrin perinteistä dualismia, jota edellä käsittelin.

Smith (1759, 1.i.1.) kirjoittaa *Sympatiasta*<sup>55</sup>:

*”Oletetaanpa ihmisen olevan miten itsekäs tahansa, on ilmeistä, että ihmislunnonnossa on vaikuttimia, jotka saavat hänet kiinnostumaan muiden kohtalosta, ja että muiden onni ja menestys välttämättä vaikuttavat häneen, vaikkei saisi siitä muuta kuin mielihyvän sen näkemisestä. Tämänkaltainen vaikutin on sääli tai myötätunto, emotio, jota tunnemme toisen kärsimyksen vuoksi, kun joko näemme sen tai saamme siitä havainnollisen mielikuvan.”*

Smith jatkaa, ettei paatuneinkaan rikollinen ole vailla tätä tunnetta. (Smith 1759, 1.i.1.) Smith luonnehtii käsitystään sympatiasta siten, että hänen mukaansa sääli ja myötätunto kuvaavat yhteistunnetta (*’fellow-feeling’*) muiden suruihin: ”Sanaa sympatia, vaikka sen merkitys ehkä alunperin oli sama, voidaan nyt kuitenkin jotakuinkin käyttää tarkoittamaan yhteistunnetta kaikkiin passioihin”. (Smith 1759, 1.i.1.5.). Sympatian ymmärtäminen on siis samankaltainen kuin Humella tietynlaisena ”yhteistunteena” erilaisiin tunteisiin.

---

54 Mielen rakenteen merkitys on oleellista, sillä se selittää psykologista tasoa. Koska intressini on moraalipsykologinen, luen Smithiä ja Humea psykologisiin ratkaisuihin verraten.

55 (engl.) *Sympathy*. Norrin (2003, 29) mukaan suomen kielessä ei ole sanaa, jota voitaisiin käyttää niin laajassa merkityksessä kuin Smith sen tarkoitti. Osanotto negatiiviseen tuntemukseen on suomennoksessa käännetty sanalla myötätunto, joka näyttyy yhtenäiseltä esimerkiksi Jonathan Haidtin (2003) käsitteellistämisen kanssa. Smith käyttää myös sanaa *’fellow-feeling’*. Smith käyttää myös termejä *”emotion”*, *”sentiment”*, *”feeling”* ja *”passion”* epäyhtenäisesti (Norri 2003, 29.)

Smithin esittämä oletus siitä, että paatuneimmalla rikollisellakin olisi tämä tunne, on osoittautunut virheelliseksi psykopaattien tutkimusten kautta (Blair 1995; Nichols 2004). On kuitenkin ajateltavissa, että psykopaatitkin ovat kiinnostuneita muiden kohtalosta, vaikka sitten oman edun tavoittelun nimissä. Onko ainoastaan oman edun tavoittelun nimissä kiinnostuminen toisen kohtalosta moraalista? Smithin mukaan se ei ainakaan tee tyhjäksi toimintaa, vaan meidän tulisi arvioida itse toimintaa, ei pelkästään tunteita tai motiiveja (van der Weele 2011, 589).

Riittääkö, että toimii ylipäänsä moraalisesti riippumatta motiiveista? Darwin oli vaikuttunut Smithin käsityksestä ja kirjoittaa sympatiasta, että ihminen on kiinnostunut muiden reaktioista, vaikkei tuntisikaan muuta kuin kunnioitusta, jota saa muilta. Darwin (1871) esittää, että kanssaihmissen keuhut tai syytökset ovat sosiaalisten hyveiden kehitykselle tehokkaita. Darwin ymmärsi siis sympatian merkityksen sekä moraalisesti kunnioitettavana ja ylevöittäväenä, mutta hän ymmärsi myös, että toiminta kunnian toivossa voi tapahtua myös ilman syvää ja sisäistä tunnetta (Darwin 1871, 164–165.) Mutta millaisesta *kunnioituksesta* edellä mainitussa on kyse? Nyky-yhteiskunnassa toisten kärsimyksestä piittaamaton, egoistinen ihminen saattaa saada monenlaista ”kunnioitusta”, kuten mainetta ja rahaa, mutta moraalisessa mielessä näillä edellytyksillä ei ole aihetta *kunnioitukseen*. Moraalisen kunnioituksen luonnetta voi kysyä internalismin kysymyksen valossa: jos ihminen toimii sattumanvaraisesti moraalisesti ilman minkäänlaista sisäistä motivaatiota, toimiiko hän tällöin moraalisesti ja ansaitseeko hän tästä moraalista kunnioitusta? Humen internalismin valossa näin ei ole.

Tunteiden luonnollisen epätasapainon oletus näkyy Smithin tekstissä. Smith (1759, III.3.3) kirjoittaa, kuinka sopivaisuus (*”propriety”*) ja oikeudenmukaisuus korjaavat tunteidemme luonnollista epätasapainoa. Koska meihin Smithin mukaan vaikuttaa paljon syvemmin itseämme<sup>56</sup> kuin muita koskevat asiat, hän kysyy, mikä saa meidät uhraamaan oman

---

56 Smith vertaa, kuinka sadan miljoonan ihmisen tuho toisella puolella maapalloa ei välttämättä saisi henkilöä menettämään yöuniaa, mutta jos tietäisi menettävänsä oman pikkusormensa seuraavana päivänä, ei saisi nukutuksi. Tässä mittakaavassa oma onnettomuutemme on vähäpätöinen. (Smith 1759, III. 3.4.)

etumme? Hänen mukaansa se ei ole ”inhimillisyyden heikko voima eikä hyvänsuopuuden voimaton sysäys” vaan ”Näissä tapauksissa vaikuttaa [...] voimakkaampi motiivi. Se on arvostelukyky, periaate, omatunto, sisäinen ihminen, käytöksemme suuri tuomari.” Meitä ei saa Smithin mukaan toimimaan hyveellisesti ”lähimmäisenrakkaus tai ihmisrakkaus. Yleensä näissä tilanteissa vallan saa voimakkaampi mieltymys [...] oman luonteemme jalouteen, arvokkuuteen ja ylevyyteen”. (Smith 1759, III, 3.4.) Lainauksissa näkyy eroavuus Humeen, joka ymmärsi *sympatian* perustavasti ”humaanisuuden tunteena”. Smith korostaa mieltymystä *oman* luonteen jalouteen, vaikka kirjoittaakin, että sisäinen puolueeton tarkkailija hillitsee itserakkautta ja edesauttaa toimimaan muiden hyväksi. Toisaalta hän kirjoittaa myös, että ”*Sympatiaa* ei kuitenkaan voida missään merkityksessä pitää itsekkäänä vaikuttimena” (Smith 1759, VII.iii.1.3) ja kuvaa, kuinka mielikuvituksen avulla *sympatisoidaan* toisen tunnetta ja tämä ei tapahdu omassa persoonassa, vaan on kohdistunut esimerkiksi toisen suruun ja hänen asemaansa. Esimerkiksi mies voi tuntea myötätuntoa synnyttämässä olevan naisen kanssa, vaikkei voi itse synnyttää. ”Ihmisen luonteesta annettu selitys, joka johtaa kaikki tunteet ja affektit itserakkaudesta [...] näyttää johtuvan jostakin *sympatiaa* koskevan järjestelmän sekavasta väärinkäsittämisestä”. (mt.) Smithin näkökulmaa ei voi siis mieltää täysin egoistiseksi, vaikka hänen painotuksensa viittaisivatkin monissa yhteyksissä psykologiseen egoismiin.

Smithin ihmiskäsitys eroaa tutkielman positiosta sikäli, että hän luonnehtii inhimillisyyttä heikoksi voimaksi ja korostaa ankaran tuomarin merkitystä moraalissa. ”Moraalisten tuntemusten asianmukaisuus ei ole koskaan niin vaarassa turmeltua kuin silloin, kun lempeä ja puolueellinen tarkkailija on läsnä ja tasapuolinen ja puolueeton loitolla.” (Smith 1759, III.3.41). Smithin korostama puolueettomuuden ajatus on tärkeä, mutta jatkossa tarkastelen mahdollisuutta muodostaa näkökulmaa myös *partiaalisia* tekijöitä hyödyntäen. Smithin teorian vahvuus on nähdä ihminen vaillinaisena olentona, johon vaikuttavat monenlaiset motiivit ja tekijät. Nähdäkseni on kuitenkin oleellista esittää *internalismia* koskevia kysymyksiä moraalisten aspektien yhteydessä, sillä ne mahdollistavat sille kuuluvan *vakavuuden* hahmottamisen (vrt. Gaita 2002; Pihlström 2010). Kontrollin korostaminen suhteessa tunteisiin lisäksi uudistaa perinteistä dualismia, vaikka



sentimentalisia suuntauksia käsiteltäessä on avainasemassa tunnustaa yksinkertaisen sentimentalismin harhat.

David Hume käsittelee moraalia teoksissaan *A Treatise of Human Nature* (1739) ja *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Jatkossa käytän lyhennyksiä *Treatise* ja *Enquiry*. Humen mukaan moraalit eivät voi olla järjestä johdettua: ”Järkeä on, ja tulee ainoastaan olemaan, passioiden orja ja se ei voi koskaan esiintyä muussa toimessa kuin palvelukseen ja totellukseen niitä.” (Hume 1739, II.3.3./1948, 25). Järkeä on toimetonta ja se ei voi koskaan olla lähde niin aktiivisille periaatteille kuin omatunto tai moraalinen tietous (Hume 1739, III.1.1./1948, 34). Näin Hume luo selvän perustan sentimentalistisille näkökulmille.

*”Kaikessa vaikeaselkoisessa järjestyksessä on läsnä hankaluus, että se voi hiljentyä ilman vastustajan vakuuttamista, ja vaatii samaa intensiivistä tutkimusta tehdäkseen meidät herkäksi sen voimalle, mikä oli ensin edellytyksenä sen keksimiselle. Kun poistumme komeroistamme ja siirrymme elämän tavallisten asioiden pariin, sen johtopäätökset näyttävät häviävän kuin yön haamut aamun valjetessa; ja meille on hankalaa säilyttää tämä vakuuttaminen, joka on saavutettu vaikeuksin. [...] En ole kuitenkaan ilman toivoa, että nykyinen filosofinen järjestelmä tulee käyttämään uutta voimaa kehittyessään ja että järjestyksemme koskien **moraalia** tulee vahvistamaan sen, mitä on tullut sanotuksi koskien ymmärtämistä ja passioita.”* (Hume 1739, III.1.1./1948, 31.)

Humen mukaan järki on ymmärtämisen ja tiedon fakulteetti. Mutta tietäminen on yksi asia ja olla *liikuttunut* kyseisestä tiedosta toimintaan on toinen (vrt. Gaita 2002; Helm 2001; 2010). Tästä seuraa, että se mitä tiedämme jättää meidät täysin välinpitämättömäksi, ellei kyseinen tieto valota jotain *päämäärää*, johon meillä on *mielenkiintoa*. Mielenkiinnot ovat passioidemme toimintoja – eivät yksin järjen. (Aiken 1948, xxiv.) Moraalisen hyväksymisen tunteminen Humeen näkökulmasta ei ole sama asia kuin moraalisen totuuden ymmärtäminen. Jos ”moraaliset arvostelmat” olisivat vain moraalisen hyväksymisen sentimentin ilmauksia, eivät ne olisi tarkalleen ottaen arvostelmia ollenkaan, vaan pelkästään emotionaalinen sivutuote ja merkki hyväntahtoisuudesta. Järkeä toimii välittäjänä passioiden ja niiden päämäärien välillä. Ilman ymmärrystä passiot ovat sokeita. Aiken tulkitseekin, että puhuessaan järjestä ”orjana”, Hume liioitteli omaa positiotaan. Teoria on

yritys erottaa selvemmin, miten aiemmin on tehty luonteenomaiset funktiot järjen ja tunteen välillä. (Aiken 1948, xxv.)

Humen sympatiakäsityksestä tulee huomioida monimerkityksisyys. *Enquiryssa* ”sympatia” on synonyymi hyväntahtoisuudelle ja ”inhimillisyyden” tunteelle (*sentiment of "humanity"*). *Treatisessa* puolestaan ”sympatia” viittaa usein partikulaariseen assosiaation muotoon, jolloin koemme sympaattisia tunteita suhteessa toisiin. Jälkimmäisessä merkityksessä ei ole erillistä ”sympatian” emotiota; täten ymmärrettynä, sympatian emotiossa ei olisi järkeä. Mikä tahansa emotio on sympaattinen, mikäli se on emotio, joka on syntynyt havainnosta tai kuvitteellisesta samankaltaisesta tunteesta toisissa. Voi periaatteessa olla sympaattista rakkautta, sympaattista vihaa, sympaattista kateutta, sympaattista ylpeyttä. (Aiken 1948, xxi.) Sympatian viitatessa ”inhimillisyyden” tunteeseen on havaittavissa yhteys esimerkiksi Jonathan Gloverin (2002) käyttämään sympatian merkitykseen inhimillisyyden säilyttämisessä.

Vaikka edellä todettiin, että Smith ei perusta sympatiaansa itsekkyydelle, hänen huomioissaan näkyy tietty perusoletus ihmisluonnon tai tunteiden itsekkyydestä – joka on siinä määrin totta, että usein subjektiivinen tunne on ”syvempi”. Itsekkyyden määritelmää ei tule yliyksinkertaistaa, mitä kuvasin luvussa 1. Humen painotus on kuitenkin toisenlainen ja hän kuvaa *Treatisessa* kantaansa itsekkyyteen: ”Kaukana siitä ajattelusta, että ihmisellä ei ole liikutusta mihinkään muuhun kuin itseensä, olen sitä mieltä, että vaikka on harvinaista tavata joku, joka rakastaa ketä tahansa ihmistä enemmän kuin itseään, on harvinaista tavata joku, jossa kaikki ystävälliset mielenliikutukset yhdessä eivät liikapainottuisi suhteessa itsekkyyksiin.” (Hume 1739, 3.II.ii.5./1948, 57.) Hän käy yksityiskohtaisesti läpi itsekkyyden perusoletuksen ongelmallisuutta (ks. erit. *Enquiry*, Appendix II). Humen ajattelu on lähempänä Hutchesonilta perittyä hyväntahtoisuuden olettamusta.

Kun edellä Smithin mukaan toiminnan motiiveja ei tule arvioida, vaan itse toimintaa, niin Humen kanta on tässäkin toisenlainen ja internalismin painotus nousee selkeänä. Hume (1739, III.ii.1.) esittää, että kun kiitämme tai moitimme toimintaa, huomioimme toiminnan motiivin ja pidämme toimintoja mielen ja luonteen merkkeinä tai tiettyjen periaatteiden indikaattoreina. Ulkoisella toiminnalla ei ole ansiota. Meidän täytyy katsoa pinnan alle, jotta löydämme moraalisen ominaisuuden. Lyhyesti sanottuna, voidaan pitää Humen mukaan epäilemättömänä ohjenuorana, että mikään toiminta ei voi olla hyveellistä tai moraalisesti hyvää, ellei ihmisluonnossa ole jotain motiivia, joka tuottaa sen erillisenä sen moraalisesta merkityksestä. (Hume 1739, III.ii.1.) Jatkan moraalisen motivaation tarkastelua Nicholsin (2004) huomioiden valossa luvussa 2.3. Hänen teoriansa muodostaa naturalistista perustaa moraalille, joka on paljon velkaa Humen teorialle. Humen teoriaa tulee tulkita sellaisena naturalistisena moraalina, joka kumpuaa yhteisöllisestä luonnostamme, mutta ei redusoidu siihen siten, ettemme voisi esimerkiksi korjata reaktioitamme toisiin.

Humen teoriassa päätelmämme moraalista ovat havaintoja, vaikka helposti sekoitamme ne ideaan. Moraali on näin ollen pikemmin tunnettu kuin arvioitu. (Hume 1739, III, i, 2.) Hume kirjoittaa, että käsityksemme kaikista hyveistä ei ole luonnollinen, mutta on joitakin hyveitä, jotka tuottavat mielihyvää ja hyväksyntää keinotekoisuuden tai keksimisen kautta ja nämä syntyvät ihmiskunnan olosuhteista ja välttämättömyydestä. Tällaiseksi Hume käsittää *oikeudenmukaisuuden*. Hän tarkastelee keinotekoisuuden (*artifice*) luonnetta, josta käsitys hyveestä on johdettu. (Hume 1948, 49/Hume 1739, III, ii.1.) Hume kirjoittaa oikeudenmukaisuuden luonteesta, että ”*ne vaikutelmat, jotka tuovat esiin käsityksen oikeudenmukaisuudesta, eivät ole luonnollisia ihmisen mielessä, mutta ne nousevat keinotekoisuudesta ja inhimillisistä konventioista.*” (Hume 1739, III, ii, 2.) Tarkastelen sääntöjen suhteita vielä jatkossa yksityiskohtaisemmin tehden eroa konventionaalisen ja moraalisen välillä.

Kuinka keinotekoisuus ja luonnollisuus sitten vuorovaikuttavat moraalien synnyssä? Hume (1739, III, ii, 6) mukaan käsittelemme eroa oikeudenmukaisuuden ja

epäoikeudenmukaisuuden välillä kuin sillä olisi kaksi eri perustaa, jotka ovat seuraavat; toinen on

*”edussa (interest), kun ihminen havaitsee, että on mahdotonta elää yhteisössä ilman pidättäytymistä tiettyjen sääntöjen mukaiseen toimintaan, ja toinen moraalissa, kun tämä etu on kerran havaittu ja ihmiset saavat mielihyvää tällaisten toimintojen näkemisestä, jotka osallistuvat yhteisön rauhaan ja kokevat epämukavuutta, kun kyseessä on sen vastaiset toiminnot. On kyseessä tahdonalainen konventio ja ihmisten keinot (artifice), jotka saavat tämän ensimmäisen mielenkiinnon etua kohtaan aikaiseksi; ja täten oikeudenmukaisuuden lait voidaan käsittää keinotekoiseksi. Kun tämä mielenkiinto on vakiinnutettu ja tunnustettu, käsitys moraalista sääntöjen tarkkailijana seuraa luonnollisesti ja itsestään; vaikka on varmaa, että se on myös kasvatettu uudesta keinosta, ja että poliitikkojen yleiset neuvot ja vanhempien yksityinen kasvatus osallistuvat yleisen kunnian- ja velvollisuudentunnon antamiseen toimimme tiukkaan ohjailemiseen suhteessa toisten ominaisuuksiin.” (Hume 1739, III, ii, 6)*

Moraalin alkuperästä luonnollisena tai sääntöihin perustuvana ilmiönä on kirjoitettu esimerkiksi normien genealogian (ks. Nichols 2004, 118-140) näkökulmasta, joka nykykäsityksessä yhdistää perspektiivin evoluutiokeskusteluun.

Aiken summaa Humen etiikkaa luonnehtien sen saavuttavan hienovaraisen tasapainon rationalistisen ja empiristisen, universalistisen ja relativistisen, objektivistisen ja subjektivistisen, intentionaalisen ja utilitaristisen etiikan välillä. Hume yhtyy rationalistiin siinä, että eettiset erottelut ovat todellisia ja itsenäisiä suhteessa hetkellisiin ja paikallisiin tunteidemme virtauksiin. Moraaliset arvostelmat eivät ole pelkästään ilmauksia hyväksynnästä tai tuomitsemisesta; ne omaavat deskriptiivistä merkitystä ja niillä on mahdollisuus totuuteen ja falsifioitumiseen. Tästä huolimatta ne ovat empiirisiä ja täten korjattavissa<sup>57</sup>. Moraaliset jaottelut omaavat tietynlaista objektiivisuutta ja universaaliutta siinä mielessä, että ne viittaavat siihen, mitä puolueeton ja hyväntahtoinen tarkkailija hyväksyisi ja eivät välttämättä siihen, mitä suurin osa meistä hyväksyisi, mutta puolueettoman tarkkailijan doktriinissakin vedotaan sentimenttiin. Lisäksi erillään omasta moraalista välittämistämme ja sen vaikutuksista – olemme kaikki Humen mukaan

---

57 Jonathan Glover (1999, 63) esittää vastaavaa argumenttia moraalin luonteesta; jos moraalilla ymmärretään ihmisten tekemäksi – empiirisemmäksi kuin perinteisesti – se voidaan mieltää myös helpommin korjattavaksi.

ainakin potentiaalisesti kykeneviä puolueettomaan hyväntahtoisuuteen – ei olisi velvollisuutta osaltamme toimia sellaisen olennon sentimenttien mukaisesti. Erillään mielenkiinnoistamme moraalisuuden ilmiö ja moraaliset arvostelmat eivät omaisi inhimillistä sovelluskykyä. Moraaliset arvot ovat arvoja, koska ne ovat hyödyllisiä tai miellyttäviä itsellemme tai toisille. Ne ovat moraalisia, koska ne ovat puolueettoman hyväksynnän tai hyväntahtoisuuden objekteja. Koska moraalista sentimentistä välittämisessä on kyse inhimillisestä hyvinvoinnista, jokainen inhimillinen arvo on ainakin potentiaalisesti kiinnostunut moraalista. (Aiken 1948, xxxvi.) Näin ollen inhimillisen arvon luonteen kuvailu ja sen laajentaminen moraaliseen sfääriin toimii luontevana jatkumona Humen perspektiivistä. Tarkastelen ajatusta tarkemmin seuraavassa osassa Helmin muotoilun kautta; kuinka arvot konstituoituvat intersubjektiivisuudessa?

Kaiken kaikkiaan Humen ja Smithin teoriat antavat tärkeitä ja yllättävän toisistaan poikkeavia perspektiivejä samaan teemaan. Smithin teorian anti on erityisesti mielikuvituksen ja impartialisuuden korostaminen moraalista arviointia tehtäessä. Jos hänen sympatian käsityksensä kuitenkin liitetään projektiivisen empatian käsitykseen, on vaarana atomismi ja irralisuus, mitä esimerkiksi Aaltola (2014, 243, 246) on kommentoinut. Lisäksi Smithin teoriaa on tulkittu pessimistisesti siten, että se koskisi vaaraa ”kaupankäynnin” siirtämisestä myös ihmissuhteita koskevaksi (vrt. van der Weele 2011, 589). Toisaalta mielikuvituksen korostuminen tulee olemaan tärkeässä osassa empatian määritelmässä (esim. Nussbaum 2011), vaikka hieman erilaisesta lähtökohdasta kuin Smithillä. Humen teoriassa on tärkeitä huomioita tutkielman kannalta; emotioon liittyvä motivationaalinen komponentti, huomiot internalismista ja tietty naturalistinen perusta moraalin synnyssä. Näkökulma ei kuitenkaan redusoidu yksinkertaiseen naturalismiin, jossa ei huomioitaisi käsitteellisen tason emergenssiä. Humen korostamaan sentimentalismien ylivertaisuuteen – ”järjen orjuus passiolle” – ei myöskään tutkielmassa sitouduta; pikemmin rakennan hahmotusmahdollisuutta näiden inhimillisten konstitutiivisten tekijöiden tasapainosta. Humen ja Hutchesonin optimistinen oletus inhimillisestä hyväntahtoisuudesta voi kohdata kritiikkiä; jos oletamme tällaisen olemassaolon, mitä tapahtuu vastuulle ja moraalille ylipäänsä, jos se perustuisi ainoastaan tämänkaltaiseen motiiviin?

Humen suhde moraalisiin näyttöihin internalistisena: ”Meidän tulee katsoa sisäpuolelle löytääksemme moraalisen ominaisuuden.” (Hume 1739, BIII.ii.1.). Jatkossa käsiteltävät teoriat tulevat puoltamaan samantapaista internalismia suhteessa moraaliseen arvioon. Esimerkiksi Raimond Gaita (2002) kirjoittaa, kuinka näkemyksen menettäminen moraalisiin korruptioista – jotka tässä yhteydessä tarkoittavat esimerkiksi rasismia – voi johtaa vieraantumiseen autenttisuudesta syällisyyden muodoista, mikä puolestaan tarkoittaa käsityksen menettämistä kanssaihminen täydestä ihmisyydestä. Sama voidaan ilmaista siten, ettei ole uskottavaa sanoa rakastavansa jotain, vaikkei vaivaantuisi tämän menttämistä. (Gaita 2002, 5.) Bennett Helmin (2010) muotoilut emotion oikeutuksesta ja Edith Steinin (1917) huomiot liikuttamisen merkityksestä välittämisessä tukevat samaa ajatusta; jollain tavoin näyttää siltä, että *liikuttaminen* määrää autenttisuuden asteen arvioitaessa moraalista. Ajatus ehdottaa siis tietynlaista internalismia ja täten kietoutuu yhteen psykologisen tason kanssa (ks. Nichols 2004).

Internalismi-eksternalismi-keskusteluun läheisesti liittyvä kysymys moraalista motivaatiosta on jaettu toisinaan ”Humelaisiin” ja ”anti-Humelaisiin” (esim. Rosati 2014, kpl 3.1.) siinä merkityksessä, että Humelle *uskomus* kognitiivisena tilana itsessään ei ole riittävä ilman jonkinlaista konatiivista – ”pro-asennetta”, joka liittyy *haluihin* – motivoimaan. Tässä luvussa esittelen Bennett Helmin ajatuksia, joka perustaa teoriansa kognitiivisen ja konatiivisen välille tehdyn jaottelun purkamiseen emotionien ratioalisuutta käsittelemällä. Seuraavaksi siirrynkään uusien teorioiden tarkasteluun, jotka pyrkivät ylittämään esiinnoitettuja dualismeja järjen ja emotion sekä kognitiivisen ja konatiivisen välillä.

Humen ja Smithin moraaliteorioiden kritiikki koskee usein impartialisuuden ja universalismin vaatimusta. Jos *sympatia* ulottuu tai syntyy tietyssä sosiaalisessa kontekstissa, kuinka voidaan mieltää moraalisen yleistettävyyden periaate? Muodostan vastausta tematiikkaan luvun 3.4. lopussa. Uudet teoriat käsittelevät samoja peruskysymyksiä, joita jo skottifilosofien määritelmässä esiintyy. Ydinajatus voidaan

kuitenkin mieltää seuraavasti; impartialisuus nousee tietyllä tavoin partiaalisuudesta ja voimme liikkua yleisen ja yksityisen perspektiivin välillä.

## 2.2 Emotionaalinen järki

Viimeisten vuosikymmenten keskusteluissa tulee esiin tendenssi kyseenalaistaa pitkään vallinneet dualismit; kehollisuutta, johon emootiot yleensä on liitetty, ei nähdä enää niin erillisenä arvioivuuden kannalta. Suhdetta menneeseen ja tulevaan kuvaa osuvasti Erich Frommin (1960) huomiot: ”Yhteiskunnassamme emootioita yleisesti aliarvioidaan. [...] Se, että on 'emotionaalinen', pidetään synonyyminä sen kanssa, että on järjetön tai epätasapainoinen.” Nämä näkemykset ovat kuitenkin saaneet uusien teorioiden valossa poikkeavan lähestymistavan ja kuten Fromm jatkaa, että jos edellämainittu ”standardi hyväksytään, yksilöstä tulee huomattavasti heikompi; hänen ajattelunsa köyhtyy ja latistuu”. (Fromm 1960, 211.) Carla Bagnoli kirjoittaa, kuinka kasvavan konsensuksen mukaan emootiot ovat niin keskeisesti läsnä järkeilyssä, että ei ole enää syytä ajatella järkeä ”kylmänä ja kuivana kyynä, täysin irrallisena tuntemisesta” (Bagnoli 2011a, 16). Onkin esitetty filosofien keskuudessa, että emootiot representoivat tiloja reseptiivisyydestämme rationaaliin ja moraalisiin harkintoihin (Helm 2001; 2010; Bagnoli 2009). Summaan aluksi lyhyesti uudempia vaihtoehtoisia lähestymistapoja Antonio Damasion ja Raimond Gaitan kirjoitusten myötä ennen kuin siirryn käsittelemään tarkemmin Bennett Helmin näkemyksiä tarkemmin emotionaalisesta järjestä ja arvojen intersubjektiivisuudesta.

Bagnoli viittaa myös emootion sekaantumisesta toiminnan mekaniikkaan – johon palaan moraalisen ”mykistymisen” (Haidt 2001) yhteydessä – perustavammin kuin normatiivisessa etiikassa yleensä oletetaan ja toteaa, että nämä tutkimukset vaikuttaisivat pikemmin hämärtävän filosofista jakoa aktiivisuuden ja passiivisuuden välillä kuin että ne korostaisivat emootioiden roolia yli järkeilyn. Johtopäätös on, että olemme passiivisempia kuin perinteisesti rationalistit ajattelisivat, mikä vaatii moraalisen toimijuuden

uudelleenarviointia. (Bagnoli 2011a, 17.) ”Passiivisuus” terminä saattaa olla harhaanjohtava ja pohdin aihetta lisää moraalisen toimijuuden ja arvioinnin kannalta kappaleessa 2.3.2.

Monitieteisesti järjen ja emotion limittymisen ymmärtämiseen ovat vaikuttaneet Antonio Damasion tutkimukset ja näiden pohjalta julkaistut teokset *Descartesin virhe: Emootio, järki ja ihmisen aivot* (2001), *Spinozaa etsimässä: Ilo, suru ja tuntevat aivot* (2003) ja *Itse tulee mieleen. Tietoisten aivojen rakentaminen* (2011). Damasio kirjoittaa ongelmallisista dualismeista mielen ja ruumiin sekä emotion ja järjen välillä. Hän viittaa erityisesti René Descartesin (1596–1650) vaikutusvaltaiseen dualismiin mielen ja ruumiin välillä keskeisenä virheenä länsimaisessa lääketieteessä ja kokemuksessa. (Damasio 2001, 234.) Huomio, jota hän tahtoo korostaa neurologisten tutkimustensa pohjalta on, että ”*Emootio heikkeneminen voi olla tärkeä irrationaalisen käyttäytymisen lähde*” (mt., 64).

Psykologiassa aihe liittyy havaintoon siitä, että tunteet liittyvät keskeisesti käyttäytymisen automaattiseen säätelyyn ja että ne ovat välttämättömiä monimutkaisessa sosiaalisessa maailmassa toimimisessa (Nummenmaa 2010, 105). Kuten Damasio (2001, kpl 8) esittää, läpäisevät emootiot koko kehollisuutemme. Tästä perspektiivistä perinteinen mieli tai järki eivät olekaan niin etäällä kehosta ja emootiosta kuin on ajateltu (vrt. Heinämaa & Reuter 1997; Gallese 2003a; 2003b; Nummenmaa 2010). Emootiot ovat läsnä Damasion mukaan hyvässä ja pahassa; emootioiden häiritsevyys on tullut tutuksi kautta filosofian historian, mutta ”on sitäkin hämmästyttävämpää ja uutta, että emotion ja tunteiden *puute* on yhtä vahingollista, että se häiritsee yhtä tehokkaasti järkeä, [...] jonka ansiosta voimme päättää henkilökohtaisen tulevaisuuden aistimuksen, sosiaalisen käytännön ja moraalisen periaatteen mukaisesti”. (Damasio 2001, 12.) Tulen emotion määritelmässä hyödyntämään Damasion ajatuksia.

Edellä esitetyn ”Kantilaisuuteen” tai ”Humelaisuuteen” liitettävistä ajatuksista ”tunteesta järjen orjana” tai ”järjestä tunteen orjana” on uusien teorioiden valossa syytä luopua.



Damasio toteaa: ”Tieto tunteiden merkityksestä päättelyprosessissa ei viittaa siihen, että järki ei ole yhtä tärkeää kuin tunteet. Järki ei ole tunteille alisteisessa asemassa eikä se ole kehittymättömämpi. Päinvastoin, tunteiden kattavan merkityksen pohtiminen voi antaa tilaisuuden lisätä niiden positiivisia vaikutuksia ja vähentää niiden potentiaalisia haittoja.” (Damasio 2001, 229.) Ideamme siitä, mikä on rationaalista tai irrationaalista voi muuttua radikaalisti sen mukaan, kuinka paljon huomioimme kontekstin ja kenen näkökulma on kyseessä (de Sousa 2007, 87). *Järkevää* toimintaa inhimillisessä maailmassa intersubjektiivisessa kontekstissa määrittävät tulevaisuuden aistimus, sosiaaliset käytännöt ja moraaliset periaatteet. Tällainen järjenkäyttö ei ole yksin logiikan lakien ratkomista, vaan inhimillistä ja kokonaisvaltaista. Sekaannuksia esimerkiksi sosiaalisen korruption muotoihin tulen käsittelemään yksityiskohtaisemmin luvussa 3.5.

Raimond Gaita lähestyy omaperäisesti jakoja individualismin ja yhteisöllisyyden, subjektiivisen ja objektiivisen sekä tunteen ja järjen välillä totuuden kannalta. Gaita (2002) kuvailee, kuinka esimerkiksi kahtiajaossa filosofiaan ja puhetaitoon näkyy perinteinen jako järjen ja tunteen välillä, kun ensimmäisen mielletään vetoavan järkeen ja toisen tunteeseen. Hänen mukaansa liian kapea ymmärrys järjestä voi johtaa ikäviin seurauksiin esimerkiksi kritiikittömän sentimentalismien hyväksymisen muodossa. Emotionaalista suhtautumista saatetaan silti edelleen pitää ”hyväuskoisuutena” alempiarvoisuuden merkityksessä; ”kapea käsitys järjestä ja kritiikitön hyväuskoisuus ovat väärenneyn kolikon kaksi eri puolta. Todellisuus löytyy käsitteellisestä tilasta, missä toinen tulee näkyväksi meille ja missä reagoimme häneen kurinalaisella selväjärkisyydellä.” (Gaita 2002, xxxvii.) Toisin sanoen Gaita muodostaa teoksessaan näkökulmaa, jossa yhdistyvät järjenkäyttö emotionaaliseen *ymmärrykseen*. Erityisesti ihmisten välisyydessä ja moraaliala tarkasteltaessa on tärkeää huomioida hienojakoisia eroja. Palaan huomioon ”toiseuden näkyvyydestä” lopuksi.

Gaita kuvaa osuvasti, kuinka ihmisten voima vaikuttaa toisiinsa järjen ja meriitin yläpuolisilla tavoilla on aiheuttanut rationalisteille ja moralisteille ongelmia kautta aikojen. Kuvaamme inhimillistä yksilöllisyyttä sanoessamme, että ihmiset ovat uniikkeja ja korvaamattomia. Syvä yhteys muihin edellyttää toisten arvokkuuden hyväksymistä. (Gaita

2002, 26–27.) Gaita siteeraa Iris Murdochia, joka on sanonut, että toisen ihmisen todellisuuden näkeminen on ”rakkauden, oikeudenmukaisuuden ja säälin työtä”. Hän tulkitsee näitä ymmärryksen *muotoina* pikemmin kuin kausaalisina tiloina, jotka mahdollistaisivat erillisen kognitiivisen kapasiteetin, jolla saavuttaa toisen todellisuus. (mt., 248–249.) Näin lähestytään ajatusta, jossa esimerkiksi empatia voi toimia erityisenä ymmärryksen mahdollistavana tekijänä ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa ja todellisuuden paljastamisessa. Gaita itse kritisoi *sympatian* käsitettä riittämättömänä, mutta painottaa rakkauden merkitystä. Hän pyrkii kohti samanlaista ajatusta, mitä myöhemmin käyn läpi pseudoempatiaa ja empatiaa määriteltäessä.

Ymmärryksemme muotoja ihmisinä – esimerkiksi merkitystä konstruoivina olentoina erotuksena kontingentista rationaalista toimijuudesta – tulisi käsitellä siten, että ihmiselle luonteenomainen ruumiillistuma ehdollistaa käsitteitä, joilla ajattelemme. Nämä käsitteet pitävät sisällään myös filosofisen ajattelumme siitä, miten ajattelemme (ks. Gaita 2002, 15–16). Vääränlainen sentimentalismi vääristää totuutta, mutta myös liiallinen rationalisointi voi johtaa vääristymään. Totuuden tavoittelu merkitsee pyrkimystä nähdä asiat selvästi: siten, miten asiat todella ovat, eikä siten, miten kuvittelee niiden olevan. Gaita kuvailee hienojakoista tasapainoa sen välillä, kuinka liikuttuminen ei ole itsessään vältettävä asia, vaan pikemmin on vältettävä *sentimentalistista* – joka hänen määritelmässään on valheellisuuden muoto<sup>58</sup> – liikuttumista (mt., 252). Toisin sanoen on oltava huolellinen sen suhteen, mitä sentimentalismilla tarkoitetaan.

Voidaan kysyä Humeen perspektiivistä, onko olemassa liikuttumista ilman minkäänasteista sentimentalismia? On tärkeä huomioida yksinkertaisen sentimentalismin ongelmat, mutta sentimentalismin suora määrittely valheeksi ei ole oikeutettua. En kuitenkaan syvenny kritiikin ongelmiin tässä yhteydessä. Gaita käy läpi erilaisia sentimentalismin ongelmia (esim. mt., 252–258), mutta hänen tekstissään käy myös ilmi ero perinteiseen rationalismiin. Gaita (2002) kuvaa, kuinka ”On tärkeä fakta, että me usein opimme

---

58 ”[S]en lisäksi että se on valheellisuuden muoto, sentimentaalisuus on myös epätotuuden (*untruthfulness*) muoto.” (Gaita 2002, 256).

kaikkein syvimmin, kun olemme liikuttuneita siitä, mitä ihmiset sanovat tai tekevät elämässä tai taiteessa” (Gaita 2002, xxxvi) ja episteeminen auktoriteetti liittyy liikuttumiseen. Hän jatkaa, ettei ole edes periaatteessa yksinomaan vakaita järjen standardeja kysymyksen ratkaisemiseen (mt., xxxvi, 279–280). On siis tärkeän epistemologisen faktan hyväksymistä huomioida ihmisten vaikutus toisiinsa intersubjektivisuudessa. Tässä yhteydessä en yksityiskohtaisesti voi käsitellä, mitä Gaita tarkoittaa järjellä, mutta hän ei väheksy sen arvoa ”tunteen kustannuksella”.

Gaita (2002, 89–90) kuvaa tunteen suhdetta arvioinnissa siten, että kiihkoton arvostelma ei ole sellainen, joka on tiedoton tunteesta, vaan pikemmin vääristymätön tunteesta. Hän pitää epäoikeutettuna vaatimusta, että objektiivisen ajattelun tulee aina olla erillistä tunteesta, mutta se tulee erottaa epäoikeutetusta retoriikasta tai emotionaalisuudesta tunteisiin vetoavana. Hän viittaa teoksessaan usein Primo Levin keskitysleirikertomuksiin. Gaita esittää, että on selvää Levin tekstiä luettaessa, että kirjoittajan sielu on revitty siitä, mitä hän tietää, vaikka kuvaukset ovatkin kiihottomia. Teksti on tunteiden informoimaa, ei niiden vääristämää. Kirjassa kuvatus pahuuden todellisuuden ymmärtäminen onnistuu ainoastaan informoidulla sydämellä. Tätä kautta totuus paljastuu meille vain ”raskain sydämin”<sup>59</sup>. Gaita vertaa Levin tekstiä SS-raportteihin, jotka ovat ”raportteja tappamisesta ilman minkäänlaista ymmärrystä (*sense*) sen pahuudesta. Nuo SS-raportit ovat kiihottomia siinä merkityksessä, että ne eivät ole tunteen informoimia. Seuraus ei ole todellisuuden objektiivinen paljastaminen, vaan sen vääristäminen.” (mt., 90). Näin ollen emotio – Gaitan termin informoidun sydämen merkityksessä – voi olla mukana todellisuuden objektiivisemmässä kuvailussa ja on toisinaan sen edellytyskin.

Erityisen tärkeää empatian määritelmän kannalta on Gaitan maininta todellisuuden käsitteellisestä tilasta, jossa ”*toinen* tulee *näkyväksi*”. Kyse on avautumisesta toiseudelle. Toiseuden näkyväksi tekeminen voi olla tärkeä moraalisen aspektin lähtökohta. Lisäksi tämä kaikki voi tapahtua selväjärkisyiden piirissä siinä mielessä, että emotionaalisen

---

<sup>59</sup> Gaitan oma metafora on ”*with bleeding eyes*”. Vain näin lukemalla tekstiä olemme hänen mukaansa ymmärtäneet sen todellisen pahuuden.

aspektin mukaan tuominen ei halvenna kohtaamisen arvoa tai arvioivuuden merkitystä. Pikemmin se saattaa jopa paljastaa todellisuuden totuudenmukaisemmin, kuten esimerkiksi SS-raporteista näkyy. Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin, millä tavoin kuvattu emotionaalinen järki voisi toimia. Aloitan emotionin yleismääritelmästä, joka luo perustan empatian ymmärtämiselle jatkossa ja syvennyn sitten emotionien rationaalsiin sitoumuksiin intersubjektiivisyydessä ja arvojen muodostuksessa.

### 2.2.1 *Emotionin määritelmä*

Antonio Damasio tekee mielekkään erottelun tunteen ja emotionin välillä<sup>60</sup>, minkä ymmärtäminen syventää empatian jatkomäärittelyn mahdollisuutta. '*Emotio*' sanaa luonnehtii sen etymologian avaaminen: sana koostuu etuliitteestä *ex-* = ulos ja kantasana *motion* = liike tai *movere* = liikuttaa (lat.). Täten se käsitteellistyy ulospäin näyttäytyvänä kehossamme tapahtuvan muutoksen tai liikkeen ilmenemisenä eli mielemmen liikkeistä ja affekteista käsin syntyvänä ilmenemismuotona. Ulospäin suuntautuessaan se avaa polun emotionin jakamisen mahdollisuudelle.

Damasio (2000) esittää, että termi *tunne* varataan emotionin yksityiselle mielessä kokemiselle ja että termi *emotion* tarkoittaa sitä vasteiden joukkoa, joista moni on julkisesti havaittavissa. Käytännössä tämä tarkoittaa, että jonkun toisen tunnetta ei voi havaita, vaikka tunteen voi havaita itsessään, kun tietoisena olentona havainnoi omia emotionitilojaan. Vastaavalla tavalla kukaan ei voi havaita tunteitasi, mutta jokainen voi varmasti havaita jotkut tunteesi synnyttävistä emotioneista. Damasio myös esittää, että

---

60 Muissa länsimaisen filosofian ja psykologian perinteitä välittäneissä kielissä on jo pitkään ollut englannin erillisiä *emotion*- ja *tunne*-sanojen vastineita. Esimerkiksi latina: *exmovere* ja *sentire*, ranska: *émotion* ja *sentiment*, saksa: *Emotionen* ja *Gefühl*, portugali: *emocão* ja *sentimento*, italia: *emozione* ja *sentimento* ja niin edelleen. Sanat otettiin näissä kielissä käyttöön luultavasti siksi, että havainnoijat aistivat niiden erilaisuuden tutkiessaan kahta erillistä ilmiöjoukkoa ja he huomasivat arvon, jonka eri sanojen käytöstä saa. Nykyisin yleinen viittaaminen koko prosessiin yhdellä sanalla *emotion* on silkkää huolimattomuutta. Ei pidä myöskään unohtaa, että sanan *tunne* yleisempi merkitys viittaa kehoon liittyviin havaintoihin – kuten pahoinvoinnin tai hyvinvoinnin tunne, kivun tunteet, kosketetun esineen tunne – ei niinkään siihen, mitä nähdään tai kuullaan. Sanan *tunne* käyttöönottajilla oli luultavasti oikea vaikutelma, että emotionin tunteminen liittyi suurelta osin kehoon, ja tässä he osuivat Damasion mukaan oikeaan. (Damasio 2000, 47, alaviite 6)

emootioiden perusmekanismit eivät edellytä tietoisuutta edes silloin, kun ne sitä käyttävät: emotion ilmaantumiseen johtavat prosessit voi käynnistää olematta tietoinen käynnistävästä emootiosta puhumattakaan siihen johtavista välivaiheista. Käytännössä rajoitetussa ”tässä ja nyt” -tilanteessa jopa tunteen ilmaantuminen on kuviteltavissa eliön *tietämättä* sen ilmaantumisesta<sup>61</sup>. (Damasio 2000, 47.) Toisin sanoen tällaisen määritelmän mukaan tunne on subjektiivinen, emootio jaettu.

Damasion määritelmän perusteella ymmärrettynä emootio on siis kokonaisvaltainen tila, jonka kautta voimme ”lukea” toistemme emotionaalisia tiloja. Tunne liittyy tämän määritelmän mukaisesti enemmän henkilökohtaisiin fyysisiin tiloihin, jotka pysyvät aina muiden saavuttamattomissa ja ovat tunnettuja vain henkilölle itselle. Emootion käynnistäjästä ei tarvitse olla tietoinen ja usein niin ei olekaan, sillä emootioita ei voi säätää halujensa mukaan (mt., 51). Täten emootiot kytkeytyvät syvälle ja kokonaisvaltaisesti olemukseemme: kehossamme tapahtuu enemmän kuin tietoinen mieli paljastaa. Ajatus kietoutuu yhteen tiedostamattoman ja tietoisin havainnon kanssa, mikä liittyy empatian määritelmään. Usein empatian ongelmaksi on mielletty sen refleksiivisyys, vaikka kyse ei ole ainoastaan refleksiivisestä prosessista. Tarkastelen myös arvostelmien tietoista luonnetta, vaikka samalla huomioidaan kokonaisvaltaisuus kehollista perspektiiviä kunnioittaen.

Näin ollen jaettavana emootio kytkeytyy empatian määritelmään, kun tarkastellaan jaettujen tilojen mahdollisuuksia. Empatia ei kuitenkaan redusoidu emootioksi, vaan sekä tunne että emootio ovat osa prosessia. Subjektiivinen tunteen jakamisen kommunikointi on tietoisin valinnan alaista<sup>62</sup>. Kokemuksessamme on aina jotain henkilökohtaista, suljettua, joka säilyy muilta salaisuutena. Nimittäkäämme näitä tiloja tutkielman puitteissa tunteiksi. Damasio kirjoittaa myös emotionaalisista tunteista (ks. Damasio 2011, 111).

---

61 Damasio kuvailee erästä potilastaan Davidia, joka ei vakavien oppimis- ja muistihäiriöiden vuoksi opi ainuttakaan uutta asiaa. Hän ei opi tunnistamaan uutta ihmistä kasvoista, äänistä tai nimestä. Havaittiin kuitenkin, että päivittäisessä elämässään laitoksessa hän näytti suosivan ja välttävän tiettyjä ihmisiä. Tutkiessaan tapausta tarkemmin Damasio havaitsi, että David muodosti tietämättään emotionaalisia reaktioita ja lyhyitä tässä-ja-nyt-tunteita suhteessa ihmisten kohteluun, vaikka ei ollut näistä tietoinen. Hänellä ei ollut asianmukaista reaktion selitystä, joten ilmiö jäi eristetyksi, irralliseksi ja motivoitumattomaksi. (ks. Damasio 2000, 48–51.)

Tunnemaailma voidaan siis määritellä subjektiiviseksi ja tietoiseksi reaktioksi emootioon. Tunteet eivät kuitenkaan redusoidu emootioihin: ”Emootiot näyttelevät kehon teatterissa. Tunteet näyttelevät mielen teatterissa” (Damasio 2003, 28, käänös minun). Voi olla, että tunteet ovat asettuneet olemisen tietämisestä erottavalle kynnykselle ja näin niillä on etuoikeutettu yhteys tietoisuuteen (Damasio 2000, 47).

### 2.2.2 *Emootioiden rationaalinen systeemi ja arvojen intersubjektiivisuus*

Valitsin pääasialliseksi tarkastelukohteekseni Bennett W. Helmin teorian, sillä hänen näkemyksessään filosofinen perspektiivi yhdistyy moraalipsykologiseen erityisellä tavalla. Erityisyys liittyy ontologisten prioriteettien<sup>63</sup> uudelleenmäärittelyyn koskien esimerkiksi arvoja, emootioita ja merkitystä. Helmin (2001; 2010) teokset<sup>64</sup> luovat perustaa luvun avainkysymysten vastauksiin; kuinka emootio osallistuu arvostelman muodostamiseen? Millä tavoin arvioiva aspektimme ja arvomme muodostuvat intersubjektiivisuudessa? Kysymykset ovat oleellisia muodostettavan moraalikäsitteen kannalta. Arvojen intersubjektiivisuuden ja emotionaalisen järjen ymmärtäminen perustelevat empatian käsitettä moraalin intersubjektiivisuutta tarkasteltaessa. Emootiot kietoutuvat projektiiviseen rationaaliseen kuvioon, mikä konstituoi merkitystä. Edellä mainittu

---

62 Psykologisesti mielenkiintoista on kysyä, kuinka tietoisia tunteet ovat ja kuinka kykenevä ihminen on kommunikoimaan näitä tunteita, vaikka ne ovatkin subjektiivisia eli aina henkilökohtaisia ja omia perustavalla tavalla. Subjektiivisen kokemuksen jakamisen mahdollisuuteen on filosofian piirissä suhtauduttu monissa yhteyksissä skeptisesti.

63 Ontologisilla prioriteeteilla tarkoitetaan oletuksia liittyen esimerkiksi arvojen ontologiseen statukseen. En pureudu aiheeseen yksityiskohtaisesti, mutta mainitut prioriteetit nousevat esiin teoriaa tarkasteltaessa. Aihe liittyy myös instrumentaaliseen tai teoreettiseen järjenkäyttöön ja jaotteluun kognitiiviseen ja konatiiviseen. Ennen kaikkea kyse on *holistisen* perspektiivin hahmottamisesta. Helmin (2001) mukaan eräs relevantti ongelma on aiemmissä teorioissa ollut moraalisen tai henkilökohtaisen arvon ontologiseen statukseen liittyvä. Niissä vaikuttaa olevan konflikti empiirisen faktan *lokuksesta*, joka näyttäisi olevan arvosta tyhjä. Monet metaeettiset näkökulmat moraalista arvosta ovat ainakin osittain muodostuneet konaatioon liittyen varsinkin, kun kyse on tahdosta konatiivisen tilan paradigmana. (mt., 30.)

64 Helmin aikaisempi teos *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value* (2001) käsittelee esimerkiksi arvojen muodostumista erityisesti yksilön kannalta. Myöhempi teos *Love, Friendship, & the Self: Intimacy, Identification, & the Social Nature of Persons* (2010) tarkastelee ihmisen konstituoitumista erityisesti sosiaalisena olentona intersubjektiivisessä kontekstissa. Tarkasteluni pääpaino on jälkimmäisessä teoksessa, vaikka oleellinen perusta emootioiden rationaalisuudesta rakentuu ensimmäisten huomioiden varaan.

konstituoivat mielen rakennetta liittyen tärkeällä tavalla kykyyn välittää. Toisin sanoen emootioiden rooli korostuu ihmisen kokonaisvaltaisessa toiminnassa, suhteiden muodostuksessa muihin ja käsityksen muodostumisessa itsestä. Ne liittyvät oleellisesti sen ymmärtämiseen, mikä on merkityksellistä. Esitetystä perspektiivistä emootiot eivät ole vain marginaalisessa – tai esimerkiksi häiritsevässä – asemassa toiminnassamme tai järkeilyssämme, vaan emotionaalisuus kietoutuu rationaalisuuteen.

Tarkastelen ensin tiiviisti Helmin näkökulman perusteita, jonka jälkeen käyn läpi käsitteellisiä sitoumuksia koskien emootioita. Arvioivan perspektiivin muodostuminen on osa persoonana olemista, joten identiteetti<sup>65</sup> liittyy keskeisesti arvojen muodostumiseen. Lähestyn rationaalisten emotionaalisten patternien muodostumista intersubjektiiivisessä kontekstissa erityisesti arvojen ja välittämisen kannalta. Oleellista näkökulmassa on *merkityksen* muodostuminen, mikä on Helmin mukaan konstituoiva tekijä ihmisenä olemisessa. Arvojen ja välittämisten jakaminen tapahtuu Helmin sanoin ”tietynlaisen sympatian” (Helm 2010, 88) välityksellä. Huomiota tästä ”tietystä sympatiasta” – joka Helmin käsittelyssä jää vaillinaiseksi – täydennän tutkielman luvussa 3. Lopuksi palaan kriittisiin huomioihin teoriaa koskien sekä moraalisten arvojen pohdintaan; ovatko päätelmät arvojen roolista sovellettuna moraaliseen sfääriin oikeutettuja? Ainakin Helmin argumentit liittyvät jatkossa käsiteltävään moraalisen arvostelman muodostumiseen (ks. Nichols 2004) sekä muodostavat keskeisen näkökulman siitä, kuinka vaikuttaa järkeenkäyvältä, kuten Helm (2001, 252) esittää, että moraalisen toimijana oleminen on osallisuutta järkisyyhin, jotka pitävät sisällään ominaisuuksia, kuten luottamusta, ystävyyttä ja rakkautta. Nämä ominaisuudet mahdollistuvat intersubjektiiivisessä kontekstissa tunnettujen arviointien kautta, mitkä ovat osa järjenkäyttöämme persoonina.

Kuten edeltävistä luonnehdinnoista on pääteltävissä, sitoutuu Helm tietynlaiseen rationaalisuuteen mielen konstituoitumisessa. Rationaalisuuden kutsuminen mentaalisen

---

65 Sivuan jo tässä luvussa identiteettikysymystä, mutta näkemys täydentyy myöhemmässä luvussa 3.2.2. tarkasteltaessa Edith Steinin empatian käsityksen kietoutumista mainittuun tematiikkaan. Identiteetin määrittely ei ole tutkielman pääasiallinen intressi, mutta sovellan käsitettä liittyen kysymykseen persoonuudesta, mikä on keskeistä moraalisia näkökulmia punnittaessa.

*konstitutiiviseksi ideaaliksi*<sup>66</sup> tarkoittaa Helmille (2010, 51–52) sitä, että meidän tulee ymmärtää toimijuuden rationaalinen perusta sellaisena, että liiallinen irrationaalisuus – toistuvat väärät uskot ja totuuden loukkaukset – tuhoavat tätä perustaa. Jos rationaalinen perusta murenee, on vaikea ymmärtää selvästi kykyjä uskomuksiin ja haluihin. Esiitetty rationaalisuus saa kuitenkin hänen tarkastelussaan perinteestä poikkeavan merkityksen. Rationaalisuuden käsite vaatii tarkastelua sikäli, miten *irrationaalisuus* tai *arationaalisuus*<sup>67</sup> ymmärretään. Joka tapauksessa mielenfilosofian keskeinen mieli-ruumis-ongelma paikantuu Helmin tarkastelussa kysymykseksi merkityksen relevanssista sekä *kognitiivinen-konatiivinen*<sup>68</sup>-jaottelun kritiikkiin. Helm näkee oletetun jaon johtavan vakaviin ongelmiin käytännöllisen järjen kannalta (Helm 2001, 247). Kognitiivisen ja konatiivisen jaottelun taustalla on nähtävissä ikuisuuskysymys, jota filosofiassa on nimitetty myös Euthyfron ongelmaksi<sup>69</sup>. Palaan ongelmaan jäljempänä yksityiskohtaisemmin. Ongelma herättää jatkokysymyksen subjektiivisen ja objektiivisen välisestä dilemmasta. Liian suoraviivaisen jaottelun edeltävien välillä Helm hylkää muodostaen holistista näkökulmaa. Holistinen näkökulma on tutkielman position kannalta keskeinen ([KUVIO 1](#)). Helmin näkemys on osa noussutta tendenssiä<sup>70</sup> kyseenalaistaa

---

66 Helmin näkökulman perusta on Donald Davidsonin (2001/1970) muotoiluissa. Rationaalisuuden kuvaaminen mentaalisuuden *konstitutiivisena* ideaalina on väite siitä, mitä mentaaliset ilmiöt ovat. Ei ainoastaan, miten niitä selitetään. Helm (2010, 51) kuitenkin näkee yhteyden näiden välillä, sillä “selityksen mahdollisuus rationaalisuuden ehdoilla on mentaalisuuden ymmärrettävyyden tila itsessään” (“the possibility of explanation in terms of rationality is a condition of the intelligibility of the mental as such”).

67 Esimerkiksi Heinämaa & Reuter (1996) kirjoittavat siitä, mielletäänkö tunteet tai naiset irrationaaliseksi vai arationaaliseksi. Arationaalisuus voidaan mieltää esimerkiksi kyvyttömyytenä järjenkäyttöön.

68 Jako on ollut vaikutusvaltainen niin mielenfilosofiassa kuin moraalipsykologiassakin. Helm esittää lähtökohtaiseksi ongelmaksi näiden alojen liiallisen etäisyyden toisistaan. (lisää Helm 2001, 247.) Konatiivisella (lat. ‘*conation*’, yrittää) tarkoitetaan mielen aspekteja, jotka liittyvät toiminnan aloittamiseen (Blackburn 2008, “*conative*”).

69 Platonin (1977: Teokset I) Euthyfron dialogissa Sokrates kysyy Euthyfronilta; ”Rakastavatko jumalat hurskasta siksi, että se on hurskasta, vai onko se hurskasta siksi että jumalat rakastavat sitä?” (Platon 1977, 137/10a).

70 Vaikuttaa, että tietynlainen holistisuus on kannatuksessa. Esimerkiksi enaktiivinen näkökulma kyseenalaistaa perinteisen kognitivismiin korostaen myös kehollisuuden merkitystä. Varela, Thompson & Rosch kirjoittavat fundamentaalista sirkulaarisuudesta: ”esitämme termiä enaktiivinen painottaaksemme kasvavaa vakuuttuneisuutta siitä, että kognitio ei ole representaatio annetusta maailmasta ennaltamäärätylle mielelle, vaan on enemmän mielen ja maailman toteutuminen [*enactment*] moninaisten toimien historian perustalla, joita olento maailmassa tekee.” (Varela, Thompson & Rosch 1993, 9, käännös minun.)



perinteiset jaottelut esimerkiksi mielenfilosofiaa ja kognitivismia koskien. Tästä syystä Helmin näkemysten tarkempi huomioiminen on tutkielman argumenttien kannalta tärkeää.

Merkityksen käsitteellistäminen paikantuu Helmin tarkastelussa tietynlaiseen emotionaaliseen sitoumukseen tai alttiuteen. Helm esittää merkitystä konstituoivan oleellisen kuvion positiivista koherenssia emotionaalisen sitoutumisen termein (Helm 2001, 61). Ennen siirtymistä näiden sitoumusten tarkasteluun, on syytä pohtia hetki merkityksen luonnetta. Helmin muotoiluissa on yhteneväisyyttä edellä esitettyihin pohdintoihin tarkoituksesta ja itsen transsendenssista. Kuten Frankl esittää, että tarkoitus syntyy ulottumalla itsensä ulkopuolelle, ohjaa Helmin muodostama kokonaisuus näkemään samankaltaista tematiikkaa emotionaalisten sitoumusten ulottumisessa kohti tietynkaltaista merkityksen objektiivisuutta – sisältäen kuitenkin subjektiivisuuden aspektin juuri emootioiden erityisluonteen vuoksi. Aiheessa on nähtävissä samankaltaisuutta myös Frommin rakkauden käsitteeseen. Helm (erit. 2010, osa II) kirjoittaa paljon rakkauden luonteesta, mutta tarkasteluihin ei ole tässä yhteydessä syytä syventyä.

Helmin muodostama näkemys vaikuttaa yleisesti käsitykseen toimijana olemisesta ja mieli-ruumis-ongelman<sup>71</sup> ymmärtämiseen (lisää Helm 2010, 49–56). Hänen mukaansa tulisi hylätä intentionaalisten mentaalisten tilojen ymmärtäminen kognitiivisen ja konatiivisen jaottelun kautta sekä individualistinen käsitys persoonuudesta. Helm luonnehtii, kuinka individualistinen käsitys estää meitä näkemästä persoonia rakastavina ja arvottavina olentoina, kykenevinä omaamaan emotionaalisia sitoumuksia toisiin, mitkä edistävät kykyämme autonomiaan ja itsemääräämisoikeuttamme pikemmin kuin rajoittavat niitä (mt., 49–50). Jatkan ajatusta Edith Steinin (1917) tarkastelun yhteydessä. Sama huomio kiteytyy Raimond Gaitan (2002, 279–280) kirjoituksissa toisten merkityksessä itseyden kannalta.

---

71 Ongelmaa voi luonnehtia esimerkiksi mekanistisen luonnon selityksen ristiriidaksi mielen *intentionaalisten* tilojen välillä, jotka vaikuttavat perustavalla tavalla subjektiivisilta ja vapailta. Esimerkiksi luonnontieteissä voidaan tarkastella miten asiat *tapahtuvat*, kun mielen essentiaalinen normatiivisuus antaa meille mahdollisuuden tarkastella kuinka *tulisi (ought)* tapahtua. (ks. Helm 2010, 49). Palaan teemaan tiiviisti myös fenomenologian ja neurologian suhteen pohdinnoissa luvussa 3.

Mielen jakaminen kognitiiviseen ja konatiiviseen osaan on hänen mukaansa yhteydessä jaotteluun *käytännölliseen ja teoreettiseen järkeen*.<sup>72</sup> Yleensä intentionaalisten mentaalisten tilojen jakoa kognitioon ja konaatioon (*conation*) ilmaistaan mielen ja maailman välisen suunnan sopivuuden (*direction of fit*) avulla. Kognitiomme ovat mielentiloja, kuten uskomukset ja arvostelmat. Niillä on mielestä maailmaan suunta (*mind-to-world direction of fit*) siten, että kun on olemassa epäjohdonmukaisuus kognitiomme ja asioiden välillä maailmassa, on kyse mielestämme – kognitiostamme – jota tulee muuttaa siten, että se sopeutuu maailmaan, jotta kognitiomme on menestyksekkäs. Kontrastina puolestaan konaatioillamme, jotka ovat mielentiloja, kuten halut, on maailmasta mieleen suunta (*world-to-mind direction of fit*) siten, että kun meillä on epäjohdonmukaisuus konaatioiden ja maailman välillä, on maailma muutoksen kohde, jotta se mukautuu mieleemme, jotta konaatio tulee täytetyksi. (Helm 2010, 7.)

Helm näkee jaottelun perustavanlaatuisesti problemaattisena johtaen mielenfilosofisiin ongelmiin, kuten liialliseen keskittymiseen intentionaalisuuteen ja tietoisuuteen tai mainittuun individualistiseen painotukseen. Helm (2010, 53) kehottaa esimerkiksi kiinnittämään huomiota *toimijan (agent)* käsitteeseen. Esimerkiksi shakkia pelaava tietokone ei olisi Helmin mukaan aito toimija, vaikka se käyttäisi instrumentaalisen rationaalisuuden projektiivista kuviota näin omaten ”uskomuksia” tai ”haluja”, jotka sitä rationaalisesti motivoivat. Helmin mukaan kone ei kykene tarjoamaan vastausta halujen tai muiden ”pro-asenteiden” puolesta, mitkä puhuisivat käsitteellisen yhteyden halun ja hyvien asioiden tavoittelun puolesta, mikä on keskeistä moraalipsykologiassa. Tällaista pro-asennetta voidaan kuvata siten, että toimija näkee jonkin tavoittelemisen *arvoisena* eli sellaisena, millä on *merkitystä*. *Toimijana* oleminen on merkityksen subjektina olemista eli olla subjekti, jolle asioilla voi olla merkitystä. Toimijuuden ymmärtäminen siis vaatii sen ymmärtämistä, mitä on olla merkityksen subjekti (*subject of import*) (Helm 2010, 54).

72 Helm (2010, 8) käsittää tässä kontekstissa järjen asiaksi, minkä avulla saavutetaan tarvittava vastaavuus mielen ja maailman välillä, huomioiden sopiva suunta. Tämän seurauksena *teoreettinen järki* ymmärretään kapasiteetiksi, jota käytämme, kun selvitämme, kuinka asiat ovat artikuloitujen ja käyttäen *episteemisen rationaalisuuden* (ks. myös mt., 53) normeja, jotta saamme ajatuksemme vastaamaan maailmaa sillä suuntauksella, joka on luonteenomaista kognitiolle. Samoin *käytännöllinen järki* ymmärretään kapasiteetiksi, jota harjoitamme selvittääksemme, kuinka tyydytämme konaatiomme soveltaen ja käyttäen *instrumentaalisen rationaalisuuden* normeja; käyttäytymällä käytännöllisen järjen mukaisesti, pyrimme asemoimaan maailman sellaisella maailma-mieli suuntauksella, joka on luonteenomaista konaatiollemme.

Merkitys on avainasemassa tulevien määritelmien suhteen koskien niin projektiivisia rationaalisia emotionaalisia kuvioita kuin intersubjektiivisuuttakin. On kyse kvasitoimijuuden<sup>73</sup> erotuksesta aidosta toimijuudesta; ihminen voi olla merkityksestä toimija.

Edellä esiin noussut *merkityksen ongelma* on analoginen Euthyfron ongelman kanssa: haluammeko asioita ja siten pidämme niitä arvokkaina, koska ne ennestään ovat merkityksellisiä vai onko asioilla merkitys koska haluamme niitä? Ensimmäinen halu on kognitiivinen mielestä maailmaan suuntaan korostumista ja jälkimmäinen halu kuvastaa konatiivista maailmasta mieleen suuntaa. Halun ymmärtäminen kognitiivisena tilana ei tee oikeutta sen motivationaaliseen komponentille. Se ei myöskään selitä merkitystä riittävällä tavalla, kuten tietokonevertauksessa. Toisaalta halu konatiivisena tilana viitaten yksinomaan subjektiiviseen tilaan ei tee oikeutta merkityksen objektiiviselle statukselle. Mikä tahansa halu ei tuo objektille merkitystä, sillä voimme haluta asioita, joista emme välitä. (Helm 2010, 55.) Mainittu ongelmallisuus vaatii vaihtoehtoista tulkintamallia<sup>74</sup>, joka Helmin mukaan on mahdollista saavuttaa holistisesti.

Välttämättömiä merkityksen ymmärtämisessä ovat tietynlaisen valmiuden relevantit ilmenemismuodot, jotka ovat ensisijaisesti emotionaalisia, päätöksellisiä ja arvioivia. Helm argumentoi, että voimme ymmärtää, missä mielessä merkityksen objektit ovat huomiomme ja toimimme *arvoisia* niiden ilmenemismuotojen rationaalisten yhteyksien avulla. Emootiot ja halut tulisi ymmärtää ”tunnettujen arviointien” osaksi – arvioina, jotka ovat

---

73 Sovellettuna moraaliseen kontekstiin voidaan kvasitoimijuuden luonteesta esittää kysymys, onko moraalisenä toimijana oleminen aina osallisuutta moraalin *merkitykseen*? Onko väliä, toimiiko henkilö moraalisesti merkityksen kautta, kunhan hän toimii sen mukaisesti? Kysymys johdattaa internalismin ja eksternalismin ongelmaan, joka puhuttaa psykopaatteihin liittyvän tutkimuksen yhteydessä. Voiko ihminen ylipäänsä olla moraalinen toimija, mikäli ei sitoudu moraalin merkitykseen? Palaan aihepiiriin lopuksi mainittuun teemaan.

74 Helm käy tarkemmin läpi argumenttejaan teoksessaan *Emotional Reason* (Helm 2001). Tarkastelun yksityiskohtainen analyysi ei ole tässä yhteydessä aiheellista, mutta oleellista on holismin korostuminen. Aihe liittyy myös oleellisesti tutkielman läpäisevään positioon hakea vaihtoehtoista lähestymistapaa liian jyrkälle jaolle subjektiivisen ja objektiivisen välillä. Vaikka Helm ei käsittele aihetta suoraan moraalin kannalta, luovat hänen huomionsa perustaa moraalin hahmottumiselle intersubjektiivisessä kontekstissa, arvojen rakentumisen kannalta sekä emotion osallisuudessa arvioivan aspektin saavuttamisessa.

samanaikaisesti responsiivisia ja konstituivat merkitystä. (Helm 2010, 57.) Helm kirjoittaa tunnetuista arvioinneista (*felt evaluations*) ja arvioivista arvostelmista (*evaluative judgments*). Tässä arvioivan aspektin hahmottumisessa kietoutuvat yhteen emootiot, refleksiivisyys ja reflektiivisyys. Liittyen empatian määritelmään on mahdollista mieltää emootioille rationaalisuuden ehtoja samanaikaisesti ymmärtäen refleksiivisten ja reflektiivisten toimintojen rinnakkaisuus (vrt. esim. Kennett & Fine 2009).

Mainittuja tunnettuja arviointeja ja arvostelmia (*felt evaluations and judgments*) sekä perspektiivin osallisuutta prosessissa Helm havainnollistaa niiden välisten konfliktien avulla. Perspektiivin muutoksessa voi syntyä konflikti edellä mainittujen välillä. Konfliktit voivat ilmetä pelkästään, jos jollakin on merkitystä tai ei ole, mutta myös sen kohdalla, kuinka tasapainoilla useiden välittämisten välillä. Arvostelmat – arvioidut tai ei – ja tunnetut arvioinnit ovat tiiviisti yhteydessä sikäli kuin ovat paikantuneena samaan rationaaliseen kehykseen siten, että kumpikin voi korjata toista. Kun asiat menevät oikein, ei ole niin, että kaksi erillistä arvioinnin voimaa ja tunnettu arviointi sattuvat ilmenemään samassa objektissa, vaan pikemminkin arvostelmat ja tunnetut arvioinnit tarjoavat yksittäisen yhtenäisen perspektiivin samasta maailmasta. Näiden rationaalisten yhteyksien vuoksi muutokset toisen perspektiivissä tuloksena muutoksissa kumman tahansa tunnetuissa arvioinneissa tai arvostelmissa tuo toisen mukanaan. Jos näin ei tapahdu, niin ajatus siitä, että perspektiivi olisi todella muuttunut, on kyseenalainen ja seurauksellisesti perspektiivi saattaa pirstoutua (Helm 2010, 70–71.) Aspektien *yhtenevyys* on oleellinen käsitettäessä emootioiden roolia arvioinnissa. Aspektin oleellisuus tarkentuu moraalisten arvostelmien yhteydessä sekä empatian käsitettä jatkossa muodostettaessa.

Helm esittää huomioita tietynlaisista käsitteellisistä sitoumuksista emootioita koskien. Nämä hahmottuvat myös seuraavassa kuviossa ([KUVIO 3](#)). Emotion *formaali objekti* on merkitys, joka määrittää kyseisen emotion siksi, mikä se on. Pelko ja viha voidaan erottaa toisistaan niin, että pelossa jokin koetaan vaaralliseksi ja vihassa loukkaavana (Helm 2010, 57.) Voidaan kysyä, mikä on henkilökohtaisuuden aste tunteen kokemisessa? Oleellista on kuitenkin, että eroja tehdään ja ne ovat osa henkilökohtaista arvioivuuden aspektia.

Helmin (2010) mukaan mainitut implisiittiset arvioinnit tekevät kyseisistä tunteista niitä ja ovat niille kuuluvia formaaleja objekteja. Emootion *kohde (focus)* on intuitiivisesti se, mihin emootio on suuntautunut. Formaalin ilmaistuna se tulee esille emootiossa, jolla on kyseinen arvioitu ominaisuus, jonka formaali objekti määrittää. Täten emootioilla on implisiittisiä tietynlaisen merkityksen arvioiteja kohteistaan. Yleisesti sivuutettu emootioiden objekti on niiden *kohde*: taustaobjekti, jolla on merkitystä, johon kohde on liitoksissa niin, että se tekee ymmärrettäväksi kohteen ominaisuuden, joka määrittyy formaalin objektin kautta. (mt., 57–58.) Objektin luonteeseen ja sen kriittiseen tarkasteluun ei ole tässä yhteydessä syytä spesifisti syventyä, mutta esimerkiksi Davies (2011, 137) on esittänyt kriittisiä huomioita kognitiivisista tunneteorioista siten, että objekti itsessään ei aina suoraviivaisesti liity emootion kokemukseen. Davies käyttää esimerkkiä musiikista tunnelman taustavirittäjänä. Helmin ajatteluun sovellettuna kyse voi kuitenkin olla formaalista objektista tietyn tunteen virittymisen kautta, vaikka kohde, taustaobjekti olisikin erillinen. On kuitenkin syytä huomioida myös ero fokuusoitumisen ja alafokuusoitumisen välillä, mikä tarkentuu myöhemmin. Korostan myös implisiittisyyden aspektia, joka tulee näkyväksi empatian määritelmässä.

Liittyen implisiittiseen arviointiin kohteestaan voidaan emootiot ymmärtää *oikeutettuina* tai ei. Kyseisellä oikeutuksella on kaksi ehtoa; pelkoni esimerkiksi vaasin rikkoutumisesta ei olisi oikeutettu, jos en välittäisi vaasista. Näiden ehtojen varassa voimme ymmärtää emootiot tietynlaisena herkkyytenä tai responsiivisuutena tietyn tilanteen merkitykseen: emootiot ovat olemuksellisesti *intentionaalisia merkityksen tunteita*. Emootioiden kuvaileminen tunteiksi on niiden passiivisuuden korostamista kontrastina muihin aktiivisempiin arviointeihin, joista teemme arvostelmia: emootion kapasiteetti on tietynlainen alttius arvioituun sisältöön ja tietyt emootiot ovat tämän reseptiivisyyden passiivisia liikkeitä. Esimerkiksi pelko näyttäytyy meille tilanteessa samoin kuin väriarvostelmat. Tämä tarkoittaa, että merkityksellä on oltava jonkinlaista objektiivisuutta suhteessa emootioihimme siinä mielessä, missä ymmärrämme (tai emme ymmärrä) emootioitamme ja näin ollen, mitkä yksittäiset emootiot arvioidaan oikeutetuksi. (Helm 2010, 59.)

Emootiot ymmärretään Helmin mukaan usein eristäytyneiksi tunnetiloiksi, mutta on tärkeää, ettei sivuuteta kompleksisia rationaalisia yhteyksiä, joita niillä on muihin mentaalisiin tiloihin. Osittain nämä yhteydet ovat emootioissa itsessään: kokiessaan yhtä tunnetta sitoutuu samanaikaisesti tuntemaan muita tunteita, joilla on sama kohde relevanteissa aktuaalisissa ja vastakkaisissa tilanteissa kohteen merkityksen vuoksi. Jos olet toiveikas jonkun asian toteutumisen kannalta, olet normaalisti myös peloissasi, jos kyseinen saavutus ei toteudukaan tai on vaarassa olla toteutumatta, helpottunut kun uhka ei toteudukaan, vihainen niitä kohtaan, jotka häiritsevät tavoitteen saavuttamista ja tyytyväinen, kun saavutat jotain tai pettynyt, jos epäonnistut. Lisäksi olisi epäjohdonmukaista näiden emootioiden yhteydessä olla peloissaan tavoitteen saavuttamisesta, kiitollinen niitä kohtaan, jotka sabotoivat sitä ja niin edelleen. Näin ollen emootiot usein liittyvät laajempiin emootioiden kuvioihin, jotka jakavat saman kohteen. (Helm 2010, 59.)

Irrationaalisia tunteita pohdittaessa voidaan kysyä, onko ihmisellä aina täysi ymmärrys tunteistaan? On kuviteltavissa epäjohdonmukaisia tunteita kohteeseensa liittyen; miten ymmärtää esimerkiksi kipu huonosta asiasta luopumisessa? Äkkiseltään tarkasteltuna voi herätä kysymys, onko tällaisessa patternissa tilaa esimerkiksi Freudin kuvaamille ambivalenteille tunteille? Helm kuitenkin käy läpi lukuisia esimerkkejä, joissa tunteemme voivat myös olla epäajanmukaisia siinä mielessä, että saatamme tuntea esimerkiksi kipua identiteetinmuutoksessa, koska emme vielä voi päästää irti vanhoista sitoumuksistamme, vaikka tiedämme, että muutos on hyvä (ks. lisää Helm 2001, 136–137). Kyse ei kuitenkaan ole irrationaalisesta reagoinnista, vaan kyse on siitä, että inhimillisenä olentona vakava sitoumuksemme esimerkiksi tiettyihin arvostuksiin ja sen osallisuus identiteetissämme ei voi muuttua hetkessä.

Helm tekee myös jaon positiivisiin ja negatiivisiin emootioihin. Positiivisissa emootioissa jotain positiivista on tapahtunut niiden kohteelle ja negatiivisissa emootioissa jotain pahaa. Näitä voidaan sanoa *fokaalisiksi sitoumuksiksi*. Tietyn positiivisen emotion tuntemiseen

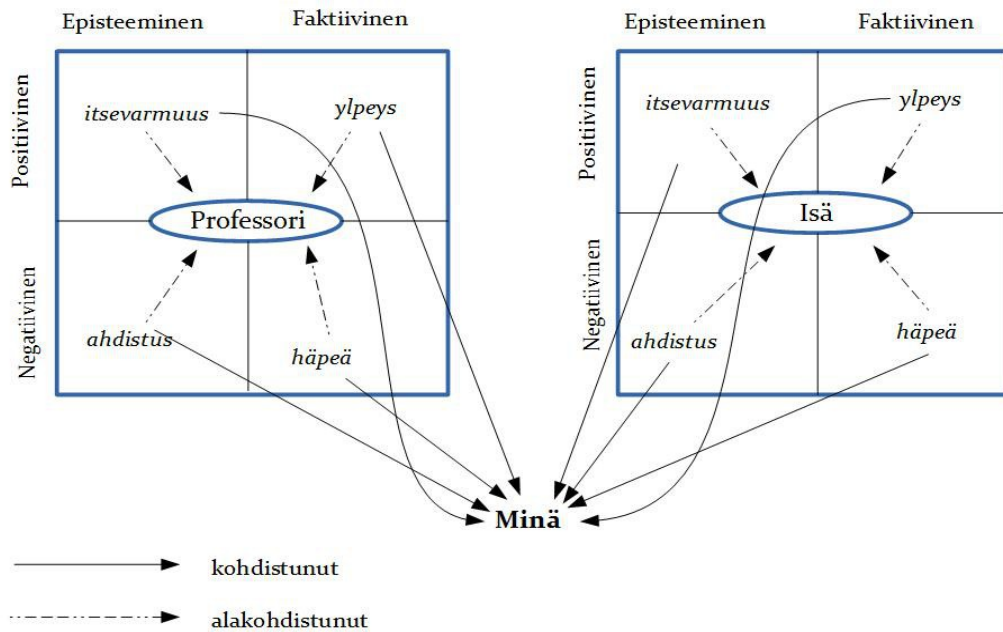
sisältyy aina negatiivisen tunteen mahdollisuus vastakkaisessa tilanteessa<sup>75</sup>. Tämä fokaalisten sitoumusten alaluokka on *tonaaliset sitoumukset*. Robert Gordon (1987) on erottanut myös faktiiviset ja episteemiset emootiot (*factive and epistemic emotions*). *Faktiiviset emootiot*, kuten helpotus ja viha ovat vastauksia siihen, mitä uskomme että on jo tapahtunut tai joissakin tapauksissa on tapahtumassa. Episteemiset tunteet, kuten toivo ja pelko, ovat puolestaan vastauksia tuloksiin, joista olemme vielä epävarmoja. Näitä fokaalisten sitoumusten alaluokkia voimme kutsua *transitionaaliseksi* sitoumuksiksi (*transitional commitments*). Emotionaaliset sitoumukset pitävät normaalisti sisällään kuvion, joka on sekä projektiivinen että rationaalinen. Kuvio on *rationaalinen*, sillä siihen kuuluu osittain partikulaarien emootioiden oikeutuksen rakentaminen. (Helm 2010, 60.) Samat yhteydet koskevat yhteyksiämme toisiin. Seuraavassa kuvassa havainnollistuu esitetyt sitoumukset koskien *itseä*. Jatkossa määritelmä tarkentuu koskemaan myös suhdettamme toisiin.

Merkityksellä on kaksisuuntainen konseptuaalinen yhteys sen välillä, että jollain on merkitystä ja sen välillä, että se on kyseisen projektiivisen, rationaalisen emootioiden kuvion kohteena. Nämä emootiokuviot riippuvat merkityksestä. On välttämätön tila tiettyjen emootioiden oikeutukselle intentionaalisina merkityksen tuntemuksina, että niiden fokuksella on merkitystä. Emootioiden kuvio on oletettu merkityksen kautta ainakin siten, että jos jollain on merkitystä, on sen myös oltava huomiomme *arvoinen*: on hankala ymmärtää jonkun välittävän jostain, jos ei vastaa emotionaalisesti mitenkään, vaikka kohde olisi minkä tahansa suotuisan tai epäsuotuisan vaikutuksen kohteena. (Helm 2010, 61–62.) Huomio välittämisen emergoitumisesta täten tulee jatkossa olemaan yhteydessä emotionaalisen resonanssin ajatukseen. Helmin (2010) mukaan merkitys ja välittäminen emergoituvat samanaikaisesti projektiivisissa, rationaalisisissa yhteyksissä responsiivisuudessamme maailmaan. Merkityksen ontologiseen statukseen liittyen puhuttaessa merkityksestä objektina, johon emootiomme ja halumme tulee olla virittyneitä oikeutuksensa varassa, painotamme ensimmäistä konseptuaalista yhteyttä ja puhuttaessa

---

75 Samankaltaiseen ajatukseen perustuvat monet terapiat. Esimerkiksi *Acceptance and Commitment Therapy* (esim. Harris & Hayes 2009) korostaa näkökulmaa, jossa positiivisia tunteita ei ole olemassa ilman potentiaalista kipua. Se että jonkin on emotionaalisesti kivuliasta tekee siitä myös merkityksellistä. Terapian taustateoriassa on yhteyksiä itämaiseen filosofiaan, mutta tausta-ajatuksissa on selkeitä yhteneväisyyksiä Helmin esittämiin ajatuksiin.

välittämisestämme evaluoivana arvioivana asenteena muodostamassa asioiden merkityksiä, painotamme toista. On kaksi tapaa kuvailla samaa ilmiötä. (mt., 65.)



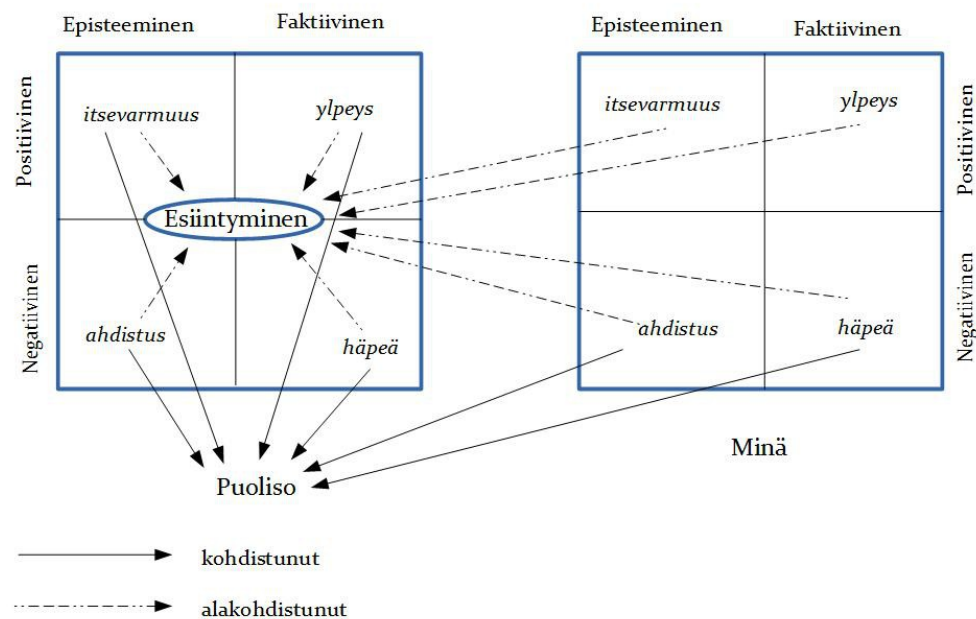
**KUVIO 3: Itseen kohdistuvat emotionaaliset sitoumukset ja alasisitoumukset Helmin käsitteiden kontekstissa.** ”Pattern of person-focused felt evaluations focused on oneself and with multiple subfocuses” (Helm 2010, 124, Kuvio 4.2.). Kuva havainnollistaa, kuinka emotionaaliset kuviot fokuusoituvat tai alafokuusoituvat esimerkiksi itseen eri tilanteissa.

Välittäessään jostain, tulee tämän olla fokuksena projektiiviseen, rationaaliseen tunnettujen arviointien ja arvioitujen arvostelmien kuvioon siten, ettei ole ainoastaan motivoitunut *tunteeseen* ja *arvioimaan*, vaan myös *toimimaan* sen mukaisesti. Toisista välittäminen, huomioiden persoonat ja muut toimijat yleisemmin, voidaan myös ilmaista siten, että välittäminen jostain on sitä, että hän on kyseisen kuvion kohteena<sup>76</sup> (Helm 2010, 75, kursiivi minun.), kuten kuviossa 4 näkyy. Helmin näkökulma laajenee siis koskemaan toimijoita yleisesti – esimerkiksi myös eläimiä – vaikka jäljempänä tarkastellaan erityisesti

<sup>76</sup> Välittäessäsi jostakusta toteutuu rationaalinen patterni (Kuva 4); voit iloita, kun asiat menevät hänellä hyvin ja pelätä, kun hän on uhattuna jne. Seurauksellisesti olet valmis toimimaan hänen puolestaan, kun olosuhteet niin vaativat. Toimijan hyvinvointi on sellaisenaan kyseessä: hän on merkityksen subjekti, jolle asioilla voi olla merkitystä. Toimijan hyvinvointi sellaisenaan riippuu siis siitä, kuinka asiat, joista hän välittää, menestyvät. (Helm 2010, 75.)



suhdetta persooniin. Persoonan hyvinvointiin liittyvä erityisluonne sisältää ”syvän” välittämisen mahdollisuuden (vrt. Stein 1917). Helm (2010) esittääkin, että välittäminen muista toimijoista vaatii heidän välittämistensä jakamisen. Välittäminen pitää sisällään huolen toisen hyvinvoinnista toimijana *sen itsensä tähden*. Merkityksen objektiivisuuden painottaminen eli välittäminen jostain on sitä, että herkkyytesi on virittynyt sen merkitykseen siten, että tämä merkitys voi ilmaista itsensä sinulle tietyissä olosuhteissa. Huoli siihen ei ole motivoitunut itsenäisestä huolesta mihinkään muuhun, joka tarkoittaa juuri välittämistä siitä sen itsensä tähden. Tässä yhteydessä voidaan merkityksen luonteesta huomioida, että *merkityksen objektiivisuus* on melko rajallinen, sillä se on muodostunut myös tunnetuista arvioinneista ja arvioiduista arvostelmista, jotka muodostavat virittymisen siihen. *Merkityksen subjektiivisuutta* painotettaessa on esitettävissä, että arvioinnit kukin ovat sitoumuksia toisiin arviointeihin, joilla on sama fokus, kun muuten on aiheellista. (mt., 76–77.)



**KUVIO 4: Emotionaaliset sitoumukset intersubjektiivisessä kontekstissa.** Pattern of person-focused felt evaluations focused on another. (Helm 2010, 156, Kuvio 5.1.). Esimerkiksi kumppanin esiintyessä emotionaaliset sitoumukset toimivat kuvatulla tavalla.

Voimme kuvailla rakennetta tunnettujen arviointien kuvioissa muodostamassa välittämistä jostain jonkin muun vuoksi tunnettujen arviointien alakuvion termein alafokusoituneena välineisiin, mikä on *taso* päämäärästä välittämisen kokonaiskuviossa. Koska voi olla monia välineitä annettuun päämäärään ja välineitä näiden välineiden saavuttamiseen, tunnettujen arviointien rakennelma voi olla *monitasoinen*. (Helm 2010, 79.) Monitasoisuus herättää kysymyksen tasojen vuorovaikutussuhteista. Moraalin kannalta on syytä kysyä välineiden priorisoinnin merkitystä. Voidaan kysyä, että mikäli moraaliset arvot toimivat tietyllä tavoin syvimmällä tasolla (esim. Stein 1917; Gaita 2002; Glover 1999) – koskien sekä persoonia että arvojen prioriteetteja – onko päämäärän tavoittelun nimissä sen tavoittelun välineet oikeutettuja itsessään? Aiheeseen liittyy myös moraalifilosofinen kysymys päämääräorientoituneisuudesta; pyhittääkö päämäärä keinot? Helmin tapauksessa kyse on ylipäänsä kuvata välittämisen kuviota eli sitä, *miten* välitetään – ei ottaa kantaa normatiivisuuden vaateeseen. Teeman soveltaminen moraaliseen sfääriin johtaa kuitenkin kysymään välittämisen luonnetta: mihin se kohdistuu tai mihin sen *tulisi* kohdistua? Välittämisen luonteeseen palaan tutkielman kulussa.

Välittämisen ymmärryksen ja rationaalisuuden suhteen voidaan esittää vastaväitteitä, että niiden suhde on pahasti kehämäinen, sillä Helm kirjoittaa, että henkilöllä on ymmärrys, koska tavasta, jolla hänen tunnettujen arviointien kuvionsa, joka rakentaa välittämisen jostain jonakin, on rationaalisesti rakentunut ja että sellainen rationaalisuus rakentaa tämän kuvion, koska ymmärrys jostain jonakin kertoo henkilön välittämisestä siitä. Voidaan kysyä, kumpi tulee ensin: rationaalinen rakenne vai ymmärrys? Vastaus on, ettei kumpikaan. Näkökulma on kehämäinen, mutta ei Helmin mukaan liian, sillä tällainen kehämäisyys on ominaisuus mistä tahansa holistisesta näkökulmasta, joka ottaa vakavasti idean, että rationaalisuus on mentaalisuuden konstituoiavana ideaalina. (Helm 2010, 82.)

Aiheeseen liittyen kognitiivisen ja konatiivisen jaottelun hylkääminen voi ehkäistä tiettyjä mielenfilosofisia paradokseja syntymästä. Esimerkiksi identiteettimme on samanaikaisesti ei-sattumanvaraisen löytämisen ja autonomisen keksimisen kohde, kuten on myös perusteita rakkaudelle, joita autonomisesti konstruimme. Puhuttaessa identiteetistä Helm

esittää, että arvojen ontologinen prioriteetti identiteettiin nähden ei ole aina oletettu (Helm 2010, 121). Helmin (mt., 131) mukaan mainittujen kahden väitteen yhdistäminen – sen, että persoonan identiteetti on potentiaalisesti *löytämisen* asia ja että persoonana meillä voi olla osamme ja voimme *keksiä* identiteettimme – voi vaikuttaa paradoksaaliselta: vaikuttaisi siltä, että mikään ei voi samanaikaisesti olla sekä löytämisen kohteena (eli välttämättä siellä etukäteen) ja keksimisen objektina (eli välttämättä ei siellä etuketään). Tätä Helm (2001, kpl 1 ja 7) kutsuu *näennäiseksi samanaikaisiksi autonomisen keksimisen ja rationaalisen löytämisen paradoksiksi*. Kuitenkin paradoksi on vain näennäinen ja se voidaan välttää, kunhan luovutaan jaottelusta kognitiiviseen ja konatiiviseen. (Helm 2010, 131.) Arvon pohtiminen ei ole puhtaan löytämisen kognitiivinen prosessi eikä puhtaan keksimisen non-kognitiivinen prosessi: se on pikemminkin prosessi, jossa arvomme, identiteettimme, ovat *tuotuna ilmi* sellaisena kuin ne ovat (ks. Helm 2001, kpl. 6 ja 7).

Lopuksi nostan esiin Helmin käsityksen ”tietynlaisesta sympatiasta” (*”a kind of sympathy”*, Helm 2010, 88). Voidaan ajatella, että esimerkiksi tunteiden jakaminen – Helmin termein persoonaan fokusoituneiden tunnettujen arviointien jakaminen – mahdollistuu empatian kautta. Käsitys tarkentuu jatkotarkasteluissa. Helm muodostaa oman käsityksensä aiheesta tukeutuen edeltäviin käsitteellisiin yhteyksiin. Hän tekee eron ainakin tunteiden tarttumiseen.

Helmin mukaan emootioiden jakamisen idea osana välittämistä toisesta tulee ymmärrettäväksi ja sitä voidaan arvioida sen rationaalisuuden mukaan niin, että toisin kuin tunteiden tarttumisen tapauksessa, tunnetuilla arvioinneilla on määrättyt fokukset. Saatan kuulla, että työkaverini tulee saamaan potkut ja olen pettynyt uutiseen. Emootioideni fokus on tietenkin eri kuin toisen: esimerkiksi työkaverini tunteet ovat fokusoituneet uraan, siinä missä minun ovat fokusoituneet häneen ja alafokusoituneena hänen uraansa. Emme jaa täsmälleen samaa tunnettua arviointia, emmekä samoja välittämisiä: hän välittää urastaan itsensä tähden ja minä hänen vuokseen ja pettymykseni on rationaalisesti yhteydessä välittämiseeni hänestä toisin kuin hänen itsensä. Joka tapauksessa vaikuttaa luonnolliselta sanoa, että jaan hänen välittämisensä – ja pettymyksensä – sikäli kuin välittämiseni ja

emootioni liittyvät häneen ja ei-sattumanvarainen yhtyminen objektissa kullekin kuuluvissa välittämisissä ja emootiossa, mikä ilmaisee välittämistä tietyissä tapauksissa ja emootion kohdetta. (Helm 2010, 88–89.) Palaan aspektiin empatian tarkastelussa esimerkiksi luvussa *Perus- ja kompleksit empatia*. Fokusten erottaminen on tärkeää, sillä usein empatian ongelmat nähdään tunteen jakamisen mahdottomuutena mikäli vaatimuksena olisi, että kyseessä olisi *sama* tunne, mitä ilmentää jatkossa esitettävä ”ykseys”-kritiikki empatian historian tarkastelussa ja Nicholsin (2004) empatian määritelmän puutteellisuus. Samuuden oletus jättää virheellisesti huomioimatta fenomenologiset eroavuudet.

Emootioiden fokus tekee ymmärrettäväksi niiden fenomenologiset eroavaisuudet. Tästä näkökulmasta vihani työkaverin puolesta eroaa fenomenologisesti vihasta, jota itse koen saadessani potkut. Kontrastina, kun tunnen joukon mukana turhautumista tunteiden tarttumisen muodossa, seurauksellinen loukkaantumisen tunne tuntuu tyhjältä tai perusteettomalta, kun ei ole merkityksen fokusta, joka tekisi minuun vaikutuksen kohteensa kautta. (Helm 2010, 89.) Välittäessään toimijasta itsessään, on toimija välittämisen fokuksena, joka motivoi sympatiaa ja sympaattista, sitoutunutta toimintaa. Motivaatio kumpuaa sitoumuksesta, joka henkilöllä on välittäessään toimijasta sellaisenaan. (mt., 93.)

Persoonaan fokuksituneiden tunnettujen arviointien (*person-focused felt evaluations*) jakaminen ystävän kanssa – esimerkiksi tämän esiintyessä – on minun rationaalisen tunnettujen arviointien kuvion jakamista, mikä on fokuksitunut häneen ja alafokuksitunut ei pelkästään esimerkiksi hänen harrastukseensa, mutta myös muihin asioihin, joita hän arvostaa, sikäli kun nämä arvot konstituivat hänen identiteettiään ja hyvinvointiaan. Tämä tarkoittaa, että *arvostan* hänen arvojaan, en itseni takia tehdäkseen siitä osan identiteettiäni, vaan *hänen vuokseen*, osana sitoumustani merkitykseen, joka hänellä on minulle. Helmin ymmärryksen mukaan emootioiden jakaminen sisältää erityistyyppistä sympatiaa: sellaista, joka perustuu rationaaliseen rakenteeseen persoonaan fokuksituneista tunnetuista arvioinneista, jotka määrittävät rakkauteni toiseen. (Helm 2010, 157.) Ajatusta jatkaakseni

sympatian sisältyessä empatiaan sen varianttina, on empatialla muun muassa Helmin esittämien huomioiden mukaan rationaalisen patternin perusteita.

Välittämisten jakaminen ei kuitenkaan johda siihen, että välittäessään toisesta tulisi kritiikittömästi ja sokeasti välittäneeksi myös kaikesta muusta, mistä toinen välittää. Jos joku kenestä itse välittää, välittää huumeiden käyttämisestä, ei tämä tarkoita, että sinun tulisi hänestä välittäessään myös haluta sitä. Vaatimus on ainoastaan, että välittäessään toimijasta normaalisti välität samoista asioista kuin hän, muut asiat huomioiden. Tässä tapauksessa se, mistä hän välittää, ei edesauta hänen hyvinvointiaan ja muut asiat huomioiden välität sen sijaan siitä, että hän ei käytä huumetta. (Helm 2010, 86.) Helm (esim. Helm 2010, 273) kirjoittaa myös pluraalista toimijuudesta ja laajentaa näkökulmaansa koskemaan yhteisöjä, mutta työn kannalta oleellista on ylipäänsä tunnettujen arviointien jakamisen mahdollisuus, mikä on projektiivista myös intersubjektiviisuudessa ylipäänsä – oli kyse sitten yhteisestä toimijuudesta, ystävyydestä tai rakastetusta. Helm (2001) esittääkin, että näkemystä ystävyydelle luonteenomaisista rakkaudesta, luottamuksesta ja kunnioituksesta interpersoonallisina arvoina voidaan laajentaa halutessamme moraalissa kohdattavien interpersoonallisten arvojen ymmärtämiseen (mt., 250).

On kuitenkin syytä muistaa, ettei yhteisöllinen intersubjektiviivinen arvojen jakaminen ole sama asia kuin *moraalisten toimijoiden yhteisö*. Helm toteaaakin moraalisten arvojen luonteesta, että ne ovat pikemmin universaaleja<sup>77</sup> kuin ainoastaan intersubjektiviivisia. Osallisuus moraalisisessa yhteisössä näyttäytyy rationaalisen vaatimuksena pikemmin kuin ainoastaan tuloksena *de facto* eli tosiasiallisesta vastavuoroisuudesta. (Helm 2001, 250–251.) Maininta *moraalisten toimijoiden yhteisöstä* on sama, mitä jatkossa täydennän *toimijan* ja *toimijuuden* käsitteiden erolla. Helm kirjoittaa tässä yhteydessä *toimijoista* (”agents”). Helmin näkemys jää moraalin tarkastelussa alkuperusteisiin. Helm (2001, 252) kuitenkin esittää kysymyksen, että mikäli moraalinen skeptikko kieltää minkäänlaisen

---

77 Universaalisuuden huomiolla hän viittaa erityisesti moraalisten arvojen yksittäiset yhteisöt ylittävään luonteeseen, jonka sivuuttaminen johtaa helposti virhepäätelmiin, kun puhutaan intersubjektiviivisuudesta moraalialue koskien.

luonnehdinnan inhimillisestä kokemuksesta määräytyvänä interpersoonallisten arvojen kautta, miten voidaan olettaa moraalisten normien pätevän häneen? Helmin mukaan skeptikko kieltäisi tunnustamasta rikasta arvioivaa ymmärrystä siitä, mitä on olla persoona. Tämä on osattomuutta siitä, mitä on rikkaassa merkityksessä olla moraalinen toimija.

Moraalisena toimijana oleminen pitää sisällään mainittuja ystävyyttä, luottamusta ja rakkautta. Henkilöllä voi tällöin olla perusteita olla sellainen kuin on sellaisen evaluoivan perspektiivin osalta, vaikka hän onkin sokea mainituille perusteille. Helm viittaa McDowellin (1998, 107) pohdintoihin skeptikon roolista. Skeptikko on sokea syille, jotka voivat ohjata valintoja moraalisenä toimijana. (Helm 2001, 252.) Helmin näkökulma luo perustaa ajatukselle, että voimme yhdessä arvioida arvoja ja esittää moraalisia väitteitä toisillemme. Näiden keskustelujen keskeinen osa on hänen mukaansa pyrkimys jakaa sympatiaa. Helmin näkökulmaa vasten sitä ei tarvitse ymmärtää ainoastaan arationaalisenä manipulointina, vaan pikemmin osana perusteiden antamista ja ottamista keskinäisen kunnioituksen ja luottamuksen suhteissa. Näin ymmärrettynä emotionaaliset aspektit voivat toimia järkisyinä näissä neuvotteluissa. (Helm 2001, 252.) Korostan, että *pyrkimys jakaa sympatiaa* on syvällä tavalla läsnä keskinäisten arvostusten suhteissa ja neuvotteluissa. ”Sympatian” yksityiskohtaisempaan tarkasteluun syvennyn empatian käsitteen kautta luvussa 3, mutta ensin jatkan tarkastelua moraalisen arvostelman kannalta; kuinka emotionaalisten rationaalisten patternien läsnäolo nimenomaan *moraalisissa arvostelmissa* tulisi ymmärtää?

### 2.3 Moraaliset arvostelmat

On yleistä, että moraalisia arvostelmia tehtäessä herää tunteita. Kysymys siitä, miksi ja millaiset kausaalisuhteet tässä vaikuttavat, on aiheuttanut paljon keskustelua. Esitän tässä osassa ensin määritelmiä, kuinka emotiot ovat keskeisesti tai potentiaalisesti läsnä moraalisen arvostelman muodostumisessa ja toiseksi, millaisia yksityiskohtaisia huomioita valitusta Nicholsin (2004) määritelmästä seuraa. Jesse J. Prinz ja Shaun Nichols (2010, 116–118) tekevät karkean jaottelun neljään lähestymistapaan tunteiden roolista

moraalisissa arvostelmissa: affektiivinen rationalismi, emotionaalinen intuitionismi, emotionaalinen perustamalli (”*emotional constitution model*”<sup>78</sup>) ja tunneperäisten sääntöjen teoria (”*sentimental rules*” theory). Lyhyt katsaus lähestymistapoihin auttaa ymmärtämään käsitteiden taustoja ja tarkennan huomioni viimeiseen. Mainitut lähestymistavat ovat tuoneet tärkeän lisän moraalisen käyttäytymisemme ymmärtämiseen. Kukin painottaa erilaista lähtökohtaa; järkeä, intuitiota ja tunteiden merkitystä eri tavoin. Ne painottavat eri tavoin sitä, millainen *olemus* (*essence*) ja *alkuperä* (*genesis*) moraaliarvostelmalla on.

Affektiivinen rationalismi koostuu arvostelmarationalismista ja motivationaalisesta emotionismista (*motivational emotionism*). Arvostelmarationalismi pitää sisällään kaksi näkökulmaa, joiden mukaan arvostelmalla on rationaalinen alkuperä ja olemus. Rationaalinen alkuperä tarkoittaa sitä, että arvostelma siitä, onko jokin moraalista tai epämoraalista on syntynyt järkeilyprosessin kautta ja tämä prosessi voi syntyä ilman tunteita. Arvostelman rationaalinen olemus puolestaan tarkoittaa sitä, että vaikka tunteita syntyisi moraalisen arvioinnin kontekstissa, ne ovat siinä mielessä ehdollisia, että täysin sama arvostelma olisi voinut syntyä myös ilman tunteita. Affektiivinen rationalisti kuitenkin lisää tähän emotionaalisen motivaation. Sen mukaan tunteet ovat keskeisessä ja luotettavassa asemassa motivoimassa ihmisiä käyttäytymään arviointinsa mukaisesti. (Prinz & Nichols 2010, 116.) Affektiivinen rationalismi siis tarkoittaa sitä, että *perusolemukseltaan* arvostelma on aina rationaalinen, mutta emotiot nähdään ”motivationaalisena lisänä”. Toisin sanoen emotioita itsessään *ei* vaadita arvostelman syntymiseen.

Toinen malli on Jonathan Haidtin (2001) emotionaalinen intuitionismi. Haidt hylkää arvostelmien rationaalisen alkuperän, sillä hänen mukaansa emme päädy moraalisiin arvostelmiin järkeilyn kautta vaan intuitioiden kautta. Arvostelmilla on siis emotionaalinen alkuperä. Se, että arvioimme jonkin olevan moraalista tai epämoraalista, on emotionaalisten tunteiden tulosta (Prinz & Nichols 2010, 116.) Toisin sanoen moraaliset

---

78 Prinzin näkökulma voidaan lukea tähän kuuluvaksi tai toisin ilmaistuna konstruktiviseksi sentimentalismiksi (”*constructive sentimentalism*”).

tilanteet aiheittavat Haidtin mukaan ”mykistymisen” (*”moral dumbfounding”*) ja järkeily on hänen mukaansa vain jälkikäteen seuraavaa selittelyä. Haidtin näkökulma on aiheuttanut laaja-alaista keskustelua ja erityisesti kappaleessa 2.3.2. käsittelemän näkökulman ongelmia.

Teoksessaan *The Emotional Construction of Morals* (2007) Jesse Prinz esittelee emotionaalisen perustamallin (*emotional constitution model*). Tämä kolmas malli olettaa emotionaalisen olemuksen eli *konstituution* tai perustan arvostelmille. Emotionaalinen olemus on luonteeltaan sisäänrakentunut ja tämä on erottava tekijä Nicholsin teoriaan, jonka mukaan emotionaalinen olemus on luonteeltaan kausaalinen. Perustamallin mukaan emootiot ovat välttämättömiä arvostelmille, sillä ne ovat olemuksellisesti osa sitä; moraaliset arvostelmat ovat psykologisia tiloja, jotka pitävät sisällään emotionaalisia tiloja. Sen mukaan arvostelma ei ole pätevä moraalisesti, jos nämä tunteet ovat poissa. Käsitteet ”moraalinen” tai ”epämoraalinen” pitävät sisällään tunteita samoin kuin käsite ”hauska” pitää sisällään esimerkiksi huvituksen tunteen. (Prinz & Nichols 2010, 118.)

Neljäs ja tutkielman kannalta tärkein teoria on Shaun Nicholsin (2004) tunneperäisten sääntöjen teoria, jonka hän rakentaa teoksessaan *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Keskeistä on, että emootiot ovat oleellisessa asemassa ja ne muuttavat moraalisen arvostelman luonnetta niin, että arvostelma ei olisi sama ilman siitä nousevia tunteita<sup>79</sup>. Tämä on vastakkainen näkemys esimerkiksi rationaalisen olemuksen painottavalle näkökulmalle, jonka mukaan arvostelma voi pysyä samana, herätti se tunteita tai ei. Vaikka edellä Helm (2001; 2010) esitti myös mielen rationaalista konstituutiota, huomioi hän emotionin fokuksen aiheuttaman fenomenologisen eroavaisuuden, mikä on johdonmukaista moraalisen arvostelman fenomenaalisen eron tunnistamisen kannalta. Seuraavaksi tarkastelen tunneperäisten sääntöjen teorian tärkeimpiä osia tutkielman kannalta.

---

<sup>79</sup> Argumentin eräänä aspektina voi nähdä fenomenonaalisen tason tarkastelun siinä mielessä, että arviointi on fenomenaalisisessa mielessä toisenlainen pitäessään sisällä tunteita. On siis mahdollisuus erottaa toisistaan ”emotionaaliset” ja ”rationaaliset” arvostelmat, eivätkä ne redusoidu yksin kumpaankaan.



### 2.3.1 Tunneperäisten sääntöjen teoria

Shaun Nicholsin teoria tarjoaa näkökulman moraalisen arvostelman ymmärtämiseen, mikä ylittää mainitsemani dualistiset oletukset, jotka johtavat ongelmiin sekä sentimentalismiin että rationalismiin kannalta. Oleellista Shaun Nicholsin teoriaa käsiteltäessä ovat tutkielman kannalta jako moraaliseen ja konventionaaliseen, ydinmoraaliarvostelma ja affektiivinen resonanssi, joka liittyy normien genealogiaan. Hän pyrkii teoriassaan yhdistämään tunteet ja normatiivisen moraaliteorian. Nicholsin huomioissa korostuu reaktio toisen kärsimykseen, mutta hänen mukaansa empatia on riittämän käsite<sup>80</sup>. Korjaan ajatusta jatkotarkastelussa (ks. myös Blum 2011, 171–173) ja sivuhuomautuksena hän aliarvioi ajatusta empatiasta, jonka etymologiseen juureen nimenomaan sisältyy ajatus kärsimyksen jakamisesta, mitä tarkastelen yksityiskohtaisemmin luvussa 3. Blumin mukaan Nichols operoi vaillinaisella käsityksellä altruistisista emootioista – kuten sympatiasta, empatiasta, huolesta ja myötätunnosta – lyhyinä, affektiivisina mielentiloina vailla intentionaalisuutta, havaintoa, kognitiota ja ilmaisuvoimaa (Blum 2011, 171). Ongelma näyttäytyy toistuvana empatian historiaa tarkasteltaessa.

Nichols argumentoi, että terve<sup>81</sup> – erotettuna patologisesta esimerkiksi psykopaattisessa mielessä – moraaliarvostelma pitää sisällään kaksi eri osaa: normatiivisen teorian ja emootioiden systeemin. Normatiivinen teoria määrittelee säännöt ja emootiot muuttavat niiden luonnetta ja antavat niille motivationaalista voimaa. Hän myös sanoo, että moraaliset arvostelmat voivat syntyä joko affektien tai järkeilyn vaikutuksesta ja tyypillisesti pitävät sisällään elementin molemmista eli hän hyväksyy sekä emotionaalisen että rationaalisen alkuperän. Nichols argumentoi, että moraalille säännöille

80 Nichols (2004, 30–37) kirjoittaa erilaisista hyvántahtoisuuden muodoista ja erottelee ”huolestumismekanismiin”, ”altruistinen motivaation”, ”reaktiivinen surun” ja ”tunteiden tarttumisen”, mutta empatia näyttäytyy hänestä ongelmallisena. Hän ymmärtää empatian ongelmallisesti siten, että kummallakin tulisi olla sama tunne empatian prosessissa, mikä on yliyksinkertaistava oletus. Blum esittää, että tyypillisesti empatia luokitellaan pikemmin moraaliseksi ilmiöksi nimenomaan erotuksena edellisistä, esimerkiksi ”tunteiden tartumisesta” (Blum 2011, 172; vrt. Helm 2010, 88).

81 Terveen arvioinnin konseptista kirjoittaa myös Raimond Gaita (2002) tehdessään eroa ”hulluun” ajatteluun todellisuudessa kiinni pysymisen merkityksessä sekä liian skeptisyyden tai hyväuskoisuuden välttämiseksi. ”Ihminen tarvitsee järkeä epäilyyn yhtä paljon kuin hän tarvitsee sitä uskoakseen”. (Gaita 2002, 162-163.)

luonteenomaista on funktionaalinen rooli, joka tarkoittaa, että niitä pidetään vakavina ja auktoriteeteista riippumattomina ja että niitä perustellaan vetoamalla uhrien kärsimykseen. Nämä ominaisuudet ovat yleensä emotionaalisten reaktioiden tulosta. Moraalinen arvostelma voidaan tehdä ilman tunteita, mutta tällöin se on luonteeltaan epätyypillinen tai jopa patologinen, koska tällöin sillä ei olisi funktionaalista roolia. (Prinz & Nichols 2010, 117.) Riippumattomuuteen auktoriteetista palaan yksityiskohtaisemmin moraalisen ja konventionaalisen eron tarkastelussa. On syytä huomioida yleinen peruste *uhrin kärsimyksestä*. Onko moraalisen arvostelman funktionaalisen statuksen edellytys aina emotionaalinen reaktio? Voiko moraalisen säännön vakavuus tulla riittäväällä tavalla kunnioitetuksi ilman emootiota? Tarkastelen aihetta yksityiskohtaisemmin seuraavassa osassa. Helmin (2001; 2010) muotoiluihin palatakseni voi merkityksen emergenssi olla riippuvainen emotionaalisisista sitoumuksista.

Nichols *ei* sano, että moraaliset arvostelmat ovat mahdottomia ilman tunteita vaan vain, että ne ovat epätyypillisiä. Normatiivinen teoria voi toimia hyvin ilman tunteita. Emootioiden roolia voidaan pitää kausaalisena mallina tarkoittaen, että moraaliset arvostelmat voivat ilmaantua emootioiden kanssa ja kun ne sen tekevät, kyseiset emootiot vaikuttavat arvostelman rooliin sillä tavoin, että se oleellisesti vaikuttaa sen funktionaaliseen profiiliin ja tekee siitä hyvin erilaisen arvostelman: emootiopitoisen arvostelman. (Prinz & Nichols, 117.) Toisin sanoen emootioilla on kyky muuttaa arvostelman luonnetta ja funktionaalista profiilia. Vaikuttaa siltä, että emootiot voivat oleellisesti korostaa arvostelman vakavuutta. Internalismi-eksternalismi-keskusteluun ajatusta sovellettaessa voi eksternalistista motivaatiota seuraten arvostelma jäädä sisäisesti ”tyhjäksi” esimerkiksi henkilön vedotessa auktoriteettiin totellessaan käskyä. Tällainen arvostelma on luonteeltaan varsin toisenlainen kuin sisäistetty moraaliperiaate kärsimyksen lieventämisestä internalistisen motivaation varassa, mikä voisi olla Nicholsin mukaan auktoriteetista riippumatonta<sup>82</sup>.

---

82 Lisää internalismista ja eksternalismista Nicholsin (2004) teoksessa sivuilla 166–167.

Kuinka ihminen sitten arvioi arviointinsa luotettavuutta, mikäli ne nojaavat affektiivisiin reaktioihin? Nichols ei halua kieltää, etteikö ihminen voisi tehdä normatiivista arviointia tunteistaan. Voidaan kysyä kaikenlaisia kysymyksiä siitä, ovatko tunteet rationaalisia, sopivia tai asianmukaisia. Mutta suurin osa erimielisyyksistä ja argumentoinnista, jonka löydämme moraalista diskurssista, voidaan selittää yksinkertaisemmin viittaamalla internalistisesti representoituun normatiiviseen teoriaan. Tottakai tämä myös selittäisi, miksi on niin, että kun puhumme moraalista asioista, emme näytä puhuvan lainkaan tunteista. Se johtuu siitä, että tyypillisesti emme puhukaan tunteista. Puhumme sisällöistä ja implikaatioista yleisesti jaetusta normatiivisesta teoriasta. (Nichols 2004, 109.)

Nichols kehittää näkökulman emootioiden systeemistä, josta voidaan erottaa ydinmoraaliarvostelma. Se näyttäisi olevan viallinen psykopaateilla. Tarkastelen teemaa ja sen implikaatioita vielä loppuluvussa. Aitoon moraaliseen toimintaan siis tarvitaan toimiva ydinmoraaliarvostelma. Nichols on tutkinut myös muita tunteita herättäviä sääntöjä ja hänen mukaansa on olemassa ydinsääntöjä, jotka estävät vastenmielistä toimintaa. Nämä säännöt näyttäisivät toimivan samalla periaatteella kuin moraaliarvottaminen. Voimakasta vastenmielisyyttä herättävät toiminnat aiheuttavat meissä samanlaista – esimerkiksi auktoriteeteista riippumatonta – paheksuntaa kuin moraalinormien rikkominen.

Nichols siis esittää, että ydinmoraaliarvostelma riippuu kahdesta mekanismista: normatiivisesta teoriasta, joka estää vahingoittamasta toisia ja affektiivisesta mekanismista, joka aktivoituu, kun muut kärsivät. Ydinmoraaliarvostelma tarkoittaa sitä, mitä kutsutaan tässä yhteydessä tunneperäisiksi säännöiksi. Tunneperäiset säännöt estävät toimintaa, joka itsenäisesti todennäköisesti saa esiin voimakasta negatiivista tunnereaktiota. Sääntökokoelma tai normatiivinen teoria estää tietynlaista toimintaa ja tämäntyylliset toiminnat luovat voimakasta tunnereaktiota. On syytä ajatella, että nämä kaksi mekanismia, jotka ovat ydinmoraaliarvostelman perustana ovat ainakin osittain erotettavissa. (Nichols 2004, 18.) Normatiivinen teoria ydinmoraaliarvostelmassa siis tarkoittaa sisäisesti representoitua sääntökokoelmaa. Normatiivinen teoria ja affektiivinen systeemi ovat itsenäisiä mekanismeja, mutta jotenkin ne onnistuvat liittoutumaan

tuottaakseen huomiota herättäviä tuloksia moraalinen/konventionaalinen-tehtävässä, josta jäljempänä lisää. Affektiivinen reaktio läpäisee haittanormit erikoisella ei-konventionaalaisella statuksella ja tämä status näyttää olevan yhteinen muiden tunneperäisten sääntöjen kanssa, kuten normit, jotka kieltävät vastenmielisen käyttäytymisen. (Nichols 2004, 29.)

Toisten kärsimys aiheuttaa voimakkaan negatiivisen tunnereaktion tarttuvan surun, henkilökohtaisen surun ja huolen muodossa. Tämän seurauksena normit, jotka estävät toimintaa, jotka aiheuttavat muissa kärsimystä, lasketaan tunneperäisiksi säännöiksi. Lisäksi reaktiot kärsimykseen ovat läsnä jo kahden vuoden ikäisissä lapsissa. Näin ollen lapsilla on nämä emotionaaliset reaktiot hallussa jo ennen kuin he alkavat kohdella haittanormien rikkomuksia erikoislaatusesti väärinä. (Nichols 2004, 64.) Haittanormeilla siis tarkoitetaan moraalisen statuksen omaavia sääntöjä, mitkä tarkentuvat jatkossa.

Nichols esittää huomioita moraalisen motivaation luonteesta laajemmin kuin koskien ainoastaan psykopaattien käyttäytymistä. Jos affektiivinen mekanismi on häiriintynyt, herää filosofisia kysymyksiä motivaation luonteesta. On kyseenalaista väittää, että ihmiset olisivat aina motivoituneita toimimaan moraalisesti, vaikka heillä olisi kontrastina psykopaatille toimiva affektiivinen mekanismi. Vaikuttaa siltä, että tämä affektiivinen mekanismi on myös tiettyyn rajaan asti muunneltavissa esimerkiksi myötätunnon tukahduttamisen merkityksessä sotatilanteissa (ks. Glover 1999). Näyttäisi kuitenkin siltä, että psykopaateilla on vain eksternalistinen motivaatio toimia sääntöjen mukaisesti. Entäs moraalinen motivaatio heillä, joilla on ehjä affektiivinen mekanismi? Nicholisin (2004) mukaan on todennäköistä, että motivaatiomme käyttäytyä haittanormien mukaisesti on monipuolinen. Oletettavasti jaamme psykopaattien eksternalistisen motivaation totella sääntöjä, jotka kieltävät haittanormit. Ihmiset ovat kuitenkin usein motivoituneita tottelemaan myös konventionaalisia sääntöjä, joiden vaikutuspiirissä ovat. Tämänlainen eksternalistinen motivaatio seurata sääntöjä oletettavasti kuuluu motivationaaliseen osaan moraalinormeja. (Nichols 2004, 114.)

On ilmeisiä selityksiä sille, että olemme motivoituneita jättäytymään toisten vahingoittamisesta. Yksi on juurtunut haluamme totella sääntöjä ja toinen juurtunut emotionaaliseen responssiimme, joka on syntynyt toisten kärsimyksestä. On mahdollista, että ydinmoraaliarvostelma tuo mukanaan erityislaatuisen motivaation, jota ei voida laskea ainoastaan sellaisten kumuloituneiden ja motivationaalisten kontribuutioiden eduksi, mitkä ovat sääntö- ja tunneperusteisia. Haittanormien erityislaatuisuuden tunnistaminen – sen, että ne ovat erityisen vakavia, yleistettäviä ja riippumattomia auktoriteeteista – saattaa tuoda mukanaan suuremman motivaation. (Nichols 2004, 115.) Syvään juurtunut ”sääntöjen tottelemisen halu” on paljon puhuttanut teema totalitarististen hallintomuotojen jälkiseurauksena toisen maailmansodan jälkeen. On kuitenkin huomionarvoista, että sääntöjen tottelu yhdistettynä esimerkiksi jonkin kansanryhmän epäinhimillistämiseen – myötunnon kukistamiseen heitä kohtaan – on johtanut moraalisesti katastrofaalisiin seurauksiin.

Tunteet ja normit ovat siis oleellisesti yhteydessä toisiinsa Nicholisin teoriassa. Mikä tämä yhteys on? Miksi ne näyttävät esiintyvän niin kiinteässä yhteydessä toisiinsa? Nichols esittää vastauksen normien genealogian ja moraalievoluution kautta. Nicholisin (2004) mukaan emotioilla on tehokas voima vaikuttaa siihen, mitkä mentaaliset representaatiot säilyvät kulttuurissa. Hän kehittää vaihtoehtoisen naturalistisen lähestymistavan selittää normien genealogiaa, mikä ei oleta, että moraaliset normit ovat itsessään adaptaatioita. (Nichols 2004, 119.) Alkuperänäkökulman<sup>83</sup> sijaan hän pyrkii määrittelemään, mitkä ominaisuudet tekevät tietyistä normeista todennäköisemmin säilyviä kuin toisista. Se voi auttaa selittämään, miksi haittanormit vallitsevat. (mt., 121.)

Ensinnäkin oleellinen muistitekniinen dimensio kulttuurilliselle säilymiselle on pitkäkestoinen muistaminen ja se on täsmälleen se dimensio, jota affektit selkeästi helpottavat. Toiseksi muistamisen hyödyt eivät voi olla yhteydessä pelkästään itseäpalveluviin asenteisiin, jotka auttavat vain muistamaan affektiivisesti miellyttäviä

---

83 Alkuperänäkökulmalla tarkoitetaan tiivistetysti normien alkuperän etsimistä esimerkiksi eri kulttuureista. Ongelma on, ettei yksittäinen alkuperänäkökulma päde kaikkiin kulttuureihin; haittanormit ovat voineet syntyä eri syistä eri kulttuureissa. (Nichols 2004, 121.)

asioita. Vaikuttaisi siltä, että affektit eivät pelkästään helpota pitkäaikaista muistamista vaan ne myös näyttävät määrittävän sen, mikä informaatio tulee luotettavasti koodatuksi. Yksi mekanismi, joka uskottavasti helpottaa emotionaalisten ärsykkeiden säilymistä, on niiden erityislaatuisuus. Tämä on merkittävää, koska sikäli kun on esiinsaattavia olosuhteita perusemootioille, jotka ovat laajasti yhtenäisiä eri kulttuureissa, voimme olettaa kulttuurisia osia, joilla on näitä ominaisuuksia, olevan paremmin muistettuja. Tästä johtuen niillä on suurempi kulttuurillinen säilyvyys. (Nichols 2004, 125–127.) Ei ole aiheellista syventyä kognitiiviseen antropologiaan tässä yhteydessä yksityiskohtaisemmin, mutta oleellista on jatkoksa affektiivisen resonanssin merkitys normien kannalta.

Epidemiologiset teoreetikot huomauttavat, että tarvitsemme tietoa ihmisen psykologiasta selittääksemme kulttuurillista siirtymistä. Tämä on yhtä totta normeille kuin se on totta uskonnollisille ja tieteellisille uskomuksille. Affekteilla saattaa olla erityisen tärkeä yhteys normien siirtymiselle. Nicholsin keskeinen argumentti on, että normit, jotka ovat yhteydessä affekteihin jollain tapaa ovat myös alttiimpia säilymään kulttuurillisesti, sillä niiden hyveeksi voidaan lukea *affektiivinen resonanssi*. (Nichols 2004, 127–128.) Hypoteesi affektiivisen resonanssin teoriassa on: ”Normatiiviset kiellot toimintaa X vastaan säilyvät todennäköisemmin, jos toiminta X aiheuttaa (tai herättää herkästi) negatiivisia affekteja”. On tärkeää huomioda, että hypoteesi ei tarkoita, että *pelkästään* affektipitoiset normit ovat kulttuurillisesti säilyviä. Epäilemättä sosiaaliset tekijät ovat suuressa roolissa määräämässä, mitkä normit säilyvät ja on mahdollista, että biologisilla tekijöillä on myös tärkeä rooli. Nichols väittää ainoastaan, että affektipitoisilla normeilla on selviytymisetu suhteessa ei-affektipitoisiin normeihin juuri tämän yhteyden vuoksi. (Nichols 2004, 129.)

Moraalin tapauksessa subjektit, jotka vastaavat toisten kärsimykseen alhaisesti, pitävät todennäköisemmin haitallisia rikkomuksia vähemmän auktoriteetista riippumattomina (Blair 1997). Seurauksellisesti affektiivinen responssi näyttäisi olevan tärkeässä roolissa määrittämässä normatiivisten sitoumusten vahvuutta. (Nichols 2004, 159.) Ei ole tarkoituksenmukaista lähteä yksityiskohtaisempaan analyysiin hypoteesin testaamisesta,

mutta Nichols käy läpi empiirisiä testejä aiheeseen liittyen. Aihetta kuitenkin kuvastaa Nicholsin (2004, 137) huomiot Erasmusuksen (1530) teoksen käyttäytymissäännöistä. Esimerkiksi vastenmielisyysnormit ovat säilyneet paremmin verrattuna sovinnollisempiin sääntöihin. Verratessa sääntöjä ”Kun istuudut, aseta molemmat kädet pöydälle, ei ristiin eikä lautasen päälle. [...] Osoittaa huonoja tapoja pitää toista tai molempia käsiä sylissä” ja ”Jos saat liinan, laita se joko vasemmalle olkapäälle tai vasemmalle kyynärvarrelle” (Erasmus 1530/2005, 46–47) sääntöihin ”Vetäydy pois, kun aiot oksentaa.” (Erasmus 1530/1985, 276) tai ”On maalaismaista niistä nenänsä lakkiin tai vaatteeseen” (Erasmus 1530/2005, 22), huomataan, että jälkimmäiset ovat säilyneet. Nichols vertaa vastenmielisyysnormeja haittanormeihin, joilla hän tarkoittaa moraalisia sääntöjä ja sitä, että reagoimme myös toisten kärsimykseen affektilatautuneesti. Sen vuoksi affektit ja tunnereaktiot ovat keskeisessä asemassa moraalin ja sääntöjen muodostumisessa ja säilymisessä.

Affektiivisen resonanssin näkökulma on Nicholsilla lähinnä historiallinen ja deskriptiivinen. Hänen mukaansa sen kaltainen oikeutuksen vaatimus moraalille arvostelmille, mitä moraalirealistit toisinaan etsivät, ei ole tarpeellista (Nichols 2004, 165). On aiheellinen ajatus, voisiko oikeutuksen vaatimusta käsittää perinteestä poikkeavalla tavalla. Näen kuitenkin oikeutuksen kysymysten olevan keskeisessä asemassa moraalin kannalta, vaikka käsitys moraalin luonteesta muuttuisikin. Tulen jatkossa palaamaan affektiivisen resonanssin ajatukseen sekä normien emotiopitoisuuteen. Tietynlainen internalismi on sisäänkirjattuna moraalisen arvostelman vakavuuden ymmärtämisen kannalta. Vaikka Nichols itse kritisoi empatian käsitettä<sup>84</sup> liian problemaattisena, tutkielmassa esitettävän empatian määritelmän kannalta Nicholsin esittämät perustat moraalisen arvioinnin kannalta liittyvät määritelmään. Empatia on kykyä reagoida kärsimykseen; se on parhailaan toiseuden ihmisyyden näkyväksi tekemistä.

---

84 Muistutuksena hänen käsityksensä empatiasta on sikäli yksinkertainen, että hän jää kiinni projektiiviseen ajatukseen siitä, että kyse olisi *saman* mielentilan saavuttamisesta. Tällaisen oletuksen tekeminen ei ole aiheellista. Samaa käsiteltiin jo tunteiden jakamisen yhteydessä.

Jaottelu moraaliseen ja konventionaaliseen<sup>85</sup> on ollut tärkeä moraalipsykologisessa tutkimuksessa. Erityisesti empiirinen evidenssi on painottanut tiettyä näkökulmaa kysymykseen. Tutkielman kannalta ero on tärkeä ”moraalisen” – esimerkiksi tavanomaisina etikettisääntöinä ilmenevän arvottamisen – ja *moraalisen* – erityistä vakavuutta omaavana käsitteenä – arvioinnin erottamisesta keskenään. Moraalisia sääntöjä kuvastavat Nicholsin teoriassa esitetyt haittanormit, jotka omaavat vakavan auktoriteetista riippumattoman statuksen erotettuna käyttäytymis- tai etikettisäännöistä, kuten ”hattu pois ruokapöydässä”. Nichols (2004) summaa, kuinka jo lapselta kysyttäessä, moraalisisissa säännöissä lapsi vetoaa kipuun, kun konventionaalisisessa sosiaaliseen hyväksyntään: ”koska niin ei kuulu tehdä/koska se on epäkohteliasta”. Moraalinen sääntö omaa yleistettävyyden statuksen ja auktoriteettia. Hyvin varhaisesta iästä saakka lapsi mieltää säännön yleistyväksi myös muihin kulttuureihin. (Nichols 2004, 5–6.) Konventionaalinen mielletään usein auktoriteettiiriippuvaiseksi, kuten ”jos purkan syöminen koulussa olisi opettajan mielestä sallittua, se olisi sallittua”, mutta toisaalta lyöminen mielletään kielletyksi, vaikka opettaja sallisi sen<sup>86</sup>.

Erottelua voidaan pitää monella tapaa ongelmallisena. Millainen suhde moraalisisilla ja konventionaalisisilla säännöillä on? Kuinka ne vaikuttavat toisiinsa? Millaisia käsityksiä niistä on erilaisissa kulttuureissa ja voivatko esimerkiksi konventionaalisiset säännöt saada moraalisen luonteen tietysissä kontekstissa? Ongelmista huolimatta näyttäisi tutkimusten mukaan ilmeiseltä, että moraalisisilla säännöillä on oma erityinen luonteensa, joka ei selity sovinnaisuudella. Tutkimuksissa on myös havaittu huomionarvoisia eroja esimerkiksi autistien ja psykopaattien suhteen.

---

85 Ensimmäisenä tutkimuksia toteutti Elliot Turiel (Turiel 1987; ks. myös Smetana & Braeges 1990).

86 Sama ero tehdään vahvasti auktoriteettikeskeisissä – esimerkiksi uskonnollisissa – yhteisöissä. Esimerkiksi Amisheilta kysyttäessä selvisi, että jos jumala olisi sallinut sunnuntain työntöön, se olisi hyväksyttävää, mutta jos jumala sallisi toisten lyömistä, se ei silti olisi. (ks. lisää tutkimuksia Nichols 2004, 6.) Tämä viittaa moraalisen arvion yleiseen statukseen, joka ei riipu yksittäisistä auktoriteeteista.



James Blair teki useita tutkimuksia (esim. Blair 1995; 1997a; 1997b) psykopaateille moraalinen/konventionaalinen-erottelulla. Havaittiin, että psykopaatti ei kykene tekemään kyseistä erottelua. Psykopaatille näyttäisi samanarvoisilta säännöt, kuten ”on väärin tappa” tai ”on väärin kävellä päin punaisia”. Kun psykopaateilta on kysytty perusteluja, miksi on esimerkiksi väärin tappa, vastaukset vetoavat myös konventionaalisiin sääntöihin, kuten ”se on vain kiellettyä”. Muut perustelevat kieltoa toisten kärsimyksellä. Erot voidaan havaita jo pienissä lapsissa. Autisti toisaalta kykenee tekemään eron, vaikka sosiaalisten vihjeiden tulkinta voi olla ongelmallista.

Blairin tutkimukset osoittavat, että psykopaatit osoittavat epätavallisen alhaista affektiivista vastetta toisten kärsimykseseen. Kontrastina populaatiot, jotka tekevät erottelun tavanomaisesti (lapset, autistiset lapset ja lapset, joilla on Downin syndrooma) nähtävästi eivät reagoi epätavallisen alhaisesti toisten kärsimykseseen. Tähän tarkoitukseen affektiivisen mekanismin yksityiskohtainen kuvailu ei ole välttämätöntä. Tärkeä huomio on yksinkertaisesti, että affektiivinen mekanismi, joka on vastuussa reagoinnista toisten kärsimykseseen on uskottavasti yhteydessä tai liitoksissa moraalisiin arvostelmiin. (Nichols 2004, 18.) Esitetty kyky ydinmoraaliarvostelmaan vaikuttaisi siis kyseenalaiselta psykopatiassa (mt. 12). Psykopatian ja autismin käsittely on sikäli työn kannalta aiheellista, että se selventää empatiaan liittyvien oletusten luonnetta. Näin ollen niiden käsittely edesauttaa ymmärtämään moraalisen arvostelman syntymisen mahdollisuutta relevantilla tavalla.

Empiiriset havainnot tuovat tärkeän lisän perspektiivinoton asteiden ymmärtämisen kannalta. Psykopaatti kykenee ottamaan toisen perspektiivin, mutta ei reagoimaan tämän kärsimykseseen. Myös huolestumismekanismi, joka vaikuttaisi olevan lapsella käynnissä jo kauan ennen kuin kehittynyt kyky ottaa toisen perspektiivi<sup>87</sup>, on psykopatiassa puutteellinen. Jatkossa moraaliarvostelmista kirjoitettaessa pohdin moraalisen toimijuuden käsitteen kautta hieman lisää autismin ja psykopatian eroja. Nichols (2004, 65–82)

---

87 Nichols käy läpi tutkimuksia, jossa lapsi esimerkiksi huolestuu toisen hädästä, mutta oppii vasta myöhemmin esimerkiksi tuomaan oman lelunsa sijasta toiselle mieluisen lelun lohdutukseksi (ks. esim. Nichols 2004, 57).

tulkitsi tutkimusten psykopatiasta horjuttavan moraalisen rationalismin perustaa. Seuraavassa osassa käyn läpi Kennettin (2006) kritiikkiä Nicholsin argumentteja kohtaan; tutkimuksia ei tulisi tulkita suoraviivaisesti sentimentalismien eduksi. Kennett tutkii toimijuuden käsitettä (Kennett 2009; 2010) verraten sitä Humelaiseen ja Kantilaiseen traditioon (Kennett 2002).

Oleellista autistien ja psykopaattien kohdalla on, että liian laajassa merkityksessä ja suoraviivaisesti on väitetty niiden diagnostisiin kriteereihin kuuluvan empatian puute<sup>88</sup>, mikä tosin vaatii tarkempaa määrittelyä. On oltava huolellinen sen suhteen, mitä empatialla tarkoitetaan. Autisti voi olla huolissaan toisesta ja olla moraalisesti valveutunut, mutta hienovaraisessa sosiaalisen maailman säännöissä ulkopuolinen, kuten Shirley Temple kuvaa: ”Minun oli opittava olemaan epäluuloinen ja minun oli opittava tekemään se kognitiivisesti. Osasin laskea yhteen yksi ynnä yksi, mutta en pystynyt näkemään kateellista ilmettä hänen kasvoillaan.” Tämän kaltaista viattomuutta tai vilpittömyyttä, jonka taustalla ei ole moraalinen hyve, vaan kyvyttömyys ymmärtää tunteiden kätkemistä tai teeskentelyä, esiintyy lähes kaikissa autistisissa henkilöissä. (Sacks 1995, 304.) Tämä ei kuitenkaan estä autistia saavuttamasta moraalista toimijuutta, vaikka toisen mielen lukemisen taito olisi toisinaan vaillinainen. Autistin ajattelu voidaan tulkita myös simulaatioteorian (ks. luku 3.4) ongelmaksi sikäli, että simulaatio ei vaikuta parhaalta mahdolliselta tavalta arvioinnin kannalta, sillä ongelma voi olla kykenemättömyys kuvitella, että toisella on erilaiset reaktiot<sup>89</sup>. (ks. lisää Kennett 2002, 351.) Tämä viittaa mielikuvituksen merkitykseen aidon empatian kannalta, mikä tarkoittaa toisen syiden

---

88 ”*Psykopaattisena* pidetään sellaisia henkilöitä, jotka ovat tyypillisesti kykenemättömiä empatiaan tai syyllisyydentunteisiin mutta jotka ovat manipulatiivisia, impulsiivisia, ajattelevat vain ulkokohtaisesti omaa etuaan ja syyllistyvät usein lainvastaisiin tekoihin kokematta katumusta.” (Lönnqvist, Henriksson, Marttunen & Partonen 2013, 489–490) ”Narsistinen persoonallisuus ja psykopatia [...] ovat suureksi osaksi päällekkäisiä ilmiöitä.” (mt., 495) *Narsistisesta persoonallisuudesta* kärsivillä on suuruusmielikuvien sävyttämä kuva itsestä, he vähättelevät toisia ja heidän kykynsä myötätuntoon on heikentynyt (mt.). Nykyisin ei mainita autismin yhteydessä empatian puutetta, vaikka sen diagnostisiin kriteereihin kuuluu poikkeavuus sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja mielen teoriassa. ”**Autismi** (autism < *autos* 'itse'). Sulkeutuneisuus; häiriö, jolle on ominaista ihmissuhteista poisvetäytyminen” (Lönnqvist, Henriksson, Marttunen & Partonen 2013, 766).

89 Kennett käyttää esimerkkinä nuorta autistia, joka oli intohimoinen pianonsoittaja ja hänelle oli tärkeää, että piano on täydellisessä vireessä. Hän järkyttyi kuullessaan, että monilla ihmisillä on kotona epävireessä oleva piano ja oletti muiden olevan tilanteesta yhtä järkyttynyt. (Kennett 2002, 351.)

tavoittamista omien syiden sijaan. Mielikuvituksen yksityiskohtaisempaa luonnetta käsittelen esimerkiksi luvussa 3.5.

Psykopaatti puolestaan voi kokea ulkopuolisuutta moraaliseen maailmaan, mutta manipuloida toisia sosiaalisissa tilanteissa omiin tarkoituksiinsa. Psykopaatin moraalisia puutteita on tosin selitetty myös kykenemättömyytenä tavoittaa järkisyitä (Kennett 2002, 354), ei ainoastaan empatiakyvyttömyydellä. Kennett tulkitsee tätä ennen kaikkea välittämisen (*concern*) puutteena (mt.) ja toisaallakin on tutkittu, että psykopaatti kyllä kykenee tekemään erottelun moraalisen ja konventionaalisen välillä, mutta ei *välitä* (Cima, Tonnaer & Hauser 2010).

Havainto tukee ajatusta välittämisen emotionaalisesta luonteesta, mikä näyttäytyy psykopatiassa puutteellisena. Onko välittäminen fundamentaalista moraalissa? Mitä nämä havainnot sitten osoittavat? Oikeusjärjestelmämme toiminnassa psykopaatinkin on oikeuden piirissä ja vastuussa teoistaan. Se ei vapauta vastuusta, mutta pikemmin tuo esiin, kuinka yleisesti puhumme moraalista tai mitä tarkoitamme aidolla moraalilla arvostelmalla. Palaan teemaan vielä seuraavan osan lopussa.

Aiemmassa osassa motivaation luonnetta Adam Smithin huomioiden yhteydessä nousi esiin kysymys siitä, onko väliä mistä *syystä* toimii, kunhan *toimii* oikein? Myös psykopaatti voi kiinnostua toisten kohtalosta, mutta vaikuttaisi oleelliselta ymmärtää syyt toiminnalle<sup>90</sup>. Aihe on herättänyt laaja-alaista kontroversaalista keskustelua, mutta yleisesti ajatellen, jollain tapaa reaktio toisen kärsimykseen vaikuttaisi olevan moraalisen arvottamisen kannalta keskeistä. Tarkoituksenmukaista ei myöskään ole puhua ainoastaan psykopatiasta, vaikka se korostaakin tiettyjä aspekteja moraalin kannalta. Aiheellisempaa on kysyä, voivatko tietyt olosuhteet laajemmin aiheuttaa ”psykopaattisten” piirteiden

---

90 Kennett (2002, 354) esittää, että autisti kykenee ajattelemaan, että toinen toimii järkisyistä samalla tavalla kuin itse, vaikka näiden syiden jäljitys itsessään olisi vaillinaista. Tämä puolestaan näyttäisi fundamentaaliselta sen kannalta, että kykenee muodostamaan moraalisia arviointeja. Psykopaatin ongelma näyttäytyy kykenemättömyytenä välittää, harkita järkisyitä ja toimia niiden mukaan.

esiinnousua, kuten välineellistyminen, kylmettyminen ja hyötylaskelmointi? Vain yksittäisenä esimerkkinä sotatilanteessa (ks. Glover 1999) kokonainen armeija voidaan saada toimimaan tunnekylmästi. Aito empatia moraalisisessa mielessä ei ole konventionaalista eli etikettisääntöjen seuraamista, vaan kykyä arvioida laaja-alaisemmin tilanteita. Sen ydin on kärsimyksen jakamista sekä yhteisen haavoittuvuuden hyväksymistä, mitä luvussa 3 tarkastelen lisää.

### *2.3.2 Moraaliset arvostelmat ja moraalinen toimijuus*

Jeanette Kennett (Kennett 2002; 2006; 2009; Kennett & Fine 2009; Gerrans & Kennett 2011) tarkastelee moraalista toimijuutta ja moraalisten arvostelmien muodostamista. Hän esittää Haidtin (2001) intuitionismin vastaista positiota (erit. Kennett 2009), joka resonoi hienovaraisen sentimentalistisen ja rationalistisen metaeettisen näkökulman kanssa, mikä sopii yhteen empiiristen tutkimusten ja käsitteidemme kanssa ehdottaen tunteen ja järjen vastakkaisena näkemisen uudelleentulkintaa (Kennett & Fine 2009, 94). Hän korostaa moraalisten arvostelmien monimutkaisempaa luonnetta kuin yksinomaan sentimentalismien tai rationalismin näkökulmasta tarkasteltuna, mikä täydentää näkökulmaa emotionaalisesta järjestä ja arvostelmien luonteesta. Hänen mukaansa kompleksi vuorovaikutuksellinen dynamiikka automaattisten ja kontrolloitujen prosessien välillä moraalisten arvostelmien tuottamisessa sopii parhaiten ymmärrettäväksi laveassa reflektiivisessä käsityksessä toimijuudesta. Tällaisista lähtökohdista hän muodostaa käsitystä todellisesta moraalisisesta arvostelmasta.

Kennettin huomiot luovat pohjaa myöhemmin esitettävän empatian määritelmälle. Hänen käsityksensä myös täydentää muodostettua emotion määritelmää laajentaen vastausvaihtoehtoja sen herättämiin kysymyksiin sekä keskusteluun moraalisten arvostelmien oikeutuksesta ylipäänsä. Kuten todettua, keskustelutraditio rationaalisuuden ja sentimentalismien välillä voidaan nähdä jakona ”Kantilaisiin” ja ”Humelaisiin” (ks. Kennett 2002; 2006). Empiiriset tutkimukset voivat valaista järjen ja sympatian roolia moraalisisessa arvioinnissa ja toiminnassa. Pelkkä empatia – laajasti ymmärrettyinä – ei ole

riittävä vastaus, vaan se vaatii tarkennusta. Kennett (2002, 340) tekee erottelun moraalisten *toimijoiden* ja moraalisen *toimijuuden* välillä. Humeen traditio vastaa käytännöllisesti katsoen keskimäärin toimivasti kehittymistämme moraaliseksi toimijoiksi. Moraalisen toimijuuden käsite kuitenkin osoittautuu Kantilaisemmaksi otettaessa huomioon empiiriset tutkimukset autisteista. (mt.) Arvioin jaon relevanssia tutkimuksen kannalta osion päätteeksi.

Kuinka empatia sitten osallistuu moraalisen toimijuuden kehittymiseen tai arvostelmien muodostamiseen? Kennett tutkii kysymystä autismia ja psykopatiaa tapausesimerkkeinä käyttäen. Kuten edeltävässä osiossa (vrt. Nichols 2004) totesin, kysymys paikantuu siten, että autisti kykenee reagoimaan moraalisiin sääntöihin, kun psykopaatti ei tee eroa moraalisen ja konventionaalisen välillä. Kennettin vastaus liittyy ennemmin psykopaatin kykenemättömyyteen muodostaa syvää käsitystä itsestä kuin suoraan empatiaan. Kennettin käsitys empatiasta on kuitenkin liian yksinkertainen ja riittämätön vastaamaan tutkielman käsitykseen empatiasta, mitä täydennän lopuksi.

Empatian rooli kehityksellisestä perspektiivistä on oleellinen, sillä se omaa tärkeän roolin näkemyksen muodostamisessa toisiin ”itseihin”, mikä on episteemisesti merkittävää jokapäiväisessä elämässämme (ks. myös Stueber 2006, 19), mutta lisäksi se on keskeisessä asemassa käsityksen muodostamisessa itsestä. Sisäisen elämän tapahtumat tai tunteet eivät saa selitystä ilman varhaista empatiaa ja ilman sitä ei opita introspektion kieltä. Seurauksena voi olla kykenemättömyys muodostaa syvää ja laajentunutta käsitystä itsestä. (Kennett 2002, 356.)

Syvä itseys, joka yhtenäistyy ajan myötä ja on kykenevä reflektioon ja introspektioon päämääristään, on vaateena taitavalle moraaliseen toimijuudelle. Syvä itseys kehittyy merkittävässä määrin suhteessa toisiin. Tästä näkökulmasta empatialla on perustavanlaatuinen rooli moraalisten toimijoiden luomisessa – tosin vähemmän suora ja läheinen rooli kuin yleensä sille annetaan väittelyissä liittyen moraaliseen arvostelmaan ja

motivaatioon. Tulee olla ”itse”, jolle esimerkiksi Kantilaiset perusteet voivat puhua. Kennettin mukaan psykopaatin moraaliset kykenemättömyydet selittyvät hyvin syvän itseyden puuttumisella. (Kennett 2002, 356.) Jos ihmisellä ei ole syvää itseyyttä, voiko hän kuvitella toisessakaan vastaavaa? Toisaalta ihmistä ei tule nähdä itseytensä vankina siten, että hän olisi täysin egosentrismin ”vanki”. Ilman kykyä ylittää jähmettynyt itse, onko olemassa aitoa empatiaa? Kysymys ei ole tärkeä ainoastaan psykopatian merkityksessä, vaan ihmisyydessä ylipäänsä. Aihe nivoutuu tematiikkaan itseyden ja toiseuden välisestä dynamiikasta, jota pohdin ensimmäisessä luvussa.

Ottamalla huomioon empatian lähes universaalin roolin autonomisen, responsiivisen, moraalisen toimijuuden kehityksessä ja usein sen puutteen katastrofaaliset seuraukset, Humelaisen perinteen edustajat ovat oikeassa painottaessaan sen käytännöllistä moraalista merkitystä. Mutta tarina siitä, kuinka normaalisti *kehitymme* moraaliseksi toimijoiksi ja tarina siitä, mitä *vaaditaan* moraaliseen toimijuuteen eivät ole sama asia. Autistien tapaukset osoittavat, että sekä itseys että moraalinen toimijuus voidaan saavuttaa ilman empatiaa Kennettin käyttämässä merkityksessä ja vertaamalla psykopatiaan näemme jotain essentiaalista tämän toimijuuden luonteessa. Kennett esittääkin, että Kantin järkipärisyyden painotus on tässä yhteydessä oikea. Vain yksilöt, jotka ovat kykeneviä liikuttumaan suoraan ajatuksista, että jokin arviointi konstituoivat syyn toimintaan, voivat olla moraalisia toimijoita. (Kennett 2002, 357.) Mitä tämä *liikuttuminen* syyn konstituoivasta ajatuksesta sitten tarkalleen ottaen on? Palaan aiheeseen vielä myöhemmin, mutta Kennettin näkökulman ongelma on empatian sivuuttaminen liian laajassa merkityksessä, mikä toisin määriteltynä kykenee vastaamaan kysymykseen.

Kantilaisten ei tarvitse kieltää sympatian tai empatian arvoa moraalisisessa maailmassa. He yksinkertaisesti sanovat, että kapasiteetti toimia järjenumukaisesti tai velvollisuuden mukaan ei voi olla sympatian operaation pankkivanki. (Kennett 2002, 356.) On oleellista ymmärtää, ettei esimerkiksi sympatia ole suora väylä moraalisiin. Puhuttaessa tässä yhteydessä kuitenkin empatian merkityksestä, ei tarkoiteta pelkästään ”tunnepuolen” korostamista. *Järjenumukaisuus* ei toteudu moraalisisessa kontekstissa ”emotionaalisen

puolen vankina”, eikä toisaalta ”yksin rationaalisesta alkuperästä”, vaan voi toimia myös vuorovaikutuksessa, mitä on mahdollista hahmottaa erilaisen empatiakäsityksen valossa – erotettuna yksinkertaisesta sympatiasta tai myötätunnosta. Erilaiset esimerkit osoittavat, että moraalinen arvostelma voidaan saavuttaa moninaisia reittejä (Nichols 2004) – perinteisesti ilmaistuna joko järki- tai emootioperäisesti. Häilyvyyksien vuoksi Hume ja Smith todennäköisesti päätyivätkin kehittämään ajatusta puolueettomasta tarkkailijasta, joka sallisi meille pääsyn ”ideaalimpaan moraaliarvostelmaan”. Toisinaan on mahdollista olla liian ”järkipäriäinen” tai ”sentimentaalinen”, mutta järjen toiminta moraalisisessa kontekstissa on tasapainoilua, mitä Gaita kuvailee ”sydämen informoimana järjenkäyttönä” (Gaita 2002, 90).

Toinen iso teema nykykeskustelussa on puhe automaattisten ja reflektiivisten prosessien luonteesta, mikä on saanut alkunsa moraalisen ”mykistymisen” tai ”selittelyn” teemasta, jonka ovat virittäneet erityisesti Jonathan Haidtin (2001) tutkimukset moraalisisista intuitioista. Nämä empiiriset tulokset eivät kuitenkaan saisi johtaa liian yksinkertaiseen käsitykseen arvostelmista. Kennett pyrkiikin hahmottamaan 'oikean' moraalisen arvostelman luonnetta. Reflektiivinen itsetietoisuus, joka tekee meistä toimijoita, jotka ovat kykeneviä muodostamaan moraalisisia arvostelmia ja osallistuu moraalisten responssiemme säätelyyn on riippuvainen sekä automaattisista että kontrolloiduista prosesseista (Kennett & Fine 2009, 94).

Eräänä tapana hahmottaa automaattisia ja reflektiivisiä prosesseja esimerkiksi asenteiden muodostuksessa on ollut kaksinaisten prosessien teoriassa (ks. myös Roeser 2009) jako automaattisiin, toisin sanoen implisiittisiin, refleksiivisiin, impulsiivisiin tai kontrolloituihin prosesseihin, joita on luonnehdittu eksplisiittisiksi, reflektiivisiksi ja arvioiviksi. (Kennett & Fine 2009, 78.) Jaossa näkyy myös taustalla ajatus affektiivisten prosessien traditionaalinen siirto impulsiivisten puolelle, kun järki on perinteisesti nähty nimenomaan arvioivuuteen liittyvänä. Kuten edellä esitetyistä huomioista emotionaalisisesta järjestä (Helm 2001) voi päätellä, vastakkainasettelu tulee ymmärtää uudella tavalla. Kennettin ja Finen havainnot täydentävät tätä näkökulmaa moraalisten arvostelmien piiriin.

'Oikean' moraalisen arvostelman mahdollisuutta voidaan lähestyä kysymällä, mikä prosessi on *vaikuttavin* tai mikä vastaa parhaiten *käsitetämme* moraalisesta arvostelmasta tai millä arvostelmalla on eniten *normatiivista auktoriteettia*. Aihetta käsitellään tässä yhteydessä siitä näkökulmasta, että moraaliset arvostelmat ovat tai vetoavat järkisyihin (*reasons claims*). Tämä on implisiittistä jokapäiväisessä diskurssissamme, jossa väitteitä oikeasta ja väärästä selkeästi tarkoitetaan identifioimaan tai herättämään arviointeja puolesta tai vastaan toimintoja. (Kennett & Fine 2009, 80.) Käsite, joka tekee ymmärrettäväksi moraaliset käytännöt, jotka ovat universaaleja – ja tarjoavat luonteeltaan oikeutusta, selityksiä ja vastuullisena pitämistä – on ilmaistuna latteudessa, että moraaliset vaatimukset omaavat perusteen (*reasons*) statuksen (ks. Kennett 2006). Jos tämä pitää paikkansa, se identifioi lähteen normatiiviselle auktoriteetille moraalisesta arvostelmasta (Kennett & Fine 2009, 81).

Kennett ja Fine (2009) hyödyntävät jakoa perusteiden jäljitykseen ja perusteisiin reagointiin (ks. lisää Jones 2003). Olento voi siis olla joko *perusteiden jäljittäjä* (*reason tracker*) tai *perusteisiin reagoija* (*reason responder*): ensimmäisessä on kyse automaattisista prosesseista, joiden tulos on saatavissa vain tietoisuudessa ja jälkimmäinen prosessi on hidas, kontrolloitu ja arvioitu. Persoonat ovat sekä että. Kennett ja Fine ehdottavat, että kumpikin prosessi voi mahdollistaa meille pääsyn perusteluihin, jotka oikeuttavat moraalisen arvioinnin ja toiminnan. (mt., 81.)

Saatamme muodostaa affektiivisten responssien perusteella arvostelmia ilman, että kykenemme ensi alkuun artikuloimaan perusteitamme. Tällaiset arvostelmat saattavat olla vastakkaisia tietoisten arvioitujen syiden kanssa, mille kykenemme antamaan eksplisiittisen oikeutuksen. (Kennett & Fine 2009, 82.) Toimintojen perusteita saattaa kyetä arvioimaan vasta jälkikäteen. Perusteiden totuusarvo on kuitenkin kysymys erikseen. Joka tapauksessa toiset vetoavat intuitioon perusteiden tavoittamisessa (esim. Haidt 2001). Edellä mainittu muistuttaa Gaitan (2002, xxxvii) huomioita kapean järkikäsityksen vastaisesta kapinasta, joka altistuu harhaanjohdettavuuteen esimerkiksi liian sentimentalismien muodossa.



Jos automaattiset prosessit *määrittäisivät* yksilön moraaliset arvostelmat, niin nämä arvostelmat eivät vastaisi tyydyttävällä tavalla moraalisen arvostelman *käsitettämme*, koska käsityksemme yksilön toimijuudesta, joka tuottaa arvostelman olisi aliarvioitu. Sama pätee moraalisten arvostelmien *normatiivisuuteen*, sillä kyseiset arvostelmat voivat olla normatiivisia vain perusteisiin vastaajalla. (Kennett & Fine 2009, 85.) Täten toimijuus vaatii kykenevyyttä vastata perusteisiin, ei pelkästään jäljittää niitä. Arviomme eivät ole vain automaattisia refleksejä, vaikka ymmärrettäisiinkin kehollisuuden osa niiden muodostumisessa. Kennett ja Fine (2009) esittävät, että kyky reagoida perusteisiin tai järkisyihin on keskeistä moraalissa, sillä ilman sitä emme voi ymmärtää vastuullisena pitämisenme käytäntöjä. Systemaattisesti suljemme yksilöitä ja kategorioita vastuun ulkopuolelle, kun arvioimme, että heiltä puuttuu kyky reagoida perusteisiin *järkisyinä* ja ohjata periaatteitaan niiden mukaisesti. (mt., 86.) Vailla järkiperaistä tarkoitusta oleva toiminta määrittyy helposti syntykeettomaksi tietyssä kontekstissa.

Kennettin ja Finen käsitys empatiasta on yksinkertainen ja se niputetaankin artikkelissa yhteen *sympatian* kanssa, joka poikkeaa tutkielman määritelmästä. Heidän mukaansa *sympatia* tai *empatia* eivät riipu reflektiivisistä prosesseista. Siten ne eivät demonstroi perusteisiin reagoitua riittäväällä tavalla, koska esimerkiksi lapset ja koirat luetaan moraalisen toimijuuden ulkopuolelle, vaikka he voivat olla empaattisia, koska heiltä puuttuu riittävä kapasiteetti rationaalisuuteen ja heidän kykynsä arvioida ja säädellä automaattisia affektiivisia responsseja ei ole kehittynyt. (Kennett & Fine 2009, 86.) Jatkotarkastelussa kuitenkin huomataan, että empatialla on reflektiivinen ulottuvuus (vrt. Stein 1917; Stueber 2006; Hollan 2012; Roeser 2009) ja se tulee erottaa *sympatiasta*.

Ilman kapasiteettia simuloida, reagoida mielialoihin ja muuttaa reagoitiamme toisten reagoinnin valossa, saattaa meiltä puuttua perusta moraalille huolelle ja täten meistä ei ehkä kehity moraalisia toimijoita (Kennett 2002, 345). Kennett kuitenkin samaistaa *empatian* nähtävästi pitkälle simulointiin ja emotionaaliseen tarttumiseen, jotka tulisi erottaa aidosta empatiasta (esim. Coplan 2011). Voin kuitenkin yhtyä Kennettin ja Finen huomioon siitä, että ”todellinen arvostelma on se, jonka pohjimmiltaan toimija voi

hyväksyä reflektiivisesti” (Kennett & Fine 2009, 93) – ei pelkästään refleksiivisesti, vaikka näiden tasojen vuorovaikutukseen on syytä kiinnittää huomiota. Kuten Raimond Gaita kirjoittaa, henkilökohtainen osoittaa itsensä ajattelussa ja muut eivät voi tehdä päätöksiä puolestamme (Gaita 2002, 279). Moraalista arviointia ei voi ulkoistaa; meidän tulee aina viime kädessä arvioida teemat itse. Tämä arviointi tulee nähdä myös tietoisena toimintana.

Summatakseni huomioita moraalista arvostelmasta, voi empaattinen prosessi osallistua arvostelman muodostumiseen sekä reflektiivisesti että refleksiivisesti. Empaattinen kohtaaminen voi saada alkunsa affektiivisesta tekijästä – kuten myötätunnosta tai sympatiasta – käynnistyen implisiittisellä tasolla. Kuitenkin arvostelma muodostuu viime kädessä reflektiivisesti ja tämä on mahdollista myös ilman affektipitoisuutta, vaikka useimmiten moraaliseksi toimijaksi kasvaminen tapahtuisikin ”Humelaisittain”. Empatiaan sisältyvä monipuolisuus – toiseuden kohtaaminen sekä ajatuksen eli reflektion tasolla että tunnetasolla – edesauttaa moraalisen arvion muodostamista tilanteesta. Tietylainen normatiivisuus siis nousee esiin sekä Kennettin havainnoissa että aikaisemmin esiteltyssä Nicholsin teoriassa. Heidän huomionsa toimivat jatkumona esitettyyn emotionaalisen järjen kapasiteettiin arvojen muodostuksessa. Näin ollen on saavutettu tietty perusta perinteisen dualismin ylittämiseksi, josta voi siirtyä yksityiskohtaisempaan empatian käsitteen tarkasteluun. Muodostettava käsitys huomioi perinteisiin verrattuna monipuolisemmin empatian käsitteen mahdollisuuden sekä sen yhteyden esitettyihin psykologisiin fakultetteihin moraalipsykologisessa kontekstissa.

Lopuksi voi kysyä, onko muodostettu erottelu *toimijan* ja *toimijuuden* välillä mielekäs? Voiko moraaliseen *toimijuuteen* yltää ja millä todennäköisyydellä, mikäli ei ole kapasiteettia kehittyä moraaliseksi toimijaksi? Aiheellista kuitenkin on havaita, ettei moraalista toimimista sidota yksinomaan psykologisiin prosesseihin tai ”profiileihin”, sillä voimme toimia monenlaisista syistä ja eri tilanteissa. Sekä järki että yhteenkuuluvuus intersubjektiivisessä mielessä voivat olla samanveroisia huolenaiheita, kuten Kennet ilmaisee: ”välittäminen järjestä on yhtä perustavaa meille kuin välittäminen

yhteenkuuluvuudesta”<sup>91</sup> (Kennett 2002, 354). Moraalista välittäminen ei tapahdu ainoastaan liian kapeasti määritellyn empatian kautta. Joka tapauksessa tutkimukset osoittavat empatian käsitteen kannalta, että sen moninaiset sisäiset prosessit osallistuvat arvostelman muodostamiseen moraalisisissa konteksteissa. Autismissa ongelma näyttää mielikuvituksen puutteena toisen mielen tavoittamisen kannalta. Toisaalta psykopatiassa ongelma on välittämisen puute; kyvyttömyys reagoida toisen kärsimykseen tai välittää järkisyyttä. Oleellista kuitenkin olisi kyetä *välittämään yhteisistä perusteista* jollain tasolla, vaikka kyky ”sosiaalisuuteen” olisi vaillinainen syystä tai toisesta. Tämä huoli voi perustua yhtä lailla puhtaammin järkipäiseen huoleen kuin yksinomaan affektiiviseen vasteeseen. Kaiken kaikkiaan, tutkimuksia ei tule tulkita yksinkertaisesti sentimentalismien tai rationalismien eduksi, vaan ymmärtää ne moninaiset tavat, joilla muodostamme moraalisia arvostelmia.

Mainitut *yhteiset perusteet* emergoivat intersubjektivisuudessa, mihin sisältyy omien perusteiden ja arvojen tunnistamisen ja arvostamisen ohella kyky arvostaa toisen samoja perusteita ja oikeuksia. Tällä tavoin empaattiset prosessit osallistuvat väistämättä perustan tunnistamiseen. Jatkossa muodostettava empatian käsitys on myös järkisyyhin vastaamista, ei ainoastaan ”affektiivista reagoitua” kanssaihmiin myötätunnon tai sympatian merkityksessä. Se on intersubjektivisuuden sementti ja vain intersubjektivisuudessa voimme jakaa arvoja (vrt. Helm 2010) ja puhua moraalista. Tavat puhua moraalista – väylät, joilla tavoitamme moraalisen *toimijuuden* – voivat olla moninaisia.

---

91 ”[A] concern for reason is as basic to us as a concern for connection.” (Kennett 2002, 354).

### 3 EMPATIA

”[T]ietoisuutemme heijastaa pääasiassa omaa yhteiskuntaamme ja kulttuuriamme, kun taas tiedostamaton meissä jokaisessa edustaa universaalista ihmistä. [...] Tietoisuuden ulottuminen tiedostettua laajemmalle, valaisten sosiaalisen tiedostamattoman piiriä, auttaa ihmistä kokemaan itsessään koko ihmisyyden, hän tulee kokemaan sen tosiasian, että hän on sekä syntinen että pyhimys, lapsi ja aikuinen, terve ja sairas ihminen, menneisyyden ja tulevaisuuden ihminen – että hän kantaa itsessään sen mitä ihmiskunta on ollut ja mitä se tulee olemaan.” (Erich Fromm 1967, 108.)

Erich Frommin huomioissa kiteytyy paljon siitä, mitä tuon tässä luvussa empatian luonteesta esiin. Frommin sitaatti koskee tietoisien ja tiedostamattoman suhdetta sekä samankaltaisuuden tunnistamisen tematiikkaa, mitkä liittyvät empatian määritelmään. Empatia ei ole naiivissa mielessä samankaltaisuuden tunnistamista siten, että sen mielletäisiin toimivan pelkästään henkilökohtaisen ”peilin” kautta, mikä rakentuu rajatuksi sisäpiiriin ymmärrykseksi toisista<sup>92</sup>. Psykologiset tutkimukset empatiasta toisinaan syyllistyvät tähän puutteellisen määritelmän vuoksi. Olen nimennyt aiheeseen liittyvän ongelman *samankaltaisuuden paradoksiksi*<sup>93</sup>. Liittyessään moraaliseen aspektiin, empatia auttaa pikemmin laajentamaan käsitystä ihmisyydestä. Se edesauttaa *laajemmassa mielessä* – ylittäen sosiaaliset satunnaisuudet – samankaltaisuuden tunnistamista toiseudessa; se voi olla yhteisen ihmisyyden tunnistamista moraalisisessa mielessä. Tästä

---

92 Tällaiset määritelmät syyllistyvät pikemmin jonkinasteiseen narsismiin, joka on erityisesti moraalisiin liitettäessä tutkimusposition vastainen kanta (ks. luku 1.2.2.).

93 Kyse on paradoksaalisesta vuorovaikutukseemme sisältyvästä elementistä, jossa samanaikaisesti voimme kokea yhteisyyttä tai ”samankaltaisuutta” suhteessa toiseuteen, mutta läsnä on aina henkilökohtainen, vieras tai yksityinen elementti. Voidaan puhua myös vuorovaikutukseen sisältyvästä ”salaisuusluonteesta” (vrt. Schweitzer 1959, 39). Samankaltaisuuden termin määritelmä näyttäytyy ongelmallisena aidossa vuorovaikutuksessa; samankaltaisuus tulisi ymmärtää pikemmin samankaltaiseksi yksilöllisyydeksi yhteisyydessä.

perspektiivistä muodostan ”psykologis-filosofista”<sup>94</sup> näkökulmaa soveltaen moraalipsykologiaa filosofisiin aspekteihin.

Eräänä ajatuskokeena empatian luonteesta voidaan filosofiselta kannalta edeltävät seikat huomioiden kysyä, että jos tiedostamaton meissä kuvaa ”universaalia ihmistä”, ja emootioon määritelmällisesti sisältyy tietty tiedostamattomuus ja emotionaalinen potentiaali puolestaan läpäisee määrittelyn empatian, niin voisiko empatia tästä perspektiivistä toimia ”jaetun perustan” tunnistamisena? Tätä ajatusta koettelen tässä luvussa ja pohdin myös tiedostetun<sup>95</sup> suhdetta ja roolia moraalisisessa arvioinnissa. Huomataan, että empatia ei ole pelkästään prereflektiivistä vaan myös reflektiivistä. Ajatus tiedostetun ja tiedostamattoman suhteesta kietoutuu esittämiini huomioihin emootion ja järjen roolista moraalissa ja intersubjektiiivisessä kokemuksessa, minkä vuoksi se liittyy empatian määritelmään.

Filosofisesta näkökulmasta voi kysyä, miksi juuri empatia? 'Empatia' termin valitsemisen puolesta puhuu sen vuoropuhelun mahdollistava luonne tieteenalojen välille. Eklektinen metodi ja monialainen lähestymistapa soveltuvat parhaiten kompleksin ilmiön erilaisten puolien hahmottamisessa. Tässä luvussa saatetaan eklektismin hengessä vuoropuheluun fenomenologinen (Edmund Husserl, Edith Stein), neurologinen (Vittorio Gallese), moraalipsykologinen (Amy Coplan, Ann Kaplan), filosofis-sosiologinen (Erich Fromm, Martha Nussbaum) ja etnologinen (Douglas Hollan) perspektiivi<sup>96</sup>. Empatian määritelmä perustuu näiden lisäksi Karsten Stueberin (2006) ja Shaun Gallagherin (2012) huomioihin. Tarkastelu ei redusoidu yksin esitettyihin aspekteihin, vaan hahmotan ja valaisen *ilmiötä* ja

---

94 Psykologista siinä mielessä, että tarkastelen ensisijaisesti ”sosiaalisen intersubjektiiivisuuden” (Taipale 2012) tasoa empatiasta pohtien yhteyksiä muihin tasoihin, vaikka en spesifisti niihin syvennykään. Näkökulma ei siis tarkalleen ottaen lukeudu psykologian piiriin esimerkiksi empiirisessä mielessä, mutta se ei ole ”teoreettista filosofiaa”, vaan näiden välimaastossa eli pitkälti moraalipsykologiaan lukeutuvaa.

95 Vaikuttaa siltä, että tiedostettu voi ilmetä esimerkiksi sosiaalisella tasolla tiettyinä rooleina, jotka johtavat oman sisäisyyden piilottamiseen. Ehkä tähän liittyen on yleistä, että empatiaan liittyy myös pelko omien oikeiden ajatusten paljastamisesta (Hollan 2012).

96 On kyseenalaista, kuinka selvärajaisia nämä ”tieteenalojen” väliset luokittelut ovat. Hyödynnän myös yhteiskuntatieteellistä, sosiaalipsykologista ja psykologista perspektiiviä. Joka tapauksessa lähestymistapa on *monititeinen*, joka on tyypillistä moraalipsykologialle (ks. lisää Doris 2010).

sen tasoja eri näkökulmista. Edellä mainitusta syystä fenomenologinen lähestymistapa saa tärkeän aseman puhuttaessa empatiasta; se luo edellytystä havainnollemme myös transsendentaalisessa mielessä. Pääkysymykseni eri teorioille on: millaisia perusteluja käsiteltävät perspektiivit empatiasta tarjoavat intersubjektivisuudelle ja moraalien hahmottamiselle?

Esittelen ensin käsitteen historiaa estetiikasta nykypäivään, minkä jälkeen muodostan yleiskäsityksen siitä, millä tavoin empatia voidaan nykytutkimukset huomioiden ymmärtää. Loppuluvun käsittelen tarkemmin eri teorioiden näkökulmia ilmiöön ja arvioin niiden relevanssia tutkimuskysymyksen aspektista. Historiaosiossa huomataan, että käsitteen juurten muistaminen laajassa merkityksessä on sikäli tärkeää, että empatia kykynä laajempaan hahmotukseen myös moraalien kannalta ei rajaudu pelkästään psykologiselle tasolle intersubjektivisuudessa siinä mielessä, että kyse olisi pelkästään ”konkreettisista” ihmisten välisistä suhteista, vaikka käsitellenkin pääosin moraalipsykologista tasoa. Väylänä moraaliseen mielikuvitukseen se voi koskea myös suhdettamme esimerkiksi eläimiin ja luontoon. Se tekee ymmärrettäväksi eläytymisemme kuvitteellisiin maailmoihin, jotka mahdollistuvat muun muassa kirjallisuuden, elokuvan, teatterin, taiteen, musiikin tai tarinankerronnan kautta.

### 3.1 Etymologiaa ja lyhyt käsitehistoria

Empatian käsitteen etymologiassa on nähtävissä ydin, joka yhdistää sen intersubjektivisuuden kontekstiin ja reagointiin toiseuteen; ajatuksena on *kärsimyksen jakaminen*. Nähdäkseni tämä ydin antaa itsessään eräänlaisen perusteen moraalille aspektille, mikäli se ymmärretään kärsimyksen lievittämiseksi oikeudenmukaisuuden merkityksessä<sup>97</sup>. Ajatusta kuvastaa myös myötätunnon liittäminen yhteisen haavoittuvuuden teemaan, kuten Nussbaum (1997, 2011) tekee. Empatia (engl. *empathy*,

97 Rajaan tässä yhteydessä ulkopuolelle sadismin tai halun toisen kärsimykselle tai tietoisesti toisen satuttamisen. ”Empatialla” on mahdollisuus toimia esimerkiksi kiduttamista edistävällä mielessä (Gallagher 2012), mutta tällöin oleellista on *kontekstin* huomioiminen, mikä liittyy moraaliseen arvioon. Moraalisesta näkökulmasta kyse on tällöin pseudoempatiasta.

kr. *'en'* = sisään; *'pathein'* = kärsiä) ja sen lähikäsitteet *sympatia* (engl. *sympathy*, kr. *'syn'* = yhdessä, kanssa; *'pathos'* = kärsimys, tunne), myötätunto (engl. *compassion*, kr. *'con'* = kanssa; *'pathos'* = kärsimys, tunne) ja sääli (saks. *Mitleid*; *'mitleiden'* = tuntea myötätuntoa, sääliä; *'mit'* = kanssa; *'leiden'* = kärsiä) pitävät sisällään eri yhteyksissään saman juuren. Myötätunto onkin luokiteltu psykologisessa kontekstissa (Haidt 2003) toisten kärsimykseen kohdistuvien emootioiden luokkaan.

Etymologiset juuret ovat siis kreikassa. Englanniksi<sup>98</sup> sanat *'sympathy'* ja *'compassion'* ovat lähellä toisiaan. Suomeksi *compassion* käännetään myötätunnoksi, mutta suomeksi puhutaan myös luontevasti *sympatiasta* ja *empatiasta*. Arkikäytössä ja kielestä toiseen käännettäessä sanat voivat vaihtaa merkitystä. Esimerkiksi Jonathan Glover (1999) käyttää alkuperäisteoksessaan termiä *'sympathy'* (Glover 2001), joka on käännetty suomeksi myötätunnoksi. Glover kritisoi Nietzscheä puhumalla *sympatian* keskeisyydestä, vaikka Nietzscheen kritiikki olisi toimivampaa kohdistaa sääliin<sup>99</sup>, josta jäljempänä hieman tarkemmin. Matti Norri (2003) taas kääntää Adam Smithin (2002/1759) käyttämän termin *'compassion'* sääliksi, joka poikkeaa tämän tutkielman määritelmästä.

Luvussa 2 käsittelin David Humen ja Adam Smithin käsitystä *sympatiasta* ja moraalista. *Empatiaa* on heidän vaikutusvaltaisista teorioistaan eteenpäin pidetty keskeisessä osassa sekä toisten mielten sisällön ymmärtämisessä että kapasiteetissa reagoida toisiin eettisesti (Coplan & Goldie 2012, ix). Termillä on ollut vaihteleva historia *sympatiasta*, *Einfühlungin* kautta *empatiaan*. Nykypäivänä käytettävä *empatian* käsite on johdettu 1800-luvun lopun saksalaisesta estetiikasta peräisin olevasta *Einfühlung*-termistä ja se käännettiin *empatiaksi* amerikkalaisen eksperimentaalisen psykologian (Titchener 1909) kautta vasta 1900-luvun alussa (Wispé 1987, 17). Huolimatta siis *empatian* etymologisista juurista antiikin kreikassa, on kyseessä varsin nuori termi (Stueber 2014).

98 Nykyenglannissa (myös amerikanenglannissa) *'sympathy'* = myötätunto, myötämielisyys, ymmärtäväisyys, sääli, *sympatia*; *'empathy'* = empatia, eläytyminen; *'compassion'* = myötätunto (Rekiaro & Robinson 2004).

99 Tai pikemmin kristilliseen ”myötätuntomoraaliin” ja laumasieluisuuteen konventioihin nähden. Usein kritiikki tulkitaan koskemaan myötätuntoa. Nietzsche (1986/1895) itse käyttää termiä *'mitleiden'* eli sääliä, tuntea myötätuntoa.

Smithillä ja Humella on ollut vaikutuksia nykyteorioiden ja -käsitysten perustuksiin (esim. Nichols 2004; Slote 2007; 2010; Kauppinen 2010). Historiallisena havaintona myös Charles Darwin oli vakuuttunut sympatian keskeisyydestä moraalille aistillemme: ”Kaikkein tärkein ero ihmisen ja alempien eläinten välillä on moraalinen aisti tai omatunto” (Darwin 1871, 70). Tämä omatunto<sup>100</sup> perustui Adam Smithin sympatian käsitteelle (ks. lisää, van der Weele 2011). On tärkeää huomata, että sympatian merkitys tässä yhteydessä liittyy käsitykseen ”moraalisesta aistista” (‘moral sense’), josta siis kirjoittavat Hume, Smith ja Darwin. Heidän ymmärryksellään on kuitenkin tärkeitä eroja ja seurauksia ihmiskäsityksen sekä moraalin kannalta, kuten luvussa 2 käy ilmi.

Maininta empatian taustassa estetiikassa on huomionarvoinen, sillä empatian voi ymmärtää laajemmin kuin perinteisen tai pelkistävän psykologisen vuorovaikutuksen osatekijänä. Se on mahdollista ymmärtää *Einfühlungin* valossa koskemaan muutakin mielikuvituksellista eläytymistä sovellettuna esimerkiksi kirjallisuuteen, taiteeseen ja musiikkiin. Esimerkiksi Nussbaum (1997; 2011) kirjoittaa empaattisesta tai sympaattisesta mielikuvituksesta (*imagination*), jota kultivoimalla voi kehittää valmiutta toimia moraalisesti.

'Empatia' termin käyttö on kuitenkin ollut vaihtelevaa ja lähikäsitteet viittaavat samantyyliisiin prosesseihin, kuten *sympatiaan*, *roolinottoon*, *perspektiivinvaihtoon* ja eri tunteisiin, kuten *myötätuntoon* ja *sääliin* (ks. kuva 5). Psykologiassa empatiaa ovat tutkineet muun muassa Carl Rogers ja Daniel Batson ja erityisesti sosiaalipsykologiassa (ks. Midlarsky 2005; Helkama 2009; Hoffman 2000) sen yhteys on mielletty keskeiseksi altruistisen ja prososiaalisen<sup>101</sup> toiminnan selittämisessä (Wispé 1987, 17; Stueber 2013.) Sosiaalipsykologian painotus prososiaalisen toiminnan tutkimisessa käy ilmeiseksi, kun tarkastellaan Stanley Milgramin (1974) ja Philip Zimbardon havaintoja vastuunpakoilusta

---

100 Darwin kirjoittaa moraalista ominaisuudesta *The Descent of Man* teoksessaan. Hän ajatteli omantunnon koostuvan seuraavasti: ”Hyvän tekeminen toisille – toisille sen tekeminen, mitä toivoisi heidän tekevän itselleen – on moraalisuuden perusta. On täten tuskin mahdollista liioitella ylistyksen rakastamista ja syytöksen pelkoa kovina aikoina. Hyvin kompleksi tunne (*sentiment*), jonka alkuperä on sosiaalisessa vaistossa, on hyvin pitkälti johdatettu kanssaihmistemme hyväksynnällä, määrätynyt järjen mukaan, henkilökohtaisen intressin ja myöhemmin syvien uskonnollisten tunteiden kautta, vahvistettuna ohjeiden ja tavan mukaan, nämä kaikki yhdessä muodostavat moraalisen aistimme tai omantunnon.” (Darwin 1871, 165–166. käännös minun)



ja toisten välineellisestä kohtelusta. Pohdin myöhemmin näiden tutkimusten relevanssia ja ”prososiaalisuus” yksinkertaistetussa mielessä kyseenalaistuu jatkotarkastelussani (esim. Hollan 2012; Gallagher 2012). Filosofiasa kiinnostus aihetta kohtaan on elänyt fenomenologisen (Husserl, Stein, Scheler) ja hermeneutiikan (Dilthey, Schleiermacher) traditioiden keskuudessa erityisesti 1900-luvun alussa, mutta tämän jälkeen kiinnostus on hiipunut syistä, joita pohdin lyhyesti jäljempänä.

Robert Vischerin esitetään käyttäneen ensimmäisen kerran *Einfühlung* termiä 1873<sup>102</sup> teknisenä apuvälineenä käsitellessään estetiikan ja muodon havaitsemisen psykologiaa (Wispé 1987, 18; Coplan & Goldie 2011, xii; Stueber 2014). Tämän jälkeen Theodor Lipps (1851–1914) hyödynsi teorioissaan termiä ja teki sen kuuluisaksi psykologiassa<sup>103</sup> sekä aiheutti filosofiasa laajaa keskustelua, joka vaikutti erityisesti fenomenologiseen tapaan kehittää käsitettä. On selvää, että Lippsin näkökulmaan on vaikuttanut voimakkaasti estetiikka, mutta hänen epäillään olleen myös vaikuttanut Humen *sympatia*-käsityksestä, sillä hän oli kääntänyt saksaksi *A Treatise to Human Nature*n. (Coplan & Goldie 2011, xii). Lippsin mukaan tietyt kvaliteetit koetaan havainnoitsijan osalta ”kohteessa” pikemmin kuin ”kohteesta”. Objektit sekä tunnetaan että nähdään. (Wispé 1987, 19–20.) Tähän yksityiskohtaan objektin kokemisen luonteesta fenomenologinen – ja myös hermeneutiikan tradition – kritiikki kohdistuvat.

Edward Titchener muodosti 1909 käsitteen 'empatia' suhteessa *sympatia*an tavoitellen syvällisempää kohtaamista. Titchener oli perehtynyt David Humen *sympatian* käsitteeseen ja hän kehitti empatian ajatusta Lippsin *Einfühlung* termin kautta. (Wispé 1987, 21). Kuvaillessaan mielikuvitusta Titchener esittää, kuinka: ”En ainoastaan näe vetovoimaa,

---

101 'Prososiaalisuus' termin problematiikkaa sivuan useassa yhteydessä ja empatia määritellään myöhempänä tarkemmin. Tässä tutkielmassa ei oleteta sen sisältävän altruistista sitoumusta, kuten esimerkiksi Frans de Waal (1996) on esittänyt, vaan yleisenä ominaisuutena. Esimerkiksi Hollan (2012) huomioi sen toiminnan sekä hyvässä että pahassa.

102 Tähän aikaan estetiikka ja psykologia olivat huomattavasti lähemmin yhteydessä toisiinsa kuin nykyisin (ks. lisää Coplan & Goldie 2011, xii). Vischer (1873): *On the optical sense of form: A Contribution to Aesthetics*.

103 Muun muassa Sigmund Freud on ilmaissut olleensa hyvin vaikuttanut Lippsistä (Coplan & Goldie 2011, xii).

vaatimattomuutta, ylpeyttä, huomaavaisuutta ja ryhdikkyyttä, vaan myös tunnen ja näyttelen ne mielen lihaksilla. Oletan, että tämä on yksinkertainen esimerkki empatiasta, mikäli voimme keksiä uuden termin muunnoksena *Einfühlungista*<sup>104</sup> (Titchener 1909, 21, käännös minun). Vasta Titchenerin jälkeen empatian käsite yleistyi psykologisessa kirjallisuudessa ja nykyisin se näyttäisi korvanneen ennen käytetyn sympatian. Wispé (1987) kuvaa, kuinka Titchenerin kiinnostus etymologiaa kohtaan johti hänet kääntämään *Einfühlung* termin ”empatiaksi” kreikan termin *empathia* kautta, mikä tarkoittaa kirjaimellisesti ”sisään” (*en*) ”kärsimys tai tunne” (*pathos*). *Einfühlung* tarkoittaa ”tuntea tiensä sisään” (”to feel one’s way into”) ja etymologinen samankaltaisuus empatian ja sympatian välillä ei ollut Titchenerille yhdentekevä. Titchener (1924, 417, alaviite) kirjoittaa: ”empatia on sana, joka on muodostettu analogiana sympatialle”. (Wispé 1987, 21.)

Hermeneutiikassa empatian rooli on ollut ristiriitainen. Hermeneutiikka koskee erityisesti ymmärtämisen (*Verstehen*) käsitettä tai metodologiaa. Empatian paikasta ymmärrys- tai tulkitsemisen prosessissa ollaan oltu erimielisiä ja perinteisesti määriteltynä sen osallisuus on haluttu kieltää. Nykyisessä hermeneuttisessa traditiossa empatian ja ymmärtämisen yhtäläistämisen hylkääminen selittyy osittain Wilhelm Diltheyn (1833 – 1911) aikaisen tuotannon ylikorostuneena psykologisen tulkinnan painotuksena (Stueber 2006, 11). Samoin kuin fenomenologiassa kritiikki kohdistui Lippsin *Einfühlungin* määritelmään, niin myös Dilthey kritisoi siihen kuuluvaa ”ykseyden”<sup>105</sup> kokemusta rajoittavana (Coplan & Goldie 2011, xvii). Toisaalta Diltheyn tuotannon käsittely on johtanut yleiseen empatian ja ymmärtämisen käsitteen yhtäläistämiseen 1900-luvun alussa (Stueber 2006, 16). Hänen tekstejään on käännetty käyttäen empatian termiä, vaikka hän ei ole viitannut *Einfühlungin*.

---

104 ”Not only do I see gravity and modesty and pride and courtesy and stateliness, but I feel or act them in the mind's muscles. This is, I suppose, a simple case of empathy, if we may coin that term as a rendering of *Einfühlung*.” (Titchener 1909, 21.)

105 Kuten Husserl ja Stein, myös Dilthey piti Lippsin määritelmää liian rajoittavana, sillä hän saattoi ymmärtää empatian (*Einfühlung*) prereflektiivisenä tilana, joka johtuu yhdistymisestä objektiin ja täten itseys katoaa. Tämän vuoksi Dilthey vältti käyttämästä *Einfühlung*-termiä. (ks. lisää Coplan & Goldie 2011, xvii; Makkreel 2000).

Alkujaan Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) vakiinnutti psykologista tulkintaa ainakin eräänä oleellisena näkökulmana tulkitsemiseen. Hän yhdisti kykymme ymmärtää muita mieliä kykymme muuntaa itsemme kuvitteellisesti<sup>106</sup> (*imaginatively*) toisen näkökulman haltijaksi. Tämä mielikuvituksellinen muutos merkitsi hänelle essentiaalista osaa tulkinnan prosessissa (Schleiermacher 1998, 92). Vaikka hermeneuttisessa traditiossa ei niinkään käytetty termejä ”*Einfühlung*” (myötätunto; tunnestautuminen)<sup>107</sup> tai ”*einfühlen*” (ymmärtää miltä jostakusta tuntuu, tuntea myötätuntoa, tunnestautua), käytettiin samantyylistä terminologiaa, kuten ”*mitfühlen*” (feeling with; myötäelää, tuntea myötätuntoa), ”*nachleben*” (reexperiencing; ”elää uudestaan”), ”*nachbilden*” (reconstructing; jäljitellä), ”*hineinversetzen*” (putting oneself into; 'hinein', sisään; 'versetzen', siirtää: ”asettua mielessään toisen tilanteeseen”). Kun empatia vakiintui keskeisenä välineenä toisten mielten ymmärtämisessä, tuli luonnolliseksi ajatella ymmärtämistä eräänä empatian muotona. (Stueber 2006, 11.)

Fenomenologisessa ja hermeneutiikan traditiossa 1900-luvun alussa empatia (*Einfühlung*) assosioitui siis usein ymmärtämisen (*Verstehen*) käsitteeseen. Edmund Husserl (1859–1938), Edith Stein (1881–1942) ja Max Scheler (1874–1928) käsitelivät aihetta laajasti. Scheler (1923) eritteli sympatian muotoja<sup>108</sup> teoksessaan *Wesen und Formen der Sympathie* (*Sympatian olemus ja muodot*). Husserl ja Stein kritisoivat Lippsin käsitystä, johon heidän

---

106 Schleiermacher kirjoitti myös ennustuksen (*divinative*) ja vertauksen (*comparative*) metodeista, joiden avulla voidaan saada tietoa toisen perspektiivistä. Sukupuolikysymystä sivutakseni, hän mielsi ensimmäisen erityisesti naisellisen tiedon vahvuudeksi ja jälkimmäisen miehisen tiedon vahvuudeksi. Hän kuitenkin näki, että ne palautuvat samaan asiaan ja *kaikilla* ihmisillä on näkemys kaikkiin, sillä ”kaikki kantavat minimiä kaikista muista itsessään ja ennustaminen on seurauksellista vertaamisessa itseensä.” (Schleiermacher 1998, 92–93, käännös minun.)

107 Käännöksissä käytetty lähteenä Gummeruksen sanakirjaa (Klemmt & Rekiaro 2005). Englanninkieliset ilmaisut ovat Karsten Stueberin käännöksiä. Tässä yhteydessä viite yleiskieleen vakiintumattomaan ”tunnestautumiseen”, kuten historiaosiossa mainittiin empatian ja tunteen välisestä suomenkielisestä yhteydestä, kuten Niiniluoto esittää *Tunteet* -kokoelmateoksen johdannossa. (Niiniluoto & Räikkä 1996).

108 *Einfühlung* vastasi Schelerin teoksessa Klaus Helkaman (2009) mukaan motorista jäljittelyä. Kun ihmiset elokuvissa tuntevat samanaikaisesti samaa tunnetta, kyseessä on *Miteinanderfühlung*, toisen kanssa tunteminen. Nämä ovat esimerkkejä alkeellisista sympatian muodoista. Korkeampia sympatian muotoja ovat esimerkiksi *Nachfühlung*, älyllinen tunnetila, jossa ihminen voisi sanoa ”tiedän, miltä sinusta tuntuu”, mutta ei toimisi samalla tavalla kuin toinen, ja *Mitgefühl*, myötätunto. *Menschenliebe*, ihmisrakkautta, kuuluu myös korkeimpiin sympatian muotoihin. (Helkama 2009, 157.) Schelerin sympatian muotojen yksityiskohtaisempi tarkastelu ja merkitys rajautuu tutkielman ulkopuolelle, sillä syvennyn Husserlin ja Steinin määritelmiin jatkossa.

tulkintansa mukaan kuuluu sulautuminen<sup>109</sup> tai ”ykseys”, jota he pitävät hyvin problemaattisena. Heidän mukaansa empatian prosessissa ei tapahdu itseyden katoamista (vrt. Coplan 2011). Empatia on uniikki tietoisuuden muoto, jonka mukaan koemme *suoraan* toiset ja se mahdollistaa meidän ymmärtää heidät ”mielellisinä”. Se on aktiivinen prosessi ja osallistuu ymmärtämiseen. (Coplan & Goldie 2011, xii–xv.) Husserl ja Stein kehittivät empatian kategoriana avainkäsitteenä vastavuoroiseen intersubjektiivisuuteen mielellisten yksilöiden välillä. Empatia mahdollistaa minun kehittää itseäni reflektiivisenä ja itsekriittisenä yksilönä salliessaan minun tunnistaa toisten mielipiteet itsestäni. (Stueber 2006, 9.) Määritelmä tarkentuu jäljempänä, mutta fenomenologinen kehittely antoi historiallisesta perspektiivistä tärkeän osansa aiheen ymmärtämiselle ja edistämiseksi.

Myötätunto, sääli ja sympatia ovat näyttäytyneet ongelmallisina käsitteinä filosofiassa. Empatian sekoituessa edellä mainittuihin, on kuuluisaa kritiikkiä kautta filosofian historian – esimerkiksi Platonin, Kantin ja Nietzschen toimesta – esitetty näitä ”harhaanjohtavia tunteita” kohtaan, mitkä saatetaan mieltää tukevan konformismia (esim. Prinz 2011), joka on ajattelun autenttisuuden suhteen problemaattinen kanta. Friedrich Nietzsche (1844–1900) kritisoi *Antikristuksessa (der Antichrist)* (1986/1895) erityisesti sääliä tai myötätuntoa yhdistäen ne laumasieluisuuteen ja kritisoidessaan uskonnon ongelmia. Hänen käsittelyssään sääli näyttäytyy heikkouden merkkinä, masentavana ja elämänvoimaa latistavana: ”Ihminen menettää voimaa, kun hän säälii”<sup>110</sup> (Nietzsche 1986, 16). Nietzschen kritiikki on perusteltua sen kohdistuessa ajatuksettomaan konformismiin (vrt. kpl 3.5.), mutta tietyt kärjistyneet päätelmät sivuuttavat olennaisia kysymyksiä moraalin kannalta. Erich Fromm kommentoi Nietzschen tulkintaa väärinkäsityksenä, joka perustuu historialliseen jakoon lähimmäisenrakkauden ja itsekkyyden välillä, mikä pääläelleen käännettynä johtaa virheellisesti itsekkyyden korostumiseen (Fromm 1984,

---

109 Heidän aikaansa standardivastaus intersubjektiivisuuden ongelmaan oli analogisen päättelyn mukainen (*inference from analogy -theory*), johon he halusivat muodostaa paremman vastauksen (ks. Coplan & Goldie 2011, xii–xiii; Stueber 2014). Lippsin empatian selitys perustuu sisäisen resonanssin ja projektion mekanismeihin, joita fenomenologisessa traditiossa ei hyväksytty (Stueber 2014). Kuten Wispé (1987, 20) kuvaa, empatian ytimessä ymmärrettiin olevan sisäisen imitaation kokemus tai motorinen imitaatio.

110 ”*Man verliert Kraft, wenn man mitleidet.*” Alkuperäisteoksessa (Nietzsche 1895) Nietzsche siis käyttää sanaa ”Mitleid” (saks. sääli: ’mit’ kanssa, ’leiden’ kärsiä, vrt. compassion, kr. ’con-’ kanssa, ’pathos’ kärsimys). Esimerkiksi Jonathan Glover (1999, 33) tulkitsee tämän hyökkäykseksi myötätuntoa (engl. sympathy) vastaan, jota hän teoksessaan puolustaa.

141). Tässä luvussa korjaan käsityksiä, joissa empatia sekoittuu pelkkään tunteeseen tai mielletään itsessään valheellisen vuorovaikutuksen lähteeksi esimerkiksi negatiivista konformismin ilmenemismuotoa edistävänä. Valheellista kohtaamista käsittelen osassa 3.5.

Immanuel Kant yhdisti sympatian taipumukseen tai luonteenpiirteeseen, jotka tulee ehdottomasti erottaa moraalin vaatimuksesta, joka perustuu velvollisuuteen: ”[H]yvántahtoisuus velvollisuudesta – vaikka mikään taipumus ei meitä johdattaisi siihen ja vaikka luonnollinen ja voittamaton pahoinvointi sitä vastustaisi – [...] lepää tahdossa, eikä tunteiden<sup>111</sup> taipumuksissa, toimintojen periaatteissa, eikä sulavassa sympatiassa; sitä yksin voidaan määrätä.” (Kant 1998, 13/4:399). ”Sulava sympatia” näyttäytyy siis Kantille määräysvallan ulkopuolisena. Näkemys viittaa esiteltyihin historiallisiin huomioihin tunteen roolin ymmärtämisestä, missä järki nähdään tunteita kontrolloivana elementtinä, mistä johtuen tunnelähtöisyys mielletään harhaanjohtavaksi ja hyödyttömäksi. Tässä luvussa esitän, kuinka empatia – samoin kuin muutkin ajattelunmuodot – voivat saada korruptoituneita muotoja.

Koska myötätunto, sääli, sympatia ja empatia assosioituvat kautta käsitehistorian lähelle toisiaan ja sekoittuvat, on ymmärrettävää edeltävät näkökulmat huomioiden, että filosofiassa aiheen käsittely on jäänyt vähälle huomiolle. Ilmiö itsessään on kuitenkin ollut huomionkohteena eri muodoissa, kuten Martin Buberin, Erich Frommin ja Viktor Franklin filosofiassa. Jos empatia assosioidaan lähinnä tunteeseen, niin suoraviivaisesti moraalisiin sovellettaessa päädytään kohti yksinkertaista emotivismia tai sentimentalismia<sup>112</sup>, joilla on nähty olevan ongelmallinen rooli. Jo David Hume havaitsi sentimentalistista moraaliteoriaa muodostaessaan tunteen alisteisen aseman kautta historian: ”mikään ei ole niin yleistä

---

111 *Empfindung*. Critique of Judgment teoksessa Kant erottaa ”objektiivisen sensaation” (esim. vihreä) ”subjektiivisestä sensaatiosta” (esim. mielihyvä) ja ehdottaa että väärinkäsitysten välttämiseksi käyttäisimme jälkimmäisestä nimitystä tunne (*Gefühl*). (Kant 1998, 13.)

112 Yksinkertainen emotivismi ei kykene vastaamaan moraalisten käsitteiden yleistettävyyden periaatteeseen, jos se ymmärretään subjektiivisina tunnereaktioina kuhunkin aiheeseen. Sentimentalististen näkökulmien kirjo on laaja ja niitä on kehitetty eteenpäin nykytutkimuksessa (ks. Slote 2010; 2007; Kauppinen 2014) usein klassikoihin (Hume, Smith) nojautuen. Historian saatossa ne ovat kuitenkin pitkään olleet sivussa todennäköisesti järjen dominanssin vuoksi. Tutkielmassa tarkastellaan ”välimallia” arvioinnin ja sentimentaalisten reaktioiden välillä (Nichols 2004).

filosofiassa, ja elämässä yleensä, kuin puhe tunteiden ja järjen taistelusta, suosia järkeä ja vakuuttaa, että ihmiset ovat hyveellisiä vain, kun he mukautuvat sen käskyihin.” (Hume 1739, II, iii, 3). Toisaalta, vaikka empatia olisi assosioitunut intersubjektivisuuden perustaksi, on sen tarkastelu jäänyt vähälle huomiolle epistemologisten ongelmien vuoksi, mitkä liittyvät vierassieluisuuden ongelmaan (ks. Stueber 2006). Kuten Stueber esittää, on tarkastelun jättäminen tähän tarpeetonta, sillä mainitut haasteet ovat ylitettävissä.

Edelliset huomiot historiasta konkretisoituvat tarkastelemalla *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audi 1995). Jos etsii kohdan Empatia (engl. Empathy), ohjaa teos suoraan katsomaan kohdan *Einfühlung*. Siinä määritellään, kuinka ”*Einfühlungia* ei saa yhtäläistää *versteheniin* tai inhimilliseen ymmärtämiseen, [...] joka vaatii kaikkien mentaalisten voimien käyttöä ja sitä ei voida redusoida pelkkään tunteeseen [...] siinä missä ymmärtäminen on reflektiivistä, empatia on prereflektiivistä.” (Audi 1995, 219). Maininta viittaa edellä esitettyyn Diltheyn kritiikkiin Lippsin *Einfühlung* -käsitystä kohtaan. Tämä kuvaus osoittautuu tarkastelussani virheelliseksi, jos hyväksytään Edith Steinin (1917) huomiot ja tarkastellaan uusia tutkimustuloksia (Stueber 2006; 2014; Gallagher 2012; Hollan 2012). Jatkossa huomataan, että *Einfühlungilla* tai empatialla on yhteys ymmärtämiseen (Stein 1917), kyse *ei* ole kokonaisuudessaan pelkästä tunteesta (Roeser 2009; Gallagher 2012; Stueber 2006) ja se sisältää reflektiivisen tason prereflektiivisen (Gallese 2003a; 2003b; 2011) tason lisäksi, joten empatia toimii tietoisella ja tiedostamattomalla tasolla.

Keskustelu empatiasta on käynyt vilkkaana ja monitieteisenä viimeiset kaksikymmentä vuotta. Eräs selitys lienee peilisolujen löytyminen (Gallese, Fadiga, Fogassi & Rizzolatti 1996) ja empiiriset havainnot, kuten tutkimukset psykopaateista (Blair 1995; 1997). Sosiaali- ja kehityspsykologiassa kiinnostus empatiaa kohtaan on liittynyt sen tutkimiseen altruistisen toiminnan selittävänä tekijänä (Wispé 1987, 17), mutta myös evoluutioteoriassa (de Waal 1996) on empatian juuria etsitty altruismista. Tämä näkökulma kuitenkin kyseenalaistuu etnologisten havaintojen (Hollan 2012) perusteella ja jatkopohdinnoissa empatiaa määriteltäessä (Gallagher 2012). Kehityksellisestä ja kasvatuksellisesta

näkökulmasta ovat empatian roolia ihmisen kehittämisessä moraaliseksi toimijaksi tutkineet esimerkiksi Jean Piaget ja Lawrence Kohlberg. Filosofisesta näkökulmasta empatia ja moraalit ovat itsessään niin komplekseja käsitteitä, että niiden yhteyksien tarkastelu johtaa lukuisiin teoreettisiin haasteisiin. Kuten sanottua, olisi myös filosofisen käsitteistön ja teorian kyettävä huomioimaan kehitys empiirisemmillä aloilla: Bagnolin (2011a, 13) mainintaa mukaillen, voivat tietyt empiiriset havainnot alleviivata tai kyseenalaistaa teorioiden perusteita ja selitysarvoa.

Tässä tutkielmassa määritellään empatia keskeisenä intersubjektivisuuden komponenttina, jolla on mahdollisuus moraaliseen aspektiin liittyessään edesauttaa aitoa kohtaamista. Husserlin ja Steinin fenomenologiaa hyödyntäen tarkastelen empatian yhteyttä toiseuden *ymmärtämisen* tai *kohtaamisen* edellytyksiin. Nykykeskustelu huomioiden käsityksessä otetaan vakavasti empiiriset havainnot. Järjen ylikorostaminen näyttäytyy tietyissä konteksteissa problemaattisena sekä moraalisen toimijuuden että empatian käsitteen kannalta. Moraalista puhuttaessa tulee kuitenkin tehdä ero harhaanjohtaviin tunteisiin. Empatian määrittäessä myös affektiivisen potentiaalın sisältäväksi intersubjektiviseksi kapasiteetiksi, se mahdollistaa kokonaisvaltaista arviota tilanteista, mikä voi moraalisisissa tilanteissa olla myös objektiivisen<sup>113</sup> arvion lähde; Gaitalle tämä merkitsee kykyä käyttää järkeä tunteiden informoimana (Gaita 2002, 90) ja Gloverille (1999) myötätunnon kukistamisesta seuraavan vääristyneen totuuden välttämistä esimerkiksi sotatilanteissa. Empatia määrittyy pikemmin uniikkina tietoisuuden muotona kuin pelkkänä tunteena. Siihen sisältyy arvioivuuden aspekti, joka on keskeisessä asemassa vastauksessa epistemologisiin haasteisiin, jotka liittyvät intersubjektivisuuden ongelmaan.

---

113 Lisää intersubjektivisuuden objektiivisuusluonteesta voi lukea Husserlin tuotannosta. Moraaliin liittyen Gaita (2002, 90) toteaa, että tietyissä konteksteissa liika ”järkipöryisyys” – esimerkiksi SS-raporttien tapauksessa – voi johtaa pikemmin todellisuuden objektiivisuuden hämärtämiseen kuin sen valaisemiseen.

### 3.1.1 Intersubjektiivisuus ja empatia

Millainen osa empatialla on intersubjektiivisuudessa? Lähestyn intersubjektiivisuuden ja empatian suhdetta lähtökohtanani Edmund Husserlin (1859–1938) teoksista tulkittu intersubjektiivisuuskäsitys, vaikka syvennyinkin jäljempänä hänen oppilaansa Edith Steinin (1917/1989) muodostamaan käsitykseen empatiasta. Joonas Taipale (2012) on eritellyt Husserlin tuotannosta kolme intersubjektiivisuuden tasoa; *apriorisen*, *sosiaalisen* ja *historiallis-generatiivisen*.<sup>114</sup> Erityisesti näiden kautta määrittyvä intersubjektiivisuuden transsendentaalisen tason ymmärtäminen ja empatian osa sosiaalisen intersubjektiivisuuden tasossa selkeyttävät, missä asemassa tutkielmassa käytettyjen käsitteiden voidaan mieltää olevan. Historiallis-generatiivinen taso rajautuu tutkielman ulkopuolelle, sillä se ei suoraan liity tutkielman intressiin, vaikka sillä on yhteys Edith Steinin empatian ja etiikan sovelluksiin yhteisölliselle tasolle, mistä on toisaalla esitetty tärkeitä huomioita (ks. lisää Haney & Valiquette 2002).

Empatia kattaa Husserlin näkemyksessä vain pienen osan hänen kokonaisvaltaista käsitystään intersubjektiivisuudesta (Taipale 2012, 236). Laajimmassa mielessä ei siis tule ymmärtää, että empatia olisi sama asia kuin intersubjektiivisuus. Empatia avaa tietynlaisen horisontin subjektien välillä, mikä moraalisen aspektiin yhdistyessään parhaillaan johtaa nähdäksi tulemiseen esimerkiksi täytenä ihmisenä. On selvää, että vuorovaikutus ei ole aina aktuaalisesti moraalista, mutta voidaan mieltää, että transsendentaalisessa mielessä moraalinen vaade on läsnä, vaikka sen mukaan ei toimittaisikaan<sup>115</sup>. Aidon kohtaamisen mahdollisuuden ymmärtäminen transsendentaalisessa mielessä edesauttaa pyrkimystä

---

114 Käsitteitä ei ole muodostettu moraalisen näkökulmaan, mutta ne liittyvät siihen, jos moraalinen mielletään konstituoituvan inhimillisen kokemusmaailman osana pitäen sisällään aspektit eri intersubjektiivisuuden tasoista. Tasoilla on selitysvaimaa filosofiselta kannalta empatian ja moraalisen suhteen ymmärtämisessä sekä erityisesti filosofisen ja psykologisen tason vuoropuhelussa, joka on tutkielman keskeinen sisältö.

115 Pohdittaessa Stanley Milgramin (1974) testiä ja Philip Zimbardon vankilakoetta ei esimerkiksi vastuu katoa, vaikka henkilöt eivät vastuuta ottaneetkaan. Myös tässä yhteydessä on läsnä tietyn objektiivisuuden asteen vaatimus moraalissa (vrt, KUVA 2), vaikka siihen sisältyy myös relatiivisuuden elementti (ks. myös Pihlström 2010, 241). Fenomenologisessa traditiossa Husserlilla ja Steinillä objektiivisuus saavutetaan mielenkiintoisella tavalla intersubjektiivisuuden kontekstissa. Haasteellisia rajanvetoja objektiivisuuden ja intersubjektiivisuuden suhteista moraalisen kannalta en kuitenkaan kykene yksityiskohtaisemmin analysoimaan tutkielman puitteissa.



ymmärtää sen suhdetta etiikkaan – johon palaan viimeisessä luvussa – vaikka tutkielmassa tarkastellaan pitkälti aktuaaliseen kohtaamiseen ja sen mekanismeihin moraalipsykologisesta näkökulmasta.

Husserlin käsitystä transsendentaalisen minän tietoisuudesta on kritisoitu jopa solipsismiin johtavana. Taipaleen mukaan kritiikki on kuitenkin ongelmallista, sillä intersubjektivisuus on fenomenologiassa pikemmin olemuksellinen ja lähtökohtainen piirre. Se on välttämätön ulottuvuus tietoisuuden omassa rakenteessa, eikä näin ollen samaistu pelkkään empatiaan. (Taipale 2012, 230.) Empatia tässä mielessä itseys-toiseus suhteena on vain yksi intersubjektivisuuden muoto. Käytän apriorisen tason määritelmää transsendentaalisen intersubjektivisuuden merkityksessä.

Apriorinen taso intersubjektivisuudessa koskee kokemusta edeltävää tasoa. Havaitut kohteet<sup>116</sup> eivät ole annettuja yksinomaan subjektiivisesti, vaan ne on alun perin annettu, kuten Husserl kirjoittaa, ”*kenen tahansa koettavissa olevina*” (*für-jedermann-erfahrbar*). Kohde ilmenee kenelle tahansa olevana ennen kuin se ilmenee minulle-olevana. Objektit transsendoivat niihin kohdistuvan subjektiivisen tietoisuutemme ja kohteen oleminen ylittää omat havaintomahdollisuutemme. Taipale kuvailee toisia apriorisella tasolla ”horisontaalisina Toisina” eli mahdollisina samanaikaisina havaittajoina. (Taipale 2012, 233.) Teemaa objektien ”poiskääntyneistä” puolista tarkastelen lisää Edith Steinin (1917/1989) yhteydessä. Objektien transsendoivaan luonteeseen liittyvä havainto on yhteydessä myös esiteltyyn *itsen transsendenssin* käsitteeseen; parhaimmillaan vuorovaikutus sallii subjektien transsendoitua monipuolisesti kohti intentionaalista mahdollisuuksien maailmaa. Havaintomahdollisuuden ylittäminen tässä yhteydessä tarkoittaa yksittäisten empiiristen faktojen ”ylittämistä”, pitäen kuitenkin mielessä, että Kantilaisessa mielessä olemme aina havainnoivassa perspektiivissämme kiinni.

---

116 Kohteiden luonne sisältää kokemuksessa ”monitasoisen” tai piilotetun olemuksen, jota Taipale kuvaa: ”[O]lioiden paraikaa piilossa olevat puolet ilmenevät todellisina ja havaittavissa olevina, mutta ei sellaisina jotka *minä itse* voin nyt havaita. Havaintokohteiden paraikaa piilevät puolet eivät myöskään ole annettu minulle vain sellaisina, jotka minä voin *kohta* havaita tai jotka minä *aiemmin* havaitsin, vaan sellaisina, jotka ovat myös *samaan aikaan havaittavissa*.” (Taipale 2012, 233.)

Apriorisen tason luonnetta Husserl painottaa, kuten Taipale (2012) esittää: ”puhuessaan intentionaalisen kokemuksen alkuperäisestä yhteisöllistymisestä (*Urgemeinschaftung*): varsinainen kokemus toisista – tai tosiasiallinen ”psykologinen empatia” [...] – edellyttää jo ”transsendentaalista empatiaa”, siis sellaista intersubjektiivisuutta, jossa Toinen ei ole intentionaalinen kohde, vaan aistihavaintoon (ja siten myös Toisiin kohdistuvaan aistihavaintoon) kuuluva rakenteellinen piirre. Ennen kuin Toiset on annettu intentionaalisina kohteina, he ovat läsnä ”transsendentaalisina Toisina” (*als transzendentalen Anderen*), siis ”toisina, joilla ei ole vielä maailmallista merkitystä” (ks. Hua1, 137; Hua15, 16, 111, 190).” (Taipale 2012, 233.) Maailmallisia merkityksiä edeltävänä havaintona voidaan edellä mainitun huomion valossa hahmottaa taso, joka ei ole määrittynyt vielä psykologiselta kannalta. Moraalin kannalta voidaan tulkita tätä vapaana alueena esimerkiksi stereotyyppioista, vaikka Husserlin käsittelyssä termi on enemmän tekninen apuväline intersubjektiivisuuden konstituution ymmärtämisessä.

Puhe psykologisen tason empatiasta siis edellyttää transsendentaalista empatiaa. Huomio on siitä tärkeä, että pohdin viimeisessä luvussa metafyyssisen eli transsendentaalisen tai pragmaattisemman moraalikäsitteen suhdetta dialektisesti tuoden esiin potentiaalisen transsendentaalisen empatian käsitteen. Psykologinen empatia puolestaan havainnollistaa aktuaalisen ilmenemisen tason ja sen, mitä seurauksia moraalipsykologiselta kannalta sillä on todellisuudessa. Transsendentaalisessa mielessä edeltävä huomio kuitenkin mahdollistaa meidän arvioida psykologisen tason ilmiöitä moraaliselta kannalta, jos hyväksymme ehdotetun yhteyden.

Husserlin käsitys empatian asemasta intersubjektiivisuudessa valaisee aspekteja tämän tutkielman näkökulmaan. Taipaleen (2012) mukaan Husserlin käyttämässä merkityksessä empatia (*Einfühlung*) voidaan mieltää tärkeäksi osaksi ”sosiaalista intersubjektiivisuutta”. Kuten todettua, empatia ja sosiaaliset suhteet edellyttävät a priori intersubjektiivisuutta. Maailma on alkuperäisesti kaikille olevana, minkä seurauksena konkreettinen kokemus toisista havainnoitsijoista mahdollistuu. Taipale esittää, kuinka: ”Empatia on ”horisontaalisen Toisen” konkretisoitumista ja yksilöitymistä: empatiassa konstituoituva

aktuaalinen Toinen ikään kuin täyttää sen ”paikan”, minkä kokemuksen ”a priori intersubjektiivisuus” sille jo edeltä käsin varaa. Toisin sanoen havaittu maailma ilmenee alun perin jonakin, mikä on ikään kuin kenen tahansa havaittavissa, ja empatiassa koettu Toinen on ikään kuin aktuaalinen esimerkki tästä potentiaalisesta ”kenestä tahansa.” (mt., 234.) Korostan tässä yhteydessä termiä ”yksilöityminen”; moraalisisessa mielessä Toisen kohtaamiseen sisältyy uniikin yksilöllisyyden hyväksyminen jaetun yhteisyyden lisäksi. Gaita (2002) ilmaisee tämän siten, että vain käsitteellisessä tilassa – jossa lepää yksilöllistämisen vaatimus vahvistaen käsitystämme yhteisestä ihmisyydestä, joka on myös ilmaus täydestä moraalisisesta kanssaolemista – voi olla olemassa yhteinen ymmärrys, joka pyrkii toivoon siitä, että realisoituessaan kaikkialla, eläisimme oikeudenmukaisessa maailmassa. (mt., 280, 282.)

Empatia siis näyttäytyy tekijänä, joka mahdollistaa sosiaalisen ja kommunikatiivisen suhteen syntymisen toisiin. Vain jos koemme Toisten kykenevän havaitsemaan meidät, voimme ilmaista itseämme heille ja mahdollisesti kommunikoida heidän kanssaan (Taipale 2012, 234.) Sovelletuna ajatusta moraaliin voidaan palauttaa mieleen huomiot ”näkyttömyyden” kokemuksesta, joka on empatian epäonnistumista, toisen näkemistä epäihmisinä. Tällä on useimmiten negatiivisia seurauksia moraalisiselle kohtelemiselle, mitä erittelen myöhemmin. Empatian epäonnistuminen on siis esimerkiksi toisen sulkemista ”mahdollisuuksien maailman” ulkopuolelle, kuten Gaita kuvailee ali-ihmisyyttä rasismien ja epäoikeudenmukaisuuden valossa (Gaita 2002, 59).

Sosiaalisella intersubjektiivisuudella on oleellisia seuraamuksia maailman rakentumiselle, koska sen myötä maailma konstituoituu *jaettuna* eli annettuna minulle *ja* näille konkreettisille Toisille. Maailma ei ole enää anonyymi, kuten apriorisessa intersubjektiivisuudessa horisonaalisten Toisten välillä, vaan meidän. Taipaleen mukaan: ”sosiaalinen intersubjektiivisuus ei suinkaan korvaa ”a priori intersubjektiivisuutta” tai tule sen tilalle. Anonyymisyys ei häviä mihinkään, vaan toimii myös sosiaalisen jakamisen perustana.” (Taipale 2012, 234.) Ajatusta jatkettaessa esimerkiksi Schweitzer huomioi vuorovaikutukseemme sisältyvästä tosiasiaista, että olemme toisiltamme kätkeytyjä.

Olemme tietyllä tavoin anonyymejä. Tutkielmassa tarkastelen empatian toteutumisen ehtoja; sitä, *miten* tämä anonymiteetti täytetään. Aiheessa moraalinen näkökulma on keskeinen.

Transsendentaalisen empatian voidaan siis tutkimukseen sovellettuna mieltää edeltävän psykologista tasoa. Se voidaan nähdä tietyllä tavoin vapaana määritelmistämme ja moraalisessa mielessä ”puhtaana” esimerkiksi nojautuen moraaliseen periaatteeseen ihmisten arvosta (vrt. Gaita 2002). Kykymme empatiaan ja mielikuvitukseen (vrt. Nussbaum 1997; 2011) auttaa meitä palaamaan tähän lähtökohtaiseen ajatukseen. Jos empatia liittyy edellä esitetyssä merkityksessä apriorisen intersubjektivisuuden tason *täyttämiseen*, voidaan se ajatella toiseuden näkyväksi tekemiseksi sekundaarisena havainnon osana. Siksi sillä on merkitystä, miten empatia aktuaalisesti toimii.

Empatian aktuaalinen toteutuminen ei ole pelkästään transsendentaalinen kysymys, vaan on tärkeää tuoda se psykologiselle tasolle, koska vain siten voimme maailmassa todellisuudessa toteuttaa ja täyttää oikeudenmukaisella tavalla ”tyhjä paikka” intersubjektivisuudessa. Olisiko mahdollista ”liikkua” tällaisten tasojen<sup>117</sup> välillä? On kysymys perustavanlaatuisesta inhimillisen olemassaolon lähestymistavasta, missä ihminen arvioi aina inhimillisestä perspektiivistä annettuja olosuhteita. Voimme myös arvioida arvioitamme, eikä ole välttämätöntä tyytyä pelkästään toteutuneisiin – esimerkiksi sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta syntyneisiin – merkityksiin, vaan ihminen voi liikkua refleктоivalta tai ilmiön taustalla olevalta tasolta toteutuneelle tasolle.

Summatakseni, apriorisessa intersubjektivisuudessa vallitsee anonymiteetti. Empatia on toisen konkretisoitumista – sosiaalista intersubjektivisuutta. Kuten tässä luvussa huomataan, voi tämä sosiaalisuus saada erilaisia korruptoituneita muotoja – kuten

---

117 Olisi naiivia olettaa, että Husserlin kuvaamassa merkityksessä voisimme ”siirtyä” aprioriselle tasolle, mutta voimme tietyssä mielessä ottaa käsitteellistä etäisyyttä aiheisiin irtaantumalla välittömästä sosiaalisesta tasosta kohti transsendentaalista tasoa; kykenemme esimerkiksi refleктоimaan inhimillisenä olentona olettamuksemme Toisista ja mahdollisesti korjaamaan niitä.

konformismi tai pseudoempatia – moraalisisessa mielessä. On kuitenkin huomattava, että operoimme tällä sosiaalisella tasolla empatian määritelmässä. Empatia ei ole siis sama asia kuin intersubjektivisuus sen laajimmassa merkityksessä, mutta se on *tietynlaista* intersubjektivisuutta. Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin, minkälaisesta ominaisuudesta yksityiskohtaisemmin on kyse Edith Steinin huomioiden valossa *Einfühlungista* eli empatiasta.

### 3.2 Edith Stein ja empatian (*Einfühlung*) ongelma

Tässä osassa tarkastelen Edith Steinin käsitystä empatiasta hänen teoksessaan *Zum Problem der Einfühlung* (1917; *On the Problem of Empathy* 1989)<sup>118</sup>. Kuten nimi antaa ymmärtää, on kyseessä problemaattinen käsite; kuinka empatia tulisi filosofisesta näkökulmasta määritellä, jotta se tulisi riittävällä tavalla ymmärretyksi? Teoksella on tärkeä anti empatian ymmärtämiseen historiallisesti sekä tämän työn käsitteellistuksen kannalta. Steinin tarkastelun sijoittuminen ensimmäiseksi perustuu siihen, että hänen laaja ymmärryksensä aiheesta on tietyllä tavoin ”perustava” verrattuna empiirisempiin lähestymistapoihin, mikäli fenomenologinen reduktio koetaan puhuttelevana. Esitän kriittisiä huomioita koskien ”tasojen” luonnetta seuraavassa luvussa. Yleisen määritelmän saavuttamisen lisäksi tarkastelu rajautuu edellä esiteltyjen aiheiden viitekehukseen; arvojen intersubjektivisuuteen (vrt. Helm 2010), niiden osallisuuteen persoonuudessa niin itsessä kuin toisessa, itsen rakentumiseen suhteessa toiseen ja tunteen sijoittumiseen arvostelukyvyn rinnalle (vrt. Helm 2001; Damasio 2001; Gaita 2002). Mainitut aiheet ovat keskeisiä intersubjektivisuutta käsiteltäessä, mutta samanaikaisesti ne rakentavat perustaa eettiselle teorialle, joka on viimeinen teema.

Steinin eettisen teorian alkuperää voidaan jäljittää samaisesta – hänen aikaisimmasta – työstään *Zum Problem der Einfühlung* (1917/1989), jossa hän havaitsee, että vain empatia voi tuoda esille toiset. Haney ja Valiquette esittävät, että empatian kokemusta

---

<sup>118</sup> Olen käyttänyt lähinnä englanninkielistä painosta, ja kaikki sitaatit ovat minun kääntämiäni. Mukana olen pitänyt myös saksankielisiä termejä tärkeissä kohdissa.

analysoidessaan Stein rikastutti fenomenologista huomiota ”persoonasta maailmassa”. Saapuessaan Göttingenin yliopistoon Edmund Husserlin<sup>119</sup> oppilaaksi, 22-vuotiaasta kuolemaansa saakka Auschwitzissa 1942, hänen tärkein filosofinen intressinsä oli persoona. Steinille persoonat ovat korkeimman arvon omaavia. Hän myös ajatteli, että ihmisen ”pitäisi” (”ought”) ymmärtää arvot, joita voi saavuttaa. Eettiset määräykset jakavat intention, johon kuuluu persoonien sisäisen arvon tunnistaminen, itsessään ja muissa. (Haney & Valiquette 2002, 451.) Vaikka en perehdy persoonuuden käsitteeseen itsessään tutkielman puitteissa, liittyy se tutkielman teemoihin (ks. Moisio 2010). Tutkielman pääpaino koskee niitä vuorovaikutuksen tapoja, joilla käsitteet, kuten ”persoona”, rakentuvat.

Empatian, arvojen ja ihmisen kokemuksellisuuden kokonaisvaltainen tarkastelu vaatii monipuolista lähestymistapaa, minkä vuoksi fenomenologinen näkökulma täydentää ymmärrystä aiheesta oleellisella tavalla. Steinille empatia on luonteeltaan ainutlaatuinen tietoisuuden muoto, jonka avulla voimme *suoraan* kokea toiset ja se paljastaa meille heidät (Coplan & Goldie 2011, xiii; Haney 1994, 58; Haney & Valiquette, 451). Empatian käsitteen haasteellisuus ja sen luonteesta kiistelemine on selvää Steinille; ”Kaikki kontroversaalisuus koskien empatiaa perustuu implikoituun oletukseen siitä, että vieraat subjektit ja heidän kokemuksensa ovat annettuja. Ajattelijat käsittelevät niitä esiintymisen, vaikutuksien ja oikeutuksen olosuhteita, jotka koskevat tätä annettuisuutta<sup>120</sup>.” Stein jatkaa, että ”fenomenologisen reduktion”<sup>121</sup> puitteissa voidaan välittömimpänä pyrkimyksenä tarkastella ilmiötä itsessään ja tutkia tämän annettuisuuden olemusta. (Stein 1989, 3.)

---

119 Steinin tapa ymmärtää aihe on – myös omien sanojensa mukaisesti (Stein 1989, 2, 119) – paljon velkaa Husserlin ajattelulle, mutta hän tuo siihen oman lisänsä. Edellä esittelin Husserlin käsitystä intersubjektiivisuuden tasoista ja *Einfühlungin* eli empatian roolia osana sosiaalista intersubjektiivisuutta (Taipale 2012). Vastaavaa ajatusta on perusteltua soveltaa myös Steinin käsitykseen, sillä heidän ymmärryksessään on paljon päällekkäisyyttä fenomenologisen tradition edustajina. Ajattelun suoraviivaista yhtäläistämistä tulee kuitenkin tulkita kriittisesti.

120 Englanninkielisessä käännöksessä on käytetty termejä ”given” ja ”givenness”. Olen kääntänyt ne suomeksi ”annettu” ja ”annettuisuus”. Ne määrittyvät fenomenologisen reduktion kautta mahdollistuvaksi ilmiön tarkasteluksi.

121 Stein kuvaa, kuinka fenomenologian päämäärä on selvittää ja löytää tiedon ultimaattinen perusta. Hän esittää, että tutkimus luonnontieteessä on itsessään subjektina moninaisille tulkinnoille ja vaatii siksi selvennystä, koska ”ympäröivä maailma, fyysinen ja psykologinen, ihmisten ja eläinten kehot ja mielet (sisältäen psykofyysisen tutkijan itsensä persoonan) on poissulkemisen tai reduktion subjektina” (mt., 3).

Fenomenologisen reduktion voidaan mieltää saavuttavan edeltävän tason verrattuna esimerkiksi psykologiseen tasoon (ks. Taipale 2012; [KUVIO 5](#)). Stein (1989) huomioi, että vaikka vieraan tietoisuuden havainnon luonnon ja oikeutuksen tutkimisen tulee edeltää geneettistä psykologiaa, ei pidä julistaa fenomenologian ja psykologian täyttä itsenäisyyttä suhteessa toisiinsa, vaikka kuvattaisiinkin tiukasti sitä, mitä ne voivat saavuttaa empatian ongelmassa (mt., 21–22). Toisin sanoen, ilmiön tarkastelu esimerkiksi geneettisen psykologian näkökulmasta voi olla hyödyllistä, vaikka erottaisimmekin tasot ja niiden luonteen toisistaan. Pohdin aihetta lisää luvussa 3.3. Oleellista on, että fenomenologinen<sup>122</sup> reduktio voi tarjota meille erityistä tietoa *ilmiön* luonteesta. ”Se, mitä en voi sulkea pois, mitä en voi epäillä, on kokemukseni asiasta [...], täysi ”ilmiö asiasta”. [...] ja siitä voidaan tehdä harkinnan objekti.” (mt., 4). Se ei kuitenkaan tee tyhjäksi muita lähestymistapoja. Se täydentää ymmärrystämme aiheesta.

Atomismin tai solipsismin vastainen positio käy ilmi Steinin kuvatessa, kuinka kokemukseni ei ole poissuljettu, sillä ”maailma, jossa elämme, ei ole pelkästään fyysisten kehojen maailma, vaan myös kokemuksellisia itsemme ulkopuolisia subjekteja, joiden kokemuksista tiedämme.” (Stein 1989, 5). Fyysisen ja ”elävän” vartalon väliseen erontekoon voidaan nähdä olevan empiiristä tukea peilineuronien tutkimusten myötä, mikä Stueberin (2014) mukaan kyseenalaistaa esimerkiksi kartesiolaisen käsityksen mielestä ja behavioristisen kuvan toisista, sillä ihminen tekee eron pelkän fyysisen objektin ja ”samankaltaisen” välillä (ks. Stueber 2014). On kuitenkin huomioitava, kuten Stein jatkaa: ”Tämä tieto ei ole epäilyksetöntä. Täsmälleen tässä olemme subjekteja sellaiselle moninaiselle pettävyydelle, että toisinaan olemme taipuvaisia epäilemään tietoa tällä alalla ollenkaan. Mutta *ilmiö* vieraasta psyykkisestä elämästä on epäilyksettömästi läsnä ja tätä pyrimme tarkastelemaan hieman tarkemmin.” (Stein 1989, 5.)

---

122 Fenomenologian etymologisen juuren avaaminen kuvaa kyseenomaista metodia; (kr.) '*fainomenon*' = '*ilmiö*', '*ilmenevä*'. Suomeksi voitaisiin siis ilmaista, että fenomenologia on ”oppi ilmiöistä”.

### 3.2.1 Steinin empatian määritelmä ja toimintatapoja

Empatia on tietynlainen kokemisen toiminto (*eine Art erfahrender<sup>123</sup> Akte sui generis<sup>124</sup>*) (Stein 1989, 11). Empatia on väline tietoon toisesta, joka hyödyntää kaikkia aistejamme, mutta empatia on erityislaatuinen suhteessa muihin ”aisteihin”, sillä sen poikkeuksellinen tehtävä on tuoda läsnä olevaksi emotionaalinen tila, joka säästää toisen merkityksiä (Haney 1994, 64). Vaikka Haney tuo esiin merkityksen ilmenemisen emotionaalisen tilan välityksellä, on syytä muistaa empatian kokonaisvaltaisuus. Se on intersubjektiivisen kokemuksen perusta. Tässä yhteydessä on myös syytä korostaa, että empatia on *ymmärryksen* muoto.

Steinin tutkielma koskee niitä lukuisia tapoja, joilla toisen kokemus on meille annettu ja mahdollisesti taustalla läsnä olevia suhteita. Kaikki tämä tieto vieraasta kokemuksesta palautuu toimintojen perusluontoon, jolla vieras kokemus ymmärretään. Näitä toimintoja Stein nimittää empatiaksi, huolimatta kaikesta historiallisesta traditiosta, joka on liitettyänsä sanaan. Hänen pyrkimyksensä on kuvata aluksi mahdollisimman suurella yleisyydellä näitä toimintoja. (Stein 1989, 6/1917, 4.) Stein myös tarkentaa: ”Empatia, jota pyrimme tutkimaan ja kuvailemaan, on vieraan tietoisuuden kokemus yleisesti, riippumatta kokevan subjektin kokemuksesta tai subjektin, jonka kokemus on kokemisen kohteena. Käsittelimme puhtaasti ”minää”, kokemuksen subjektia, subjektin ja objektin puolelta. [...] Kokemus, joka ”minällä” on toisesta ”minästä”, näyttää tältä. Tällä tavoin ihmiset ymmärtävät kanssaihmistensä psyykkistä elämää.” (Stein 1989, 11./1917, 10–11.)

Jos ajattelemme perinteistä kohtaamista, muodostaa empatia dyadin kahden ihmisen välillä. Laajempaa merkitystä käsitellään myöhemmin, mutta dyadi valottaa tärkeää

---

123 (saks.) '*erfahren*' = saada tietää; kokea

124 (lat.) '*sui*' = sen, hänen; '*genūs*' = laji, luokka ja '*generis*' sen genetiivi. Toisin sanoen '*sui generis*' = ”omaa lajiaan” tai ”omaa luokkaansa”. Synonyymiksi voidaan mieltää 'uniikki' tai 'omaperäinen'. Filosofiasa termillä viitataan usein redusoimattomaan (ks. moraalin '*sui generis*' -luonne: Gaita 2002, 36-38).



aspektia vuorovaikutuksessa. Läsä on tällöin kaksi tietoisuuden subjektia, jotka vuorovaikuttavat ”tietyllä tavoin”. Tämä tarkoittaa, että läsnä on aina ”poiskääntyneitä” puolia. Empatiaan ei kuulu itseyden katoaminen, vaan kokemuksen henkilökohtainen luonne säilyy myös jakaessamme asioita. Haney (1994) kuvailee, kuinka empatian prosessissa kaksi tietoisuuden virtaa eli subjektia ovat aktiivisia. Toisen tunteet ovat yhä hänen yksin, vaikka toinen näkisi merkityksiin, jotka toinen esittää. Asioita voi jäädä huomaamatta syvällisemmällä tasolla tai syvä kommunikaatio on mahdollista, jos subjektit ovat valmiita jakamaan syviä yksilöllisiä merkityksiä. Empatian toiminnot eivät siis välttämättä edellytä vastavuoroisuutta, vaan toinen kääntää pienemmän tai isomman osan itsestään toista kohti ekspressiivisessä kommunikaatiossa. Dyadin vastaanottavalla puolella toinen kääntää intentionaalisen säteen toista kohti ja tämä voi tapahtua myös alitajuisesti. (Haney 1994, 59.) Stein luonnehtii edeltäviä seikkoja esimerkillä, jossa ystävä kertoo menettäneensä läheisensä ja tulet tietoiseksi hänen kivustaan; ”Tällä olemisella on ominaisuus olla siinä juuri nyt; se kääntää tämän tai tuon puolen minulle ja se puoli on ilmentynyt tietystä mielessä. Se on ensisijaisesti siinä verrattuna puoliin, jotka on havaittu samanaikaisesti, mutta poiskääntyneinä. [...] Empatian toiminnoilla on läheinen, mutta avara yhteys poiskääntyneisiin puoliin siitä, mitä nähdään, sillä edistyksellisessä havainnoinnissa voin aina tuoda uusia puolia asiasta ensisijaiseen annettuisuuteen.” (Stein 1989, 6–7.)

Edeltävissä havainnoissa on tärkeää, että vuorovaikutus pitää sisällään tietyn ”salaisuusluonteen”. Tähän liittyy apriorisen intersubjektivisuuden taso, jossa vallitsee anonymiteetti (Taipale 2012). Voidaan myös näiden huomioiden valossa todeta, että ihminen voi jossain määrin *päittää*, mitä hän tuo vuorovaikutukseen, vaikka empatia tapahtuisi myös alitajuisella tasolla. Huomiot luovat perustaa myöhemmälle määritelmälle, jossa empatian ymmärretään liikkuvan sekä tiedostetulla että alitajuisella tasolla. Tiedostettu liittyy puolestaan reflektiiviseen ja arvioivaan tasoon. Empatia on siis myös reflektiivistä, ei pelkästään refleksiivistä tai prereflektiivistä.

Seuraavassa tarkastelen läheisemmin käsitettä seuraavien kysymysten avulla; mitä on kokemuksen alkuperäisyys empatiassa? Millainen ero empatialla on havaintoon tai ”sensorisuuteen”? Havainnollistan ilmiötä erontekojen kautta esimerkiksi imitaatiosta, assosiaatiosta ja yhdenmukaisuudesta päättelystä sekä käsittelemällä empatian eri ilmenemismuotoja, kuten negatiivista empatiaa ja ykseyden kokemusta. Stein (1989) itse esittää alkuperäisyysteeman lisäksi tarkentavia kysymyksiä koskien ideaalisuuden ja aktuaalisuuden suhdetta; ovatko vieraat kokemukset objektiivisesti annettuja jonakin minua kohtaavana vai kokemusperäisesti annettuna? Ovatko ne intuitiivisesti vai ei-intuitiivisesti annettuja? Jos intuitiivisesti, niin havainnon vai representaation muodossa? (mt., 19.) Steinin yksityiskohtaista vastauksia kysymyksiin ei ole syytä analysoida, mutta saamme suuntaviivoja vastauksiin seuraavassa. Niihin on myös mahdollista tarjota näkökulmia esimerkiksi, kun pohditaan intuition roolia arvostelmissa muissa luvuissa.

Kysymykseen objektiivisuuden ja kokemusperäisyyden annettuisuudesta ei ole helppoa vastata, sillä empaattisten toimintojen olemuksessa vallitsee jo edellä kuvattu kaksipuolisuus: oma kokemuksemme todentamassa toista. On monia mahdollisia lopputuloksen saavuttamisen tasoja, minkä vuoksi voimme kääntyä vieraan kokemuksen puoleen ja kokea sen johdattavan meitä. Toisaalta empaattinen tarkennus voi johtaa meidät ymmärtämään, mitä epämääräisesti tarkoitettiin. Toisessa tapauksessa ei voida puhua objektiivisuudesta monisyisessä mielessä, vaikka vieras kokemus varmasti ”on siinä” minulle. Kysymykseen intuitiivisuudesta luodaan vastausta käsittelemällä empatian suhdetta havaintoon jatkossa. (Stein 1989, 19.) Empaattisen kokemuksen luonne toisinaan ”johdattavana” tulee saamaan jatkossa tarkentavia pohdintoja johdatuksen oikeutuksesta, josta ovat kirjoittaneet esimerkiksi Fromm ja Gaita. Kuvauksissa prosessin kaksipuolisuudesta on läsnä tietty dynaamisuus, joka liittyy kuvaamaani avoimen position säilyttämisen tärkeyteen. Tärkeä kysymys tämän kaksipuolisuuden ytimessä ja intersubjektiivisuuden ongelman kannalta on edellä esitetty haaste kokemuksen alkuperäisen luonteen pohdinnasta. Se liittyy myös yhdenmukaisuudesta päättelyn kysymykseen (*Inference from analogy -theory*).

Steinin mukaan omilla kokemuksillamme on alkuperäinen luonne sellaisena, kun ne on annettu reflektiossa. On mahdollista, että omat kokemuksemme ovat ei-alkuperäisiä muistoissa, odotuksissa ja kuvitelmassa. Sisältö on ei-alkuperäinen ja alkuperäisyys on vain tämänhetkisessä kokemuksessa. (Stein 1989, 8.) Subjektin ja objektin välinen erityinen dynamiikka kuvastuu alkuperäisyyden pohdinnan kautta. Stein (1989) jatkaa, että empatia puolestaan määritellyssä mielessä kokemuksena vieraasta tietoisuudesta voi ainoastaan olla ei-alkuperäinen kokemus, joka tekee tiettäväksi alkuperäisen kokemuksen. Se ei ole alkuperäinen, eikä "oletettu". (mt., 14.) Tämä olettamisen hylkääminen erottaa Steinin mukaan hänen näkökulmansa Adam Smithin käsityksestä sympatiasta. Empatia kuitenkin eroaa muistoista, odotuksista ja kuvitelmasta siten, että kokemus ei ole minulle alkuperäinen, mutta koen sen ikään kuin se olisi. Se manifestoituu alkuperäisenä ei-alkuperäisessä kokemuksessani. (mt., 10.)

Empatia itsessään on toiminto, joka on alkuperäinen tämänhetkisessä kokemuksessa, vaikka se on ei-alkuperäinen sisällössään. Sisältö on kokemus, joka on voitu kokea eri tavoin, kuten muistoissa, odotuksissa tai kuvitelmassa. Kun se ilmenee minulle kerralla, se kohtaa minut objektina, kuten suru, jonka "luen ystäväni kasvoilta". Mutta kun perään sen edellytettyjä taipumuksia – eli yritän tuoda toisen mielialan annettuisuuteen selkeänä itselleni – niin sisältö, joka vetää minut itseensä, ei ole enää oikeasti objekti. En ole enää kääntyneenä sisältöön, vaan sen objektiin, olen sisällön subjektina alkuperäisen subjektin paikalla. Ja vain sen jälkeen, kun olen menestyksellisesti toteuttanut selkeytyksen, kohtaa sisältö minut taas objektina. (Stein 1989, 10.) Ajatuksessa on yhteneväisyyttä esimerkiksi Coplanin (2011) huomioon siitä, miten empaattisessa kokemuksessa ihminen voi liikkua itseän ja toiseen orientoituneen perspektiivin välillä.

Kuinka empatia sitten eroaa ulkoisesta havainnosta tai "sensorisuudesta"? Steinin mukaan emme voi nähdä toisen motivaatiota tai arvostelmaa ilmaistuna "sensorisena esiintymisenä". Esimerkiksi tullessaan tietoiseksi ystävän kivusta, ei ole Steinin mukaan olemassa ulkoista havaintoa kivusta. Hän määrittelee ulkoisen havainnon terminä "toiminnoille, joissa spatiotemporaalinen konkreettinen oleminen ja ilmeneminen

kohtaavat minut ruumiillistuneena annettuisuutena”. (Stein 1989, 6.) Empatialla ei ole ulkoisen havainnon luonnetta, mutta sillä on jotain yhteistä sen kanssa: kummassakin tapauksessa objekti on läsnä tässä ja nyt. Ulkoinen havainto on ensisijaista, mutta vaikka empatia ei ole ulkoista havaintoa, se ei silti tarkoita, ettei sillä olisi "alkuperäisyyttä" tässä merkityksessä. (mt., 7.) Täten empatia muodostuu omaperäiseksi kokemuksen muodoksi pelkän suoran havainnon rinnalla. Kuten myöhemmin ilmenee, täydentää *Einfühlung*-näkökulma esimerkiksi Vittorio Gallesen (2011) tutkimuksia peilineuroneista. Stein (1989) jatkaa, että havainnolla on objekti<sup>125</sup> edessään ilmentyneenä annettuisuudessa ja empatialla ei. Molemmilla on objektinsa itsessään siellä ja ne kohtaavat sen suoraan siinä, missä se on ankkuroitunut olemisen jatkuvuuteen. Niiden ei tarvitse representoida sitä ollakseen lähellä. (Stein 1989, 19.) Näin ollen pelkistetty tietokin vaatii syntyäkseen kokemuksellisen subjektin.

Stein käy tiiviisti läpi aikansa teorioita siitä, kuinka psykofyysisessä yksilössä havainto toisesta samankaltaisesta yksilöstä syntyy. Alkuperäinen filosofinen tutkimus on käsitelty lähinnä vieraan tietoisuuden ongelmallisuutta, mutta nyt kysymys vieraan tietoisuuden havaitsemisesta synnyttänyt imitaatio-, assosiaatio- ja yhdenmukaisuusteoriat. (Stein 1989, 21.) Kuten nykyisissäkin käsitelmäritellyissä usein erotetaan emotionaalinen tarttuminen empatiasta (esim. Coplan 2011; Helm 2010, 88), myös tässä yhteydessä on tarve tehdä ero esimerkiksi pelkkään imitointiin.

Stein esittää imitaatioteorian tarkoittavan tunteiden tarttumista (vrt. *emotional contagion*), kuten esimerkiksi ilmeiden imitoimista. Lapsi, joka näkee toisen itkevän, saattaa alkaa itse itkemään. Kun joku perheenjäseneni on pahantuulinen, saatan itsekin tulla pahalle tuulelle. Koska kyse on vain tunteiden tarttumisesta, ei tarttuminen tee tietäväksi vierasta kokemusta, kuten empatia. Pelkkä imitointi estää vieraan kokemuksen pinnan alle menemisen tai kääntymisen sitä kohti, mikä on luontainen asenne empatiassa. (Stein 1989,

---

125 Stein kuvaa tiedon ja objektin välistä suhdetta siten, että tietoa (*Wissen*) voidaan kuvata subjektin ”kohtaamisen” välityksellä ja se luodaan tässä kohtaamisessa. Tieto kurottaa kohti objektiaan, mutta ei ”omista” sitä. Tieto on tyhjää ja sokeaa, osoittaen takaisin johonkin koettuun toimintaan. Sitä kutsutaan empatiaksi, johon takautuva kokemus tiedosta vieraasta kokemuksesta osoittaa. (Stein 1989, 19.)

23.) Stein myös kuvaa ihmistä, joka ei tunne arvoja itse, vaan saavuttaa tunteet tarttumisen kautta sellaiseksi henkilöksi, joka ei voi kokea ”itseään”. ”Hän ei voi tulla persoonallisuudeksi, vaan korkeintaan sellaisen aaveeksi.” (mt., 111.) Tunteen tarttuminen on siis erotettava aidosta empatiasta, vaikka se voi toisinaan olla prosessin käynnistävä osatekijä. Myötätunnolla ja tunteen tarttumisella on läheisempi yhteys kuin empatialla ja tunteen tarttumisella (ks. [KUVIO 5](#)). Steinin (1989, 24–25) mukaan assosiaatioteoria on imitaatioteorian kilpailija. Assosiaatio siirtää tietoa. Saatamme oppia assosiaation kautta, mitä esimerkiksi jokin ele tarkoittaa ja seuraavan kerran voimme tulkita eleen tietyllä tavalla. Tällöin empatia perustuu assosiaatiolle. Assosiaatio itsessään vaatii empaattisen toiminnon, vaikka se ei itsessään ole riittävä peruste selittämään empatiaa.

Yhdenmukaisuusteoria tai yhdenmukaisuudesta päättelyn teoria (*The theory of inference from analogy*) on seuraavanlainen: On evidenssiä sisäisestä ja ulkoisesta havainnosta ja voimme ainoastaan päästä faktoihin siitä, että näissä havainnoissa on sisältöä, päättelyn keinoin. Nämä päättelyt koskevat vertaamista toisen kokemuksia vain omien kokemusteni kautta (ks. lisää Stueber 2014, kpl 2). Teoria sivuuttaa jälleen ilmiön vieraan tietoisuuden havaitsemisesta. Teorian mukaan näemme vain fyysisiä ja elottomia ruumiita ympärillämme. Ei voida kuitenkaan kieltää, ettei yhdenmukaisuudesta päättelyllä olisi mitään sijaa vieraasta kokemuksesta tietämisessä. On mahdollista, että toisen ilmaisu muistuttaa omasta ilmaisustani niin, että liitän toisen ilmaisuun sen yleisen merkityksen minulle. Tällöin voimme olettaa toisen "minän" ymmärtämisen kehollisena ilmaisuna psyykkisestä tilasta. Mikään näistä teorioista ei kuitenkaan riittävällä tavalla selitä empatian luonnetta. (Stein 1989, 26–27.) Teorioiden osatekijät voivat siis olla eri tavoin läsnä empaattisessa kokemuksessa, mutta suurin osa niistä tulee erottaa aidosta empatiasta. Empatian käsitettä vastustettaessa vaikuttaisi usein menevän sekaisin edellä mainitut tekijät. Haney (1994) esittää analogisen päättelyn ongelmaksi sen, kuinka erottaa toisen toiseus, jos päättelee sen täysin oman itsensä perusteella (vrt. Coplan 2011a, 53–57)? Ajatus alentaa toisen persoonan yksilöllisyyden käsittämistä. Empatia sotketaan usein analogiaan, koska omat samankaltaiset kokemukseni ovat välttämättömiä ja tarjoavat minulle kontekstin, jossa alan kuvittelemaan, mitä toinen kokee. (Haney 1994, 60.)

Seuraavaksi havainnollistan empatiaa sen toimintatapojen kautta; negatiivisen empatian ja ”ykseyden” kokemuksen. Negatiivisessa empatiassa ”alkuperäisyys” kyseenalaistuu, koska jokin minussa vastustaa sitä. Kuten monia teemoja tutkielmassaan, Stein (1989, 16) kehittää ajatuksia suhteessa Lippsin teoriaan ja kuvailee myös tätä Lippsin termin: ihminen voi esimerkiksi olla surun vallassa ja kun hän kuulee ystävänsä ilosta, ei kykene täysin kokemaan toisen iloa, mutta voi jossain määrin kääntyä sen puoleen. Tämä on minän jakautumista ja kumpikin tunne vetää puoleensa. Jokin siis estää meitä kokemasta toisen iloa. Empatia ei siis onnistu alkuperäisenä kokemuksena, koska ”jokin minussa” vastustaa sitä. Kuullessani uutisen syntyy fenomenaalinen konflikti, joka pitää sisällään kaksi tasoa. ”Minä”, joka elää surussa, kokee kenties aluksi empatiaa ”taustakokemuksena”. Tämä on verrattavissa perifeeraalisiin alueisiin visuaalisessa kentässä, jolloin alueet ovat nähtävissä, mutta ne eivät ole intentionaalisina objekteina täydessä mielessä – ne eivät ole täyden huomion kohteena objekteina. Nyt ”minä” kokee tulevansa vedetyksi kahdelle puolelle samanaikaisesti, molemmat kokemukset pyrkien olemaan ”*cogito*”<sup>126</sup> kerralla spesifissä mielessä. Kumpikin pyrkii vetämään ”*cogiton*” itseensä. Liikkuminen ”*cogitosta*” toiseen on mahdollista. Tämä on yhtä mahdollista havainnossa, muistoissa, teoreettisessa ajattelussa kuin empatiassa. (mt., 16.) Mielenkiintoista negatiivisessa empatiassa on se ajatus, että toista voi ymmärtää jossain määrin myös ”taustalla”, kääntymättä täysin toiseutta kohti muodostaen täyden intentionaalisen suhteen. Onko tässä kyse tietystä rajankäynnistä transsendentaalisen ja sosiaalisen intersubjektivisuuden välillä (ks. Taipale 2012)? Vai onko kyse pikemmin empatian itsensä toiminnoista, sen omista tasoista? Missä suhteessa tässä kokemuksessa ovat läsnä alitajuinen ja tietoinen taso?

”Ykseyden” kokemus on empatian olemukseen liittyvä kiistelyn kohde, sillä se asettaa kyseenalaiseksi vuorovaikutussuhteet itsen ja toisen välillä. Itseyden kadottamista pidetään problemaattisena länsimaisessa perinteessä (Hollan 2012, 72). Problematiikka näkyy myös tämän tutkielman teorioiden taustalla, kun halutaan ylläpitää selvä jako itsen ja toisen välillä empaattisessa kokemuksessa (esim. Coplan 2011a; 2011b, 15). Lippsin esittämät

---

126 *cogito* = ’ajattelen’ (lat.). Cogito-termin tarkka alkuperä ei ole varma, mutta Steinia lukiessa se näyttää tietyntyyppisenä intention orientaation keskuksena subjektin kokemuksessa.

käsitykset empatiasta herättivätkin erityisesti juuri Steinin ja Husserlin kriittiset huomiot koskien tätä sulautumista tai ykseyden kokemusta (Coplan & Goldie 2011, xvii).

Stein käsittää ykseyden kokemuksen ”me”-subjektin muodostumiseksi tietyissä olosuhteissa. Hänen mukaansa empatia ei ole tarkalleen ottaen ykseyden tunne. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei sellaista tunnetta olisi olemassa. Oletetaan esimerkiksi, että olemme ryhmässä ja kuulemme ilouutisen, että sota on päättynyt. Ilo, innostus tai helpotus valtaa jokaisen. Meillä on kaikilla ”sama tunne”. Tulisiko tämä tilanne ymmärtää niin, että ”minän” ja muiden väliset rajat, sen yksilöllinen luonne katoaa? Ei täysin. Tunnen iloani samalla, kun empaattisesti ymmärrän muita ja näen saman tunteen. Nähdessäni tämän, vaikuttaa siltä, että vieraan ilon ei-alkuperäinen luonne katoaa. Tämä ”aaveilo” (*phantom joy*) vastaa kaikilla tavoin minun oikeaa elävää iloani, ja heidän ilonsa on heille aivan yhtä oikeaa kuin minun on minulle. Nyt intuitiivisesti minulla on edessäni se, mitä he tuntevat. Se tulee eläväksi tunteissani, ja ”minusta” ja ”sinusta” nousee ”me”, korkeamman tason subjektina. (Stein 1989, 16–18.)

Voimme myös iloita samasta tapahtumasta ilman, että tunnemme täsmälleen samaa iloa. Voin empaattisesti tavoittaa iloisuuden ”puolia” omassa ilossani. Tämä käynnistää iloni ja vain nyt on täysi vastaavuus sen kanssa, mitä empatisoidaan<sup>127</sup>. Jos sama tapahtuu toisille, me empaattisesti rikastutamme tunnettamme niin, että ”me” tunnemme nyt eri tunnetta kuin ”minä”, ”sinä” ja ”hän” erikseen. Mutta ”minä”, ”sinä” ja ”hän” säilymme ”meissä”. ”Me”, ei ”minä”, on empatisoinnin subjekti. Ei ykseyden kokemuksen kautta, vaan empatisoinnin kautta koemme muut. Ykseyden tunne ja oman kokemuksemme rikastuttaminen tulevat mahdolliseksi empatian avulla. (Stein 1989, 18.) Näin ollen empatia ei ole sulautumista tai yksinkertaisessa mielessä konformismia, mikä on jatkotarkastelussa tärkeää.

---

127 Olen käyttänyt termiä ”empatisoida”, jotta empatian sisällytys termiin käy selväksi. Englanniksi termi on ”empathize”, joka suomeksi käännettynä merkitsee eläytymistä, myötäelämistä tai empatian tuntemista. Merkitys on kuitenkin laajempi, joten viitataan tutkielmassa empatisoinnilla nimenomaan empaattiseen prosessiin.

### 3.2.2 Psykofyysisen yksilön rakentuminen suhteessa toiseuteen

Steinin ymmärryksessä yksilö rakentuu keskeisellä tavalla intersubjektivisuuden kontekstissa ”minä” – ”sinä” -suhteen vuorovaikutuksessa<sup>128</sup>. Prosessin tarkennus täydentää huomioita itseys-toiseus-suhteesta ja valaisee empatian toteutumista. Steinin huomiot psykofyysisestä yksilöstä täydentävät inhimillisen vuorovaikutuksen keskeistä psyykkistä puolta erotettuna esimerkiksi redusoidusta käsityksestä peilineuroneista. Perspektiivit täydentävät toisiaan.

Stein tarttuu haasteeseen käsittää empatiaa muodostumisen ongelmana pyrkien vastaamaan kysymykseen siitä, kuinka yleisten teorioiden objektit, kuten ”psykofyysinen yksilö” tai ”persoonallisuus” nousevat tietoisuuteen. Tässä yhteydessä voidaan vain lähestyä näitä kysymyksiä ja näyttää joitakin polkuja kohti päämäärää. (Stein 1989, 37.) Erotuksena fyysisestä asiasta, yksilö ei ole annettuna fyysisenä vartalona, vaan sensitiivisenä, elävänä vartalona kuuluu ”minälle”<sup>129</sup>: ”minä”, joka aistii, tuntee, ajattelee ja tahtoo. Tämän ”minän” elävä vartalo ei ainoastaan sovi minun fenomenaaliseen maailmaani, mutta on itsessään tällaisen fenomenaalisen maailman orientaation keskus. Se kohtaa tämän maailman ja kommunikoi kanssani. En ainoastaan tiedä, mikä on ilmaistuna kasvoniilmeissä ja eleissä, mutta myös sen, mikä on piilossa niiden takana. Kenties näen, että joku tekee surullisen ilmeen, mutta ei ole oikeasti surullinen. (Stein 1989, 5.)

---

128 Moisio tulkitsee Steinin näkökulmaa siten, että empatia sisältää mahdollisuuden astua askeleen itsensä ulkopuolelle ja arvioon siitä, olemmeko sellaisia, joiksi tahdomme tulla. Voimme arvioida, kuinka missäkin tilanteessa meidän tulisi toimia. Toinen ihminen voi toisinaan paljastaa meille totuudellisemmin itsemme kuin mihin itse pystymme; ”Tässä vastavuoroisessa tapahtumassa paljastuva persoonan käsite kiteyttää kaikista dialektisimman kommunikaation muodon inhimillisessä elämänmuodossa.” (Moisio 2011, 217.)

129 Stein kuvailee ”minun” käsitteen abstraktiutta ja eroa spatiaalisuuteen. Hänen mukaansa fyysinen kehomme on annettu aina ”tässä”, siinä missä muut objektit ovat aina ”tuolla”. Aistimus on aina spatiaalisesti lokalisoitunut tietylle etäisyydelle ”minusta”. Aistimus ei löydä ”minua” refleктоimalla. Kaikki aistimukseni entiteetit ovat sulautuneina elävän kehoni yhtenäisyyteen. En voi nimittää välimatkaa ”minusta”, sillä se ei ole spatiaalinen. Stein ymmärtää meidän liittävän elävän kehomme osat yhdessä kaiken spatiaalisen sen ulkopuolella kanssa ”nollapisteorientaatioon” (*zero point of orientation*), jota elävä kehoni ympäröi. Sitä ei voida paikantaa geometrisesti yhteen pisteeseen fyysisessä kehossani, eikä se ole sama kaikelle tiedolle. Kaikki, jolla viitataan ”minuun”, ei omaa etäisyyttä nollapisteestä ja kaikki, joka on annettuna etäisyydellä nollapisteestä, on annettuna etäisyydellä minusta. (Stein 1989, 42–43.)



Stein luonnehtii psyykkisen ja fyysisen eroa kuvatessaan elävää liikettämme ja sen suhdetta mekaaniseen. Jokainen kehomme liike on samalla mekaaninen, mutta ei redusoidu siihen täysin. Esimerkiksi liike, jonka pallo osuessaan toiseen aiheuttaa välittäessään sen liikkeeseen, on luonteeltaan erilaista kuin meidän yhteinen toimijuutemme ihmisinä. Voimme havaita pallojen liikkeen mekaanisena, mutta myös kokea sen elävänä. Tämä ei ole silti kokemus, kuten "minä liikun", vaan "olla liikutettavana". Jos joku tönäisee minua ja kaadun, koen liikkeen elävänä, mutta en aktiivisena. Se aiheutuu "impulssista" ja se on "passiivista" ja välittyntä. (Stein 1989, 67.) Ero mekaaniseen havainnollistaa kokemuksen sisältöä, mutta aiheesta ei tule päätellä, että psyykkinen ja fyysinen ovat täysin erillisiä kartesiolaisessa mielessä (ks. lisää Damasio 2001).

Stein (1989) kuvaakin näiden keskinäisiä vaikutuksia; psyykkiset ja keholliset yleiset tunteet eivät kulje yhdessä häiriöttömästi. Pikemminkin toisella tuntuisi olevan vastavuoroinen "vaikutus" toiseen. Voin esimerkiksi lähteä matkalle elpymään ja saavun aurinkoiseen, miellyttävään paikkaan. Katsellessani maisemaa tunnen, että hyväntuulinen mieliala haluaisi vallata minut, mutta ei kykene siihen, koska tunnen itseni jähmeäksi ja väsyneeksi. Saatan sanoa itselleni, että: "tunnen itseni hyväntuuliseksi täällä, kunhan olen levännyt". Saatan tietää tämän "aikaisemman kokemuksen" perusteella, mutta silti sen perusta on aina psyykkisen ja kehollisen kokemusten vastavuoroisuuden ilmiössä. (mt., 49.) Psyykkisen ja fyysisen tason erityislaatuinen vuorovaikutus ja siinä vallitsevien kompleksien kausaalisuhteiden syvällisempi analyysi olisi mielenkiintoista, mutta yksityiskohtainen analyysi rajautuu tutkielman teeman ulkopuolelle. Holistiseen näkökulmaan metodologisessa positiossa liittyy emergenssi siten, että ilmiöt eivät redusoidu, vaikka suhtauduttaisiin kehollisuuteen ja fyysiseen tasoon vakavasti.

Stein käyttää aluksi käsitettä puhtaasta "minästä" muutoin kuvailemattomana, ominaisuudettomana kokemuksen subjektina. Lukuisilla kirjoittajilla, esimerkiksi Lippisillä, on löydetty tulkinta, että tämä ei ole "individuaalinen 'minä'" vaan ensin tulee yksilö kontrastina "sinuun" ja "häneen". Mitä tämä yksilöllisyys tarkoittaa? Ensinnäkin se tarkoittaa ainoastaan, että se on "itsensä", eikä toinen. "Itseys" tulee ensin huomattavaksi verrattuna toiseen, kun toinen on annettuna. Toinen ei ole ensin kvalitatiivisesti erotettuna siitä, sillä molemmat ovat ominaisuudettomia, vaan ainoastaan erotettuna yksinkertaisesti

"toisena". Tämä toiseus on ilmeistä tietyssä annettuisuudessa: se on muuta kuin "minä", koska se on annettuna minulle toisin kuin "minä". Sen vuoksi se on "sinä". Mutta koska se kokee itsensä samoin kuin minä koen itseni, "sinä" olet toinen "minä". "Minä" ei tule individualisoiduksi, koska toinen kohtaa sen, mutta sen itseys on tuotu esiin huomattavaksi kontrastina toisen toiseuden kanssa. (Stein 1989, 38.)

Voimme nähdä vieraan persoonallisuuden merkityksellisyyden tiedolle itsestä sen valossa, mitä on sanottu. Emme ainoastaan opi tekemään itseämme objektiksi, kuten aiemmin, vaan empatian välityksellä "samantyylisten luonteenlaatuisten" – esimerkiksi tyyppistemme persoonien – kautta se, mikä on meissä piilossa, kehittyy. Empatian avulla suhteessa eri tavoin muodostuneisiin persoonallisiin rakenteisiin meille selkeytyy, mitä emme ole ja mitä olemme enemmän tai vähemmän kuin toiset. Näin yhdessä tiedon itsestämme kanssa, meillä on tärkeä apu itsearviointiin. Koska kokemus arvosta on perustana omalle arvollemme ja samanaikaisesti hankkiessamme uusia arvoja empatian välityksellä, omat vieraat arvomme tulevat näkyväksi. Mielenkiintoista tässä huomiossa on jälleen muistutus myös itsessämme olevasta "vieraudesta" (vrt. Kristeva 1992). Kun empaattisesti kohtamme arvojen valikoimia lähellämme, tulemme tietoiseksi omasta puutteellisuudestamme tai arvottomuudestamme. Kaikki eri persoonien ymmärtämiset voivat muodostua arvojen ymmärtämisen pohjaksi. Mielityksen tai välinpitämättömyyden ilmaisemissa toiminnoissa arvot usein tulevat annettuisuuteen, mikä pysyy huomaamattomana niissä itsessään ja opimme arvioimaan itseämme oikein silloin tällöin. Opimme näkemään, että koemme itsellämme olevan enemmän tai vähemmän arvoa suhteessa muihin. (Stein 1989, 116.) Korostan tässä yhteydessä empatian kietoutumista *arvioon*. Arvioimisen luonnetta ja sen yksityiskohtaisempia sisältöjä tarkastelen nyt tarkemmin.

#### *Tunteista, arvioinnista ja merkityksestä osana persoonuutta*

Steinin huomioidut merkityksestä, tunteista ja arvoista osana persoonuutta ovat tutkielman kannalta merkittäviä, sillä ne kietoutuvat yhteen muiden teorioiden kanssa ja luovat keskeistä perustaa eettisen teorian muodostamiselle. Huomioidut empatian osallisuudesta

arvon muodostumisen prosessiin luo perustaa sen yhteydestä moraalisen arvon löytämiselle. Steinin huomioissa on lukuisia päällekkäisyyksiä esiteltyihin Bennett Helmin huomioihin arvojen intersubjektiivisuudesta ja emotionaalista järjestä. Tieto ja rationaalisuus kietoutuvat yhteen emotionaalisuuteen tietyissä aspekteissa.

Tunne on yhteydessä tietoon ja objektiin siinä mielessä, että tunteet ovat aina tunteita jostakin. Aina kun tunnen jotain, olen kääntyneenä objektia kohti ja näen objektin tason. Mutta nähdäkseni objektin tason, tulee minulla ensin olla tieto siitä. Siksi tunteiden rakenne vaatii teoreettisia toimia. Jos olen iloinen hyvästä teosta, tulee minun *tietää* kyseisestä teosta. Toisin sanoen ilo vaatii tietoa. Intuitiivinen havainnollinen tai käsitteellinen ymmärrys voi myös korvata tiedon tämän arvon tunteen (*feeling of value*) taustalla. (Stein 1989, 100–101.) Steinin luonnehdinta vaikuttaa siinä määrin yhtenevältä määritellyn emotionin ja tunteen jaon välillä, että jos tunne mielletään tietoiseksi ja henkilökohtaiseksi, niin voidaan ajatella, että tietoisuus asiasta vaatii tietoa tässä merkityksessä. Helmkin esitti, että tunteiden oikeutukseen liittyy merkitys, jonka objekti määrittää (Helm 2010, 61–62). Toisaalta sama kriittinen huomio koskee objektin luonnetta, minkä Davies (2011, 137) esittää, että kuinka tietoinen objektista aina on?

Stein kyseenlaistaa perinteisen tunteen ja järjen dualismiin liittyvän oletuksen näiden keskinäisestä poissulkevasta vaikutuksesta. Stein (1989) esittää, että tunne voi vapauttaa reflektiivisen toiminnan, joka tekee itse tunteesta objektiivisen. Kokemus päättyy tässä reflektion toiminnossa aivan kuten tahtomisessa tai kehollisessa ilmaisussa. Tyypillisesti sanotaan, että reflektio heikentää tunnetta ja että refleктоiva henkilö on kykenemätön intensiivisiin tunteisiin. Päätelmä on Steinin mukaan perusteeton. Tunne "päättyy" "intohimoisessa" ilmaisussa yhtä lailla kuin "viileässä" reflektoinnissa. Ilmaisun tyyppi ei merkitse ilmaistun tunteen intensiteettiä. (Stein 1989, 53.) Taustalla näkyy jälleen dualismi tunteen ja reflektion vastakkaisuudesta: toisen voimistumisen on ymmärretty heikentävän toista, mutta kuten todettua, ei asiaa tarvitse ymmärtää näin.

Stein kirjoittaa sanojen merkityksistä ja symboleista: ”Ymmärtääkseni tällä hetkellä tarkoitettua objektia, tarvitsemme aina merkityksen kokemuksen intuitiivisen perustan

annettuisuuden.” (Stein 1989, 81). Symboli ja merkitys konstituivat yhdessä hänen mukaansa objektin ykseyden, jonka yhteydestä vapautunut ilmaus sen kanssa, mitä on ilmaistu, ei ole enää sama objekti; ilmaus siirtyy kokemuksesta ja mukauttaa itsensä ilmaistuun materiaaliin. (mt.) Tältä perustalta on mahdollista verrata hänen näkökulmaansa jälleen Helmin (erit. Helm 2010) muotoiluihin merkityksen ja arvon suhteesta intersubjektivisuudessa. Merkityksen kyky muuttaa objektin luontoa liittyy myös Nicholsin käsitykseen moraalisten arvostelmien luonteesta siten, että tunteella on vaikutusta arvostelman funktionaaliseen profiiliin (Prinz & Nichols 2010, 117).

Tunne merkityksensä kautta motivoi ilmauksen, ja tämä merkitys määrittelee rajat ja mahdollisten ilmausten vaihteluvälin, kuten lauseen osan merkitys kuvailee sen mahdolliset formaalit ja materiaaliset komplementit. Stein esittää tämän puoltavan sitä, että hengelliset toiminnot ovat yleisten rationaalisten lainalaisuuksien alaisia. On rationaalisia lakeja tunteille, tahdolle ja ilmaistulle käyttäytymiselle *apriorisissa* tieteissä yhtä lailla kuin ajattelemisen laeissa. Aksiologia, etiikka ja käytäntö ottavat paikkansa logiikan rinnalla. Tämä rationaalinen lainalaisuus on erotettavissa essentiaalisesta lainalaisuudesta. Tahtominen on essentiaalisesti motivoitunut tunteen kautta (vrt. Hume 1739; Helm 2001). Tämän vuoksi, tahtominen ilman motivaatiota on mahdottomuus. Ei ole ajateltavissa olevaa subjektia, joka tahtoo jotain, joka ei ole tälle arvokasta. (Stein 1989, 96–97.) Samoin Helmin mukaan meillä on rationaalisia sitoumuksia liittyen tunteisiimme, motivaatioihin ja merkityksiin: on esimerkiksi hankala ymmärtää jonkun välittävän jostain, jos ei vastaa emotionaalisesti mitenkään, vaikka kohde olisi minkä tahansa suotuisan tai epäsuotuisan vaikutuksen kohteena (Helm 2010, 62).

Tunteessa koetaan itse nykyhetkessä ja konstituoituneena tietyllä tavoin. Tunteet ilmaisevat henkilökohtaisia attribuutteja itsestämme. Tunteen puoleen kääntyminen on jonkin subjektiivisen objektivoimista. Aina kun tunnen, olen kääntynyt objektin puoleen, näen tason objektista. Tieto tunteesta tavoittaa ”minän” pysyvyyden ja samalla se on koettu tästä johtuvaksi. Tämä tapahtuu myös täydellisessä uppoutumisessa tunnettuun arvoon (*felt value*). Vihastuminen kadonneesta korusta tulee pinnallisemmalla tasolla tai ei pureudu

niin syvälle kuin jos sama objekti on saatu muistoksi rakastetulta. Lisäksi kipu kyseisen persoonan menettämisestä itsestään menee vielä syvemmälle. Tämä paljastaa essentiaalisia suhteita tunnettujen arvojen hierarkiassa, tunnettujen arvojen syvyysluokittelusta ja persoonan luokittelun tason näissä tunteissa. Vastaavasti aina, kun siirrymme arvojen valtakuntaan, teemme hankintoja oman persoonallisuutemme valtakunnassa. Tämä korrelaatio tekee tunteet ja niiden vakaan perustamisen ”minässä” rationaalisesti lainalaiseksi samoin kuin tekemällä mahdolliseksi päätökset ”oikeasta” ja ”väärästä” tällä alueella. (Stein 1989, 99–101.) Tässä kohtaa on siis jatkumo arvon määrittelyn kohdalla myös moraalisen arvon määrittymiseen.

Rakkauden toiminnossa meillä on ymmärrys persoonan arvosta. Tämä ei ole arvostusta minkään muun vuoksi. Emme rakasta persoonaa, koska hän toimii hyvin. Hänen arvonsa ei ole se, että hän toimii hyvin, vaikka hän kenties saa huomiota tällä tavoin. Pikemmin hän itsessään on arvokas ja rakastamme häntä ”hänen itsensä tähden”, kuten muutkin ovat esittäneet (esim. Helm 2010, 76–77). Kykymme rakastaa on juureutunut toiseen syvyyteen, mikä on kyky arvottaa moraalisesti. Se ilmenee koettuna tekojen arvoissa. Arvon tuntemisen syvyys määrittää tunteen syvyyden, joka perustuu arvon olemassaolon ymmärtämiselle. (Stein 1989, 102.) Arvojen syvyyserojen kuvaus puoltaa arvojen hierarkisen luonteen mahdollisuutta osana itseämme. Luonnollisesti syvät eettiset arvot ovat syvempiä kuin konventioihin liittyvät arvot. Sama aihe koskee Gloverin huomiota moraali-identiteetin syvemmästä luonteesta verrattuna esimerkiksi tyyliin tai persoonallisuuteen (Glover 1999, 45).

### *3.2.3 Seurauksia eettiselle teorialle*

Nivon seuraavassa yhteen empatian ja etiikan mahdollisia yhteyksiä keskeiseksi nousseiden aiheiden kautta. Nostan esiin emotionaalisen ja arvioivuuden aspektin yhteenkietoutumisen, persoonan arvokkuuden, kyvyn jakaa merkityksiä, moraalisen mielikuvituksen kehittämisen ja intersubjektiivisen perustan moraalisisessa maailmassa.

Haney näkee Steinin empatian määritelmässä yhteyden moraaliseen velvollisuuteen. Haneyn mukaan ihminen ei voi toimia yhteisössä, joka koostuu toisista, mikäli puuttuu toisten perspektiivit maailmasta. Ei voi edes auttaa toista tai arvioida hänen intentioitaan ilman, että empatisoit hänen merkitystensä kautta. (Haney 1994, 59.) Etnologiset havainnot puolestapuhuvat empatian ja moraalisen velvollisuuden yhteydestä ainakin siinä määrin, että monissa kulttuureissa aktuaalisesti mielletään empatian kultivoiminen osaksi toisten kunnioitusta ja moraalisen arvon osoittamista (Hollan 2012). Intersubjektiiivinen maailma, joka on persoonien kansoittama, on samalla myös eettinen maailma. Haney ja Valiquette (2002) esittävät, että Steinin tuotannossa persoonan arvoa, joka on mittaamaton, ei voida alentaa. Etiikan päämääränä Stein ehdottaa täydellistynyttä ihmisyyttä, joka kunnioittaa jokaisen jäsenensä arvoa. Tämä päämäärä luo velvoitteita, jotka ovat eettisiä sekä loogisine tai emotionaalisine johdannaisineen. (Haney & Valiquette 2002, 451–452.)

Stein kirjoittaa, että: ”Hienoin sensitiivisyys eettisiä arvoja kohtaan ja tahto, joka jättää ne täysin huomiotta ja sallii tulla ohjailuksi vain aistillisista motiiveista, ei sovi yhteen merkityksen ykseyden kanssa, sellainen yhdistelmä on käsittämätön.” (Stein 1989, 112). En syvenny Steinin tahdon määrittelmään (lisää mt., 105–108), mutta hänen huomioistaan voi päätellä, että aito sensitiivisyys eettisiä arvoja kohtaan liittyy merkityksen toteutumiseen. Eettinen sensitiivisyys vailla merkitystä näyttäytyy Steinille käsittämättömänä.

Jos empatia mielletään siten kuin edellä on Steinin tutkielman valossa määritelty, on sillä kiinteä yhteys mielikuvitukseen. Haney (1994) tuokin esiin, että kokiessaan empatiaa toisia kohtaan esimerkiksi eri rodusta, sukupuolesta, traditiosta tai kielestä, voi ihminen laajentaa näkökulmaa mahdollisesta maailmasta, joka pitää sisällään tulkintojen kaikkia muunnelmia. Jos empatian kautta kykenen ymmärtämään itseäni ja toisia persoonia kutakin osana monia, niin näen, että kullakin perspektiivillä on paikkansa. (Haney 1994, 62.) Haneyn maininnoissa on yhteistä Nussbaumin (1997, 2011) empaattiseen mielikuvitukseen, jota Nussbaum pitää tärkeänä moraalisen toimijuuden kehittämisessä. Myös tämän tutkielman tarkoituksena on ymmärtää moraalisen mielikuvituksen

kehittymisestä, mikä rakentuu monipuolisen empaattisen kokemuksen perustalle, mikä voi pitää sisällään arvioivuuden aspektin ja emotionaalisen responsiivisuuden.

Empatia on siis luonteeltaan *sui generis* kyky, joka mahdollistaa toisten merkitysten ilmenemisen ja keskinäisen ymmärtämisen. Se täydentää Bennett Helmin (2010) arvojen jakamisen käsitystä. Haney (1994) esittää, että kykyä, joka intuitiivisesti saavuttaa eläviä merkityksiä, voi empatia tarjota kontekstin moraalille päätöksille ja moraalille arvioinnille yhdessä. Etiikka vaatii empaattista ymmärtämistä. Tällaisesta kokemuksesta johdettu perusta on aiheellinen, jotta vältetään väärinymmärryksiä ja jotta arvostelmamme olisivat sopivia. On jälleen syytä huomioida empaattisen tiedon yhteys kykyymme muodostaa arvostelmia tilanteista. ”Empaattinen kokemus ja siitä johdettu rationaalinen sympatia voi representoida eettisen arvon ja moraalisen velvollisuuden, sillä olemme jokainen toisten seassa maailmassa, jonka jaamme toisten kanssa.” (Haney 1994, 64.) ”Rationaalinen sympatia” voidaan lukea tämän tutkielman puitteissa arvioivuuden aspektiksi, vaikka en tarkastele Haneyn tarkoittamaa merkitystä.

Haney esittää siis empaattisen kokemuksen yhteyttä hyvien arvostelmien muodostamiseen eettisessä mielessä. Millainen empaattisen kokemuksen yhteys arviointiin ja väärinymmärrysten välttämiseen tarkalleen ottaen on? Kuinka empaattinen kokemus mahdollistaa arvioida arvostelmien oikeutusta? Tutkielman puitteissa käsitellään pääosin keinoja, joilla arvostelmia muodostetaan ja on perusteltua käytännöllisesti katsottuna ajatella näin. Pohdin epistemologisia teemoja (Stueber 2006) luvussa 3.4. Tutkielmassa esitettyjen huomioiden seurauksena on kuitenkin mahdollista päätellä ja tehdä tiettyjä erontekoja, kuten esimerkiksi erottaa ”empatia” – tai pikemmin myötätunto – tai pseudoempatia konventionaalisessa kontekstissa aidosta empatiasta moraalisisessa kontekstissa.

Edeltävien huomioiden kautta voidaan kuitenkin nähdä empatia intersubjektivisuuden peruselementtinä, joka Steinin mukaan perustana intersubjektiviselle kokemukselle

muodostuu ehdoksi mahdollisesta tiedosta olemassa olevasta ulkoisesta maailmasta, kuten Husserl ja Royce asian esittävät<sup>130</sup> (Stein 1989, 64). Jaettuun maailmaan sisältyy moraalinen näkökulma läpäisevällä tavalla, johon palaan luvussa 4. Erityisellä tavalla elämme yksilöllisinä ja samalla yhteisen perustan omaavana osana ihmislajia. Yhteisenä kykynä ja mahdollisuutena havaita tämä jaettu perusta – ja jokaisen erityislaatuisuus – empatia luo perustaa arvioida yhteiselo. Haneyn (1994) mukaan empatia paljastaa, että ihmisten korvattavuus voi olla vain formaalia, sillä elävän kokemuksen tason korvaaminen ei ole mahdollista. Toinen elää tietoisuudessa havainnollistuneena egona, joka on toinen kuin minä itse, ei tyhjäksi tarkoitettuna, vaan kehollisena olentona, jolla on sisältöä. Tietäessään yhden toisen empaattisesti, mahdollistuu yleistämisen kokemus siten, että esimerkiksi naisiksi syntyneet ovat osa ihmisenä olemista, johon kuuluvat kehollisuus, ilo ja kuolema. Tämä pitää sisällään myös kaikki moninaiset vaihtelut ja perustavan samankaltaisuuden. ”Olemuksellinen ote ihmisluontoon, johon empatia tarjoaa kokemusta, ehdottaa pidemmälle vietyjä seurauksia eettiselle teorialle. Empatia on väline tietoon ihmisluonnosta; tieto ihmisluonnosta elävöittää ja kannustaa empatiaa. Sellaisella perustalla etiikka on mahdollinen.” (Haney 1994, 64.)

### 3.3 Peilineuronit

Neuronien osallisuus kompleksissa intersubjektiivisuudessa on filosofisesti haastava kysymys, jota lähestyn seuraavassa poikkitieteellisten pohdintojen kautta. Ennen kuin siirryn peilineuronien ja niistä tehtyjen tulkintojen tarkasteluun, pohdin hetken fenomenologian ja neurologian<sup>131</sup> suhdetta. Aihe havainnollistaa myös muiden ”tasojen”

130 Steinin alaviitteet: ”vrt. Husserl: *Ideen*, 279, 317 [osa 151]” ja ”vrt. Royce *Self Consciousness, Social Consciousness and Nature*, 1895”

131 Yksityiskohtaisemman analyysin luonnontieteellisen ja fenomenologisen lähestymistavan eroista voi lukea esimerkiksi *Fenomenologian ydinkysymyksiä* teoksen Juha Himangan artikkelista (Miettinen, Pulkkinen & Taipale 2010, 79–98). Husserl itse – kuten myös Stein – tahtoi erottaa empiirisen lähestymistavan fenomenologisesta. Uusimpien kehitysaskelten seurauksena on syntynyt uusi tieteenhaara, joka kutsuu itseään ”neurofenomenologiaksi” (ks. Lutz & Thompson 2003; Gallagher 2007), joten näkökulmien yhteensovittamisesta ollaan oltu viime aikoina kiinnostuneita. Perinteisesti näkökulmat mielletään varsin toisistaan poikkeaviksi – fenomenologinen viittaavana ensimmäisen persoonan kokemukselliseen tietoon ja aivotutkimus ulkoisena kolmannen perspektiivin havaintona – ja selityksellistä aukkoa on pidetty filosofisena ongelmana. Uudenlaiset käsitteellistämistavat avaavat kuitenkin mielenkiintoisia näkökulmia aiheeseen.



suhteita ja soveltuu psykologiseen tietoon, joka nousee tutkimuksessa usein esiin. En tahdo problematisoida liian pitkälle näiden varsin toisistaan poikkeavien näkökulmien yhteensovittamista, vaan pikemmin rakennan Vittorio Gallesen (2003a, 2003b, 2011) ajatusta seuraten mahdollista yhteyttä näiden välille. Muutama huomio on kuitenkin syytä nostaa esiin. Perustavanlaatuinen kysymys koskee samaa problematiikkaa, joka on jo toisaalla noussut esiin; voidaanko inhimillistä kokemusta kaikessa merkityksessään selittää neuraalisella tasolla tai luonnontieteellisen metodin puitteissa? Vastaus on eklektisen metodin mukaisesti, että perspektiivi täydentää ymmärrystä ilmiöstä ja kasvava tieto tälläkin alalla kehittää käsitteellisen tason ymmärrystä.

Steinin kanta luonnontieteellisestä<sup>132</sup> lähestymistavasta esimerkiksi koskien vieraan tietoisuuden havaintoa käy ilmi hänen kirjoittaessaan: ”Ei ainoastaan vieraan kokemuksen havainnon luonnon tutkiminen, mutta myös tämän havainnon oikeutuksen tulee edeltää geneettistä psykologiaa.” (Stein 1989, 21). En syvenny yksityiskohtaiseen neuronien analyysiin – koska se todella ohittaisi tutkimuksen varsinaisen kiinnostuksen kohteen – mutta käyn läpi neuraalisten tutkimusten pohjalta pääteltyjä huomioita koskien intersubjektiivisuutta. Stein (1989) jatkaa, että fenomenologia ei ole riippuvainen geneettisen psykologian tuloksista, mutta psykologia on riippuvainen fenomenologian tuloksista, koska se tutkii empatian olemusta ja missä tahansa empatiaa realisoidaan, tulee tämä yleinen olemus palauttaa. Geneettinen psykologia olettaa empatian ilmiön, tutkii sen realisoitumisen prosessia, ja sen tulee palata ilmiöön, kun sen tehtävä on hoidettu. Tosin fenomenologisen tulosten kautta voimme löytää geneettisten teorioiden hyödyn. (Stein 1989, 22.) Olen samaa mieltä siitä, että ilmiön kokonaisvaltainen ymmärtäminen vaatii muutakin kuin kuvailevan tason faktoja. Tämä pätee moraaliin ja empatiaan. Olemusta ja ilmiötä tulee pyrkiä ymmärtämään. Steinin ajatusta mukailen olen tässäkin tutkielmassa päätenyt myös ilmiön olemuksen analyysiin.

---

132 Tässä yhteydessä luonnontieteellisellä viitataan esimerkiksi geneettiseen psykologiaan. Ajatus perustuu yksinkertaiseen jakoon luonnontieteen ja ihmistieteen välillä, jonka näen ongelmallisena (ks. myös Stueber 2006; 2014). Vaikka en spesifisti erittele esimerkiksi geenien toimintaa, niin näen, että havaintoja esittävät tutkimukset ovat puhetta samasta asiasta eri termein. Niiden arvo edistää toisenlaista lähestymistapaa, joka ei suoraan liity filosofiseen kysymyksenasetteluun tutkielman kontekstissa.

Kyseenalaistan kuitenkin suoraviivaisen oletuksen, ettei fenomenologia<sup>133</sup> olisi millään tavoin riippuvainen geneettisen psykologian tuloksista. Ilmiömaailmamme konstituoituu aina osana merkityshorisonttiamme ja aktuaalisuudessa. Käsitteellistyksemme empaattisessa mielessä tapahtuu sekundaarisena havainnon muotona esimerkiksi sosiaalisen intersubjektiiivisuuden osana (ks. [KUVIO 5](#)). Oppina ilmiöistä fenomenologia tutkii ilmiöiden luonnetta. Miten ilmiöiden alkuperä tulisi ymmärtää? Jos todellisuus mielletään holistisesti tai emergenssin kautta, voidaan ilmiöiden mieltää emergoituvan<sup>134</sup> materiaalisesta pohjastaan. Materiaalisen pohjan muutos johtaa muutokseen myös ilmiötasolla. Tästä syystä ymmärryksemme ilmiöstä voi itse asiassa syventyä, kun ymmärrämme esimerkiksi geneettisen tason faktoja, mikä ei aina ole saavutettavissa pelkän pohdinnan välityksellä tai vaikka ilmiö itsessään saavutettaisiinkin, niin voivat geneettisen tason löydökset vahvistaa tai selventää argumentteja tietyn ilmiötason – tai kokemuksellisuuden, subjektiivisen tai ensimmäisen persoonan tason – ymmärtämisen puolesta. Sama tematiikka on läsnä puhuttaessa empirian ja teorian suhteesta, mikä voidaan nähdä toisinaan ongelmallisena puhuttaessa psykologian ja filosofian suhteesta. Eri ”tasot” voivat olla puhetta samasta asiasta eri termein, kuten Preston ja de Waal ilmaisevat; ”[T]eoriat, jotka viittaavat eri tasoihin, eivät ole konfliktissa” (Preston & de Waal 2002, 2). Niiden luonnehtiminen voi rikastuttaa näkökulmaa aiheesta. Seuraavassa tarkastelussa huomataan, että itse asiassa tutkimukset peilineuroneista voivat antaa tukea ja perusteita fenomenologisille teorioille ja tietyille filosofisille näkökulmille.

Tutkijaryhmä Parman yliopistosta Italiasta julkaisi 1996 artikkelin *Action recognition in the premotor cortex*, jossa kuvaillaan löydös peilineuroneista, joiden voidaan ymmärtää olevan keskeisessä asemassa empatian neurologisen selittämisen kannalta. Vittorio Gallese,

---

133 Ymmärrän perinteisen koulukuntamääritelmän, jolloin asia voidaan mieltää siten kuin Stein edellä esittää. Koen kuitenkin mielekkäämpänä nähdä ”muutoksen mahdollisuus” läsnä olevaksi siten, etteivät erilliset koulukunnat ole immuuneja suhteessa toisiinsa. Näkökulmani onkin holistisesti väritynyt.

134 Emergenssin lisäksi voidaan puhua supervenienssistä, mutta näiden suurien käsitteiden spesifi analyysi rajautuu tutkielman ulkopuolelle. Emergenssi soveltuu holistiseen tarkoitukseen paremmin. Lisää naturalismista, fysikalismista ja edeltävistä käsitteistä voi lukea esimerkiksi Evan Falesin (2010, 187–212) artikkelista. Tässä tutkielmassa ei kuitenkaan pyri hävittämään tai redusoimaan ”henkisiä” ilmiöitä, vaikka tuonkin esiin tietynlaisia naturalistisia huomioita esimerkiksi arvojen evoluutiosta (Nichols 2004), kehollisuudesta (Damasio 2001; 2003) ja seuraavassa peilineuroneista. Toisinaan luonnontieteellisestä radikaalisti poikkeavat kuvaukset – esimerkiksi fenomenologisessa mielessä, kirjallisuuden tai taiteen parissa – voivat vastata toimivammin ymmärrystämme ilmiöistä.

Luciano Fadiga, Leonardo Fogatti ja Giacomo Rizzolatti olivat tutkimassa 532 neuronin aktiivisuutta inferiorisen 6 alueen (F5) rostraalisessa osassa makakiapinoiden aivoissa, jolloin he havaitsivat uuden 92 kappaleen F5 neuronien ryhmän, joita he kutsuivat 'peilineuroneiksi' ('*mirror neurons*'). Neuronit aktivoituivat silloin, kun apina teki tietyn toiminnon tai kun hän havainnoi tutkijan tekevän saman toiminnon. (Gallese, Fadiga, Fogatti & Rizzolatti 1996.) Myöhemmin tutkimuksia on jatkettu myös ihmisillä. Kuten Mannila kuvailee, meillä on aivoissamme neuroneja, jotka toimivat kuin peilit, joiden avulla jäljittelemme toisen fysiologista tilaa. Pelkästään toiminnon kuvittelemisen laukaisee osittain saman reaktion. (Mannila 2013, 15.) Havainnot osoittavat yhteistä perustaa vuorovaikutuksemme taustalla biologisesta perspektiivistä. Pohdin jäljempänä tämän perustan suhdetta filosofiseen käsitteistöön, kuten transsendentaaliseen intersubjektiiivisuuteen. Ne avaavat myös uudenlaisen näkökulman eläinten<sup>135</sup> ymmärtämiseen.

Holistisen tarkastelun valossa neuraalinen taso on merkittävä, mutta ilmiöt eivät redusoidu näihin havaintoihin täysin. Empiiriset tutkimukset voivat selventää, miten neuraalisesti prosessoidaan tiettyä havaintoa ja vaikuttaa oletuksiin, mitä havainnonluonteesta tehdään. Tutkijaryhmän Vittorio Gallese on jatkanut yhteensovittamispyrkimyksiä peilineuronien toiminnan, intersubjektiiivisuuden ja empatian välillä. Gallese (2011)<sup>136</sup> näkee yhteyden fenomenologisen perinteen ja neurotieteellisen todistusaineiston välillä muodostaen klassisen kognitivismin vastaisen position. Uusi kokempuspohjainen *Einfühlung*-näkökulma voi olla hyödyllinen, ei vain uudelle lähestymistavalle ihmistenväliseen intersubjektiiivisuuteen, vaan kenties myös uusille kehitysaskelille psykopatologisen ajattelun suunnassa (Gallese 2011, 86). Esittelen tiiviisti Gallesen (2003a, 2003b) *Jaetun*

---

135 Frans de Waal (1996) on tutkinut apinoiden moraalista käyttäytymistä ja selittää tätä juuri empatian avulla. Eräänä Gallesen (2011) huomioimana yksityiskohtana mainittakoon, että ihmisten ja kädellisten välillä on mielletty evoluution näkökulmasta kognitiivinen epäjatkuvuus. Ajatuksena on, että eläimet havaitsevat vain kausaalisia puolia ulkoisesta käyttäytymisestä, eivät mielentiloja, kuten ihmiset. Kognitiivisen neurotieteen löydökset kuitenkin viittaavaat siihen, että ihmisillä ja kädellisillä olisi yhteinen hermojärjestelmä.

136 Olen käyttänyt Gallesen alkuperäistä englanninkielistä artikkelia (Gallese 2011), mutta joissakin sitaateissa olen verrannut termivalintoja Tuomo Välikin suomentamaan artikkeliin: Intersubjektiiivisuus neurotieteen näkökulmasta: Ruumiillinen jäljittely ja sen merkitys intersubjektiiivisuudessa. *Psykoterapia*, 30 (1), 4-17.

*moninaisuuden hypoteesin (Shared manifold hypothesis)*, joka toimii taustoitusroolissa esimerkiksi muodostettaessa käsitystä empatian perus- ja kompleksimmasta tasosta.

Erilaiset imitaation muodot, joita on kutsuttu aikaiseksi ja kypsäksi imitaatioksi liittyen esimerkiksi lapsen ja aikuisen kykyyn omaksua täysi merkitys ja relevanssi imitaation kohteesta, on aiheuttanut muun muassa psykologien ja primatologien kesken väittelyn siitä, onko tällaista monimutkaisempaa kykyä ei-ihmisillä. (Gallese 2003a, 518.) Sama keskustelu liittyy moraalien määrittelyyn: voidaanko eläimillä ajatella olevan moraalit samassa merkityksessä kuin ihmisillä? Primatologi Frans de Waalin (1996) mukaan on ainakin lähtökohtaisesti<sup>137</sup>. Varhaisen ja kypsän imitaation välisessä keskustelussa on myös yhtymäkohtia empatian perus- ja kompleksin muodon välillä (esim. Stueber 2006; Hollan 2012), jota käsitellään jäljempänä tarkemmin. Ryhtymättä väittelyyn tarkemmin, Gallese (2003a) haluaa painottaa, että aikaiset ja kypsät imitaation muodot jakavat saman perusominaisuuden<sup>138</sup>, joka on itsenäinen pitkälle kehittyneiden kognitiivisten ominaisuuksien, kuten kielen läsnäolosta tai kapasiteetista tunnistaa imitoitu yksilö *eri itsenä*. (Gallese 2003a, 519). Toin luvun alussa esiin ajatuskokeen yhteisen perustan mahdollisuudesta. Gallesen kuvaileman kehittyneistä ominaisuuksista erillisen perusominaisuuden tunnistaminen tekee mahdolliseksi tärkeän näkökulman avauksen yhteiseen perustaan ihmisyydessä – ja suhteessa muihin lajeihin. Aihe on myös siitä tärkeä, että se ei vaadi esimerkiksi kehittyneitä ”rationaalista kapasiteettia” – joka vaikuttaisi olevan useiden filosofisten eettisten teorioiden keskiössä ja samalla niiden ongelma – vaan se yhdistää lapset, aikuiset, eläimet ja esimerkiksi eri tavoin sairaat ihmiset. Kuinka tätä perusominaisuutta sitten voitaisiin kuvata?

---

137 Kirjassaan hän (de Waal 1996) esittää havaintoja esimerkiksi siitä, kuinka ”hienojakoisella” tavalla eläimet tulkitsevat toistensa käyttäytymistä. Hänen havaintonsa puhuvat vastaan luonnon ”kovuuden ja itsekkyyden” myyttiä, jossa oma etu hyötynäkökulmasta olisi aina keskeisin. Eläinyhteisössä voidaan huolehtia esimerkiksi vammaisista yksilöistä ja huomioida käyttäytymisen tulkinta yksilöllisellä tasolla.

138 Gallese haastaa puhtaasti mentalistisen käsityksen intersubjektiivisuudesta ja korostaa, että ”toisten tarkoituksellisen toiminnan ymmärtämisen perustalla meillä on – sekä fylogeneettiseltä että ontogeneettiseltä kannalta – perusluontoisempi toiminnallinen mekanismi, joka hyödyntää sisäsyntyisiä päälakilohkon premotoristen hermorojen toiminnallisia rakenteita, kuten niitä, jotka käsittävät peilineuroneja”. (Gallese 2011, 79.) *Fylogeneesi* (engl. *phylogeny*) liittyy lajin tai ryhmän kehityshistorian tutkimiseen. *Ontogeneesi* (engl. *ontogeny*) viittaa puolestaan yksilönkehitykseen. (MOT-sanakirja; Biologia 1.0a, viitattu 1.6.2014.)

Jos haluan toistaa jonkun toisen käyttäytymisen, oli se kuinka kompleksia tahansa tai ymmärsin sitä tai en, minun tulee aina muuntaa oma ulkoinen perspektiivini demonstroijalta omaksi henkilökohtaiseksi keholliseksi perspektiivikseni. Tämä ongelma voidaan ylittää, jos demonstroijan toiminnot ja imitoija jakavat saman neuraalisen perusformaatin. Gallese pyrkii osoittamaan, että tästä nimenomaan on kyse. Perusominaisuus, joka jaetaan aikaisen ja kypsän imitatiivisten toimintojen muotojen välillä on jaetun, multimodaalisen, *me-keskisen (we-centric)*, sekoittuneen tilan läsnäolo. Gallese myös osoittaa perusominaisuuden, joka lepää erilaisten interpersoonallisten suhteiden ytimessä: empatian. (Gallese 2003a, 519.) Gallese siis mieltää empatian tietynlaiseksi ydinmekanismiksi intersubjektiivisuudessa. Mistä tämä multimodaalinen me-keskinen sekoittunut tila sitten syntyy?

Elämämme varhaisesta alusta lähtien me asutamme *jaettua multidimensionaalista interpersoonallista tilaa (shared multidimensional interpersonal space)*, joka Gallen mukaan rakentaa substantiaalisen osan sosiaalisesta semanttisesta tilasta aikuisuudessa. Kun tarkkailemme toisia toimivia yksilöitä ja kohtaamme heidän kokonaisvaltaisen ekspressiivisen voimansa – kuten tavan, jolla he toimivat sekä emootiot ja tunteet, joita he näyttävät – tulee merkityksellinen kehollistunut interpersoonallinen yhteys on automaattisesti saavutetuksi. *Kuinka* meidän tulisi luonnehtia tätä erityistä *ymmärryksen* muotoa? Affektiivisen käyttäytymisen ilmaisuksen merkitys näyttää tulevan automaattisesti ymmärretyksi tarkastelijan osalta ilman välttämättömyyttä kompleksille kognitiiviselle välittymiselle. (Gallese 2003a, 519.) On tiettyyn rajaan asti hyväksyttävä ajatus, että ”interpersoonallinen yhteys on *automaattisesti* saavutettu”. Se koskee ainakin suurinta osaa ihmisistä ja useita tilanteita. Oletettavasti ihmiseksi kehittyminen vaatii nimenomaan ainakin tietynlaista intersubjektiivista kontekstia, mutta mitä jos määrättyä ”yhteyttä” ei saavutetaakaan? Oliver Sacks kuvaa autistisen Shirley Templen<sup>139</sup> näkemystä sosiaalisesta maailmasta Templen lapsuudessa, mikä ilmentää intersubjektiivisten vaikutusten kompleksuutta; ”Muiden lasten parissa oli meneillään jotakin nopeaa, herkkää ja jatkuvasti

---

139 Autististen lasten peilijärjestelmää on tutkittu ja alustavien havaintojen mukaan empaattisen – laajasti ymmärrettyä tässä yhteydessä – osallistumisen puute näkyy tietyllä tavoin muuntuneena peilijärjestelmän säätelynä. (ks. lisää Oberman & Ramachandran 2007). On virheellistä sanoa, että autistilta puuttuisi empatiakyky, mutta se toimii toisin kuin yleensä. Toisinaan on jopa esitetty, että se voi olla ”yliherkkä”. (ks. Kennett 2006)

muuttuvaa – merkityksen vaihtoa, neuvottelua ja ymmärtämisen nopeutta, joka sai hänet joskus ihmettelemään, oliko heillä kaikilla telepaattisia kykyjä.” (Sacks 1995, 316). Templen tapa ymmärtää sosiaalisuutta näyttäisi liittyvän perinteisesti määriteltyyn kognitiivisen kapasiteettiin ja hänellä on vahva oikeudentunto.

Gallese jatkaa, että päättely koskien toisten käyttäytymisen päämääriä näyttäisi olevan välittynyttä motoristen neuronien aktiivisuudessa, kun ne koodaavat saman toiminnon päämäärän tarkkailijan aivoissa. Poissa silmistä ei ole 'poissa mielestä', koska simuloimalla toimintaa, aukko voidaan täydentää. (Gallese 2003a, 522.) Kuvittelukyky yhdistyy Gallesen näkökulmassa motoriikkaan. Vertaan pian tiiviisti hänen käsityksensä suhdetta eri filosofeihin, mutta ensin tiivistän hänen näkökulmansa sisältöä. Tutkimuksissa on osoitettu, että peilineuronien toiminta heijastaa pikemmin motorista jäljittelyä kuin pelkkää visuaalista<sup>140</sup> kuvausta kohteestaan. Hän puhuu motorisesta ”representaatiosta”, joka tulee ymmärtää toisenlaisena kuin analyttisessä filosofiassa; sen sisältö on ei-kielellinen ja esiteoreettinen, mutta sillä on ominaisuudet, joiden ainutlaatuisesti katsotaan olevan käsitteellisellä sisällöllä. Näkökulmansa seurauksena Gallese esittää, että: ”empatian on ymmärrettävä olevan tulosta omasta luonnollisesta taipumuksestamme kokea intersubjektiveja suhteita ennen kaikkea ruumiidenvälisellä implisiittisellä tasolla, siis tarkoituksellisesti merkityksellisen sensorimotorisen käyttäytymisen vastavuoroisena resonanssina”. (Gallese 2011, 81.) Näin ollen kehollisuus yhdistyy alitajuiseen tai implisiittiseen tasoon perustavalla tavalla. Pohdin jäljempänä lisää, kuinka pitkälle motoriikan yhdistämisessä kuvittelukykyyn tai empatian käsitteellistämiseen on mielekästä viedä.

Gallesen näkökulma ruumiillisen jäljittelyn mallista nousee tuoreesta neurotieteellisestä tutkimuksesta, mutta aiheella on paljon edeltäviä kuvaavia filosofisia malleja, joita ovat

---

140 Premotoristen hermosolujen alajoukko aktivoitui myös osittain peiteltyyn toiminnan tarkkailussa. Solut ennakoivat toiminnan lopputuloksia, vaikka täydellinen visuaalinen informaatio puuttuisi. Tämä voidaan mieltää motorisen neuraalisen ”representaation” aktivoitumisena aivokuorella toiminnan lopputuloksesta. (Gallese 2011, 78.) On myös osoitettu neuronien reagoivan ääneen. Vaikka tutkimukset ovat alkutekijöissään, osoittavat ne kokonaisvaltaiseen aistihavainnon hyödyntämiseen empaattisessa prosessissa, jolla on juurensa perusmekanismeissa, jonka kokemuksellista muotoa käsittelin edellä Steinin näkökulman mukaisesti.

esittäneet esimerkiksi Lipps, Husserl, Stein ja Maurice Merleau-Ponty. Gallesen näkökulma liittyy edellä esitettyyn *Einfühlungin* määritelmään siten, että sen keinoin saamme tietää toisten läsnäolosta ja heidän kokemustensa erityisluonteesta *suoraan*. Tämä ei tapahdu pelkän ”kognitiivisen toiminnan” avulla, minkä vuoksi Gallese näkee myös *Einfühlungin* kaikkein perustavanlaatuisimpana tapana lähestyä intersubjektivisuutta. Gallese (2011, 83) viittaa Husserlin käsitykseen siitä, kuinka koemme toisten toimijoiden käyttäytymisen, ei pelkästään ruumiillisina materiaalisina objekteina (*Körper*), vaan elävänä (*Leib*). Se määrittyy jonakin analogisena omaan kokemukseemme toimivasta ruumiista. Nykyinen neurotiede Gallesen mukaan osoittaa, että tieteellinen tutkimus ”*Körperistä*” aivo–ruumis-järjestelmänä tuo valaistusta ”*Leibiin*” eli kokemukseen eletystä ruumiista. Gallese summaakin, että ”Empatia on syvästi juurtunut kokemukseen eletystä ruumiistamme, ja tämä kokemus mahdollistaa meidän suoraan tunnistaa toiset, ei mielellä varustettuina ruumiina, vaan *persoonina* kuten me itse. Husserlin mukaan ei voi olla *havaintoa ilman tietoisuutta toimivasta ruumiista.*” (Gallese 2011, 83.)

Gallese poimii Steinin (1917/1989) teoksesta näkökulmia, jotka täydentävät esitettyjä huomioita. Empatian käsite ei ole Steinille rajoittunut yksinkertaiseksi tuntumaksi toisten tunteista ja emootioista, vaan empatia herättää perustavamman konnotaation: toinen koetaan toisena olentona, samankaltaisena kuin oma itse *samankaltaisuuden*<sup>141</sup> hyväksymisen kautta. Siihen liittyy tavallinen kokemus toiminnasta siten, että jos käteni koko olisi määrätty tietyllä asteikolla, ikään kuin jonakin ennalta annettuna, olisi vaikeaa kokea empatiaa muunlaisia käsiä kohtaan, jotka eivät vastaisi näitä ennalta määrättyjä fyysisiä määritelmiä. Voimme kuitenkin tunnistaa lapsen kädet ja apinoiden kädet sinällään huolimatta niiden erilaisesta visuaalisesta koosta ja rakenteesta. (Gallese 2011, 84.) Havainto tarkoittaa myös edellä esitettämääni *samankaltaisuuden paradoksia*, jossa samanaikaisesti tiedostamme erilaisuutemme ja yhteisyytemme. Teemme eron myös itsemme liikkumiseen verrattuna toisen tapaan liikkua (ks. Cutting & Kozlowski 1977). Tämä selittyy paremmin motorisen järjestelmän kautta kuin pelkän visuaalisen, sillä emme voi katsella itseämme liikkuvana. Havainnon perusteella voi päätellä, että ”tarttumisemme’

---

141 Samankaltaisuutta ei tule Gallesen mukaan ymmärtää kohteen ja jäljittelijän samankaltaisuudeksi yksinkertaisessa mielessä, vaan pikemmin *uudelleenkäyttäytymisenä* (Gallese 2011, 83).

(*"grasping"*) maailman merkitykseen *ei yksinomaan* riipu sen kognitiivis-hermeneuttisesta 'visuaalisesta representaatiosta', vaan siihen vaikuttavat voimakkaasti toimintaan liittyvät sensorismotoriset prosessit, siis siten, että luotamme omaan 'ruumiilliseen henkilökohtaiseen tietoomme". (Gallese 2011, 84.)

Gallese viittaa lähtökohtaisesti Damasioon (2001; 2000), jonka mukaan eräs mekanismi, joka mahdollistaa emotionaalisten tunteiden (*feelings of emotion*) emergoitua on todennäköisesti neuraalisten '*ikään kuin* kehonyhteyksien' (*'as if* body loops') aktivoituminen. Nämä automaattiset, implisiittiset ja ei-refleksiiviset simulaatiomekanismit, jotka ohittavat varsinaisen kehon *sisäisten* sensoristen kehonkarttojen aktivaation kautta, luovat representaation emootio-ohjautuneista kehoon liittyvistä muutoksista. Gallese esittääkin, että näiden '*ikään kuin* kehonyhteyksien' aktivaatio voidaan myös mahdollisesti käynnistää havainnoimalla toisten yksilöiden toimintoja. Alustava todistusaineisto ehdottaa, että samat neuraaliset rakenteet, jotka ovat aktiivisia tuntemusten ja emootioiden aikana ovat myös aktiivisia, kun samat tuntemukset ja emootiot ovat havaittavissa toisissa. (Gallese 2003a, 524.) Näin ollen Gallesen havainnot tarjoavat empiiristä evidenssiä sille, että emootioissa voi olla kyse jaetuista tiloista, mikä tukee edellä esitettyä emootion määritelmää ja sen yhteyttä empatian käsitteeseen. On kuitenkin mielenkiintoinen kysymys, mikä on implisiittisten mekanismien yhteys reflektiiviseen tasoon? Moraalisten arvostelmien kannalta aihetta pohdittiin jo, mutta empatian määrittelyssä palaan aiheeseen.

Motorinen kuvittelukyky, toiminnan havainnointi, imitaatio ja empatia jakavat kaikki saman perusmekanismin, mekanismin kehollisesta simulaatiosta: toimintojen, emootioiden, tunteiden ja tuntemusten simulointi. Kehollinen simulaatio mahdollistaa todellisten ja kuviteltujen maailmojen mallien luomisen. Nämä mallit ovat ainoa tapa, jolla voimme saavuttaa merkityksellisen suhteen näihin maailmoihin, sillä nämä maailmat eivät ole koskaan objektiivisesti annettuja, mutta ne ovat aina uudelleenluotuja simuloitujen mallien avulla. (Gallese 2003a, 524.)



Gallese esittää, että identiteettisuhdetta luonnehdittaisiin ortogonaaliseksi<sup>142</sup> kaikkiin dimensioihin sosiaalisessa kognitiiossamme 'jaetun moninaisuuden' termein. Jaetun moninaisuuden avulla tunnistamme toiset ihmiset samankaltaisiksi kanssamme, jolloin intersubjektiiivinen kommunikaatio, sosiaalinen imitaatio ja intentioiden johtaminen tulevat mahdolliseksi. Jaettua moninaisuutta voidaan kuvailla kolmella tasolla: fenomenologisella tasolla, funktionaalilla tasolla ja alipersoonallisella tasolla. (Gallese 2003a, 525.) Luonnehdittava fenomenologinen taso on yhteydessä käsitteelliseen tasoon jatkossa, kun määritellään kokemusta moraalista ja yhteisestä ihmisyydestä. Funktionaalinen ja alipersoonallinen taso ovat luonteeltaan erilaisia, mutta yhteydessä siihen.

*Fenomenologinen taso* on vastuussa samankaltaisuuden tunteesta, että olemme yksilöitä suuremmassa yhteisössä kaltaistemme ihmisten kanssa, minkä koemme, kun kohtaamme toisia ihmisiä. Sitä voitaisiin kuvailla *empaattiseksi* tasoksi oletuksena, että empatia luonnehditaan niin laajasti kuin Gallese tekee. Toiminnot, emootiot ja tuntemukset, jotka koetaan toisista, tulevat merkitykselliseksi meille, koska jaamme alla piilevän perusformaatin muiden kanssa. (Gallese 2003a, 526.) Tämän perusformaatin ymmärtäminen on toistaiseksi vaillinaista, mutta peilineuronit avaavat uudenlaista näkökulmaa mekanismin ymmärtämiseen.

*Funktionaalista tasoa* Gallese luonnehtii kehollisten simulaatioreittien termein, 'ikään kuin' interaktion muotoina, jotka mahdollistavat mallien luomisen itsestä ja toisesta. Sama funktionaalinen logiikka työskentelee itsekontrollin aikana ja toimii myös toisten käyttäytymisen ymmärtämisen aikana. Molemmat ilmentymät ovat *vuorovaikutuksen malleja (models of interaction)*, jotka kartoittavat niiden tarkoitteen identtisten relationaalisten funktionaalisten solmujen avulla. Kaikki vuorovaikutuksen muodot jakavat relationaalisen luonteen. Funktionaalilla kuvailemisen tasolla jaetusta moninaisuudesta,

---

142 Ortogonaalinen tarkoittaa matematiikassa ja geometriassa suorakulmaista ja kohtisuoraa. Se voi merkitä myös tilastollisesti itsenäistä ominaisuutta esimerkiksi lääketieteessä viitattaessa mielellisiin ominaisuuksiin (Merriam-Webster sanakirja, viitattu 6.5.2014). Ei ole tässä yhteydessä täysin selvää, mikä Gallesen hakema merkitys sanalle on; viittaako hän ”kohtisuoralla” esimerkiksi vertaukseen Steinin kuvailemaan nollapisteorientaatioon (ks. Stein 1989, 42–43), jonka kautta henkilö tarkastelee aina perspektiivistään käsin maailmaa vai siten, että henkilö on tilastollisesti itsenäinen aspekti jaetusta moninaisuudesta riippumatta. Kumpikin ajatus näyttäisi sopivan Gallesen yleisiin luonnehdintoihin.

relaationaalinen operaation logiikka tuottaa identiteettiä itsen ja toisen välillä (*self/other-identity*) mahdollistamalla systeemin havaita koherenssia, säännöllisyyttä ja ennustettavuutta, itsenäisesti niiden tietyn lähteen sijainnista. (Gallese 2003a, 526.)

*Alipersoonallinen taso (The sub-personal level)* on toteutettu peili-mallintamisen neuraalisten piirien sarjojen aktiivisuuden tasolla. Näiden neuraalisten piirien aktiivisuus puolestaan on tiiviisti yhteydessä monitasoisiin muutoksiin kehollisissa tiloissa. Peilineuronit toteuttavat alipersoonallisella tasolla multimodaalisen intentionaalisen jaetun tilan. Nämä ovat niitä jaettuja tiloja, jotka mahdollistavat meidän kunnioittaa, kokea ja ymmärtää toimintoja, joita havaitsemme sekä emootioita ja tunteita, joita koemme toisten kokevan. Gallese kuitenkin tahtoo selkeyttää, että hänen mukaansa jaettu intersubjektivisuuden moninaisuus ei pidä sisällään kokemustamme toisista siten kuin koemme itsemme. Jaettu moninaisuus ainoastaan mahdollistaa yhteisen ymmärryksen. Tietysti itseys-toisuus identiteetti konstituoi vain yhden näkökulman intersubjektivisuuteen. Gallese viittaa Husserliin, joka korostaa, että ”toisuuden (*vieraus*)”<sup>143</sup> on se, joka tarjoaa todellisuuden objektiivisuuden luonteen. Eletyn kokemuksemme (*erlebnis*) laatu 'ulkoisesta maailmasta' ja sen sisällöt ovat ”pakotettuja” toisten subjektien läsnäololla, jotka ovat ymmärrettäviä, vaikka ne säilyttävät toiseutensa. Voimme tunnistaa toisen toisuuden alipersoonallisella tasolla myös, kun tämä on ilmentynyt erilaisina neuraalisina yhteyksinä, jotka tulevat mukaan, kun minä toimin päinvastoin kuin toiset toimivat. (Gallese 2003a, 525.)

Funktionaalinen taso vaikuttaisi olevan tietty mallinnuksen apuväline. Alipersoonallisella tasolla puolestaan on yhteys koko kehollisuuteen. Haastava kysymys on, kuinka peilineuronit todella toteuttavat jaetun multimodaalisen tilan? Kuinka eri ilmenemiset saavutetaan? Jollakin tavoin imitaatiosta syntyy jotain erillistä, henkilökohtaista suhteessa sekä kokijaan että koettuun.

---

143 Käytetty termi on englanniksi ”otherness (*alterity*)” eli käännös voisi olla yhtä hyvin toisuuden toisuus. *Alterity* (lat. *Alter* = toinen); Merriam-Webster (viitattu 6.5.2014); *Otherness*;: ”the quality or state of being radically alien to the conscious self or a particular cultural orientation” eli toisuuden itsestä eroava radikaalisti vieras tila.

Motorisen mekanismin läsnäolo toiseuden havaitsemisessa liittyy sen perustavalla tavalla kehollisuuteemme. Keholliseen liikehdintään perustuva vuorovaikutus avaa näkökulman toiseuden ”olemuksen” havaitsemiseen. Kuvamme toiseudesta on tästä näkökulmasta kokonaisvaltaisesti ”liikkeen” läpäisemä. Ajatuksessa on samankaltaisuutta Maurice Merleau-Pontyn filosofiaan. Liikkeen osasta havainnossa on myös empiirisiä tutkimuksia. Ihminen voi ”täydentää” havaintonsa olennosta hyvin pienen aisti-informaation perusteella, jos hän vain näkee tämän informaation liikkeessä (esim. Johansson 1975; ks. myös Eysenck & Keane 2000, 73–74). On kuitenkin kyseenalaista, kuinka pitkälle ajatus voidaan viedä. Vaikka päätelmät, mitä peilineuroneista voidaan tehdä, ovat vielä alkutekijöissään, osoittavat ne ainakin perustavaa yleismekanismia ihmisillä ja muilla olennoilla. Havainnoista voidaan päätellä, että on neuraalisen tason evidenssiä sille, että me olemme perustavalla tavalla virittyneenä toisiin. Mielenkiintoista on myös pohtia, olisiko tällaisella virittyneisyyden tasolla perustava rooli *apriorisen* tai transsendentaalisen intersubjektivisuuden (ks. Taipale 2012) mielessä, jossa empatia itsessään alkaa rakentumaan? Lisäksi aivotutkimukset voivat osoittaa eri mekanismien luonteesta tekijöitä, jotka auttavat käsitteellisen hahmotuksen muodostuksessa.

Marco Iacoboni on esittänyt, että peilineuronit ratkaisevat toisten mielten ongelman (Iacoboni 2009). En kuitenkaan tekisi näin suoraa johtopäätöstä. Neuronit valaisevat biologista taustaa, joka voidaan mieltää argumenttina spekulointia vastaan esimerkiksi siitä, että koemme asiat pelkästään omasta perspektiivistä, sillä neuraalisella tasolla prosessissa näkyy ero. On tietenkin mahdollista olla tulkitsematta tätä todistusaineistoksi ja perustavanlaatuisen filosofinen problematiikka toiseuden kokemuksen vieraudesta tuskin ratkaakaan näin ”yksinkertaisesti”. Ne kuitenkin tuovat konkreettista evidenssiä, että olemme perustavalla tavalla intersubjektivisuuteen virittyneitä automaattisesti – mielletään tämä sitten biologisesta tai fenomenologisesta perspektiivistä.

Jos oletamme, että jaettu moninaisuus on neuraalisessa perustassamme, niin kuinka voidaan selittää jaetun moninaisuuden erityispiirteet? Kuinka selittää kompleksisuus intersubjektivisuudessa, mikä ei redusoidu suoraan neuraalisiin mekanismeihin?

Neuraalinen taso voidaan mieltää edeltävien huomioiden valossa yhteisen ymmärryksen mahdollistavaksi perustaksi, minkä kanssa olemme syntyneet. Neuraaliselta tasolta voidaan siis nähdä perusteita jaetulle ihmisyydelle. Se mahdollistaa kokemuksen jakamisen, tarkoittamatta imitointia siinä mielessä, että oma ja toisen kokemus olisi sama asia. Jonkinasteinen samankaltaisuuden kokemuksen mahdollisuus on siis läsnä. Kuinka kokemuksemme sitten ovat niin radikaalisti poikkeavia? Kohtaamme jälleen paradoksin, jossa samanaikaisesti kykymme ymmärtää toiseutta on selvä, mutta sen perustavanlaatuisen vieraus ja hankaluus ei katoa. Jos olemme samantyyllisellä neuraalisella taustalla varustettuja ja täten jaettuun moninaisuuteen kykeneviä, kuinka vastata moninaisuuteen ja erityisesti moraalisiin haasteisiin? Tästä syystä on tarpeen jatkaa tarkastelua myös muista näkökulmista.

### 3.4 Perus- ja kompleksi empatia

Empatian prosessin ymmärtämisessä on hyödyllistä erottaa alemman tason ja korkeamman tason virittyminen toisiinsa. Sama voidaan ilmaista termeillä perus- ja kompleksi empatia. Lähemmässä tarkastelussa huomioni sivuaa epistemologiaa<sup>144</sup> kysymyksiä ja narratiivista perspektiiviä. Narratiivisuudella on mahdollisuus täydentää eräitä puutteita useissa esitetyissä näkökulmissa huomioidessaan *konteksti*. Toisaalta narratiivisuuden voidaan nähdä kaipaavan tarkennusta epistemologiseen puoleen, joten tarkastelemassani positiossa seuraavat näkökulmat täydentävät toisiaan.

---

144 Epistemologialla tarkoitan yleisesti kysymyksiä oikeutuksesta, joten käyttämässäni merkityksessä määritelmä on melko laaja. Vetoaminen tiettyihin oikeutuksen perusteisiin poikkeaa perinteisestä epistemologisesta lähestymistavasta. Nähdäkseni kysymykseen siitä, ”mikä on *tietoa* vieraasta kokemuksesta?”, tulee vastata monipuolisesti, ei ainoastaan esimerkiksi loogisin termein. Vastaus kysymykseen tarkentuu empatian määritelmässä. Tutkielman puitteissa on mahdotonta syventyä yksityiskohtaisesti epistemologisiin haasteisiin, mutta tuon niitä esiin Karsten Stueberin (2006) mainintojen kautta täydentääkseni historiallista viitekehystä empatian jossain määrin ”vääriymmärrästyksi” asemasta. Tarkoitan vääriymmärryksellä koko tämän tutkielman näkökulman vastaisuutta perinteiseen tapaan ymmärtää käsite, jos perinteinen määrittäytyy yleisten filosofisten taipumusten kautta kieltää käsitteen oikeutus.

Käyn nyt maininnanomaisesti läpi eri kantoja ja käsitteitä nykykeskustelussa empatian luonnosta, jotta tarkastelun asema käy selväksi. Osa teoreetikoista liittävät empatian ”välittämiseen” ja ”huoleen” (esim. Vignemont & Singer 2006; Slote 2007; 2010). Tämä aspekti liittyy läheisesti sosiaalipsykologien (ks. lisää Helkama 2009; Midlarsky et al. 2005; Hoffman 2000) painotukseen empatian tutkimisessa prososiaaliseen käytökseen liittyvänä. Simulaatioteoria on eräs paljon puhuttanut aihe ja myös ”mielenlukeminen” (”*mindreading*”), josta esimerkiksi Alvin Goldman (2006) kirjoittaa. Goldman erottaa alemman tason simuloinnin (*low-level simulation*) ja korkeamman tason simuloinnin (*high-level simulation*). Korkeamman tason empatia liittyy tietoiseen ja reflektiiviseen. Hän kirjoittaa myös, että empatiaan<sup>145</sup> voi johtaa kaksi reittiä; ”peilaus” (*mirroring route*) ja ”uudelleenkonstruointi” (*reconstructive route*) (Goldman 2011, 44). Alempi taso liittyy peilineuroneihin, kun katselemme esimerkiksi toisen toimintoja. Asia liittyy edeltäviin Gallesen (erit. 2003a; 2003b) huomioihin. Simulointi voi olla Shaun Gallagherin määritelmän mukaan tietoisista, introspektiivistä tai niin totunnaista, ettei siitä ole tietoinen. Hän esittää kritiikkiä sekä alemman että korkeamman tason simulointia kohtaan, josta jäljempänä lisää. (Gallagher 2012, 363.)

Tulevassa käsitteenmuodostuksessa kyseenalaistan liian suoraviivainen empatian samaistamisen prososiaaliseen käytökseen. Tarkastelen simulaatioteorian vahvuuksia, mutta toisaalta sen heikkouksia narratiivisen näkökulman valossa. En tarkastele ”mielenlukemisen” (*mindreading*) keskustelua, mutta sivuan sitä osittain tehden eroa narratiivisuuden käsitteeseen. Tarkastelen aiheita sen kannalta, millaisia sovelluksia empatian määrittelyistä on mahdollista tehdä intersubjektiivisuuden ja erityisesti moraalin kannalta?

Lähempään tarkasteluun valitsin Karsten Stueberin (2006) ja Shaun Gallagherin (2012) perspektiivit. Näkökulmat täydentävät empatian käsitteen problematiikkaa ja liittyvät keskeisesti myös kulttuurikontekstiin, josta jäljempänä lisää (Hollan 2012). Ensinnäkin

---

145 Termi 'empatisoida' (to empathize) on Goldmanille karkeasti sama kuin 'simuloida' intersubjektiivisessä mielessä (Goldman 2011, 32).

Karsten Stueber (2006) jakaa empatian *perusempatiaan* (*basic empathy*) ja *uudelleensovitettuun empatiaan* (*reenactive empathy*). On syytä mainita, että hänen näkökulmansa perustuu vahvasti kansanpsykologisen (*folk psychology*) ja simulaatioteorian (*simulation theory*) yhdistelmään. Olen tietoisesti sivuuttanut tässä tutkielmassa mielenteorian kannalta keskeiset simulaatioteorian ja teoria-teorian (*theory-theory*), sillä koen niiden yksityiskohtaisen tarkastelun vievän aihetta väärään<sup>146</sup> suuntaan tarkastelukontekstissani. Gallagher tuo näkökulmaansa keskusteluun, mikä nivoutuu yhteen esittämiini huomioihin ”moraalisesta mielikuvituksesta” tai empaattisesta mielikuvituksesta (vrt. Nussbaum 1997; 2011). Palaan lopuksi näkökulmien vahvuuksiin ja heikkouksiin. Kumpikin tarjoaa osansa yleisen määritelmän kannalta, vaikka kummassakin on puutteensa.

Stueberin näkökulma rakentuu keskeisesti epistemologisten huomioiden varaan, joten en ole erottanut tätä historiallista perspektiiviä määritelmästä. Tästä syystä ennen yleisen määritelmän antamista käsittelen nyt myös empatian historiaa ja sen kohtelua tiedollisessa mielessä. Vasta tätä taustaa vasten on mielekästä ymmärtää hänen käsitystään empatiasta. Lisäksi esiin nousee tärkeitä ongelmia, joihin muodostetaan vastausta myöhemmässä yleismääritelmässä.

Kuten empatian – tai sympatian – käsitehistoriaa tarkasteltaessa huomataan, on empatiaa pidetty naiivina (ks. Stueber 2014, kpl 3), vääristävänä ja episteemisesti merkityksettömänä. Stueber (erit. 2006, kpl 5; 2014, kpl 3–4) tarkastelee syitä, miksi empatian käsitettä on vierastettu niin hermeneuttisessa traditiossa kuin analyttisessäkin filosofiassa. Epistemologisten haasteiden hahmottaminen auttaa ymmärtämään, kuinka tämän tutkielman määritelmä tulee eroamaan näistä väärinkäsityksistä.

---

146 Teorioilla on oleellinen rooli psykologian filosofian kannalta ja monet teorioiden puoltajat (esim. Stueber 2006; Gallese 2003a; 2003b; Goldman 2011) ovat tehneet tärkeitä kontribuutioita lukuisiin intersubjektiivisiin aiheisiin. Esimerkiksi edellä esitetyt Gallesen havainnot voidaan mieltää simulaatioteorian suuntaisiksi. Teorioiden tarkastelu vaatisi paljon tilaa, joten tässä tutkielmassa en syvenny niiden analyysiin ylläpitääkseni laajempaa perspektiiviä ja mahdollisia sovelluksia moraalien kannalta.

Kiistely empatiasta palautuu usein *Einfühlungin* käsitteeseen sekä mielenteorian suuntauksiin. Stueberin (2006) mukaan nykyinen mielenteorian väittely periytyy Humen ja Locken kausaalisesta analyysistä mielentoiminnoista, mitkä koskevat pääasiassa *quid facti* kysymyksiä. Tämä ei tarjoa filosofisesti riittävää näkökulmaa kansanpsykologisiin<sup>147</sup> käytäntöihin, jotka Stueber määrittelee siten, että: ”Kansanpsykologiset käytännöt ovat episteemisiä käytäntöjä, joissa tietoväitteitä muodostetaan, puolustetaan ja joista keskustellaan.” (Stueber 2006, 173). Hän jatkaa, ettemme ole ainoastaan kiinnostuneita faktuaalisista kysymyksistä siitä, kuinka kausaalisesti tuotimme näkemyksen toisesta, vaan myös vastaamaan normatiivisiin *quid iuris* kysymyksiin siitä, ovatko uskomuksemme toisista episteemisesti oikeutettuja. (mt.) Tämä ”sisäänrakentunut” normatiivisuuden aste viittaa samaan ajatukseen, jota edellä esitin moraalisten arvostelmien yhteydessä. Stueber (2006) esittää, että psykologinen tutkimus itsessään sitoutuu rationaalisuuteen, vaikka se pyrki osoittamaan inhimillisen maailman irrationaalisuuden muotoja, sillä tämä edellyttää jo käsitystä siitä, että ihmiset ovat jossain määrin responsiivisia järkeilyn normeille (mt., 23).

Stueberin mukaan fenomenologiset näkökulmat voidaan nähdä puutteellisena epistemologisen oikeutuksen mielessä. Ei ole riittävää osoittaa allapiileviä kausaalisia mekanismeja, vaan on myös vastattava siihen, voimmeko olettaa, että sellainen mekanismi johtaa *oikeutettuihin tosiin uskomuksiin* toisten mentaalisista tiloista. Esimerkiksi Lippsin näkökulma on siitä puutteellinen, ettei se selitä tätä enempänä kuin projektiona. Episteemiset kysymykset nostavat vielä enemmän päätään, kun ei puhuta enää toisten mielten oletetuista mielentiloista, vaan silloin, kun kuvittelemme voivamme *selittää* tai *ennustaa* toisten käytöstä. Sosiaalitieteen filosofit (esim. Hempel 1965) ovatkin nähneet empatialla olevan yhtä rajattu episteeminen rooli kuin voidaan sallia esimerkiksi egosentriselle metodille pituuden mittarina. (Stueber 2006, 17–18.) Johtopäätös egosentrisestä metodista voi olla loogisesti pätevä, mutta analogiana sosiaaliseen kontekstiin voidaan ajatusta pitää problemaattisena. On myös syytä huomioida, että

---

147 Kansanpsykologisia käytäntöjä ja pragmatismia ei tule olettaa yhtäläiseksi, mutta niitä voidaan lukea yhdistävän ajatus käytännöllisemmästä tai ”arkijärkisemmästä” (*common sense*) lähestymistavasta. Palaan tämän osan lopuksi käytännöllisen ja teoreettisen jaon suhteeseen huomioitujen käsitteiden pohdinnassa.

Husserl ja Stein fenomenologisen tradition edustajina antavat yksityiskohtaisemman vastauksen oikeutuksen kysymyksiin kuin Lipps.

Egocentristä metodia on pidetty epätäydellisenä tapana saada tietoa toisista mielistä. Sen on ajateltu mahdollistavan jonkinlaista näkemystä toisten ihmisten mieliin samassa kulttuurisessa kontekstissa, mutta esimerkiksi eri kulttuureja sen ei ole nähty koskevan. Tässä rajatussa piirissäkään ei uskottu, että empatia voisi koskaan tarjota riittävää episteemistä oikeutusta selityksellisiin hypoteeseihin toisten ihmisten toimista. Stueber esittää myös, että filosofien kesken, jotka ovat olleet valmiita antamaan minkäänlaista sijaa empatialle toisten toimijoiden ymmärtämisessä – ja moni heistä on ollut epäileväinen senkin suhteen – suurin osa on nähnyt sen olevan marginaalisessa episteemisessä roolissa. (Stueber 2006, 18–19.) On selvää, että ajaudutaan ongelmiin, jos pidetään kiinni egocentrisyydestä. On myös selvää, että perinne palautuu filosofisten teorioiden juurille, jolloin on hyväksyttävä se tosiasia, että tarkastelemme maailmaa aina omasta perspektiivistämme käsin. Tämä ei kuitenkaan saisi johtaa niin pitkälle vietyihin oletuksiin, että meillä ei olisi *minkäänlaista* – tai vaihtoehtoisesti korkeintaan vähäistä – oikeutettua tietoa toiseudesta. On mielekkäämpää ymmärtää suhteemme maailmaan toisella tavalla, kuten Stein (1917/1989) tekee esittäessään, että itseys rakentuu vuorovaikutuksessa toiseuteen. Jotta vältettäisiin kehäpäätelmä, on pyrittävä määrittämään jonkinlaisia oikeutuksen ehtoja. Stein esittääkin huomioita päätelmien suhteesta tietoon.

On syytä huomata, että fenomenologinen traditio tarkastellussa mielessä tarjoaa meille mahdollisuuden ymmärtää empatia *suorana* väylänä tietoon toiseudesta. Myös Stueber esittää, että se toimii eräällä tavalla suorana tai oletettuna (*default*). Tämän oletuksen luonteeseen palaan myöhemmin. On myös tärkeää kyetä kysymään havainnon oikeutusta, tarkasteltiin havainnon luontoa sitten fenomenologisesta tai neurologisesta perspektiivistä. Nähdäkseni eräs vastausvaihtoehto oikeutuksen kysymykseen on määritellyn empatian sisältäessä reflektioiva, arvioivuuden aspekti, minkä avulla ihminen kykenee myös ”etääntymään” suoran havainnon luonteesta ja kysymään sen oikeutusta. Toinen jo käsitelty teema on *itsen transsendenssi*. Käsitteen avulla voidaan ymmärtää itsensä



ulkopuolelle ”ulottuminen” intentionaalisesti. Palaan myöhemmin tähän liittyvään intentionaalisuuden aspektiin. Ihminen vaikuttaa ja vaikuttuu intesubjektivisuudessa moninaisella tavalla, joten maailman näkeminen ainoastaan edellä esitetyn ”egosentrisen metodin” puitteissa selittää liian yksinkertaisella ja riittämättömällä tavalla tarkasteltuja ilmiöitä.

Filosofian historiassa – esimerkiksi hermeneutiikassa – on pohdittu episteemistä oikeutusta lähinnä tutkimusmetodologian kannalta ja pelkän interpersoonallisten suhteiden kausaalisen perustan löytäminen tai kansanpsykologisten tulkintojen tutkiminen ei ole ollut ainoa tai ensisijainen mielenkiinnon kohde (Stueber 2006, 173). Toisaalta empatia on identifioitu ymmärtämisen käsitteeseen yleisesti. Ironisesti empatian identifioiminen ymmärtämiseen ja tähän assosioituva väite, että empatia on uniikki ihmistieteiden metodi johdatti empatian käsitteen heikkenemiseen ja myöhempään lähes täydelliseen sivuuttamiseen ihmis- ja sosiaalitieteiden filosofien keskuudessa. Tämä koski sekä analyyttistä että mannermaista ja hermeneuttista traditiota. Kummankin tradition keskuudessa empatian puolestapuhujat yleensä nähtiin kannattavan episteemisesti naiivia ja riittämättömän laajaa käsitystä metodologisista edistymisistä ihmistieteissä. (Stueber 2014, kpl 3.) Antropologiassakin ”empaattisuus” on mielletty arveluttavaksi tulkitsemisen prosessissa, sillä se on määritelty esimerkiksi vain omien ajatusten ja tunteiden projisointina pahaa-aavistamattomiin tutkimuksen kohteisiin ja näin ollen sen on nähty johtavan väärinkäsityksiin ja vääriin tulkintoihin (Hollan & Throop 2011, 5–6). Kaikki tämä viittaa käsitteellisiin sekaannuksiin – esimerkiksi egosentrisen projektion luonnosta tai sekoittumisesta myötätuntoon tai sentimentalismiin ongelmiin – joihin on tehty jo eroa esimerkiksi Steinin huomioiden kautta, mutta mihin palataan määritelmässä.

Stueber esittelee episteemisten ongelmien historiasta esimerkiksi Carl Hempelin<sup>148</sup> argumenttia, jonka seurauksena päädytään siihen, ettei empatialla ole minkäänlaista episteemistä roolia. Empatialle on myönnetty keskeinen kausaalinen heuristinen rooli löytämisen kontekstissa ja se osallistuu kausaalisesti kansanpsykologisten tulkintojen tuottamiseen. Hempelin harkinnat koskevat *informaation analyysiä, mikä on välttämätöntä ja riittävää ennustamisessa tai selittämässä inhimillisen toimijuuden alueella, mikä olisi episteemisesti hyväksyttyä*. Hempel kieltäisi ehdottomasti empatian mahdollisuuden tarjota oikeutusta ennustamisen tai tulkitsemisen hypoteeseille kansanpsykologisessa kontekstissa. (Stueber 2006, 174.) Otto Neurathin toteamus Hempelin arvostelmasta kertoo empatian statuksesta; ”empaattinen ymmärrys (*Verstehen*) ja samantyyliiset asiat voivat olla avuksi tutkijan työssä, mutta ne osallistuvat tieteellisten väitteiden kaikkeuteen yhtä paljon kuin kahvikupillinen, joka myös edistää tutkijaa työssään” (Neurath 1973, 357, käänös minun). (Stueber 2006, 173–177.) Käsiteanalyysin vieminen mainittuun suuntaan johtaa arvatenkin empatian käsitteen mielekkyyden mahdottomuuteen käytännöllisesti katsottuna<sup>149</sup>. Kysyn kuitenkin, onko mielekästä päätellä informaation analyysissä episteemisiä hyväksymättömyyden ehtoja, jotka ”eristävät” täysin niinkin merkittäviä ilmiöitä kuin ymmärtämisen tai empatian? Millaisesta oikeutuksesta tulisi puhua, kun puhutaan empatiasta?

Hempelin esimerkistä ilmenee, ettei kansanpsykologisille käytännöille voi antaa epistemologista statusta teoreettisessa mielessä ymmärrettävästi monissa konteksteissa, mutta liian pitkälle vietynä unohdetaan tiedonvälityksen arvo ja arviointimahdollisuudet

---

148 Stueber (2006, 176) esittää, että Hempel (1965, kpl 9–10) vastustaa empatiaa näkökulmansa valossa, mikä perustuu tieteellisen selittämisen ja ennustamisen luontoon. Tiivistettynä Hempel ymmärtää argumenttien selitykset joko deduktiivis-nomologisissa (*deductive nomological*) tai tilastollis-induktiivisissa (*inductive statistical*) muodoissa. Edellä mainittu johtaa päättelyyn selittämisen ja ennustamisen isomorfiisuudesta (ks. Hempel 1965, 376). Näkökulman seurauksena empatia saa ainoastaan kausaalisen roolin erityisten selityksellisten hypoteesien muodostumisessa.

149 On syytä muistaa, että esitetyt ajatukset ovat päteviä mainituissa argumentoinnin konteksteissa määriteltessään empatian tietyllä tavalla. Tutkielman positiosta näyttäytyy kuitenkin todellisuudelle vieraana mieltää, että ymmärtämisellä olisi esimerkiksi kahvikupin veroinen rooli tieteentekemisen kanssa. Tietenkin tässä yhteydessä on määriteltävä tarkemmin, mitä tieteellisellä tarkoitetaan, mistä mainittu ongelma syntyykin. Voidaanko aito tieto jostain asiasta mieltää siten, ettei se vaatisi ymmärrystä? Onko ulkokohtainen oppiminen tietoa? Kenties tällainen tieto mahdollistaa operoinnin erinäisillä säännöillä, mutta minkä *arvoista* tällainen tieto on? Intersubjektiivisuuteen liittyy empaattinen tieto ja tämän tiedon oikeutuksen ehdot tulee ymmärtää toisella tavalla kuin esimerkiksi matemaattisen kaavan ratkaisu.

sosiaalitieteessä. Epistemologisiin ongelmiin voi muodostaa myös uudenlaista epistemologista perspektiiviä, kuten esimerkiksi Katariina Holma (2011) tekee pohtien objektiivisuuden uudelleenmäärittelyä eettisessä kontekstissa pragmaattisesta näkökulmasta. Stueber (2006) esittää, että toisen persoonan simulointi ei voi koskaan itsessään riittävällä tavalla vastata siihen, miksi luulen tai muiden tulisi luulla, että olen oikeassa ennustuksissani ja selityksissäni. Tämän tehdäkseen tulee nojautua rikkaaseen teoreettiseen tietoon ja vedota psykologisiin yleistyksiin. (mt., 174.) Kuinka simulointi sitten määritellään? Ja millaisista yleistyksistä on kyse? Pelkkä yksittäinen ”simulointi” ei vastaakaan riittävällä tavalla toisen ymmärtämisen ilmiötä. Millä tavoin me yleisesti ottaen oikeutamme ”tietoamme” toisesta henkilöstä? Suomen kielessä käytetään ilmaisuja; ”minä *tunnen* hänet” tai ”minä *tiedän* hänet”. Ensimmäinen ilmaus viittaa syvempään ymmärrykseen persoonasta. Samoin viittaamme muukalaiseen tai asiaan *tuntemattomana*. Ilmaisusta voidaan päätellä, että luotamme tiedollisessa mielessä *tuntemisessa* kokonaisvaltaiseen kokemukseen. Asia viittaa tunteen epistemologiseen pätevyyteen järjen rinnalla ainakin kyseenomaisessa kontekstissa.

Stueber näkee esittämänsä epistemologisen vastauksen kannalta tärkeät viittaukset rikkaaseen teoreettiseen tietoon ja psykologisiin yleistyksiin olevan riittämättömällä tavalla tarkasteltuna useissa keskusteluissa. Stueberin mukaan empatian määrittäminen episteemiseen kontekstiin vaatisi huolellista erottelua episteemisten vaatimusten assosioituneena kansanpsykologiseen ennustamiseen ja niiden välillä jotka assosioituvat selittämiseen. (Stueber 2006, 174.) Vaihtoehtoisten perspektiivien hahmottaminen epistemologisiin haasteisiin on aiheellista. Esimerkiksi objektiivisuus eettisessä kontekstissa on ymmärrettävissä vaihtoehtoisella tavalla (esim. Holma 2011) tai emotionaalisen järjen määritelmä voi antaa perusteita tunteiden oikeutukselle arvostelmissa (vrt. Helm 2001; 2011; Stein 1989, 96–97), mitkä ovat osa empaattista kokemusta tai tietoa. Empatian epistemologisen roolin tutkiminen erilaisista näkökulmista on vielä alkutekijöissään, mutta Stueber esittää siitä oman näkökulmansa.

Stueber itse esittää, että kansanpsykologinen selittäminen on episteemisesti erityistä, sillä sille relevantti informaatio voidaan laskea selitykseksi *ainoastaan empaattisten kykyjemme valossa* (Stueber 2006, 176). Hän vetoaa rationaaliseen toimijuuteemme ja kansanpsykologiseen traditioomme sisäänrakentuneeseen normatiivisuuteen (vrt. Kennett 2006; Kennett & Fine 2009, 80–81). En analysoi tarkemmin Stueberin näkökulmaa, mutta epistemologisten haasteiden hyväksymisen on tärkeää empatian oikeutuksen kannalta. Olen samaa mieltä Stueberin huomiossa siitä, että empaattisten kykyjemme valossa huomioitu toisten toiminnan selittäminen on erityistä ja oikeutettua siihen itseensä sisältyvän aiheellisen tiedon kautta, vaikka kantani eroaisi jossain määrin oikeutuksen perustelun suhteen. Yhdyn hänen näkökulmassaan siihen, että historiallinen keskustelu on johtanut väärään suuntaan ja kaipaa uudenlaista näkökulmaa, joka kykenisi vastaamaan eri tavoin mainittuihin ongelmiin. Empaattisten kykyjen valossa ilmenevä relevantti informaatio ilmenee nähdäkseni toisin ilmaistuna Raimond Gaitan (2002) huomiossa ymmärrykseemme sisältyvästä episteemisestä tosiasiaista siitä, että me usein *opimme* liikuttamalla siitä, mitä muut sanovat tai tekevät. Opimme siitä, mikä meitä liikuttaa, koska episteeminen auktoriteetti on erottamaton siitä tosiasiaista, joka meitä liikuttaa. (Gaita 2002, 279–280.)

Joka tapauksessa Stueber argumentoi, että: ”ortodoksinen konsensus empatiaa vastaan sosiaalitieteiden filosofiassa on erehtynyt. Empatia tulisi nähdä episteemisesti keskeisenä, vaikka toisinaan rajoitettuna, suorana metodina tiedon saannissa toisten yksilöllisten toimijoiden mielistä” (Stueber 2006, 19, käännös minun). Hän määrittelee itsensä naturalistismielisenä<sup>150</sup> filosofina ja näkee, että filosofisten pohdintojen mentaalista asioista tulisi edetä aiheeseenkuuluvan psykologisen tutkimuksen kanssa. Uusimmat neurobiologiset havainnot esimerkiksi osoittavat hänen mukaansa kartesiolaisen ja behavioristisen viitekehyksen virheellisyydestä<sup>151</sup>. Hän näkee neurobiologisen tiedon tukevan Lippsin käsitystä sisäisen imitaation mekanismista (vrt. Gallese 2003a; 2003b), jota voidaan kutsua myös *perusempatiaksi (basic empathy)*. (Stueber 2006, 20.)

---

<sup>150</sup> Mikäli hyväksytään Stueberin (2014, kpl 3.2) määritelmä, että naturalistismieliseksi mielletään näkökulma, joka hylkää suoraviivaisen jaon ihmistieteiden (ymmärtämisen) ja luonnontieteiden (selittämisen) välillä, niin tämä tutkielma lukeutuu naturalistismieliseksi.

Perusempatian mekanismit tulee ymmärtää mekanismeina, jotka ovat ”perustana teoreettisesti välittymättömänä kvasi-aistillisena (*quasi-perceptual*) kykynämme tunnistaa toiset olennot suoraan mielellisinä olentoina ja tunnistaa heidät implisiittisesti olentoina, jotka ovat fundamentaalisesti kaltaisiamme” (Stueber 2006, 20, käännös minun). Tämä mahdollistaa meidän esimerkiksi tietää, että joku on vihainen. Tarvitsemme myös kompleksimpaa tietoa, johon ei yksin psykologinen kuvailu riitä, vaan mukaan tulee *reenaktiivinen empatia (reenactive empathy)*. ”Vain käyttämällä kognitiivisia ja harkinnallisia kykyjämme vuorovaikuttaa ja soveltaa tai imitoida omassa mielessämme toisen persoonan ajatusprosesseja – tulee meille mahdolliseksi kuvitella toisen persoonan kompleksimpaa sosiaalista käytöstä rationaalisen toimijan käytöksenä, kuka toimii järkisyyttä.” (Stueber 2006, 21). Hänen yksityiskohtaisessa tarkastelussaan rationaalinen toimijuus mahdollistaa väylän normatiivisuuden perusteisiin. Suhtaudun kriittisesti yksinkertaiseen oletukseen ”rationaalista toimijuudesta” varsinkin sovellettuna moraaliseen näkökulmaan, kuten myös Raimond Gaita (2002, 282) on esittänyt<sup>152</sup>. Stueber ei analysoi rationaalisuuden käsitettä suhteessa emotionaalisuuteen tarkasti, mutta kuten olen esittänyt, on mahdollista esitettyjen huomioiden valossa todeta, että ”rationaalinen toimijuus” tulee ymmärtää vaihtoehtoisella tavalla myös huomioiden emotiot. Stueberin määritelmässä kuitenkin on hyödyllistä se, että korkeamman tason empatian muodossa huomioidaan *konteksti* sekä kykymme arvioivuuden prosessiin.

---

151 Viittaus koskee ajatusta kartesiolaisuuteen sisältyvästä ”solipsismista”, että meillä ei voi olla tietoa toisista mielistä, vaan pelkästään omastamme. Esimerkiksi peilineuronit voidaan tulkita empiiriseksi evidenssiksi siitä, että olemme aktuaalisesti virittyneenä toisiin. Myös behavioristinen tulkinta siitä, että emme näe toisissa mitään muuta kuin ulkoista käyttäytymistä, johtaa epäuskottavaan lopputulokseen. Henkilökohtaisesti suhtaudun skeptisesti oletuksiin, joissa tietyn neurobiologisen havainnon ajatellaan esimerkiksi vievän perustan kokonaiselta filosofiselta traditiolta tai jonkun ajattelijan relevanssilta. Kuten olen toisaalla todennut, on kyse pikemmin siitä, että tietty empiirinen evidenssi voi korostaa joitakin näkökulmia toisten edelle eri yhteyksissään.

152 Gaita viittaa esimerkiksi George Orwellin (1968/1970, 291–292) muistelmiin, joissa Orwell kuvaili, kuinka ei pystynyt ampumaan vihollista, joka juoksi puolipukeissa pidellen housujaan ylhäällä: ”Olin tullut ampumaan 'Fasisteja'; mutta mies, joka pitelee housujaan ei ole 'Fasisti', hän on nähtävästi kanssaolento, samanlainen kuin itse ja ei tunnu siltä, että tekisi mieli ampua hänet”. Jos Orwell olisi kirjoittanut: ”mies joka piteli housujaan, on nähtävästi rationaalinen toimija”, huomaamme lauseen parodioivan luonteen. Gaitan mukaan vastaus siihen, miksi näin tapahtuu, on että filosofit, jotka käyttivät kyseisiä termejä epäonnistuivat huomaamaan, kuinka epäasianmukaisia ne ovat vakavuudelle, joka on intrinsistä moraalissa. (Gaita 2002, 282.)

Shaun Gallagher (2012) kritisoi simulointiteoriaa siten, että simulointi (vrt. *reenactive empathy*) alkaa aina omasta perspektiivistämme. Muuntamalla toisen toiminta *omaksi* perspektiiviksemme, kuinka voimme olettaa sen antavan meille tietoa *toisen* perspektiivistä? Muodostammeko todella tiedon toisesta pelkäämään toistamalla itseämme? (Gallagher 2012, 363.) Ongelma vaikuttaa analogiselta verrattessa egosentrisyyden ongelmaan, analogisen päättelyn problematiikkaan (ks. Stein 1989, 26–27; Stueber 2014, kpl 2), ensimmäisen perspektiivin ongelman kritisointiin tai siihen, mitä käsittelen Amy Coplanin (2011) pseudoempatian yhteydessä jäljempänä. Näyttäytyy problemaattisena ymmärtää, kuinka kapeassa mielessä 1. persoonan näkökulma riittäisi selittämään kaiken moninaisuuden<sup>153</sup> ja variaatiot ihmisten toimissa, uskomuksissa, tunteissa ja kokemuksissa. Gallagher (2012) summaakin, että ”vaikuttaa ylimieliseltä ehdottaa, että oma rajallinen ensimmäisen persoonan kokemus olisi kykenevä saavuttamaan tämän moninaisuuden”(mt., 364).

Me kyllä *voimme* synkronisoida omaa käytöstämme toisten käytökseen esimerkiksi imitoimalla tai empatian kautta, mutta ne eivät vastaa suoraan arkipäivän käsitystä siitä, miten kohtaamme toiset. Simulaatioteorian ongelma Gallagherin mukaan on, että se ylikorostaa samankaltaisuutta intersubjektiivisuudessa jokapäiväisessä ”mielenlukemisessa”, mutta se ei tarkoita, että vaikka samankaltaisuus ja yhteensovittaminen ei päde tässä kontekstissa, niin simuloiva yhteensovittamistila voi kyllä luonnehtia tapauksia, joissa jäljittelyä tai empatiaa tapahtuu. (Gallagher 2012, 367.) Ajatus vastaa esittämäni *samankaltaisuuden paradoksia*; samanaikaisesti voimme kokea yhtäläisyyttä kanssaihmiin, mutta samalla ymmärrämme erilaisuutemme ja moninaisuuden, jotka sisältyvät sosiaaliin tilanteisiin.

Gallagherin mukaan samankaltaisuudella on enemmän tekemistä affektiivisten tilojen intentionaalisten rakenteiden kuin niiden fenomenalisuuden kanssa. Intentionaalisen

---

<sup>153</sup> Gallagher summaa ”moninaisuusongelman” (*The diversity problem*) seuraavasti: ensinnäkin, johdonmukainen käsitys simulaatiosta johtaisi johdonmukaiseen ensimmäisen persoonan vääristymään toisten ymmärtämisissämme. Toiseksi, omat kokemuksemme, olivat ne sitten kuinka laajoja tahansa, eivät voi koskaan vastata toisten kokemusten moninaisuutta, jonka kohtaamme – edes omassa kulttuurissamme. (Gallagher 2012, 364.)

rakenteen yhteensovittaminen tai samankaltaisuus voi luonnehtia empatiaa, vaikka se ei luonnehtisi ”mielenlukemista”. (Gallagher 2012, 367.) Tässä yhteydessä oleellista on Gallagherin huomio fenomenalisuuden ja intentionaalisuuden erosta. Samankaltaisuus liittyy hänen sanojensa mukaisesti affektiivisen tilan *intentionaalisuuteen*. Se keskittää huomion toisen *tilanteeseen* pikemmin kuin fenomenaliseen luonteeseen heidän affektiivisista tiloistaan. Toisen tilanteen ymmärtäminen helpottuu narratiivisuuden<sup>154</sup> avulla pikemmin kuin simuloimalla. (mt., 369.) Erottelu on tullut jo aiemmin ilmi ja se on tärkeä empatian yleisen määritelmän kannalta. Useissa kritiikeissä fenomenalisuus ja intentionaalisuus käytetyssä merkityksessä<sup>155</sup> menevät sekaisin.

Kipumme ei ole *fenomenaliossa* mielessä sama asia (vrt. Helm 2010, 89), eikä sen kuulukaan olla. Responsiivisuutemme tilanteeseen on fokusoitunut ja alafokusoitunut intentionaalisessa mielessä eri tavoin ([KUVIO 4](#)). Pyrkimys tuntea täysin sama kuin toinen lähentyy pikemmin tunteen tarttumista, joka tulee pois-sulkea aidon empatian määritelmästä. Peter Goldien kritiikki empatiaa kohtaan vaikuttaa palautuvan tähän ajatukseen; hän hylkää toiseen orientoituneen perspektiivinoton sen valossa, ettei ole tarpeellista pyrkiä tuntemaan samankaltaista tunnetta (Goldie 2011). Ajatuksen hylkääminen Goldien tavoin on kuitenkin tarpeetonta, sillä toiseen orientoitunut perspektiivinotto ei ole naiivissa mielessä samaan tunteeseen pyrkimistä fenomenaliossa mielessä.

---

154 Gallagherin määritelmä narratiivisuudesta pyrkii välttämään liian kapean ja toisaalta lähes kaiken hyväksyvän määritelmän. Hän kuitenkin näkee tärkeänä erottaa narratiivisuus kansanpsykologisesta teoriasta, missä teoria koostuu suhteellisen ajattomista ja yleisistä väitteistä tai säännöistä, jotka pätevät suurimpaan osaan tapauksia ja niitä sovelletaan vain partikulaarisiin tapauksista päättelemällä. Narratiivi päinvastaisesti omaa ajallisen rakenteen – toiset, mutta eivät kaikki, saattavat pitää sisällään alun, keskikohdan ja lopun – ja on jo valmiiksi sidoksissa partikulaariseen kontekstiin. Narratiivi voi koskea yksittäistä henkilöä tai ryhmää tietyssä tilanteessa, toimien ja vuorovaikuttaen tietyllä tavoin, jonkin ajanjakson puitteissa. (Gallagher 2012, 369.)

155 Tässä yhteydessä viitataan Gallagherin tarkoittamaan intentionaalisuuden yhdistymisestä kontekstiin tai tilanteeseen ja fenomenalisuuden viittaavan henkilön subjektiivisen kokemuksen ilmiötason tai ilmentyneeseen kokemuksen luonteeseen, joka on toisilta pois-suljettu. Bennett Helmin kuvaus sympatian luonteesta on verrattavissa tähän muotoiluun, kun hän kirjoittaa, ettei samaistumiseni toisen huoleen ole saman fokuksen omaava ja fenomenaliossa mielessä sama (Helm 2010, 89). Käsitellyssä fenomenologisessa mielessä ei otettu suoraan kantaa intentionaalisuuden tai kontekstin kysymykseen, mutta kyse on perimmältään samasta asiasta, sillä Stein tekee selvän jaon itsen ja toisen välillä, vaikka puhutaankin *suorasta* tiedosta muista mielellisistä olennoista. Kuten Stein toteaa, ilmenee empatia *ei-alkuperäisenä* kokemuksena, joka tekee tiettäväksi alkuperäisen kokemuksen (Stein 1989, 14).

Gallagher esittää tärkeitä huomioita koskien empatian ymmärtämistä. On tärkeää pitäytyä helposti pitkälleviedystä samankaltaisuuden ylioletuksesta intersubjektiivisuudessa, mistä hän simulaatioteoriaa kritisoi. Kritiikin oikeellisuudesta simulaatioteorian kannalta voidaan olla erimielisiä, sillä esimerkiksi Stueber (2006; 2014) käsittelee mainittua problematiikkaa. Lähinnä kyse vaikuttaa olevan painotuserosta sekä teorioiden mahdollisesta argumentoinnin suunnista. Gallagher myös huomioi, että empatian määrittely affektiivisen vastaavuuden mukaan on ongelmallista, sillä kykenemme myös älyllisesti samaistumaan toiseuteen vailla erityisen syvää tunnesitoumusta. Hän myös tekee eron ”välittämistä” painottaviin näkökulmiin huomioiden, että toisen perspektiiviin tulee voida orientoitua, vaikka ei tiettyssä mielessä ”välittäisi” toisesta. Gallagher kuvaa edellä esitettyä itsen ja toisen välistä eroa narratiivisena etäisyytenä (*narrative distance*). (Gallagher 2012, 374–377.) Nämä kaikki aspektit ovat tärkeitä tutkielman kannalta, sillä aidon empatian määrittelyssä on huomioitava, ettei kyse ole pelkästään esimerkiksi affektiivisesta resonanssista, vaan orientoitumisemme maailmaan ja toiseen voi olla myös älyllistä eli reflektioon kykenevää. Lisäksi puhuttaessa moraalista maailmasta, on tehtävä ero empatian yhdenmukaistamiseen ainoastaan prososiaaliseen käytökseen.

Edeltävistä tiivistyksistä nousee jatkokysymyksiä. Ensinnäkin puhuttaessa affektiivisuudesta on kysyttävä tämän affektiivisuuden luonnetta hieman tarkemmin. On järkeenkäypää hyväksyä Gallagherin käsitys siitä, että affektiivisen vastaavuuden oletaminen on ongelmallista, kuten maininnoissa fenomenalisesta ulottuvuudesta on esitetty. Olen aiemmin esimerkiksi Damasion huomioiden kautta esittänyt, että emotionaalisuus läpäisee yleisesti ottaen tietyllä tavoin suhdettamme maailmaan. On asianmukaista ymmärtää emotionaalinen virittyminen kokonaisvaltaisella tavalla erotettuna yleisestä assosiaatiosta emotionaalisuuteen. Mikä sija tässä yhteydessä siis on reflektiivisellä ja emotionaalisella ulottuvuudella? Olisi tarpeetonta vetää johtopäätös, että vaikka emotionaalinen aspekti kietoutuu keskeisellä tavalla arvioivuuteen, niin sen vuoksi se olisi ainoa tapa kohdata toiset. Käytämme termejä ”affektiivinen” ja ”rationaalinen” monenlaisissa merkityksissä, minkä vuoksi niiden tietty käyttäminen määräytyissä konteksteissa on oikeutettua ja eronteko näiden aspektien välillä aiheellista.



Kysymys välittämisen roolista empatiassa herättää myös monenlaisia jatkopohdinnan aiheita. Vaatiiko aito empatia välittämistä? Olisi virheellistä sanoa ainakin moraaliossa mielessä, että hienojakoista empatiakykyä hyödyntämällä kiduttaja kykenee parantamaan suoritustaan ja näin ollen joku saattaa olla ”parempi” tällaisissa toimissa nimenomaan ”empaattisten” kykyjensä ansiosta. Tässä yhteydessä hän ”välittää” tehtävän menestyksellisestä loppuunsaattamisesta. Moraalin aspektiin liitettäessä tämä on tietenkin ongelmallista, minkä vuoksi on tarpeellista pohtia huolellisemmin, mitä tarkoitetaan välittämisellä. Tässä tilanteessa moraaliossa kannalta tärkeää on huomioida *konteksti*. Moraaliossa perspektiivistä toisista persoonista välittämisen *tulisi* välittyä syvemmälle tasolle kuin asioista välittämisen (Helm 2010; Stein 1989, 99–102). Moraaliossa merkityksessä voidaan kysyä, vaatiiko tilanne ainakin jonkinlaista emotionaalista resonanssia arvoihin tai välittämistä moraaliossa? Kuten moraaliossa arvostelmien yhteydessä on esitetty, on mahdollista ymmärtää moraaliossa arvostelma syntymistä myös vailla tunnetta. Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että jonkinlaista virittymistä kohti tiettyjä arvoja on tapahduttava, sillä esimerkiksi psykopatiaa pohdittaessa ongelma näyttäytyisi siten, ettei henkilö välitä, vaikka tietäisi, kuinka toimia.

Vastaako narratiivisuus loppupeleissä paremmin kysymykseen oman perspektiivin ylittämisestä, josta Gallagher simulaatioteoriaa kritisoi? Se laajentaa näkökulmaa mielikuvituksen maailmaan, joka selittää suhdettamme maailmaan, kun tarkastellaan sosiaalisia ilmiöitä. Se kuitenkin jättää avoimia oikeutuksen kysymyksiä, jotka vaatisivat huolellista tutkimusta.

Gallagherin näkökulma vastaa hyvin kontekstin tai tilanteen ymmärtämistä. Se mahdollistaa arvioida moraaliossa *tilannetta* myös laajemmin. Samoin Stueberin ”reenaktiivinen empatia” kompleksimman empatian muotona mahdollistaa arvioivuuden näkökulman kietoutumisen kontekstuaalisessa merkityksessä tilanteeseen. Gallagherin korostama narratiivisuuden merkitys saattaa antaa simulaatioteoriaa paremman vastauksen esimerkiksi toisen kivusta nauttimisen näkökulmaan. Mahdollisuus narratiiviseen

etäisyyteen edesauttaa moraalisen arvion muodostamista tilanteesta. Narratiivi voi olla ”eläväksi tekemisen” tapa, joka alkaa jo lapsuudessa (Nussbaum 1997, 92).

On kuitenkin kysyttävä, kuten Stueber kysyy empatian luonteesta ylipäänsä, että millainen narratiivien oikeutus on? Kuinka voimme arvioida ”tarinankerronnan” oikeellisuutta suhteessa toiseuteen? Tarinankerronta voi johtaa valheellisuuteen sekä romantisoivassa että demonisoivassa mielessä. Kuinka erotamme väärinkäsitykset, kuten kuvittelun siitä, että ymmärtää toista, vaikka ei ymmärrä? Kuinka erottaa se, pyrkiikö joku tietoisesti satuttamaan toista vai ei? Yksinomaan teoreettisina kysymyksinä ne voivat vaikuttaa ylitsepääsemättömiltä, kuten Helmpelin argumentista voi päätellä. Korostan kuitenkin, ettei kyse ole pelkästään teoreettisesta kysymyksestä, vaan pragmaattisen lähestymistavan mukaan me aktuaalisesti teemme tällaisia päätelmiä. Elämme maailmassa, jossa voimme toisinaan luottaa arvioihimme intersubjektiivisessä kontekstissa. Tästä syystä Stueberin korostama sekä teoreettisen tiedon että kansanpsykologisen aspektin uudelleenmäärittely on aiheellista. Edellä esitettyihin kysymyksiin vastataan myös osittain empatian yleismääritelmän yhteydessä, jossa esimerkiksi empatian dialoginen – ja täten kehityskykyinen – luonne korostuu.

Partiaalisuuden ja impartialisuuden suhde määrittyy usein toisella tavoin käytännöllisessä kontekstissa kuin teoreettisesti tarkasteltuna esimerkiksi universalismia pohdittaessa. Carl Elliott (1999) kuvailee edellä esittämiäni huomioita bioetiikan perspektiivistä; kliiniset eetikot eroavat moraalifilosofoista yleisemmin siinä, että he eivät käsittele vain hypoteettisia tapauksia vaan oikeita tapauksia. Bioetiikassa voidaan kysyä partikulaaristen tilanteiden luonnetta pikemmin kuin mahdollisimman laajoja yleistyksiä eettisessä arvioinnissa. Yksityiskohtainen tieto<sup>156</sup> partikulaarisesta tapauksesta on tarpeellista, jotta eettisiä arvioita voidaan tehdä. Yksityiskohtia ei selvitetä siksi, että tapauksen tärkein asia osoittautuukin ehkä joksikin muuksi kuin eettiseksi, vaan koska nämä yksityiskohdat ovat *moraalisesti* tärkeitä. Käytännöllisen etiikan opetus on, että yksityiskohdat ovat

---

156 Yksityiskohtainen tieto voi sisältää lääketieteellisen tiedon, diagnoosin ja prognoosin lisäksi osallisista hahmoista, henkilöiden historiasta, hyveistä ja paheista, mitä henkilön omatunto sanoo ja koko henkilökohtaisen elämän kontekstista

merkityksellisiä. (Elliott 1999, xxiv–xxv.) Yksityiskohtaisen tiedon muodostuminen tapahtuu empaattisen eläytymisen muodossa. Gallagherin termein tämä on narratiivin rakentumista eli sitä, mitä arjessa kutsumme empatiaksi. Se on partiaalisuuden eli tietyn suhteellisuuden tai tilannearvion muodostamista, joka on keskeinen tekijä oikeudenmukaisuuden kannalta<sup>157</sup>.

Narratiivisuuteen verrattessa voidaan sanoa, että olisi virhe ajatella Elliottin (1999) sanoin, että eettisen arvioinnin kehittämisessä hyödynnettävien tapausten olisi oltava ”oikeita”. Tapausesimerkkien tulee olla riittävän komplekseja, jotta ne vastaavat elämää. Novellit, näytelmät ja elokuvat voivat olla hyviä tai jopa parempia tapausesimerkkejä kuin todelliset tapaukset esimerkiksi siksi, että kirjailija saattaa olla parempi tarinankertoja kuin lääkäri tai filosofi. Tärkeä erotus näiden välillä ei ole oikean ja keinotekoisen, vaan kuvausten välillä, jotka demonstroivat periaatetta ja kuvausten, jotka demonstroivat rikkautta ja sekasortoa ihmiselämässä. Oleellista on korostaa, että jokin ele voi muuttua yhä uudelleen äänettömän, piilotetun ja toisaalta yleisesti ymmärretyn merkityskerroston varassa. Luonnollisesti ainoastaan tällaisessa perustellussa ja usein piilotettujen merkitysten kontekstissa voimme totuudellisesti saapua moraaliseen lopputulokseen. (Elliott 1999, xxvi–xxvii.) Korostan yhteyttä merkityksiin ja niiden intersubjektiiviseen luonteeseen osana rationaalista responsiivisuuttamme. Esiin nousee myös ”piilotettu” eli tiedostamattoman tai prereflektiivisyyden asema, jos verrataan huomiota perusempatian käsitteeseen ja peilineuronien virittymiseen.

”Teoreettisen” ja ”käytännöllisen” aspektin vuoropuhelun ollessa alati läsnä, voidaan vältyä ajattelun umpikujilta. Tämä ei johda mielivaltaan tai kaiken hyväksymiseen, vaan kuten Stueber esitti, ”rationaalinen” esimerkiksi psykologian kontekstissa on tietyllä tavoin läsnä ”irrationaalisuuden” oletuksessa, sillä oletuksena on yleinen responsiivisuus tiettyihin järkeilyn normeihin, jotta sen määrittely on edes mahdollista.

---

157 Oletuksen tekemisen johtaa universalismin ja relativismin tai puolueellisuuden ja puolueettomuuden filosofisten kysymysten äärelle, mitä ei tutkielman puitteissa kyetä yksityiskohtaisesti tarkastelemaan, mutta muodostan tietynlaista vastausta tutkielman kulussa. On kysymys tasapainosta, jota esimerkiksi David Hume ja Adam Smith teorioillaan pyrkivät eri tavoin kuvailemaan.

Vaikka pohdinnat ilmiöiden luonnosta vievät pragmaattiseen – eli käytännönläheisyyttä arvioinnissa painottavaan – suuntaan, on aiheellista sivuta jatkuvasti käsitteellistä tai teoreettista tasoa, joka on erityisesti moraalien kannalta merkityksellistä. Olen jo käsitellyt moraalisen ja konventionaalisen tason eroa ja esimerkiksi Raimond Gaita on kirjoittanut tavastamme sekoittaa ”moraali” ja moraalit keskenään (Gaita 2002, xvi, 52). Hän viittaa ”moraalilla” sen korruptoituneisiin muotoihin. Suhdetta totuuteen tarkastelen myöhemmin, mutta moraalinen taso voidaan erottaa ”moraalista” tai konventionaalista käyttämällä harkinnan kykyä sekä emotionaalisen responsiivisuuden välittämänä.

Jos tehdään edellä kuvattu jako perus- ja kompleksin empatian välillä, niin niiden luonteesta on moraalien kannalta esitettävä jatkokysymyksiä. Kuinka automaattinen tai ”perustava” perusempatia on? Millainen sen yhteys tietoisuuteen on? Erich Fromm (1960) esittää valheellisuuden muotona – ihmisen pettäessä sekä itseään että muita – sitä, kun ihminen muuttuu vain refleksiksi ympäristöstään (Fromm 1960, 177). Tämä voidaan mieltää teeskentelyksi ja valheelliseksi vuorovaikutuksen muodoksi. Millainen ero tällä on ”ajatuksettomaan” perusempatiaan tai kompleksiin empatiaan? Valheellisuuden muodot voivat saada hyvin harkittujakin ilmenemismuotoja, jotka lukeutuvat luontevasti kompleksin empatian piiriin, jos ei pyritä tekemään eroa aidon kohtaamisen välillä. Sosiaalisen maailmamme monet ilmiöt eivät kuitenkaan selity yksinkertaistetulla tai pelkällä automaattisella toisen simuloinnilla, imitoinnilla tai ”peilaamisella”. Konventionaalisuudella on yhteys konsensukseen tai yleisten sääntöjen mukailuun, vaikka kysymys niiden luonnosta olisikin monimutkainen. Moraalinen harkinta näyttäytyy paremmin sopivaksi kompleksin ajattelun tasoon, vaikka sillä olisi perustansa perusmekanismeissa. Moraalinen aspekti läpäisee itse asiassa eri tasot hieman paradoksaalisella tavalla, kun pohditaan intersubjektivisuuden tasoeroja.

Jos hyväksytään määritelmä intersubjektivisuuden määrittelystä transsendentaaliseen ja sosiaaliseen intersubjektivisuuteen, on mielestäni nähtävissä esitettyjen huomioiden yhteydet. Perustavalla tavalla – transsendentaalisessa mielessä – moraalit ei ole ainoastaan käytännöllinen kysymys, vaan voimme erottaa ”käsitteellisen tason” pohtimalla sen

transsendentaalista luonnetta (esim. Pihlstöm 2010). Tämä käsitteellinen tai transsendentaalinen taso aktualisoituu kuitenkin vasta maailmassa. Tässä mielessä transsendentaalinen intersubjektiivisuus, jossa vallitsee anonymiteetti empatian mielessä on luonteeltaan toisenlaista transsendentaalisuutta. Se on *apriorista*. Tämä ”transsendentaalisen empatian” ajatus itseasiassa nivoutuu tietyllä tavoin yhteen havaintoon perusempatian kanssa, jos ajattelemme esimerkiksi Gallesen huomioita peilineuroneista ja ”esikäsitteellisestä tasosta” (Gallese 2003a; 2003b) tai Stueberin luonnehtimaa ”kvasi-aistillisesta ymmärrystä” (Stueber 2006, 20) perusempatiaa luonnehtivaksi. Perusempatian mielessä olemme transsendentaalisessa mielessä virittyneenä toiseuteen. Voisiko tässä mielessä ymmärrettynä perusempatia olla relevantti lähtökohta yhteydellemme toisiin ihmisiin ja täten moraaliseen universumiin? Ainakaan se ei refleksinomaisena reaktiona kuvaa riittävällä tavalla ymmärrystämme moraalista tai ”syvällisestä” yhteydestä toiseen, vaikka erityisellä tavallaan se yhdistää subjekteja.

Sosiaalinen intersubjektiivisuus koskee siis määritelmällisesti havainnon sekundaarista osaa. Siinä toiseus täydentyy. Täydentymisen toteutuminen on myös moraalinen kysymys, mutta täyttymisen ehdoista kiistellään. Näin ollen se saa käsitteellisen ilmenemisensä aktuaalisuudessamme, josta käsin tarkastelemme syntyneitä yhteyksiä moraalissa mielessä. Aktualisoitumiseen liittyy moraalipsykologinen aspekti, jonka avulla voidaan erottaa eri ilmenemisiä, kuten konventionaalinen, ”moraalinen” ja *moraalinen*. Tässä yhteydessä ”moraali” viittaa siis korruptioihin ja *moraalinen* tiettyyn *sui generis*-aspektiin, mitä tarkastelen luvussa 4. Samalla logiikalla voimme tehdä erontekoja ”empatian” tai pseudoempatian ja aidon empatian välillä. Esitetty narratiivisen empatian aspekti muodostuu erääksi vastaukseksi subjektien täyttymisen luonnosta. On mahdollista ajatella narratiivisen tai empaattisen mielikuvituksen yhteyttä moraaliseen mielikuvitukseen (Nussbaum 1997, 90). Aktuaalisena ilmiönä voidaan taas kysyä tämän mielikuvituksen luonnetta ”mielikuvituksen resistanssin” näkökulmasta; kuinka vastata mielikuvituksen epäonnistumiseen ja sen vastustusta saaviin muotoihin?

Moraalisessa mielessä meidän tulee kyetä ylittämään partiaaliset vääristymät – esimerkiksi egosentrisyys tai oman kulttuurin suosiminen – vaikka tietynlainen partiaalisuus (vrt. Elliott 1999, xxiv–xxv ) olisikin osallisena oikeudenmukaisessa arvioinnissa kontekstin kannalta. Partiaalisuus ja tietyt tunnesitoumukset vaikuttavat olevan tärkeällä tavalla sisäänrakennettuna yleiseen ja oikeudenmukaiseen arvioon, sillä viemällä oletettu kolmannen persoonan aspekti (”puolueeton tarkkailija”; Goldie 2007) vääriin suuntaan, kadotetaan myös jotain oleellista. Tätä kuvastaa Oliver Sacksin (1995) kertomus miehestä, joka menetti otsalohkovaurion vuoksi kaiken tunteen. Hän oli tuomari ja voisi ajatella – mikäli hyväksytään perinteinen yksinkertainen jako tunteen ja järjen välillä – että tunteen puuttuminen edesauttaisi ennakoasenteiden puuttumisessa ja olisi tehnyt hänestä puolueettomamman ainutlaatuisella tavalla. Hän itse kuitenkin erosi toimestaan ja sanoi, ettei enää voinut suhtautua myötätuntoisesti kenenkään asiaan liittyvän motiiveihin. Hän koki vamman tehneen hänet soveltumattomaksi työhön, koska oikeudenmukaisuuteen liittyi ajattelun lisäksi tunne. (Sacks 1995, 330–331.) Oikeudenmukaisen arvion muodostaminen on perspektiivin liikettä yleisen ja yksityisen välillä. Kuten usein liikumme itseen ja toiseen orientoituneen perspektiivin välillä (Coplan 2011a, 55), voimme liikkua tällaisten aspektien välillä.

### 3.5 Valheellinen kohtaaminen ja ajattelun kuolema

*”Virkakieli on ainoa kieleni.”* Adolf Eichmann<sup>158</sup>

Abstraktien ilmiöiden olemusta voi toisinaan selventää nimenomaan niiden negatioiden tarkastelu. Valheellisen kohtaamisen muotojen tarkastelu voi kirkastaa kohtaamisen edellytyksiä ja sitä, millaista aito, inhimillinen moraalinen kohtaaminen voisi olla. Kautta filosofian historian on keskusteltu valheellisista vuorovaikutuksen muodoista ja tunteiden

---

158 Adolf Eichmannin vastaus tuomarille, kun tuomari pyysi tarkennusta Eichmannin sanavalintaan oikeudenkäynnissä Jerusalemissa, missä häntä syytettiin rikoksista ihmiskuntaa ja juutalaisia vastaan. Pitkän hiljaisuuden jälkeen hän pahoitteli ja totesi: ”Virkakieli (Officialese [*Amtssprache*]) on ainoa kieleni.” (Arendt 2006, 48, käännös minun). Arendt luonnehtii hänen kyvyttömyyttään puhua ja ajatella kirjoituksissaan oikeudenkäynnistä (mt., 48–49).

pettävyyydestä. Useat klassikot ovat päätyneet epäilykseen vieraan tietoisuuden ymmärtämisen – tai *tiedonsaannin* – mahdollisuudesta. Teoreettisesti ja perinteisen epistemologian kannalta päädytään helposti empatian käsitteen – erityisesti kansanpsykologisessa mielessä – kyseenalaistamiseen. Olen tutkielmassa muodostanut toisenlaista näkökulmaa vieraan tietoisuuden ymmärtämisen ehtoihin.

Syventymättä laajemmin Hannah Arendtin (1906–1975) filosofisiin tai poliittisiin näkemyksiin, poimin hänen ajattelustaan johtavaksi tulkintakehykseksi ”ajattelun kuoleman”. Tarkoitan tällä tyhjyyttä, joka seuraa aidon näkökulman kadottamisesta toiseuteen, mielikuvituksen menettämisestä ja ajattelun ulkoistamisesta erilaisissa muodoissaan, mitä myös Erich Fromm kuvailee automatisoituneena konformismina. Tematiikka nousee esiin Arendtin havainnoista SS-everstiluutnantti Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä Jerusalemissa (Arendt 2006/1963; 1978):

*”Olin hämmästyneet ilmeisestä tekijän tyhjyydestä, joka teki mahdottomaksi jäljittää hänen kiistämättömän pahoja tekojaan minkään syvempien juurien tai motiivien tasolle. Teot olivat hirviömäisiä, mutta tekijä – ainakin toimiva sellainen oikeudenkäynnissä – oli hyvin tavallinen, arkinen, ei demoninen eikä hirviömäinen. [...] [A]inoa huomattava piirre, jonka hänen menneistä toimistaan pystyi havaitsemaan oikeudenkäynnin aikana [...] oli jotain täysin negatiivista: se ei ollut typeryyttä, vaan ajattelemattomuutta. [...] Voisiko hyvän ja pahan ongelma, kykymme erottaa oikea väärästä, olla yhteydessä kykyymme ajatella?”* (Arendt 1978, 4–5. käännös minun)

Arendt luonnehti Eichmannia kykenemättömänä *ajattelemaan*, käyttämään *mielikuvitusta* ja asettumaan aidosti *toisen* asemaan<sup>159</sup>, minkä vuoksi hän vieraantui todellisuudesta ja muuttui ”kliseeksi”<sup>160</sup>. Päinvastaisesti aito ajattelu on kykyä arvioida kokonaisvaltaisesti myös toimintojaan (vrt. myös Höss 2007/1959) ja ajatella aidosti asioita myös toisen

---

159 Arendtin kuvaus Eichmannin oikeudenkäynnistä kuvaavat näitä seikkoja. Eichmann vaikutti kykenemättömältä omaksumaan yhtäkään lausetta, joka ei olisi klisee ja toisteli samoja fraaseja ja itsekeksittyjä kliseitä. Arendt toteaa, että mitä kauemmin Eichmannia kuunteli, sitä selvemmäksi tuli, että hänen kykenemättömyytensä puhua oli yhteydessä hänen kykenemättömyyteensä *ajatella*, nimittäin ajatella kenenkään muun näkökulmasta. Kommunikointi hänen kanssaan oli mahdotonta – ei siksi, että hän valehteli, vaan koska hän oli ympäröity luotettavimmalla henkivartijalla (safeguard) sanoja vastaan ja toisten läsnäoloa vastaan ja siksi todellisuutta sellaisenaan. (Arendt 2006, 48–49.)

160 Eichmann pystyi toimimaan Israelin oikeudessa ja vankilaoiloissa yhtä hyvin kuin natsi-Saksassa, mutta ilman rutiineja hän oli hukassa. Kliseillä, kuuliaisuudella konventioita kohtaan ja standardoiduilla ilmaisun koodeilla ja käytöksellä on sosiaalisesti tunnustettu rooli suojella meitä todellisuudelta. (Arendt 1978, 4.)

kannalta. Se on kyseenalaistamista ja aitoa liittymistä todellisuuteen. Tämä korostaa aitoon empatiaan sisältyvää *kriittisyyden* aspektia. Huoli ajattelun kuolemista tai totuuden murenemisestä<sup>161</sup> johtaa erittelemään lyhyesti konformismin tai kollektiivisen ajattelun muotoja. Käytän tässä osassa problemaattisessa merkityksessä konformismin ja kollektivismien termejä, vaikka ilmiöiden luonne olisi myös toisin<sup>162</sup> analysoitavissa. Konformismi (engl. '*conform*', mukautua) sananmukaisesti liittyy mukautumiseen esimerkiksi sosiaaliseen kontekstiin, mikä voi näyttäytyä kriittisyyden katoamisena ja ajattelun lakkautumisena.

Empatian määritelmän kannalta keskeiseksi nousevat kritiikit, jotka koskevat edellä mainittua konformismia, ajattelun ulkoistamista, pseudotunteita ja -ajattelua, pseudoitseyden muodostumista, sisäryhmävääristymiä, joihin kuuluvat inhoreaktiot, ”me” ja ”te” -asetelman muodostuminen ja stereotyyppit. Nämä kaikki ovat valheellisen kohtaamisen ytimessä. Empatian on oletettu olevan edellisten aiheuttaja. Oletus on kuitenkin virhe, sillä kyse on pikemmin aidon empatian epäonnistumisesta, pinnallisesta reagoinnista, tunteiden tarttumista ja reflektoimattomasta myötätunnosta. Näissä on pikemmin kyse ajattelun kuolemasta.

Kuinka sitten käsittää aito vuorovaikutus erotettuna teennäisestä? Käyn ensin tiiviisti läpi edellisiä huomioita ja syvennyn sitten pseudoempatian määritelmään, joka liittyy perspektiivin orientaatioon. Vastauksen muodostamisessa on hyväksyttävä itseyden ja toiseuden välinen *kompleksi* dynamiikka. Yhtä tärkeää kuin ulospäinsuuntautuneen toiminnan arvioinnin korostumisessa on korostaa ihmisen sisäistä – ”hiljaista” tai ”näkömätöntä” – suhdetta *itseensä* myös empaattisessa prosessissa. Vaikka tutkielman

161 Kuuluu esimerkiksi totuuden hylkäämisestä yhdenmukaisuuden hengessä on Aschin sosiaalipsykologinen testi, jossa koehenkilöt eivät enää luota omiin silmiinsä ja arviointikykyynsä, vaan mukautuvat yleiseen mielipiteeseen näyttelijöiden mukaan. Elävän elämän esimerkkeinä toimivat muun muassa Gloverin (1999) tutkimukset Stalinin neuvostoliitosta ja natsi-Saksasta.

162 Yhteistoiminta ei aina määrity itsestään selvästi ”latistavaksi”, vaikka käsitellenkin sen lukuisia negatiivisia ilmenemisiä. 'Conform' (engl.) voi tarkoittaa myös sopeutumista, mikä ei ole aina negatiivisesti latautunut termi. Vaikka kaikessa problemaattisuudessaan kollektiivisen ajattelun muodot tulee asettaa kyseenalaiseksi, kumpuaa tarve ”yhteisöllisyyteen” syvästä taipumuksesta ihmisluonnossa, jossa ihmisen kyvyt kehittyvät ja kulminoituvat, vaikka ajattelu ja luovuus mielletäisiin henkilökohtaiseksi. Taipumuksen vuoksi on erityisen tärkeää pohtia, millaisia ilmenemisiä se saa.



positio sulkee ulkopuolelle egosentrisen metodin ja takertumisen itseen moraalien vastaisena, on *aito* suhde itseen – Frommin termein itsensä rakastaminen (Fromm 1984, 147) – aidon vuorovaikutuksen ytimessä vastavoimana vieraantumiselle ja alati kasvavalle välineellistymiselle. ”Nyky päivän ihminen on vieraantunut itsestään, kanssaihmisistään ja luonnosta” (Fromm 1956, 113). On esitetty erinäisiä huolia ja epäuskoa aidon kohtaamisen mahdollisuudesta; ”Ihmiset ovat ajautuneet yhä kauemmaksi toisistaan: he eivät tunnista toisessa itseään ja toista itsessään – sitä mikä voisi sitoa meidät yhteen.” (Moisio 2010, 217). Franklin mukaan teollistuneen yhteiskunnan epäpersoonallisessa ilmapiirissä yhä useammat ihmiset kärsivät ilmeisesti yksinäisyyden tunteista – ”yksinäisen ihmisjoukon” yksinäisyydestä (Frankl 1981, 72). Toisaalta on mahdollista reagoida sovinnaisesti ja pinnallisesti suurieleisestikin sympaattisilla tunteilla tai ”tyhjällä empatialla” (ks. Kaplan 2011), mutta syvempi kohtaaminen jää saavuttamatta.

Itseyden ja toiseuden välisen dynamiikan kompleksisuuden hyväksyminen johtaa yksinkertaisten jaottelujen kieltämiseen. Näitä ovat esimerkiksi laaja-alaiset keskustelut koskien eri ääripäitä seuraavissa jaoissa; individualismi-kollektivismi, yksilöllisyys-yhteisöllisyys ja altruismi-egoismi. Keskustelu aiheista on tärkeää, mutta yksinkertaiset määritelmät ääripäiden välillä johtavat vääristymiin aiheen kannalta. Käsittelen aihetta jälleen moraalipsykologisen viitekehyksen kautta, jossa painottuu sosiologisen, psykologisen ja filosofisen aspektin yhdistelmä (Fromm 1960; Nussbaum 2011). Olen edellä maininnut itseyden ”tasot”, jotka mahdollistavat myötätunnon laajentamisen myös itseä kohtaan (ks. Neff 2003) ja oman ihmisarvon kunnioittamisessa siinä missä muidenkin. Yksilöllisyyden säilyttämisessä ei ole aina kyse ”omasta päätöksestä”, vaan yksilön tuhoaminen voi olla poliittinen päämäärä, kuten Auschwitzin keskitysleireillä tapahtui. Frankl kuvaa tätä egon arvojen riistoa;

*”Maailmassa, joka ei enää tunnustanut inhimillistä elämää eikä sen arvokkuutta, sellaisen vaikutuksen alaisena, joka oli riistänyt ihmiseltä hänen tahtonsa ja tehnyt hänestä tuhottavan esineen otettuaan hänestä kuitenkin suunnitelmallisesti irti kaiken hyödyn fyysisten voimavarojen viimeistä grammaa myöten, ihmisen ego lopulta kärsi arvojen riiston. Jollei keskitysleirissä oleva ihminen taistellut viimeiseen saakka tätä vastaan pelastaakseen itsekunnioituksensa, hän menetti tunteen yksilönä olemisesta, yksilönä, jolla on mieli, jolla on sisäinen vapautensa ja henkilökohtainen*

*arvonsa. Silloin hän ajatteli itseään vain osana valtavaa ihmismassaa.*”(Frankl 1981, 51.)

Radikaalilla tavalla lainauksessa voi nähdä yksilön arvon katoamisen vaaran. Koska itseys ja toiseus kietoutuvat keskeisesti yhteen, tulee ihmisen selvittää aito suhde itseensä (ks. Arendt 1978), jotta voi kohdata toiseuden aidolla tavalla: ”Vapaus ulkoisesta auktoriteetista on kestävä päämäärä ainoastaan, jos sisäiset psykologiset tilat ovat sellaiset, että olemme kykeneviä saavuttamaan oman yksilöllisyytemme.” (Fromm 1960, 207–208). Toisaalta yksilöllisyyden liika korostuminen – johtaessaan esimerkiksi egosentrismien painottamiseen – kadottaa keskeisiä aspekteja vuorovaikutuksesta. Rehellinen suhde itseen johtaa rehellisempään suhteeseen toiseuteen. Tällä voidaan tarkoittaa omien sisäisten demonien katsomista silmiin, kuten Jonathan Glover (2001, 7) kuvaa; ”Meidän tulee katsoa sisällämme olevia hirviöitä tarkkaan ja hartaasti. Tämä on osa niiden vangitsemista ja kesyttämistä.” ja liittyy oman haavoittuvuuden hyväksymiseen, mistä Nussbaum on kirjoittanut. (Nussbaum 1997, 91).

### 3.5.1 Konformismista ja ”me” ja ”te” -jaottelun alkuperästä

Arendtin kuvaama vaara ”ajattelun kuolemasta” on saanut konkreettisia, empiirisesti yhä uusinnettuja ilmenemismuotoja sosiaalipsykologisissa testeissä. Stanley Milgram ja Philip Zimbardo ovat osoittaneet testitilanteissa ihmisen taipumuksen konformismiin ja vastuunpakoiluun. Näissä tilanteissa ihmiset sivuuttavat toiseuden ihmisyyden ja voimakkaatkin tunnereaktiot (Milgram 1974; vrt. Höss 2007/1959) jonkin käskyn nimissä. Zimbardon toteuttamassa kuuluisassa Stanfordin vankilakokeessa ilmenee vastuunsiirto erityisesti ”roolin” vuoksi. Huomionarvoinen on myös tutkimus (Midlarsky, Fagin Jones, Corley 2005) Holokaustin aikana pelastamistoimintaan ryhtyneistä ihmisistä, jotka vastustivat ”yhteisön painetta”; heidän luonteessaan empatiakyky yhdistyy itsenäisyyteen, vastuunottoon ja uskallukseen poiketa normista (Midlarsky et al., 918, 925). Näin ollen on tärkeää, ettei ajattelua ulkoisteta, joka usein on seurauksellista konformistisissa ilmenemisissä, kun palvellaan tiukasti yksittäistä ideologiaa ja lopetetaan henkilökohtainen

reflektio. Tutkimus viittaa myös siihen, että herkkyyden säilyttäminen muita ihmisiä ja heidän kärsimystään kohtaan auttaa toimimaan oikeudenmukaisemmin tilanteissa, jossa olosuhteet ovat muuttuneet toivottomiksi.

Mainitussa tutkimuksessa (Midlarsky et al. 2005, 908) todetaan, että hyvin pieni osa ihmisistä osallistui pelastamiseen; arvion mukaan 0,5% populaatiosta. Suurin osa oli ”sivustakatsojia”<sup>163</sup>. Mitkä taipumukset ihmisyydessä saavat suurimman osan seuraamaan sivusta? Erich Fromm (1960) kirjoittaa erilaisista paon mekanismeista, jotka ovat pakenemista henkilökohtaisesta vastuusta. Näin ollen ne liittyvät konformismin problematiikkaan. Paon mekanismit syntyvät erityisesti yksinäisyyden ja voimattomuuden pelosta, joka syntyy primaarien siteiden<sup>164</sup> katkeamisesta. Tutkielman kannalta tärkeitä ovat autoritarianismi (*authoritarianism*) ja automatisoitunut konformismi (*automaton conformity*). Nämä voivat johtaa pseudoitseyden muodostumiseen.

*Autoritarianismi* ”on taipumus luopua oman itsen yksilöllisestä itsenäisyydestä ja sulauttaa itsensä johonkuhun tai johonkin itsensä ulkopuoliseen saadakseen voiman, joka yksilöltä itseltään puuttuu.” (Fromm 1960, 121–122). Tämä on tyypillistä totalitaristisessa järjestelmässä ja johtaa ajattelun ulkoistamiseen. Sama vääristyminen, joka tapahtuu alkuperäiselle ajattelulle, tapahtuu myös tunteille ja emootioille (Fromm 1960, 213). Auktoriteetin ei tarvitse olla luonteeltaan pelkästään ulkoa-asetettua, kuten henkilö tai instituutio. Se voi ilmetä myös sisäisenä auktoriteettina velvollisuuden, omantunnon tai super-egon nimellä. (Fromm 1960, 143.) Empatian käsitteeseen ajatusta sovellettaessa on

---

163 Sivustakatsojat olivat tutkimuksen mukaan tavallisia verrokkeihin verrattaessa toisin kuin pelastajat erottautuivat lähes kaikilla mittareilla keskiverrosta, mutta erityisesti pelastajilla korostuivat sosiaalinen vastuuntunto, riskinotto-kyky, itsenäisyys ja altruistinen tai empaattinen huoli. Sivustakatsojilla oli alhaisempi sosiaalinen vastuuntunto ja riskinotto-kyky (Midlarsky et al. 2005, 918).

164 Primaarit siteet ovat niitä, jotka ovat olemassa ennen yksilöitymisen prosessia. Tällöin yksilö on vielä osa ”hänen” luonnollista ja sosiaalista maailmaa ja ei ole vielä täysin kohonnut (emerge) tämän ympäristön yläpuolelle. (Fromm 1960, 134.) Frommin mukaan taipumuksessa luopua itsenäisyydestä on kyse toisin sanoen ”sekundaaristen siteiden” löytämisestä korvikkeena primaareille siteille, jotka on kadotettu (Fromm 1960, 122). Frommin luonnehtimien ”sekundaaristen siteiden” tarve voidaan ymmärtää alkukantaisen yksilöitymisprosessin kivuliaan luonteen seurauksena, joka aiheuttaa pelkoa ja yksinäisyyttä.

oleellista erottaa alistuminen tai itsen sulauttaminen tai kadottaminen vieraaseen perspektiiviin säilyttäen itsen ja toisen ero.

*Automatisoituneella konformismilla* Fromm (1960) tarkoittaa sitä, kun ihminen omaksuu täysin persoonallisuuden, jota hänelle tarjotaan kulttuurisista kaavoista muuttuen samanlaiseksi kuin muut ja heidän odotustensa mukaiseksi. Epäjohdonmukaisuus ”minän” ja maailman välillä katoaa, minkä mukana samalla tietoinen yksinäisyyden ja voimattomuuden pelko. (mt., 160.) Mitä tarkoitamme, kun sanomme, että ajattelemme itse? Fromm käy läpi tapausesimerkkejä siitä, kuinka ajatuksemme voivat olla kuvitteellisesti omiamme: ”[M]eillä voi olla ajatuksia, tunteita, toiveita ja jopa aistillisia tuntemuksia, jotka subjektiivisesti koemme omiksemme ja kuitenkin kokiessamme nämä ajatukset ja tunteet, ne ovat asetettuna meihin ulkopuolelta, ne ovat perusteellisesti vieraita ja eivät ole sitä, mitä ajattelemme, tunnemme jne.” (Fromm 1960, 163, käänös minun). Holistinen lähestymistapa voi tarjota mielenkiintoisen näkökulman ”sisäisyyden” ja ”ulkoisuuden” dynamiikkaan liittyen samalla intrinsisyyden ja ekstrinsisyyden dialektiikkaan. Joka tapauksessa on elämässämme merkityksellistä, ovatko sisäisen elämämme tilat aitoja (Gaita 2002, 238).

Merkityksellistä ei ole Frommin mukaan se, *mitä* ajatellaan, vaan *kuinka* sitä ajatellaan. Ajatus, joka on tulosta aktiivisesta ajattelusta on aina uusi ja alkuperäinen; alkuperäinen – ei välttämättä siinä mielessä, että muut eivät ole ajatelleet sitä vielä, mutta aina siinä mielessä, että henkilö, joka ajattelee, on käyttänyt ajattelua välineenä löytääkseen jotain uutta sisäisestä tai ulkopuolisesta maailmasta. (Fromm 1960, 168.)

Fromm kuvailee konformismin ilmentymisiä erilaisina pseudotoimintoina. Frommin (1960) mukaan alkuperäisten toimintojen korvaaminen pseudotoiminnoilla ajattelusta, tunteista ja tahtomisesta johtavat lopulta alkuperäisen itsen korvautumiseen pseudoitsellä. Alkuperäinen itse on se, joka on mentaalisten aktiviteettien alullepanija. Pseudoitse on ainoastaan toimija, joka representoi roolin, jota henkilön tulee näytellä, mutta tekee sen

itsen nimen alla. Henkilö voi näytellä useita rooleja ja subjektiivisesti olla vakuuttunut, että hän on ”hän” jokaisessa roolissa. Tosiasiassa hän on kaikissa rooleissa se, mitä hän uskoo, että häneltä odotetaan ja monille ihmisille – ellei suurimmalle osalle – alkuperäinen itse on täysin tukahdutettu pseudoitseydellä. (Fromm 1960, 177.) Pseudoitseyden ajatusta voi soveltaa pseudoempatian käsitteeseen. Jos itseytemme määrittyy pseudoitseydeksi, muuntuu toiseuden kohtelu myös vastaavaksi ja vuorovaikutus pseudoempaattiseksi, mikäli ymmärretään, että heijastamme omaa maailmaamme toiseuteen, mutta samalla muokkaudumme toiseuden kautta (Stein 1989). Ajatus liittyy Bennett Helmin (Helm 2010) muotoiluihin arvojen muodostumisessa intersubjektiivisessä kontekstissa (ks. lisää kpl 2.2.1).

Itsen kadottaminen ja sen korvautuminen pseudoitsellä jättää yksilön intensiiviseen turvattomuuden tilaan. Hän on epäroinnin painostama, hän on olemuksellisesti refleksi toisten ihmisten odotuksista itsestään, hän on kadottanut identiteettinsä. Voittaakseen identiteetin katoamisesta seuraavan paniikin, hän on pakotettu mukautumaan, etsimään identiteettinsä jatkuvalla hyväksynnällä ja tunnustuksella. Koska hän ei tiedä kuka on, ainakin muut tietävät, mikäli hän toimii heidän odotustensa mukaisesti. Yksilön automatisoituminen modernissa yhteiskunnassa on kasvattanut keskivertoyksilön avuttomuutta ja epävarmuutta. (Fromm 1960, 177–178.) Jos pseudoitseus määrittyy ”refleksiksi toisten ihmisten odotuksista itsestä”, on sillä jälleen yhteys pseudoempatian käsitteeseen sikäli, että epäaito itseys on myös epäaitoutta toiseutta kohtaan; se on refleksinomaista<sup>165</sup> suhtautumista ympäristön paineisiin, mikä ei yksin selitä aitoa vuorovaikutusta. Jos empatian määritellään sisältävän refleksiivisiä elementtejä, kuten perusempatiaa, neuraalista virittymistä ja implisiittistä tiedonvaihtoa, niin kuinka erottaa pseudoempatiaa empatiasta? Vastaus onkin, että empatia ei ole *pelkästään* refleksiivinen (vrt. *'basic empathy'*), vaan myös reflektiivinen, kuten reenaktiivisen empatian

---

165 Refleksi on syytä mieltää monimutkaisempana kysymyksenä kuin että refleksiivinen suhde olisi pelkästään valheellista. Tämä edellyttää refleksiivisen tason yhteyden mieltämistä alitajuisen tai implisiittiseen. Kuten olen edellä esittänyt, on se tärkeä arvioinnin lähde – mikäli miellämme sen emotionaaliseksi virittymiseksi itsen ja ympäristöön – vaikkamme ole sen ”armoilla” siinä mielessä, että tekisimme arvioita ainoastaan refleksiivisesti sen mukaan (ks. Kennett & Fine 2009; Gerrans & Kennett 2010). Fromm viittaa ”ajatuksettomaan” tai ulkoistettuun refleksiin toiseuteen, mihin ei sisälly syvää arviota, vaan kumpuaa pelosta pikemmin kuin kunnioituksesta. Sisäisestä tyhjyydestä kumpuava refleksi saa valheellisia muotoja.

määritelmässä. Näin ollen ajattelun ja reflektion tärkeys saa sijaa. Hyvänä lähtökohtana vastauksen hahmottamisessa on myös aito itseys.

Esitettyjen huomioiden jälkeen herää kysymys siitä, seuraako primaarien suhteiden katkeamisesta aina yksilön niin voimakas yksinäisyys ja eristyminen, että hän väistämättä alkaa toimia paon mekanismien mukaisesti? Frommin mukaan voimme nähdä positiivisen vastauksen; ”kasvavan vapauden prosessi ei konstituoi noidankehää ja että ihminen voi olla vapaa ja ei silti yksin, kriittinen ja ei silti täynnä epäilyksiä, itsenäinen, mutta silti integraalinen osa ihmiskuntaa” (Fromm 1960, 222). Vastauksena vapauden ongelmaan on spontaanisuus. Fromm (1960) esittää, että rakkaus on keskeisin komponentti kyseiseen spontaanuuteen. Tällä hän ei tarkoita rakkautta, jossa kadottaa itsensä toiseen henkilöön, eikä toisen omistamista, vaan rakkautta spontaanina toisten tunnustamisena, yksilön ykseytenä suhteessa toisiin yksilöllisen itseyden säilyttämisen perustalla. Rakkauden dynaaminen ominaisuus lepää tässä polaarisuudessa: se kumpuaa tarpeesta ylittää erillisyyttä johtaen ykseyteen eliminoimatta silti yksilöllisyyttä. (mt., 225.) Empatian ytimessä on samantapainen rakenne kuin Frommin kuvaamassa rakkaudessa: samanaikaisesti siinä voi olla kyse ”ykseyden” kokemuksesta ja samankaltaisuuden havaitsemisesta toisissa, säilyttäen kuitenkin erillisyyttä. Samankaltaisuuden kokemuksen muodostaminen voitaisiin hahmottaa Frommin termein sen havaitsemisena, että on osa ihmiskuntaa.

Empatiana on syytetty ”yhteisöllisten taipumusten” ongelmista. Vastustaessaan empatiana Jesse Prinz esittää, että kollektivismi saattaa painottaa enemmän empatiana kuin individualismi. Hänen mukaansa empatialla on roolinsa suhteiden vakiinnuttamisessa, mitkä mahdollistavat kollektiiviset toiminnot<sup>166</sup>. Hän käyttää esimerkkinä Pol Potia, joka vetosi kollektivistiseen ideologiaan ja retoriikkaan legitimoidessaan kampanjoitaan. (Prinz 2011, 222, 224.) Prinzin kritiikki kohdistuu yksinkertaiseen käsitykseen empatiasta. Hän

---

166 On kyseenalaista olettaa, että ”kollektivismi” – toisin kuin individualismi – olisi yksin syyllinen sodankäynnin ongelmallisuuteen. Sodankäynnin ja tappamisen mahdollistuminen on toteutunut yhtä hyvin individualistisissa kulttuureissa kuin kollektivistisissäkin, jos tällaista jakoa halutaan käyttää. Sodankäynnin edellytyksenä sopisi pikemmin puhua esimerkiksi Frommin (Fromm 1967, 104) joukkonarsismista tai sosiaalipsykologisesti sisäryhmävääristymästä kuin empatiasta. Prinz vaikuttaisikin vastustavan ”empatialla” juuri ajattelemattomuuden ja kollektiivisten toimintojen yhdistelmää.

näyttää viittaavan siihen, mitä tässä tutkielmassa käsitellään myötätuntona, tunteiden tarttumisena, pseudoempathiana tai joukkonarsismina. On selvää, että moraalissa on kyse muusta kuin satunnaisista sosiaalisista konteksteista ja edellä esitetyssä mielessä kollektivismista. Kuten Glover (1999) esittää, on historian hirmuteoissa, myös Pol Potin hallinnon aikana, nimenomaan tukahdutettu myötätuntoa vihollista kohtaan. Samaa tukahdutusta kuvaa Hintonin (2005) huomio, että narsistisessa identifikaatiossa kasvaneen itsen valossa toinen voi näyttää merkityksettömältä. Tämä merkitsee empatian tukahduttamista toisia kohtaan. (Hinton 2005, 244.) Kyse on sisäryhmävääristymien hyödyntämisestä, kuten sosiaalipsykologiassa ilmaistaisiin. Puhe sisäryhmään kohdistuvasta empatiasta ei ole missään nimessä riittävää, jos haluamme puhua empatian yhteydestä *moraaliin*<sup>167</sup>.

Yksinkertaiset oletukset koskien kollektivismin ja individualismin luonnetta ja vastakkaisuutta johtavat liian suoraviivaisiin päättelyihin erityisesti verrattaessa asetelmaa moraalisiin kysymyksiin tai intersubjektiivisuuteen, mikäli hyväksytään yksilön ja yhteisön – tai itseyden ja toiseuden – välinen riittävä kompleksisuus. Esimerkiksi empatian käsitteen liittäminen kollektivismin on kyseenalaista, mutta ajatus juontaa juurensa todennäköisesti perinteisiin kritiikkeihin. Tarkastellut ajattelijat, kuten Fromm, Nussbaum ja Gaita, ylittävät yksinkertaisen jaon. *Yhteisen* ihmisyyden rakentumista voi kuvata siten, että yhteys toisiin muodostuu aidon sisäisen elämän ja yksilöllisyyden kunnioittamisesta. Sama ajatus on läsnä aidon empatian suhteen. Myötätunnon valheelliset muodot ovat kaukana moraalista, kuten useissa kollektivistisissä aatteissa (Glover 1999) on nähty; myötätunnon häilyvyys on sen kyvyssä toisinaan osoittaa oikeaan, mutta sisäryhmän yhteenkuuluvuuden tunteen vahvistamisessa toisten inhoamisen edistämässä se muuttuu moraaliseksi ongelmaksi. Prinz näyttäisi päätyvän saman ajatuksen äärelle moraalien suhteen, vaikka kieltääkkin empatian osallisuuden – eikä ihme, sillä hänen määritelmänsä siitä on yksinkertainen – todetessaan: ”Se mitä todella tarvitsemme on älyllinen tunnistaminen yhteisestä ihmisyydestämme yhdistettynä käsitykseen, että inhimillinen kärsimys on raivostuttavaa.” (Prinz 2012, 229). Prinzin kriittiset huomiot ovat tärkeitä, mutta ne eivät

---

167 Moraali ei redusoidu sisäryhmäkysymykseksi, kuten luvussa 4 esitän, vaan siinä on kyse moraalien korruptiosta eli ”moraalista”. Jälleen voidaan nähdä hyödyllisenä ero konventionaalisuuden ja moraalisuuden erottelussa (Nichols 2004, 5–6).

koske tämän tutkielman määritelmää, sillä empatia ymmärrettynä laajemmin pitää sisällään hänen muotoilemansa ydinajatuksen<sup>168</sup>. Tulevassa määritelmässä empatia pitää sisällään älyllisen ja arvioivuuteen kykenevän puolen, joka ylittää pelkistetyn satunnaisen tai reflektioimattoman myötätunnon.

Martha Nussbaum muodostaa toisenlaisen vastauksen ryhmäajatteluun liittyviin ongelmiin. Kun Prinz kokee empatian lähtökohtaisena ongelmana, Nussbaumin mukaan nimenomaan kehittynyt empatiakyky voi ylittää nämä haasteet. Hän analysoi inhoa ja tähän liittyvää leimaamista. Aihe lähentyy stereotypistä ajattelua, mikä on eräs aitoon kohtaamiseen liittyvä aktuaalinen haaste. Nussbaum (2011) kuvailee ihmiselämään kuuluvaa omalaatuista avuttomuuden ja kyvykkyyden yhdistelmää. Meillä on ongelmallinen suhde avuttomuuteen, kuolevaisuuteen ja rajallisuuteen. Haluamme jatkuvasti muuttaa asioita, joiden hyväksyminen tuottaa tuskaa älylliselle olenolle. (Nussbaum 2011, 46–47.) Oman etevyyden ja avuttomuuden välisestä ristiriidasta kumpuava inho itsessä koettuun heikkouteen näyttäytyy ihmisillä tapana projisoida itsestä käsin lähtevä inho, viha ja pelko toiseuteen, usein yhteiskunnallisesti alemmassa asemassa olevaan.

Nussbaumin (2011) mukaan projisoitu inho on aina kyseenalainen tunne, koska siihen kuuluu itsensä kieltäminen. Omaan itseän kohdistuva kieltäminen siirretään toiseen ryhmään, jonka jäsenet ovat tosiasiallisesti aivan samanlaisia ihmisiä kuin projektion harjoittajat. (Nussbaum 2011, 49.) Itsen kieltäminen liittyy ajatuksen vastustamiseen, että ”minä voisin olla hän” vastakkaisena ajatukselle ”sinä olet toinen minä”. Vaikka inho tai viha voitaisiin useimmiten kyseenalaistaa, voidaan myös kysyä, ovatko ne toisinaan oikeutettuja? Asiassa on tarkennettava, että kyse on moraalisesti epäoikeutetusta ja kyseenalaisesta inhosta, kuten toisen ihmisarvon kieltämisessä esimerkiksi vähemmistöön

---

168 Prinz sanavalinta ”raivostuttavaa” kuvaa hänen korostamaansa vihan merkitystä moraalisenä tunteena. Viha mielletään usein empatialle vastakkaiseksi, joten ehkä hänen kritiikkinsä liittyy siihen; hän mieltää vihan motivoivana ja myötätunnon passiivisena. Suhtaudun varauksella vihan tunteen rooliin moraalisisessa arvioinnissa, sillä vaikka se korostaa ulkoista vahvistusta moraalisesti arvostetulle toiminnalle (Prinz & Nichols 2010, 130), on se myös tuhoavaa, kuten Glover (1999, 160–163) kuvaa vihan kierteen syntymistä konflikteissa. Vihan ja empatian oletettu vastakkaisuus olisi mielenkiintoinen analyysinkohde: Usein viha laantuu, kun ymmärtää toista osapuolta. Toisaalta liika ”ymmärtäminen” voi johtaa suuttumuksen puutteeseen siellä, missä se olisi aiheellista.



kuulumisen tai erilaisuuden perusteella. Tällainen voi itsessään aiheuttaa ”oikeutettua vihaa”.

Edellä mainittu leimaaminen tai stereotypisointi saa alkunsa Nussbaumin mukaan inhosta. Tämä johtaa myös esitettyyn ”me” ja ”te” -jaottelun syntymiseen. Sosiaalipsykologiassa toisinaan esitetään, että tämä johtuu sisäryhmän ”empatiasta” (esim. Helkama 2009). Yksinkertaisesti määriteltynä esimerkiksi myötätuntona näin onkin, mutta tutkielmassa erotetaan se aidosta empatiasta. Nussbaumin (2011) mukaan leimaaminen näyttää olevan reaktio oman heikkouden ja haavoittuvuuden aiheuttamaan ahdistukseen. Inhoon kuuluu olennaisesti maailman jakaminen puhtaaseen ja saastaiseen osaan: oletetaan moitteeton ja nuhteeton ”me” sekä likainen, paha ja turmeleva ”ne”. (Nussbaum 2011, 50–51.) Tämä ei kuitenkaan itsessään ole ”empatian” syy, vaan pikemmin alkeellisen ja kritiikittömän ajattelun ongelma.

Nussbaum esittääkin, että leimaamisen vastalääkkeenä toimii kehittynyt empatiakyky. Nussbaum (2011) huomioi, että empatia on kykyä tarkkailla maailmaa toisen olennon näkökulmasta. Asema-ajattelu ei ole kuitenkaan sympatian välttämätön eikä riittävä ehto<sup>169</sup>. Empatia ei ole hänen mukaansa moraalisuutta, mutta voi antaa tärkeitä aineksia moraalin kehittymiseen. (Nussbaum 2011, 53.) Nussbaum käyttää vaihdannaisesti termejä empatia ja sympatia, mikä on ongelmallista. Tutkielman määritelmässä sympatia ja myötätunto ovat eri asioita kuin empatia. Ajatus yhdistyy kuitenkin aidon kohtaamisen mahdollisuuteen siten, että empaattisen mielikuvituksen kehittyessä voidaan luoda perustaa moraalisen ajattelun edistämiseksi.

Nussbaumin ajatusta mukailen uhkaavaksi kasvottomaksi massaksi maalatut uhkakuvat tulisi korvata ajatuksella siitä, että ryhmät koostuvat yksilöistä, joilla on samat oikeudet ja velvollisuudet kuin meillä itsellä. Tarvitsevuuden ja epätäydellisyyden ei tarvitse johtaa

---

<sup>169</sup> Tämä merkitsee esimerkiksi sadistisen henkilön asema-ajattelun hyödyntämistä uhrin kärsimyksen lisäämiseksi.

häpeään (vrt. Neff 2003), vaan pikemmin ne voidaan nähdä mahdollisuutena vastavuoroisuuteen ja yhteistyöhön. (Nussbaum 2011, 61–62.)

Kollektivismi tai konformismi yhdenmukaisuuteen pyrkimisenä ja nämä, kuten muutkin ”-ismit” voivat saada moraalisesti korruptoituneita muotoja. Raimond Gaita siteeraa Simone Weilin ajatusta siitä, että se sielunosa, joka sanoo ”me” on aina uhka totuudelle. Gaita kuitenkin jatkaa, että sen sanominen voi myös olla oikeudenmukaisuutta edistävää (Gaita 2002, 189–190.) Yhteisölliseen luontoon sisältyy sekä yhteisöllisyyden vaarat että sen kauniit ilmenemiset, kuten Erich Fromm toteaa: ”Kauneimmat ja samalla rumimmat taipumukset ihmisessä eivät ole osa hänen määrättyä ja biologisesti annettua ihmisluontoa, vaan tulosta sosiaalisesta prosessista, joka luo ihmisen.” (Fromm 1960, 9). Empatiakyky – kykynämme olla osana yhteisöjä ja kunnioittaa toiseutta – ei ole suoraan yhteydessä näihin sosiaalisiin korruptioihin, vaan moraaliin liitettäessä ja intersubjektiivisuuden ajatukseen sovellettaessa kyse on yksilöllisyyden kunnioittamisesta yhteisyydessä. Aito ja kehittynyt empatiakyky liittyy *itsen transsendenssiin*, kriittiseen ajatteluun ja moraalista mielikuvitusta kehittäessään se on pikemmin vastausvaihtoehto paon mekanismeihin, inhoreaktioihin ja esitettyihin vääristymiin. Tästä näkökulmasta empatiakykyimme perustuva moraalinen mielikuvitus näyttäytyy toimivana vaihtoehtona konformismin, kollektiivisen ajattelun ja sisäryhmävääristymien haasteisiin.

### 3.5.2 *Pseudoempatia*

Pseudoempatia liittyy erityisesti perspektiivin orientaatioon itsen ja toisen välillä. Kysymys perspektiivin orientaatiosta palautuu jälleen inhimillisen vuorovaikutuksen ja kohtaamisen juurille intersubjektiivisuuden tai vierassieluisuuden ongelmaan; kuinka erottaa oma perspektiivi toisen perspektiivistä ja onko oman perspektiivin ylitys mahdollista? Tutkielman position mukaisesti rakennumme suhteessa muihin, opimme moraalista, itsestämme ja toisista vuorovaikutuksessa muiden kanssa ja olemassaolomme syvimpään olemukseen sisältyy kyky *ylittää itsemme*. Moraaliselta kannalta tähän itsensä ylittämisen kykyyn näyttää sisältyvän sekä henkilökohtainen säilytetty syvä yhteys ajatteluun (Arendt

1978; 2006/1963) että suuntautuminen oman perspektiivin ulkopuolelle (Coplan 2011a; 2011b). Kuten Gallagher (2012, 364) on muotoillut, ei yksin egosentrisyyden korostaminen riitä vastaukseen moninaisuusongelmaan intersubjektiivisuudessa. Jos perspektiivin orientoitumisessa korostetaan aina oman perspektiivin keskeisyyttä, ajaudutaan helposti moraalien vastaiseen positioon<sup>170</sup> (ks. Höss 2007/1959) tai Blochia (2009, xii) lainatakseni; ”kompasteluun itsensä ympärille”. Tarkastelen siis pseudoempathiaa eräänä egosentrismin muotona tai itseän orientoitumisena, jossa katoaa aito orientaatio toiseuteen ja sen näkemisen mahdollisuus.

Peter Goldie (2011; 2007) tekee eroja perspektiivin siirtoihin: hän jakaa perspektiivinottamisen kahteen erilaiseen prosessiin (Goldie 2011) sekä erottaa näistä tietynlaisen mielikuvituksen. Ensimmäistä hän kutsuu *empaattiseksi perspektiivin vaihtamiseksi* (*'empathetic perspective-shifting'*): tietoisesti ja intentionaalisesti oman perspektiivin siirtämistä kuvitellaksesi *olevasi* toinen henkilö, ja täten jakavasi *hänen* ajatuksensa, tunteensa, päätöksensä ja muut hänen psykologiset aspektinsa. Toista hän kutsuu *”hänen kengissään” perspektiivin vaihtamiseksi* (*'in-his-shoes perspective-shifting'*): tietoisesti ja intentionaalisesti oman perspektiivin siirtämistä kuvitellakseen, mitä ajatuksia, tunteita, päätöksiä ja niin edelleen *itse* tekisit ja kokisit, jos olisit toisen tilanteessa. Goldie vastustaa empaattista perspektiivin vaihtamista. (Goldie 2011, 302.) Hän tekee myös erottelun mielikuvitukseen<sup>171</sup>, jota hän kutsuu termillä *imagining-how-it-*

---

170 Hössin tapauksessa aihetta kuvaa hyvin hänen ”pseudovälittämisenä” ja herkkäsieluisuutensa korostaminen massamurhan toteutuksessa. Samoin Eichmann kuvasi oikeudenkäynnissä tehneensä asioita ”oikeuden nimissä” ja ”kummankin osapuolen parhaaksi”. Arendt tulkitsee tämän kyvyttömyydeksi nähdä aidosti toisen näkökulmasta asiaa (Arendt 2006/1963, 47–48). Todellisuudessa tämä kaikki oli valehtelua itselle ja todellisuuden kieltämistä. He olivat takertuneina omiin – tai karulla tavalla ”yhteiseen päämäärään” ajattelemattomuuden nimissä – intresseihinsä ensisijaisesti. Kertooko tämä illusorinen ajatus herkkäsieluisuuden ylläpidosta tarpeesta säilyttää jonkinlainen ”moraalinen” illuusio omasta identiteetistä? Sekä Eichmannilla että Hössillä oli tarve ”romantisoida” suhdettaan juutalaisiin joissakin konteksteissa (esim. Arendt 2006, 43–44.). Ehkä tällainen korostaa heidän omaa ”ihmisyyttään” toimien oikeutuksena heille itselleen.

171 Goldie (2007) huomioi mielikuvituksen merkityksen perspektiivinsiirrossa, mutta hänen käsityksensä mielikuvituksesta on hyvin rajallinen; ”Perspektiivinsiirron lopputulos on rajoittunut mielikuvituksen voimasta ja nämä voimat ovat puolestaan rajoitettuja tietoomme. Joku tekee jotain väärää tiukoissa olosuhteissa, jotka ovat tuntemattomia meille ja asettaessamme itsemme hänen asemaansa, voimme sanoa 'En voisi kuvitella tekeväni tuollaista' tai kenties 'Kuinka kukaan voi tehdä tuollaista?.'” (mt., 82–83.) Toteamuksista ei tarvitse päätellä, että ymmärtäminen rajoittuisi tähän pisteeseen. Ongelma on se, että Goldie näkee ensimmäisen persoonan tiedon hyvin ”suljettuna”. Hänen painotuksensa johtaa moninaisuusongelman kieltämiseen (Gallagher 2012, 364)

is, johon tulee Goldien mukaan tehdä tarkka ero suhteessa perspektiivinsiirtoihin. Hän käyttää esimerkiksi, kuinka hän saattaa kuvitella, millaista hänen vaimollaan on tietyssä hankalassa tilanteessa, mutta hän ei eläydy tilanteeseen *sisältä käsin*. Samoin hän voi kuvitella, millaista hiirellä on, joka on joutunut ansaan, mutta on vielä elossa ja ymmärtää, että se on kamalaa, mutta tehdäkseen sen, ei tarvitse ottaa hiiren näkökulmaa. (Goldie 2011, 305–306.) Goldien käsitteellistyksessä on painotuksellista problematiikkaa, jota käsittelen tässä osassa. Hän vaikuttaa myös sekoittavan fenomenaalisen ja intentionaalisen aspektin, jota aiemmin käsittelin (Gallagher 2012, 367).

Goldie ei kiellä perspektiivinsiirtoa, vaan kuten hän myös toisaalla esittää, voi se olla osallisena tavassamme ymmärtää toiseutta ja hyödynnämme sympatiata tässä prosessissa. Vaikuttaa kuitenkin, että hän sekoittaa nimenomaan empaattisen perspektiivinsiirtämisen olemuksellisesti siihen, mitä tässä tutkielmassa käsitellään myötätuntona, minkä vuoksi toisen aseman kuvittelu muuttuu kyseenalaiseksi. Tämän seurauksena hän argumentoi, että ”ulkoisen perspektiivin” omaksuminen ei johda vieraantumiseen, vaan pikemmin tuo perspektiivit lähemmäs toisiaan ja auttaa kohtelevaan eettisesti<sup>172</sup> toista, sympaattisesti tai muutoin. Perspektiivinsiirto ei ole hänen mukaansa ideaali tapa etiikan kannalta. (Goldie 2007, 72.) Goldien ”ulkoisen perspektiivin” painotus vaikuttaa samantapaiselta kuin Smithin ja Humen puolueeton tarkkailija. Goldie korostaakin, että ulkoisen perspektiivin omaksuminen ei johda toisen näkemiseen vähempiarvoisena, vaan voi jopa auttaa eettisessä arvioinnissa. (mt., 83–84.) Ajatuksesta olen samaa mieltä, mutta perspektiivinsiirron tai empaattisen perspektiivinsiirtämisen asettaminen toissijaiseen asemaan on eettiseltä kannalta problemaattisempaa kuin ulkoisen perspektiivin omaksuminen, mikäli omaksutaan partiaalisuuden keskeinen osallisuus impartialisen

---

172 Eettisyyden aspektin tarkastelussaan Goldie (2007, 80) aloittaa Kultaisen säännön tarkastelusta: ”Tee toisille, niin kuin toivoisit itsellesi tehtävän”. Hän kuitenkin jatkaa, että toivottu lopputulos saavutetaan vain, jos henkilöiden välillä on merkittävä samankaltaisuus. Goldien painotuksen ongelma on, että hän ylioletaa ”samankaltaisuuden” vaatimuksen toisen ymmärtämisen prosessissa tai ymmärtää tämän samankaltaisuuden suppeasti. Samalla hän aliarvioi ihmisten kykyä löytää samankaltaisuuden puolia toiseudessa, jos pohditaan ajatusta ihmisyyttä yhdistävien seikkojen valossa. Moninaisuuden ja toisen erilaisuuden ymmärtäminen ei sulje pois yhteisymmärryksen mahdollisuutta, vaan empaattiseen prosessiin sisältyy itsen ja toisen yksilöllisyyden kunnioittaminen täten pitäen sisällään erot. Gallagher (2012) ilmaisee ajatuksen narratiivisuuden näkökulmassaan pitäessään ongelmallisena simulaatioteorian yliolettua samankaltaisuutta yksilöiden välillä. Silti hän ei korosta ”kiinniolemista” omassa perspektiivissä. ”Itse” ei ole pelkästään ulospäin suuntautunutta, muttei myöskään pelkästään omaan näkökulmaan kahlittua.

arvion synnyssä. On esitetty, että pyrkimys ”irraliseen näkökulmaan” (*'detached perspective'*; vrt. *'external perspective'*) näyttäytyy itse asiassa myös lääketieteessä problemaattisena (Halpern 2001), toisin kuin yleisesti on oletettu. ”Ideaalin” tai impartialisuuden vaatimus voi yksin saada korruptoituneita muotoja, kuten Eichmannin todetessa kuulusteluissa ”idealismien” hengessä – hyläten henkilökohtaiset tunteet heikkoutena – että lähettäisi myös oman isänsä tarvittaessa kuolemaan (Arendt 2006, 41–42). Goldie tavoittelee impartialisuuden ajatuksen korostamisella kenties tieteellisempää tai objektiivisempää näkökulmaa, eikä kiellä *sympatian* osallisuutta partialisuuden arvioinnissa, mutta hänen *oman* perspektiivin painotuksensa johtaa ongelmiin etiikan kannalta.

Käsitteelliset erottelut voivat olla hyödyllisiä, mutta on kysyttävä, millaista on *toisen* asemaan asettuminen ilman, että pyritään huomioimaan *toisen* perspektiivi, vaan korostetaan *omia* mielenliikkeitä kyseisessä tilanteessa? Goldie itsekin esittää, että eettiseltä kannalta huomio on siirrettävä toiseen ja tämä voi tapahtua *sympatian* avulla, mikä tapahtuu ulkoisesta perspektiivistä (Goldie 2007, 82). Onko kuvattu ”ulkoisen perspektiivi” riittävä?<sup>173</sup> Oman näkökulman ylikorostuminen on ongelmallista (Gallagher 2012; Coplan 2011a). Vaikka perspektiivin orientaation korostaminen olisi toinen, säilytetään silti itsen ja toisen välinen ero. On fenomenalisesti totta, että ihminen ei voi fundamentaalilla tavalla ymmärtää, mitä on esimerkiksi ”hiiren kokemus”. Tutkimusposition lähtökohdista on mahdollista kuvitella – ja suhtautuminen mielikuvituksen voimaan (Nussbaum 1997; 2011; Gallagher 2012) on laajempi kuin Goldien – monien tietojen valossa toisen henkilön tai eläimen reagoitua tilanteessa huomattavasti aidommin nimenomaan *toisen* perspektiiviin pyrkiessä kuin keskittämällä huomio ainoastaan *omiin* kokemuksiin. Kuinka nämä prosessit perustavalla tavalla eroavat toisistaan? Onko mielekkäämpää ymmärtää, että ainoastaan oma kokemuksemme voisi antaa *parempaa* tietoa esimerkiksi hiiren perspektiivistä? Mielekkäämpi vastaus on

---

173 Pidän tärkeänä Goldien huomioita ihmisten erilaisuuden hyväksymisestä ja nähdäkseni tässä on samasta asiasta kyse, mistä olen puhunut aitoon vuorovaikutukseen sisältyvässä uniikin yksilöllisyyden hyväksymisessä, mutta häntä näyttäisi vaivaavan huoli partialisuudesta, joka on myös oikeutettua, kuten myötätunnon kritiikissä olen esittänyt. Suhtaudun kuitenkin kriittisesti *ainoastaan* ulkoisen perspektiivin korostamiseen, sillä siitä voi seurata käytännöllisiä ongelmia, kuten edellä esitin (esim. Sacks 1995, 330–331).

nähdäkseni hyväksyä, ettemme aina ole tiukasti kiinni ainoastaan ”omassa”<sup>174</sup> kokemuksessamme, vaan voimme ”vierailta” toiseuden tasoissa ja oppia niistä. Toisaalta ymmärtäessä, että toinen on eri kuin itse, tiedostetaan rajallisuus kokemuksessa. Näin ollen ”subjektiivisen” ja ”objektiivisen” välinen jako ei ole niin suoraviivainen kysymyksen kannalta. Eettisessä mielessä tämä toisinaan jopa nousee vaatimukseksi, kuten jatkossa huomataan.

Miksi perspektiivinorientaatiolla suhteessa *toiseuteen* sitten on merkitystä? Arendt kuvailee, kuinka ratkaiseva puute – ajattelemattomuuden ja mielikuvituksen puutteen lisäksi – Eichmannin luonteessa oli hänen lähes totaalinen kyvyttömyytensä koskaan katsoa mitään toisen henkilön näkökulmasta. Näkyvimmillä tavalla tämä tulee esiin hänen kuvatessaan Wienin episodiat<sup>175</sup>, jolloin Eichmann, hänen miehensä ja juutalaiset ”tekivät yhteistyötä”. Juutalaiset ”halusivat” muuttaa maasta ja Eichmann oli auttamassa heitä, sillä sattui niin, että samaan aikaan natsiauktoriteetit olivat ilmaisseet halunsa nähdä valtakuntansa (saks. *Reich*) *judenrein*<sup>176</sup>. Kaksi halua sattui yhteen ja Eichmann pystyi ”tekemään oikeutta molemmille osapuolille”. Oikeudenkäynnissä hän ei koskaan antanut tuumaakaan periksi, kun puhe oli tarinan tästä puolesta, vaikka hän myönsi, että nykyään, kun ”ajat ovat muuttuneet paljon”, juutalaiset eivät välttämättä olisi niin iloisia muistellessaan tätä ”yhteistyötä” ja hän ei halunnut ”loukata heidän tunteitaan”. (Arendt 2006/1963, 47–48.) Eichmannin kyvyttömyys ajatella ja aidosti orientoitua juutalaisen näkökulmaan kaiuu kuvauksessa. Tällainen harhainen käsitys todellisuudesta on jälleen äärimmäinen esimerkki toiseuden kokonaisvaltaisuuden kieltämisestä. Eichmannin kuvaama ”yhteistyö” ja ”oikeuden tekeminen molemmille osapuolille” on tyyppiesimerkki pseudoempaattisesta suhtautumisesta. Hänen näennäinen orientoitumisensa toiseuteen oli hänen omien intressiensä projektiota.

174 Transsendentaalisina subjekteina Wittgensteinilaisessa tai Kantilaisessa mielessä tarkastelemme aina maailmaa omasta horisontistamme käsin. Käyttämässäni merkityksessä ja kontekstissa on kuitenkin mielekkäämpää hyväksyä kuvatun liikkeen mahdollisuus.

175 Wienissä maaliskuussa 1938 Eichmannin tehtävä oli ”pakotettu maastamuutto” tarkoittaen, että juutalaiset – heidän haluistaan ja kansalaisuudestaan huolimatta – tuli pakottaa muuttamaan maasta. Tätä voitaisiin kutsua yleisesti myös karkotukseksi. Eichmann muisteli vuotta Wienissä Itävaltalaisen juutalaisten emigraation yhdistyksen (the Center for Emigration of Austrian Jews) johtajana 12 vuotisen komennuksensa onnellisimpana ja menestykseikkämpänä aikana (Arendt 2006, 43–44.)

176 (saks): Juden (juutalaiset); rein (puhdas); *judenrein* ilmaisee vapaasti käännettynä ”juutalaisista puhdas”.

Amy Coplan (2011a; Coplan 2011b, 9-15) jatkaa aiheen tarkastelua ja kutsuu itseen suuntautunutta perspektiivinottoa pseudoempatiaksi (*pseudo-empathy*) (ks. 2011a, 54). Coplanin mukaan sekä emootioiden tarttuminen (*emotional contagion*) että itseen suuntautunut perspektiivinotto (*self-oriented perspective taking*) tulisi sulkea empatian käsitteen ulkopuolelle (Coplan 2011a, 53–57). Empatiassa on essentiaalista hänen mukaansa selkeä itse-toinen eronteko (Coplan 2011b, 15). Coplanin mukaan mikä tahansa pätevä malli empatiasta tarkoittaa reittejä siitä, kuinka itseen suuntautunut eroaa toiseen suuntautuneesta perspektiivin ottamisesta (*other-oriented perspective taking*). Näiden kahden perspektiivin ottamisen muodon erottaminen on tarpeellista sekä nykyisen empiirisen tutkimuksen takia ja siitä syystä, että tapa jolla yritämme ottaa toisen perspektiivin määrää sen todennäköisyyden, jolla saavutamme intersubjektivistä tai kokemuksellista ymmärrystä toisesta. (Coplan 2011a, 53–54.)

Coplan kutsuu pseudoempatiaksi yritystä omaksua kohdeyksilön perspektiivi kuvittelemalla, kuinka itse ajattelisimme, tuntisimme tai haluaisimme, jos olisimme kohdeyksilön asemassa. Se on olemuksellisesti itseen suuntautuneen perspektiivinoton tyyppi. Käytämme omia itsejämme ja omia responssejamme moniin simuloituihin tai kuviteltuihin skenaarioihin tapana ymmärtää tai mahdollistaa pääsy toisen persoonan suhteellisiin psykologisiin tiloihin. Miksi kutsua tätä pseudoempatiaksi? Eikö kyse ole täsmälleen siitä, mitä haluamme, kun pyydämme toista empatisoimaan kanssamme esimerkiksi sanomalla: ”Kuinka tuntisit, jos tämä tapahtuisi sinulle?” Toimimme käyttämällä tätä empatian muotoa, jotta ymmärtäisimme toisiamme paremmin ja joissakin tapauksissa itseen orientoitunut perspektiivinotto tarjoaa ymmärrystä toisen kokemuksesta. Vaikka tämä voi johtaa kvasiempaattisiin kokemuksiin, se tekee näin ainoastaan tapauksissa, joissa on paljon rajanylitystä itsen ja toisen välillä tai missä tilanne on sellainen, mikä johtaisi suhteellisen universaaliin responssiin. (Coplan 2011a, 54.)

Toiseen orientoituneessa perspektiivinotossa henkilö representoi toisen tilanteen toisen henkilön näkökulmasta ja pyrkii simuloimaan kohdeyksilön kokemuksia kuin tämä olisi kohdeyksilö. Kuvittelen, että olen sinä sinun tilanteessasi, mikä merkitsee kuin sanoisi, että

yrityn simuloida kokemuksiasi sinun näkökulmastasi. Toiseen orientoitunut perspektiivin ottaminen on erilainen prosessi kuin itseen orientoitunut perspektiivinotto ja tämä ero ei ole pelkästään käsitteellinen. Goldie (2007; 2011) korostaa eroa itseen ja toiseen orientoituneesta perspektiivin ottamisesta käsitteellisellä tasolla päätellen, että empatia, joka käsitetään toiseen orientoituneeksi perspektiivinottamiseksi, on käsitteellisesti ongelmallista. Vaikka Coplan ei jaa Goldien näkemystä, jonka mukaan toiseen orientoitunut perspektiivinotto olisi mahdottomuus, niin myös Coplan tunnustaa argumentin tärkeät näkökulmat siitä, miksi ja miten nämä erottelut tulisi tehdä. (Coplan 2011a, 54–55.) Onko toiseen orientoitunut perspektiivinotto aina lähtökohtaisesti edellytyksenä, jotta voidaan päästä arvioivaan aspektiin vallitsevasta tilanteesta? Esimerkiksi Ann Kaplan (2011) viittaa siihen, että liika samaistuminen toisen tilanteeseen voi johtaa epäsuoraan traumaan tai ylivirittymiseen, jonka myös Coplan huomioi. Tarkoittaako Goldie tätä todetessaan, ettei henkilön asemaan tarvitse asettua sisältä käsin, jotta voi kuvitella toisen kärsimyksen? Coplan kuitenkin esittää, että Goldien tapauksessa on täsmälleen kyse itseen keskittyneessä perspektiivinotossa. Onko toisen tilannetta mahdollista kuvitella riittävällä elävyydellä ilman, että kyseessä on toiseen suuntautunut perspektiivinotto? Jääkö jotain keskeistä saavuttamatta vai riittääkö se, että ei tarvitse ajatella *sisältä* toisen tilannetta? Riittääkö Goldien ”*imagining-how it is*” perspektiivi?

Itseen ja toiseen orientoituneeseen perspektiivin ottamisen ero on havaittu myös neuraalisella tasolla (Ruby & Decety 2001), minkä vuoksi ero ei ole pelkästään käsitteellinen. Ennakoidessamme toisten psykologisia tiloja ja käytöstä, tyypillisesti kuvittelemme *itsemme* toisen tilanteeseen. Eläytymisemme toisen kanssa tässä tapauksessa keskittyy toisen ulkoiseen tilanteeseen, vaikka olemme itse tilanteessa. Coplan ehdottaa, että käsitteellistämme empatian siten, että suljemme ulos prosessit, jotka pitävät sisällään itseen orientoitunutta perspektiivin ottamista, ellei se ole yhdistyneenä toiseen orientoituneeseen perspektiivinottoon. Kaikella todennäköisyydellä, toisinaan liikumme edes takaisin itseen ja toiseen orientoituneiden näkökulmien välillä. Jotta välttäisimme tulemasta täysin keskittyneeksi itseemme ja omiin kokemuksiimme, meidän täytyy olla varovaisia, jotta emme käytä liikaa aikaa itseen orientoituneessa vaiheessa. On lukuisia syitä, miksi näin tulisi tehdä: itseen orientoitunut perspektiivinotto on assosioitunut



psykologisiin ilmiöihin, jotka ovat juuri sellaisia ilmiöitä, jotka pitäisi erottaa aidosta empatiasta, pitäen sisällään ennustusvirheet, misattribuutiot ja henkilökohtaisen ahdistuksen. (Coplan 2011a, 55.)

Meillä on luonnollinen tendenssi olettaa suurempi yhdenmukaisuus itsen ja toisen välillä kuin todellisuudessa on olemassa, erityisesti kun yritämme kuvitella, kuinka toinen tuntee tai mitä hän ajattelee. Toisin sanoen, olemme luonnollisesti subjekteja egosentriselle vääristymälle. Esimerkiksi ihmiset usein järkeilevät ja käyttäytyvät kuin toisilla olisi sama tieto kuin heillä itsellään on, vaikka he tietäisivät että toinen on hyvin erilainen. Oletus samankaltaisuudesta johtaa ihmiset johtopäätöksiin, että toiset tuntevat samoin kuin he tuntevat, ajattelevat samalla tavoin kuin he ajattelevat ja haluavat samoja asioita kuin he haluavat. Psykologit käyttävät vastaavista päätelmistä nimitystä ”valheellisen konsensuksen efektiit” (*false consensus effects*), jotka usein johtavat ennustusharhoihin suhteessa toisen mentaaliin tiloihin ja käytökseen. (Coplan 2011a, 55.)

Meillä on vaikeuksia olla sallimatta omia uskomuksiamme, arvojamme ja ilmenevien tilojemme vaikutusta simulaatioon, minkä vuoksi usein epäonnistumme ymmärtämään toisia tai ainakin ymmärtämään toisia hienojakoisella tavalla. Vaikuttaa siltä, että käsitteellisesti ymmärrämme, että toiset ovat hyvin erilaisia kuin me itse, mutta jokapäiväisessä elämässämme menetämme tämän näkökulman ja yleisesti odotamme toisten olevan juuri niin kuin me itsekkin, mikä johtaa väärinkäsityksiin monissa tilanteissa. Kyse ei ole ainoastaan siitä, että epäonnistumme ymmärtämään toisten subjektiivisia kokemuksia; me usein oletamme, että me *ymmärrämme* niitä, mikä johtaa uusiin ongelmiin. Coplan argumentoikin, että itseen orientoitunut perspektiivinotto johtaa pseudoempatiaan, koska ihmiset usein virheellisesti uskovat, että se tarjoaa heille pääsyn toisen näkökulmaan, vaikka se ei sitä tarjoa. Yksi tärkeä syy, miksi eroa tulee korostaa, on juuri siinä, että tulee estää meitä olettamasta, että me ”tajuamme” toisen kokemusta, vaikka aktuaalisesti emme tajua. Entä tapauksissa, joissa meiltä puuttuu tarvittavaa tietoa, jotta voisimme ryhtyä toiseen orientoituneeseen perspektiivinottoon? Olisiko tällöin parempi ryhtyä itseen orientoituneeseen perspektiivinottoon? (Coplan 2011a, 56.) Hoffman (2010,

30) kutsuu tätä ”egosentriseksi siirroksi”. Coplanin vastaus on ”ei”. On parempi tunnustaa, että olemme joskus kykenemättömiä aitoon empatiaan kuin tehdä oletus, että me tiedämme, mitä toinen käy läpi vain koska me tiedämme, mitä itse kävisimme läpi vastaavassa tilanteessa. (Coplan 2011a, 56.)

Coplan huomioi, että itseen orientoitunut perspektiivinotto on yhteydessä henkilökohtaiseen ahdistukseen ja seurauksena henkilö voi ryhtyä pikemmin lievittämään omaa ahdistustaan. Tällainen responssi voi johtaa ylivirittymiseen ja ongelmiin esimerkiksi epäsuoran trauman muodossa. Itseen orientoitunut perspektiivinotto johtaa todennäköisemmin henkilökohtaiseen stressiin, sillä jos kuvittelen *itseni* toisen asemaan kamalassa tilanteessa, emootioiden mukautus muuttuu hankalammaksi. Voin menettää tiedon siitä, että kokemukset ovat aktuaalisesti sinun eivätkä minun ja voin tuntea olevani niin pois tolaltani, että tulen fokusoituneeksi ainoastaan omaan kipuuni ja siihen, mitä voin tehdä lievittääkseni sitä. Emotionaaliset responssini kuviteltuihin skenaarioihin, joissa olen mukana *itsenäni* johtavat suurempaan emotionaaliseen virittymiseen yleisesti. Nämä efektit vähentyvät toiseen orientoituneessa perspektiivin ottamisessa, koska hiljennän oman näkökulmani, joka tekee mahdolliseksi minulle tarkasti representoida ahdistavat emootiot *toisen omina (as the other's)*. Kun kuvittelemme itsemme toisen henkilön tilanteeseen, se usein johtaa epätarkkoihin ennustuksiin ja valheellisiin simulaatioihin toisen ajatuksista, tunteista ja haluista. Itseen orientoitunut perspektiivinotto ei ole huono asia, mutta se on merkittävästi erilainen muoto intersubjektiivisesta virittymisestä kuin sellainen, joka on keskittynyt toiseen. Meidän on syytä tunnustaa asia ja muuttaa deskriptiivisiä ja normatiivisia teorioita sen mukaisesti. (Coplan 2011a, 57.)

Toiseen orientoituneessa perspektiivinotossa on mielletäessä yhteys Bennett Helmin kuvaukseen, että välität siitä, mistä hän välittää *hänen* vuokseen, et siitä, mistä haluaisit itse hänen välittävän (Helm 2010, 76–77). On kuitenkin mielenkiintoista kysyä, missä nämä rajat kulkevat? Coplanin jako on monessa suhteessa tärkeä ja mielekäs, mutta tarkentaessa näihin jakoihin, jää epäselväksi, kuinka tarkalleen ottaen erotetaan kyseiset perspektiivin ottamisen muodot. Kun Coplan (2011a, 56) toteaa, että meidän *ei* tule ryhtyä

itseän orientoituneeseen perspektiivinottoon, jos meillä ei ole tarpeeksi tietoa tilanteesta, on syytä kysyä, mitkä nämä ”tarpeelliset tiedot” ovat? Onko meillä koskaan tarpeeksi tietoa toisen henkilökohtaisesta kokemusmaailmasta? Rajanveto on haastavaa, mutta palaan jälleen epistemologiseen tosiasiaan, että opimme myös vieraasta kokemuksesta. Coplanin sanoin, liikumme itseän ja toiseen orientoituneen perspektiivin välillä hyötyen molemmista. Orientaatio toisen perspektiiviin voi epäonnistua monin tavoin. Hoffman (2010) käyttää esimerkkinä ihmisten yleistä reagoitua tragediaan toisen kannalta väsyttävällä tavalla. Hoffman esittää, että ihmisen kyky empatisoida kokonaisvaltaisesti on yhteydessä ymmärrykseen siitä, mitä toisen tunteiden takana lepää ja tämä ymmärrys jatkaa kehittymistään läpi aikuisuuden (Hoffman 2010, 80). On siis tärkeä huomata ero ”ulkoisten ilmenemisten” ja ihmisen sisäisyyden kannalta. Samasta asiasta on kyse Gaitan kuvaillessa ”puhdasta myötätuntoa” (Gaita 2002, 20), jonka hän mieltää varsin harvinaislaatuiseksi ilmiöksi.

Coplanin käsitys empatiasta orientaation muotoina käsittelee tietoisien tason ilmiöitä. Yritys ja säätely, joka on mukana toiseen orientoituneessa perspektiivinotossa ehdottaa, että empatia on motivoitunutta ja kontrolloitu prosessi, joka ei ole automaattista eikä tahdonalaisuuden ulkopuolella vaatien, että tarkastelija huomioi relevantit erot itsen ja toisen välillä. Coplan viittaa empatiaan kompleksina kuvittelukyvyyn prosessina – prosessina, jossa tarkastelija simuloi toisen psykologisia tiloja säilyttäen selkeän itse-toinen erottelun. Jää kuitenkin huomattavasti avoimia kysymyksiä sen suhteen, millainen suhde tiedostamattomilla – kuten emotionaalinen tarttuminen ja peilaaminen – ja tietoisilla – kuten toiseen orientoitunut perspektiivinotto – prosesseilla on. (Coplan 2011a, 58.)

Coplan pitää huomattavana epäkohtana sitä, että erilaisia perspektiivinoton orientoitumismuotoja ei ole huomioitu tarpeeksi filosofisissa keskusteluissa aikaisemmin liittyen empatiaan ja intersubjektiviiseen eläytymiseen yleisemmin (mt., 59). Oman perspektiivin eristäminen toisen ymmärtämisessä voi olla keskeistä, mutta moraalin kannalta teema on kompleksia. Millä tavoin punnitaan, mitkä arvot tulisi ”sivuuttaa” ja mitkä ei? Jos on olemassa arvokonflikti itsen ja toisen välillä, kuinka päästään ”oikeaan”

lopputulokseen? Missä kulkevat liian mukautumisen toisen perspektiiviin ja liian takertumisen rajat omaan perpektiiviin tai arvoihin? Kuten todettua, empatiaan tahdonalaisena prosessina sisältyy myös kyky *arvioida* saavutettuja näkökulmia eri tavoin saadun ymmärryksen valossa. Empatiassa ei siis ole kyse vain ”automaattisesta peilaamisesta” tai emootioiden tarttumisesta, minkä vuoksi vastaus edeltäviin kysymyksiin muodostuu dialogisessa, elävässä prosessissa.

### 3.6 Kulttuurikonteksti

Douglas Hollan (Hollan & Throop 2011; Hollan 2012) on koonnut etnologisia havaintoja empatiasta erilaisissa kulttuurikonteksteissa. Havainnot tuovat esiin näkökulmia esitetyistä teorioista. Erillisten kulttuurien empatian käsitteellistämismuodot selventävät perusrakenteita inhimillisen vuorovaikutuksen taustalla sekä moraalien eri kulttuurikonteksteissa saamia merkitysrakenteita. Havainnot tukevat joitakin näkökulmia<sup>177</sup> havainnollistaen jälleen ilmiön moninaisuutta; eri puolilla maailmaa – samaan aikaan yhteisenä sekä varsin erilaisia muotoja saavana ominaisuutena – ilmennyt empatian merkitysrakenne voi valaista ihmiskunnan psyykettä.

“Ihmiskunnan psyykkeellä” viitataan jaettuun syvärakenteeseen, josta olen jo edellä kirjoittanut. Ajatus liittyy esimerkiksi Frommin (1967, 108) muotoiluun yhteisestä alitajunnasta, jossa ihmisyyden erityisellä tavalla jaettuna. Kulttuurikontekstin yhteydessä teema nousee esiin, sillä inhimillinen olemuksemme vaikuttaa kaikesta historiallisesta, yhteiskunnallisesta ja kulttuurisesta poikkeavuudesta huolimatta monin paikoin yhtenevältä. Tässä osassa hahmotan perustaa huomiolle tuoden myös esiin eri puolia ilmiöstä.

---

<sup>177</sup> Havaitaan, että emootiot, kuten sääli, myötätunto ja rakkaus, limittyvät kulttuurikonteksteissa (Hollan 2012, 72). Esimerkiksi Fromm ja Gaita ovat kirjoittaneet rakkauden merkityksestä (Fromm 1956; 1960; 1984; Gaita 2002).

*Kontekstissa* tapahtuvan empatian tutkiminen on vielä alkutekijöissään. Hollanin empatian tarkastelu hyödyntää esitettyä Stueberin (2006) määritelmää. Hollan näkee kulttuurikontekstin ymmärtämisessä tärkeänä, että empatian muodoissa erotetaan perus- ja kompleksi taso sekä tiedostamattomat ja tiedostetut osat. Toinen merkitys viittaa siis perus- ja tiedostamattomiin tapoihin, joilla ihmisen keho orientoituu ja reagoi kohti maailmaa ja muita kehoja (vrt. 'basic empathy', 'transsendentaalinen intersubjektivisuus'). Toinen puolestaan merkitsee enemmän tietoisia havaitsemisen ja yhteyden muotoja kehojen ja ihmisten kanssa. Taustatiedot ovat essentiaalisia tiedon hankkimisessa ihmisten käyttäytymisestä, ennustettavuudesta ja ymmärtämisessä. Hollan toteaa Stueberin tavoin, että taustatiedot sallivat meidän tietää *miksi* henkilö on vihainen, ei pelkästään, *että* hän on vihainen. (Hollan 2012, 70–71.) Tietoisen ja tiedostamattoman osan huomioiminen liittyy Damasion emotion määritelmään, jossa huomioidaan ”kehollinen” perustason orientoituminen maailmaan (Damasio 2001; vrt. Gallese 2003a; 2003b) sekä tietoisemmat reaktiot.

Hollan pitää tärkeänä, että perusprosessit voivat johtaa korkeammalle tasolle. *Reenaktiivisen empatian* määritelmä soveltuu kulttuurikontekstin tarkasteluun, sillä määritelmä viittaa kaikkiin kognitiivisiin, emotionaalisiin ja mielikuvitukseen liittyviin ominaisuuksiin, jotka sallivat meidän käyttää oman ensimmäisen persoonan tietoa, kansanpsykologista tietoa ja kokemustamme mallintaaksemme ja ymmärtääksemme toisten kokemusta. *Reenaktiivinen empatia* painottaa empaattisen kompleksin tietoisuuden ja tiedon kulttuurisesti ja historiallisesti sidoksissa olevaa luonnetta. *Reenaktiivinen empatia* voidaan mieltää osaksi sekundaarista havainnonmuotoa tai 'sosiaalista intersubjektivisuutta' (ks. [KUVIO 5](#); Taipale 2012). Tärkeää Stueberin erottelussa on Hollanin mukaan, että määritelmä kiinnittää huomiota empaattisen prosessin kompleksisuuteen pitäen sisällään myös ne monet tavat, joilla empatia voi mennä pieleen. Määritelmä avaa käsitteellistä tilaa tapojen tutkimiselle, miten perus- tai kehittyneet ominaisuudet osallisuuteen ja virittymiseen toisiin ihmisiin ja mieliin tulevat kulttuurisesti täsmentyneeksi tai tukahdutetuksi tietyissä sosiaalisissa tai moraalisisissa konteksteissa. (Hollan 2012, 71.) Tukahduttaminen ja ilmeneminen – joita esittelen pian – alleviivaavat

käsitteeseen sisältyviä puolia. Esimerkiksi empatiaan juurtunut pelko voi kertoa yhteisen haavoittuvuuden temasta.

Formaalit empatian määritelmät usein huomioivat sen tapana ymmärtää, mitä toinen henkilö ajattelee, tuntee tai tekee “kvasi-ensimmäisen persoonan” näkökulmasta ja että empatia pitää sisällään emotionaalisia ja kognitiivisia аспекteja (Hollan 2012, 71). Erityisesti sosiaalipsykologiassa (esim. Helkama 2009) tehdään ero emotionaaliseen ja kognitiiviseen puoleen. Toisinaan empatia määritellään emotionaalisen puolen edustajaksi (ks. Gilin, Maddux, Carpenter & Galinsky 2012). Käsitteet usein huomioivat, että vaikka empatia pitää sisällään emotionaalisen resonanssin empatisoijan ja empatian objektin välillä, niin sitä luonnehditaan myös selkeän kognitiivisen ja kokemuksellisen rajanvedon pitämiseksi näiden kahden välillä siten, että empatisoija voi aina erottaa omat ajatukset ja tunteet toisen vastaavista. Vastaava ajatus selkeästä itsen ja toisen rajanvedosta näkyy tarkastelemisnä teorioiden (esim. Stein 1989; Coplan 2011b, 15). Joillekin jako itsen ja toisen välillä erottaa empatian sympatiasta, myötätunnosta tai jonkinlaisesta emotionaalista tarttumista. (Hollan 2012, 71.) Sympatiassa tai myötätunnossa on siis joidenkin määritelmien mukaan pikemmin kyse rajanvedon häilymisestä – ”imeytymisestä” – toisen tunteeseen. Sama näkyy pseudoempatian määritelmässä (Coplan 2011a).

Pidemmälle vietyinä, muodolliset määritelmät empatiasta korostavat sen moraalista ”neutraaliutta”, joka tarkoittaa tosiasiaa, että sitä voidaan käyttää toisten satuttamiseen samoin kuin auttamiseen. Tosin jotkut, kuten de Waal (1996) viittaavat, että se on essentiaalisesti altruistinen impulssi tai reaktio, ellei sitä estetä jollain tavoin. (Hollan 2012, 71.) Kuten historiaosiossa havaittiin, on sympatian merkitys käsitetty eri muodoissa; Hume ymmärsi sympatian varsin positiivisesti motivoivana, Smith velvoittavana yhdistyessään puolueettoman tarkkailijan alaisuuteen ja Darwin sekä että. Kuten aiemmin esitin, ei empatia ilmene aina pelkästään “prososiaalisena”. Etnologiset havainnot tukevat päätelmää. Hollanin määritelmässä empatia on sidoksissa moraaliseen kontekstiin, mutta ei yksinkertaisessa altruistisessa mielessä.

Viimeaikainen etnografinen tutkimus ehdottaa, että vaikka ihmiset ympäri maailman tunnistavat ja luokittelevat erilaisia sosiaalisen tietämisen ja arvioinnin muotoja, jotka läheisesti muistuttavat empatian käsitettä, niin harvat ovat identtisiä sen kanssa. Eräs merkittävä päällekkäisyyden alue on ideassa, että ensimmäisen persoonan perspektiivin ottaminen pitää sisällään sekoituksen emotionaalista resonanssia (vrt. Nichols 2004) ja mielikuvitusta (vrt. Nussbaum 1997; Haney 1994; Gallagher 2012). Havainto ei ole niin yllättävä, kun otetaan huomioon, kuinka harva ihminen euro-amerikkalaisen kontekstin ulkopuolella pyrkii tekemään tai säilyttämään tarkan erottelun ”ajattelun” ja ”tuntemisen” välillä, minkä moni länsimaalainen tekee. (Hollan 2012, 72.) Havainto on sikäli mielenkiintoinen, että emotio-järki-jaottelu tai jako ajattelun ja tuntemisen välillä näyttäisi olevan erityisesti länsimaiselle traditiolle tyypillinen. Samoin ”minä”-”sinä”-erottelu, joka ilmenee peruuttamattomana jakona itsen ja toisen välillä kyseenalaistuu tietyissä konteksteissa. Tutkielman kannalta tarkastelen jaottelujen sisäistä vuorovaikutusta sekä monessa suhteessa keinotekoisuutta tai ongelmallisuutta.

Jakojen kyseenalaistumisesta itämaisessä ajattelussa kertovat seuraavat otteet japanilaisen buddhalaisen filosofian professori Daisetsu Teitaro Suzukin (1870–1966) zen-buddhalaisen tradition puitteista. Oteissa näkyy myös itämaisen ajattelun ero länsimaiseen tieteelliseen maailmankuvaan:

*“Zeniläinen lähestymistapa tarkoittaa astumista sisään suoraan kohteeseen itseensä ja sen näkemistä ikään kuin sisäpuolelta. Kukan tunteminen tarkoittaa kukaksi tulemistä, kukkana olemista, kukan lailla kukkimista. Se tarkoittaa nauttimista niin auringonvalosta kuin vesisateestakin. Tällöin kukka puhuu minulle ja tunnen kaikki sen salaisuudet, kaikki sen ilot, kaikki sen kärsimykset; koko elämän, joka sen sisällä väreilee. Eikä siinä kaikki: tuntiessani kukan tunnen kaikki maailmankaikkeuden salaisuudet. Silloin tunnen myös kaikki oman minuuteni salaisuudet, joita olen tavoitellut koko tähänastisen elämäni ajan. Ne ovat paenneet käsistäni, koska olen jakanut itseni kahtia, tavoittelijaan ja tavoiteltavaan, kohteeseen ja varjoon. Eipä ole ihme, etten ole koskaan tavoittanut Itseäni. Kuinka uuvuttavaa tämä peli onkaan ollut!” (Suzuki 2012/1960, 27.)*

*“Näkeminen ei riitä. Taitelijan täytyy astua sisään aiheeseensa, tuntea se sisältä käsin ja elää sen elämää itse. Thoreaun sanotaan olleen monia ammattimaisia luonnontutkijoita parempi luonnontuntija. Samoin Goethen. He tunsivat luonnon koska kykenivät eläytymään siihen. Tiedemiehet kohtelevat luontoa objektiivisesti, tarkemmin sanoen pinnallisesti. “Minä ja sinä” on*

*teoriassa totta. Tosiasiassa emme kuitenkaan voi sanoa niin, sillä minusta tulee välittömästi “sinä” ja “sinusta” tulee “minä”. Dualismi on mahdollista ainoastaan, jos sen taustalla on jotain, joka ei ole dualistista.” (mt., 29.)*

Edeltävistä lainauksista käy ilmi myös “myötätunnon” tai empatian toisenlainen ymmärtäminen; eläytyminen koskee koko luontoa. Näin ollen se lähenee *Einfühlungin* käsitettä. On huomionarvoista tarkastella dualismien keinotekoisuutta, mutta monistiseen katsantokantaan ei tässä yhteydessä ole syytä syventyä. Hollan (2012) kuitenkin esittää, että tämän jälkeen asiat muuttuvat haasteellisemmiksi. Vaikuttaisi siltä, että monissa paikoissa maailmassa, erityisesti Tyynenmeren alueella, missä empaattistyylisten responssien merkitysvivahteet lähentyvät huomattavasti sekä semanttisesti että behavioraalisesti sellaista, johon englantia puhuvat viittaisivat termeillä ”love” (rakkaus), “compassion” (myötätunto), “sympathy” (sympatia), “pity” (sääli) tai jonakin yhdistelmänä näistä tiloista. Esimerkiksi itäisessä Indonesian yhteisössä Torajassa, termit, jotka ehdottaisivat empatian tunteita, mutta jotka kääntyisivät pikemmin ”rakkaus-myötätunto-sääli”, usein viittaavat vahvaan identifikoitumiseen huomionkohteeseen siten, että tuntee liikutusta puuttua ja auttaa kuin ei olisi muuta vaihtoehtoa. (mt., 72.) Havainto viittaa de Waalin (1996) teoriassa esitettyyn altruistiseen impulssiin. Joissakin kulttuureissa esiintyvä vaikeus säilyttää selkeä ero itsen ja toisen välillä kyseenalaistaa selkeän jaon itsen ja toisen välillä, mikä tuntuisi olevan keskeistä empatian formaaleissa määritelmässä (Stein 1989; Kaplan 2011; Coplan 2011a; 2011b).

Tajunta siitä, että ihminen tuntee pakotteen ”tehdä” jotain ymmärryksellä ja huolella toisista on toinen tapa, jolla huomiot ”empatiasta” Tyynenmeren yhteisöissä – ja monissa muissakin paikoissa – eroaa akateemisista suhteellisen ”neutraalista” määritelmästä ja tietoisuudesta toisten ajatuksista ja tunteista. Näissä paikoissa empatia ilmaistaan aktiivisena tekemisenä tai toimintana pikemmin kuin passiivisena kokemisena. Todiste empaattisesta responssista näkyy joko toimintana tai passiivisuutena suhteessa empatian kohteeseen, ei pelkästään ymmärtämisenä huolimatta siitä, kuinka tarkka tai herkkä tämä ymmärtäminen olisi. Osallistumattomuus toimintaan voi osoittaa epäonnistumista ymmärtää toisen hätää, mutta myös välinpitämättömyyttä tai halveksuntaa sitä kohtaan.



(Hollan 2012, 72.) Aihe liittyy länsimaisessa keskustelussa moraalisen motivaation merkitykseen. Pelkkä passiivinen havainnointi ei itsessään riitä moraalien aktualisoitumiseen.

Moraalin toteutumisen kannalta itse teot ovat merkityksellisiä. Hyvä esimerkki edeltävästä on luettavissa natsikomendantti Rudolf Hössin omaelämäkerrasta. Höss oli liian herkkätunteinen viihtyäkseen veristen ampumateloitusten parissa ja hänet valtasi helpotuksentunne, kun kävi ilmi, että joukkoteloituksia voitiin suorittaa yksinkertaisella, äänettömällä ja verettömällä tavalla Cyclon B-valmisteen avulla. Enää ei tarvinnut käyttää hermojaraastavaa teloitusta ampumalla. (Höss 1959, 15.) Höss esiintyy säälivänä ja tunteellisena ihmisenä esimerkiksi mustalaisten<sup>178</sup> tuhoamisen yhteydessä kuvaten lääkäreille mustalaisten luottavaista olemusta, kun lääkäreiden piti surmata heidät ruiskeilla; “Mikään ei varmaan ole vaikeampaa kuin sivuuttaa tämä kylmästi ja tunteettomasti, ilman mitään sääliä”. Broszat kommentoi tapausta, että “Uskomattomalla sielullisella itsekeskeisyydellään Höss muuttaa avuttomien lasten murhaamisen *murhaajan tragiikaksi!*” (mt., 17–18). Tapaus korostaa kylmettämisen seurausta inhimillisyyden kadottamisessa, harkitsemattomuutta tapahtumien edessä ja välinpitämättömyyttä uhria kohtaan *tekemisen* suhteen; pelkästään “tunteminen” ei riitä.

Motivoituminen toimintaan koetaan toisaalta monella tavoin: implikaatio siitä, että ihminen käyttää tai ”tekee” jotain toisen ymmärtämisellään – tai väärin ymmärtämisellään – saattaa olla yksi keskeisimmistä syistä siihen, miksi monet ihmiset maailmassa näyttävät olevan varuillaan ensimmäisen persoonan perspektiivinottoa kohtaan yhtä lailla kuin sitä ollaan valmiita vastaanottamaan. Tämä on totta esimerkiksi Tyynenmeren alueella, jossa suojellakseen ”oikeutta olla omien ajatustensa ensimmäinen persoona” (Keane 2008)<sup>179</sup>, ihmiset usein väittävät, että on tai pitäisi olla vaikeaa, ellei mahdotonta, tietää tai ymmärtää toisen ihmisen mieltä. Sama pätee Meksikon ylänköjen Maya-alueilla, missä ihmiset

---

178 Käytän termiä “mustalainen” alkuperäisen lähteen mukaisesti. Romani on nykypäivänä korrekti ilmaus.

179 Erityisesti Melanesiaan liitetään ”läpinäkymättömyys”-argumentti, jonka mukaan on mahdotonta tietää, mitä toisen persoonan mielessä on. Toisaalta tämän on esitetty olevan metapragmaattinen väite. (Keane 2008, 473, 477).

pelkäävät, että toiset käyttävät empaattistyyppistä tietoa taianomaisilla tavoilla aiheuttaakseen fyysistä harmia tai jopa kuolemaa. (Hollan 2012, 72.) Syvällä tavalla ihminen voi pelätä tulevansa väärinymmärretyksi, koska kokemukset ovat aina henkilökohtaisia. Palaan empatian haasteeseen luvussa 4 ja “näkyttömyysväitteeseen”, joka kuvastaa ajatusta.

Pohjois-Kanadan Inuiitit kontrastina Maya-alueisiin eivät ole huolissaan fyysisestä haitasta, vaan huoli empaattisen tiedon luonteesta liittyy häpäisemiseen ja nöyryyttämiseen. Nöyryytyksen tarkoitus on opettaa ihmisille, kuinka käyttäytyään ”kunnolla”. Laajalle levinnyt pelko ja varuillaanolo empaattistyyppisen tiedon suhteen kyseenalaistaa käsityksen ainoastaan altruistisena responssina toisiin tai ainakin osoittaa, että jos sen juuret ovat altruismissa, sen seuraukset saattavat johtaa hyötyjen sijaan haittoihin. (Hollan 2012, 72.) Aihe herättää kysymyksen empatian ”prosoosiaalisesta” luonteesta. Näyttäytyy kyseenalaisena, mitä 'pro' -etuliite pitää eri konteksteissa sisällään. Kaplan (2011) mieltää empatian prosoosiaaliseksi, mutta aidosti empaattiseksi vasta, kun aidosti reagoidaan toisen kärsimykseen. Kohteen häpäisyssä saatetaan sivuuttaa kohdehenkilön ihmisarvo, joten vaikka se palvelisi jonkin sosiaalisen kontekstin ”prosoosiaalisia” tarkoituksia, tulee konventionaalinen jälleen erottaa moraalista. Jos halutaan kyetä puhumaan tietystä objektiivisuuden asteesta moraalissa (ks. Holma 2011), tulee voida kysyä toiminnan moraalista oikeutusta laajemmin kuin pelkästään satunnaisiin kulttuureihin soveltuvana. Huolellisempien erottelujen kannalta voi Hollanin näkökulmaa täydentää Nicholisin (2004) jaottelu moraaliseen ja konventionaaliseen sekä konformismin ongelmien huomioiminen.

Tarkasteltaessa empatian suhdetta “empaattistyyllisen tiedon” luonteeseen, on syytä erottaa muutama tekijä; sosiaalinen maailmamme moraalisenä maailmana on sekä “hyvän” että “pahan” läpäisemä. Tutkittaessa oikeudenmukaisuutta päädytään helposti epäoikeudenmukaisuuden tarkasteluun. Pahan käsitteen tutkiminen johtaa sen kysymiseen, mikä sitten on hyvää ja päinvastoin. Moraalisuus ei ole pelkästään prosoosiaalisia pyrkimyksiä, vaan sen luontoon kuuluu oleellisesti myös pahan ymmärtäminen. Vaikka

empatia mielletäisiin “ihmisen eläväksi tekemiseksi” kontrastina välineelliselle kohtelulle, ja moraalisisessa mielessä se sitä parhaillaan on, osoittavat lukuisat havainnot, että empatia voi saada korruptoituneita muotoja. Ajatus johdattaa uudelleen kysymykseen yhteisestä haavoittuvuudesta, josta Nussbaum on kirjoittanut (Nussbaum 1997, 91). Empatia voi johtaa aidon sisäisyyden paljastamiseen, joka parhaassa tapauksessa parantaa ja eheyttää ihmistä – esimerkiksi oppiessamme itsestämme suhteessa muihin – tai pahimmassa tapauksessa se johtaa kipuun, jos joku käyttää “syvää tietoa” toiseudesta väärin. Tämän vuoksi arviomme ja tilanteen oikeutus ei ole pelkästään satunnaisten sosiaalisten kontekstien varainen, vaan arvio vaatii monipuolista – myös käsitteellistä – otetta.

Etnografisesta perspektiivistä kompleksi empatia ei ole koskaan ”neutraali”, vaan pikemmin *aina sulautuneena moraaliseen kontekstiin*, joka vaikuttaa sen todennäköisyyteen, ilmaisun tapoihin, sosiaalisiin, emotionaalisiin ja jopa poliittisiin ja taloudellisiin seurauksiin. (Hollan 2012, 72.) Ihmiset ovat kaikkialla maailmassa kiinnostuneita yhtä lailla *peittämään* kuin paljastamaan ensimmäisen persoonan reaktioitaan. Erilaisissa sosiaalisissa konteksteissa empatiaa sekä kannustetaan että tukahdutetaan. (Hollan & Throop 2012, 6–7.) Keane (2008) summaa, kuinka esimerkiksi ”läpinäkymättömyysväite” (*opacity claim*) on muun muassa poliittinen väite moraalisisista ja käytännöllisistä sosiaalisen vuorovaikutuksen tiloista ja vallasta, jonka nämä suhteet sisältävät. Se ottaa keskeiseksi huolekseen kysymyksen: ”mitä minun on mahdollista tehdä kanssasi, tehdä sinulle ja pitää sinulta salassa?” (Keane 2008, 473.) Läpinäkymättömyysväite paradoksaalisesti itsessään edellyttää empatiaa ottaessaan huomioon tämän väitteen toisia kohdellessaan (Hollan & Throop 2012, 10). Se mielletään – pikemmin kuin psykologiseksi tai epistemologiseksi kysymykseksi – oikeudeksi piilottaa sisäiset ajatuksensa toisilta ja olla omien ajatustensa ensimmäinen persoona (Keane 2008, 477). Aihe herättää kysymyksiä oikeudestamme yksityisyyteen moraalisisessa merkityksessä. Yksityisyyden kunnioittaminen on osa määriteltävää aitoa empatiaa, vaikka se perustuu toiseuden kohtaamiselle ja jaetulle moninaisuudelle.

Monet esimerkit organisoidusta väkivallasta, kidutuksesta ja kansanmurhista, tekevät tärkeäksi sen ymmärtämisen, kuinka empatia toisia kohtaan voidaan sammuttaa tai kuinka sitä voidaan käyttää pikemmin satuttamiseen kuin auttamiseen. Kasvava tutkimus väkivallan antropologiasta (ks. esim. Hinton 2005) tutkii lukuisia tapoja, joilla ihmiset oppivat disidentifioitumaan (*dis-identify*) tai epäinhimillistämään toisia. (Hollan 2012, 73.) Epäinhimillistämisen tapoja käsitellen luvussa 4.

Eräs haastava kysymys liittyen empatiaan on, kuinka paljon henkilökohtaisilla persoonallisuuden ominaisuuksilla ja kulttuurikontekstilla on vaikutusta keskenään? Kysymys koskee luonteenpiirteiden ja ympäristön vuorovaikutuksen laajaa aluetta. Hollan (2012) esimerkiksi toteaa, että vaikka usea jo toteutettu tutkimus edistää ymmärrystämme arvoista, moraalista konteksteista ja tilannetekijöistä, jotka vaikuttavat ja välittävät ilmaistua empatiaa, niin tarvitaan tutkimusta, joka selittää henkilön yleistä taipumuksellista tai kehittyntä taipumusta empatisoimiseen tai sen puutteeseen ja kuinka nämä vaikuttavat keskenään. Tarvittaisiin lisää tutkimusta vaihtelevuudesta, satunnaisuudesta ja kompleksisuudesta, mikä kykenisi tavoittamaan moninaisuuden – ei pelkästään vaihtelevuutena luonnollisesti syntyvän käytöksen kulussa – mutta myös auttaisi selittämään, miksi missä tahansa kulttuurisessa kontekstissa tulee aina olemaan joitakin ihmisiä, jotka todennäköisesti empatisoivat enemmän ja toiset vähemmän. (Hollan 2012, 74.)

Voidaan kysyä, onko empatia hyve (ks. Battaly 2011) tai onko se ylipäänsä luonteenpiirre? Tutkielmassa laajempänä määritelmänä empatia on yleisinhimillinen kyky ja intersubjektiivisuuden keskeinen komponentti. Empatian sukupuolieroista on esitetty tutkimuksia ja näkemyksiä (ks. Hollan 2012, 75–76; Baron-Cohen 2004; Strauss 2004), joita en tämän tutkielman puitteissa tarkemmin esittele, vaikka sivuan sukupuolikysymystä. Yksinkertaisesti määriteltynä psykologisena ominaisuutena ”empatiakyvyssä” havaitaan eroja ja taipumuksia – kuten miesten ja naisten välisiä eroja, psykopaatin kyvyttömyyttä empatiaan, autismin haasteet mielenteoriassa – mutta puhuttaessa sen yhteydestä moraaliin ei kyseisillä taipumuksilla ole merkitystä:

sukupuolella, kulttuuritaustalla tai ”empatiakyvyillä” ei voida tarkoittaa moraalisen yhteisön ulkopuolisuutta tai esimerkiksi moraalista ”paremmuutta”. Hollan (2012) esittää, että tarvitsemme paljon lisäymmärrystä, jotta voimme vastata kysymykseen siitä, mikä todella on ”perustavaa” inhimillisessä empatiassa ja mikä on enemmän kulttuurisesti muokkautunutta ja muuttuvaa. (Hollan 2012, 77). Huomiot kertovat ”empatian” käsitteen perinteisen määritelmän kankeudesta.

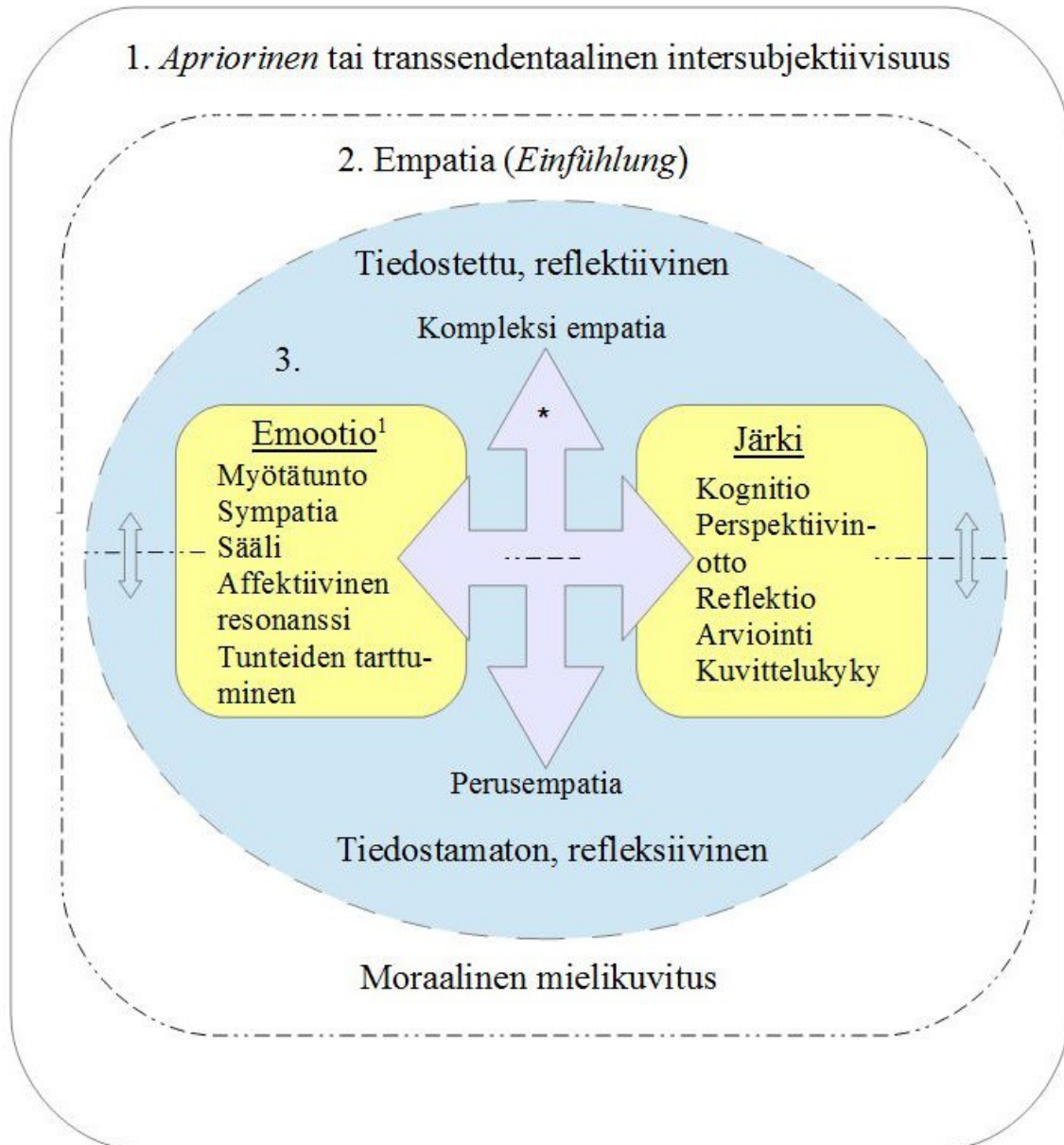
Mitä esitetyt kulttuuriset erot ilmentävät? Mistä erot esimerkiksi Tyynenmeren alueen ja länsimaisen ajattelun välillä kertovat? Kuinka vertailukelpoisia käytetyt käsitteet ovat keskenään? Tulee muistaa, että havainnot ”empatiasta” ovat tutkijan tulkintaa siitä, kuinka ”tieto toiseudesta” koetaan. Havaintoja olisi mahdollista tulkita myös vaihtoehdoisella tavalla. Toisaalta on ymmärrettävä, että yhteisössä käytetyt termit ja käytännölliset ilmenemiset antavat tulkintakehystä sille, millä tavoin merkityslatautuneita sanat ovat. Näin ollen on tarpeetonta olettaa, ettei oikeutettujen tulkintojen muodostaminen olisi mahdollista. Kriittisen aspektin saattelemana ja tutkielman lähtökohtaista positiota vieraasta tietoisuudesta soveltaen, näen mahdollisena tiedon saavuttamisen vieraista kulttuureista. Nähdäkseni kyse on painotuseroista, jotka korostavat eri puolia ilmiöstä. Ne eivät tee tyhjäksi toisiaan, vaikka olisivatkin vastakkaisia joiltakin osin. Esitettyyn läpinäkymättömyysväitteeseen on jo sisäänrakentuneena empaattinen oletus. Sääntö voidaan tulkita erääksi konventionaaliseksi ilmentymäksi, jonka tarkoitus on kuvastaa toisten *kunnioitusta*. Keskinäinen kunnioitus voi saada monenlaisia ilmenemismuotoja. Aidon empatian ydin on sama kulttuurit läpäisevällä tavalla; kyse on pyrkimyksestä toisen sisäisen elämän kunnioittamiseen.

### 3.7 Empatian määritelmä

On aika käydä läpi yhteenvedonomaisesti kaikki se, mitä empatian luonteesta on sanottu. Muodostamani määritelmä rakentuu tutkimusposition lähtökohdista eli seuraava kysymys mielessä: kuinka aito moraalinen kohtaaminen intersubjektiivisessä kontekstissa voi tapahtua? Aloitan luetteloimalla asioita, joita empatia tässä tarkastelukontekstissa *ei* ole. Korostan, että monessa määritelmässä on lisä ”ei ole *pelkästään*”, mikä tarkoittaa, että monissa tilanteissa on sekoittuneena erilaisia puolia, mutta pseudoempaattisen vuorovaikutuksen kannalta tietyt korostukset on oleellista huomioida.

Muodostamani kuva empatian tasoista ([KUVIO 5](#)) seuraavalla sivulla esittää yhteenvedonomaisesti tarkastelemani kirjallisuuden valossa muodostettua käsitteiden karkeaa yhteyttä tämän tutkielman tarkastelunäkökulman saattelemana, missä yhdistyvät nykytutkimus ja historiallinen traditio. Määritelmän moninaisuuden ansiosta on mahdollisuus muodostaa vastausvaihtoehtoja lukuisiin ongelmiin, jotka on mielletty perinteisen ja yksinkertaistetun empatian määritelmän ytimeen.

Mitä aito empatia *ei* ole? Se ei ole pelkkä emotio, vaikka se voi sisältää affektiivista resonanssia. Tällaisessa resonanssina osallisena voi olla myötätunto, sääli tai sympatia, mutta ne eivät ole ilman reflektiota suoraviivaisesti arvioinnin lähde. Se *ei* ole tunteen tarttumista eli sitä ei tule sekoittaa emotionaaliseen tarttumiseen, vaikka myös tällainen voi olla empaattisen kokemuksen käynnistävä tekijä. Se ei ole pelkkä projektio itsestä, kun huomioidaan narsismin, egosentrismin ja analogisen päättelyn mallin ongelmallisuus. Se ei ole ”sulautumista” objektiin tai pelkästään ykseyden kokemus sellaisessa mielessä, että itseyden ja toiseuden välinen ero katoaisi. Se ei ole pelkkä ”simulaatio”, vaan ”eläväksi tekevä”. Se ei ole pelkästään prereflektiivinen, automaattinen tai tiedostamaton impulssi, vaikka perusempatia – aitoon empatiaan sisältyvänä perustana – pitää sisällään myös tämänkaltaisen ulottuvuuden.



**KUVIO 5: Empatian tasot.** Sininen alue (3.) pitää sisällään moraalipsykologisen tarkastelun. Empatia *Einfühlungin* (2.) merkityksessä toteutuu sosiaalisen intersubjektiiivisuuden tasona, mikä edellyttää transsendentaalista intersubjektiiivisuutta (1.). Tarkastelen empatiaa erityisesti 2. ja 3. tasolla.

\* Liila alue kuvastaa emotionaalisen järjen aspektia, mikä läpäisee tutkielman position. Siinä yhdistyvät emootion ja järjen vuorovaikutus reflektiivisellä ja refleksiivisellä tasolla.

1 Olen luokitellut myötätunnon, sympatian, säälin ja tunteiden tarttumisen vain esimerkkeinä ”emotionaaliselle puolelle”, sillä ne kuvataan usein emotionaalisiksi ominaisuuksiksi, vaikka esimerkiksi tunteiden tarttuminen ei ole yksiselitteisesti ”emootio”. Sympatiaa tai myötätuntoa on luonnehdittu myös kyvyksi tai osaksi ”moraalista aistia”.

Mitä se sitten voisi olla? Intersubjektiivisuuden perustana empatia (*Einfühlung*) voidaan mieltää lähtökohtaisesti *suorana* havaintona toisesta, kuten Husserl ja Stein esittävät. Empatialle on mahdollista mieltää epistemologisia oikeutuksen perusteita (Stueber 2006) siinä mielessä, että meidän tulee kyetä olettamaan toisten uskomukset ja halut vakavasti otettavina järkisyinä kansanpsykologisessa kontekstissa. Gaitan<sup>180</sup> (2002, 279–280) ajatusta mukaillen, olisi elämäämme kuuluvun epistemologisen tosiasian sivuuttamista, ettemme kunnioittaisi kykyämme vaikuttaa toisiimme. Empatia on kontekstuaalinen (Gallagher 2012; Hollan 2012), temporaalinen ja dialoginen prosessi (Hollan & Throop 2012; Halpern 2001). Narratiivisuuden (Gallagher 2012) ja mielikuvituksellisen (Nussbaum 1997; Haney 1994; vrt. myös Arendt 2006) aspektin sisältäessään empatia tuottaa mahdollisuuden moninaisuuden kunnioittamiseen. Empatia on sekä emotionaalinen että älyllinen (Roeser 2009; Stein 1989; Gallagher 2012); samaan tulokseen voidaan päätyä eri reittejä, kuten moraalisten arvostelmien muodostamisessa (Nichols 2004), kun kuitenkin fenomenaalisen ja intentionaalisen rakenteen ero huomioidaan. Arvostelmat voivat syntyä tietoisien ja tiedostamattoman moninaisessa dynamiikassa (Kennett & Fine 2009) säilyttäen kuitenkin normatiivisen luonteensa (Kennett 2006; Stueber 2006). Tulkintaa voidaan reflektoida eli empatia toimii myös tietoisella, eksplisiittisellä tasolla. Tämä mahdollistaa yhteyden arvioivuuden aspektiin. Empatiaan sisältyvä dialogisuuden tulee sallia kuvan toiseudesta kehittyä (Halpern 2001). Näin ollen empatian luonteeseen dialogisena prosessina itseyden ja toiseuden välillä sisältyy avoimuus ja kehittymisen mahdollisuus.

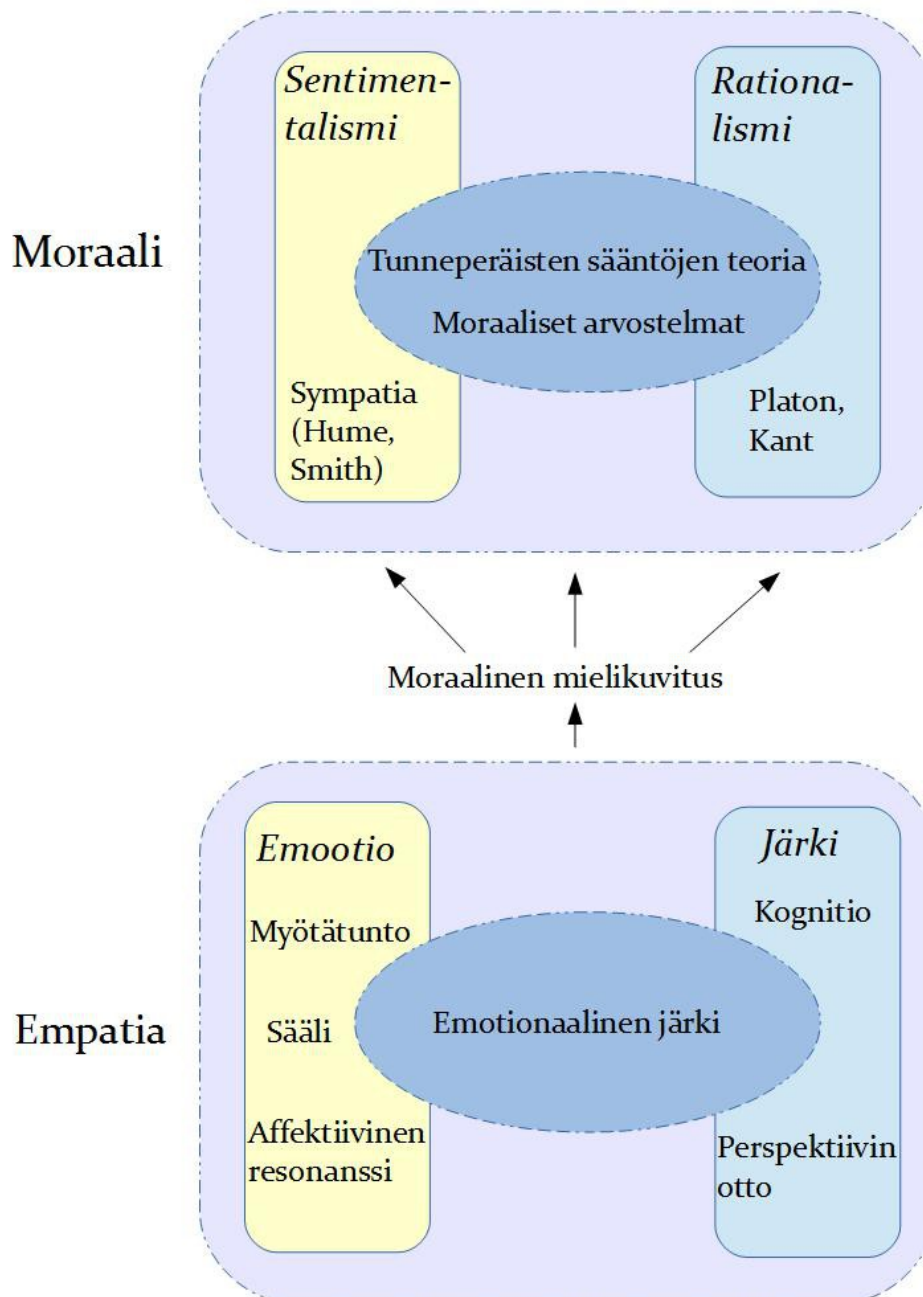
Empatia *ei* ole myöskään sama kuin moraalitai että se johtaisi siihen suoraan. On kuitenkin monia tärkeitä tapoja, millä tavoin nämä ilmiöt ovat yhteydessä ([KUVIO 6](#)). Empatia *ei* myöskään ole ”vääristävä” tai sokeuttava – minkä roolin emotio yleensä historiallisesti on saanut ja vaikka eri myötätunnon muodot voivat toisinaan tällaiseen

---

180 Gaita ei kirjoita empatiasta. Hän kommentoi myötätuntoa riittämättömänä käsitteenä etiikan perustana, koska sen oikeutetut ja valheelliset muodot ovat isessään eettisesti ehdollistuneita; ”myötätunto (*compassion*) ei voi olla etiikan perusta, sillä kontrasti oikean ja valheellisen myötätunnon välillä on itsessään eettisesti ehdollistunut.” (Gaita 2004, 74). Toisaalla Gaita (2002, 20) kirjoittaa ”puhtaasta myötätunnosta” oikeudenmukaisuuden tai hyvyyden ilmentymänä ja kuvaa tätä harvinaisena ilmiönä. Olen ajatuksesta samaa mieltä, mutta nähdäkseni esimerkiksi Gloverin (1999) huomioissa nähdään, että ”puhdas myötätunto” ei ehkä olekaan niin erityislaatuinen ja harvinaislaatuinen ilmiö, minkä kuvan Gaitan muotoiluista saa. Gaitan (2002) käsitys rakkaudesta lähestyy tutkielmassa muodostettavaa empatian määritelmää.



johtaa – vaan arvioivuuden aspektiin liittyessään voi jopa paremmin nähdä tilanteen kokonaisuuden.



**KUVIO 6: Empatia, moraali ja niiden suhteen osatekijät tutkielmassa.** Havainnollistan erityisesti emotion ja järjen yhteenkietoutumista.

Näin ollen myötätunto, sääli ja sympatia sisältyvät itsessään empatian emotionaaliseen tai affektiiviseen osaan. Sentimentalismien monet harhat – jos tällaisia lähestyväksi voidaan mieltää konformismi, ajattelemattomuus, sisäryhmävääristymät, herkkäuskoisuus, kritiikkittömyys – on tällöin erotettava aidosta empatiasta. Esimerkiksi myötätunnon häilyvyys – lähinnä emootioksi mielletäessä – käy ilmi sekä hyvässä että pahassa. Gloverin (esim. Glover 1999, 76, 87) tutkimuksessa sotilaiden kokemuksista My Lain verilöylystä ja Vietnamin sodasta huomataan, että myötätunto voi toisinaan olla ”impulssi”, joka rikkoo harhaisen ”järjen linnakkeen”<sup>181</sup>, joka pahimmillaan saattaa olla todellisuudesta vieraantuneen kylmettyneen ajattelun konteksti esimerkiksi sotatilanteessa. Tällöin myötätunto saattaa valaista oikeudenmukaisuutta – nimittäin samankaltaisuutta ja toiseuden ihmisarvoa. Toisaalta, kuten Glover (1999, 72, 216) toteaa, voidaan myötätunto sivuuttaa suurempien päämäärien nimissä, eikä keskinäinen myötätunto riitä lopettamaan sotaa.

Edellä selvitin yleiset suuntaviivat ja nyt käyn yksityiskohtaisemmin läpi esitettyjä päätelmiä ja niiden yhteennivoutumista tulkintakehyksiin, joita olen hahmottanut: erilaisten dualismien – tunne/järki, mieli/ruumis – kyseenalaistamiseen ja intersubjektiivisuuden tasoihin. Dualismien kyseenalaistus johtaa myös tietoisesta ja tiedostamattomasta, emotionin ja tunteen, reflektiivisen ja prereflektiivisen välisen suhteen pohdintaan. Kaikki tämä liittyy oleellisesti siihen, kuinka moraaliset arvostelmat muodostuvat ja pohdin, millaiset käsitteet nousevat tarkastelukontekstissa mielekkäiksi moraalin hahmottamisen kannalta, mitä käsittelemän viimeisessä luvussa. Käsitteet, jotka nousevat keskeiseksi, ovat moraalinen mielikuvitus ja transsendentaalinen empatia.

On ensinnäkin perusteltua mieltää empatian sisältävän arvioiva ja emotionaalinen puoli. Arvioivuuden aspekti samaistuu tässä järkeen, kognitioon tai reflektiiviseen kykyyn ja on yhteydessä sosiaalipsykologiassa ”järkiperäiseen” perpektiivinottoon tai kognitiiviseen puoleen. Emotionaalinen puoli voidaan mieltää emootio- tai tunnepuolen läsnäoloksi

---

<sup>181</sup> Viitataan järjen linnakkeella ylikorostuneeseen valheelliseen ”rationaalisuuteen”, millaisesta tyyppiesimerkki oli Adolf Eichmann (Arendt 2006, 48–49) tai Rudolf Höss (Höss 2007/1959).

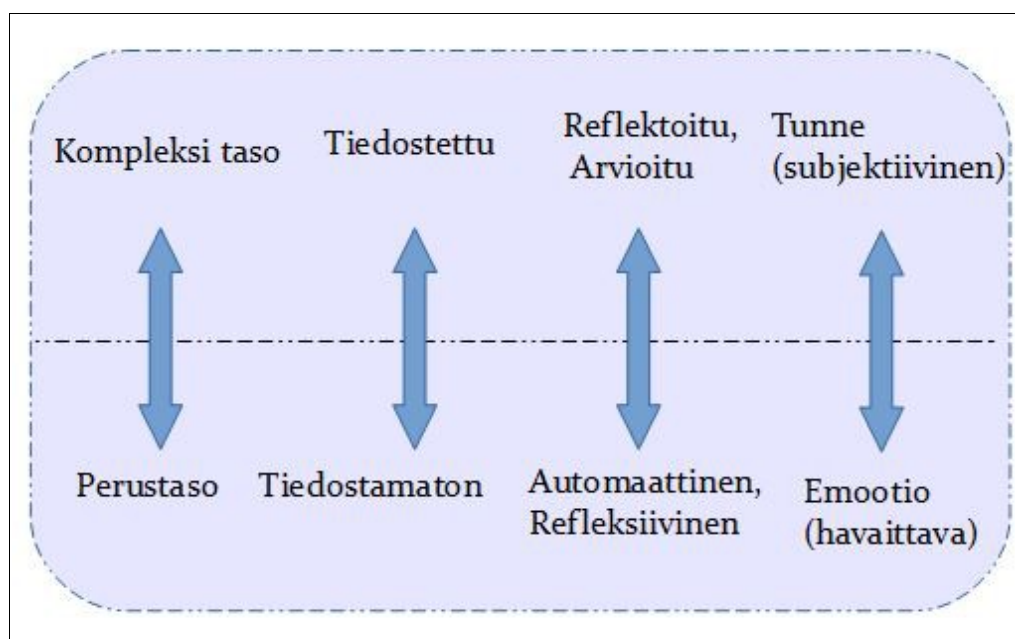
arvioivuuden aspektin ohella prosessissa. Mielletessä empatia tällä tavoin, se vastaa yksinkertaistetun järki-emootio-jaon ylittämisen mahdollisuutta. Näkökulmaa puoltavat useat nykyteoreetikot (Roeser 2009; Helkama 2009; Hollan 2012). Teema on nähtävissä jo Edith Steinillä (1989/1917) ja sen voi lukea esimerkiksi Helmin (2001; 2010) teoriasta taustoitukseksi.

Yksinkertaisen tunne-järkijaon ylittäminen empatian määritelmässä on oleellista siitä syystä, että olen luvussa 2 käsitellyt emootion ja järjen yhteenkietoutumista (Damasio 2001; Gaita 2002; Helm 2001; 2010), tämän yhteenkietoutuneisuuden osallisuutta arvojen muodostumisessa intersubjektiivisessä kontekstissa (Helm 2010), moraalisten arvostelmien muodostumisessa (Nichols 2004) ja moraalisen toimijuuden (Kennett 2006; Kennett & Fine 2009; Gerrans & Kennett 2010) määrittymisessä. Empatian roolista prosesseissa ollaan erimielisiä; esimerkiksi Kennett (2006) mieltää sen riittämättömäksi selittämään toimijuuden määritelmää. Hänen mainitsemansa huomiot ovat tärkeitä, mutta päätelmä perustuu yksinkertaistettuun empatiakäsitykseen. Yksinkertaistettu näkemys sentimentalismista tai rationalismista ei yksin riitä selittämään moraalista toimintaamme. Puutteellisesta empatian ymmärryksestä huolimatta Kennetillä on tärkeitä metaeettisiä havaintoja koskien sekä moraalisten arvostelmien kompleksisuutta (Kennett & Fine 2009) että moraalisen *toimijuuden* – erotettuna toimijasta – luonnetta (Kennett 2006; Gerrans & Kennett 2010).

Edeltävät maininnat huomioiden ja ymmärtämällä empatia kokonaisvaltaiseksi kapasiteetiksi fenomenologisesta lähtökohdasta, se ei ole pelkkä tunne tai refleksi, kuten toisinaan on esitetty (Audi 1995, 219), vaan myös arvioivuuden aspektin sisältävä. Empatia on läsnä ymmärtämisen prosessissa keskeisellä tavalla esimerkiksi fenomenologisen tradition puitteissa tarkasteltuna toisin kuin joskus on esitetty (Neurath 1973, 357; Audi 1995, 219). Empatian osallisuus intersubjektiivisuudessa on tärkeällä tavalla liitoksissa arvojen muodostukseen ja toisten persoonien havaitsemiseen ja kunnioitukseen moraalisisessa mielessä (Stein 1989). Näiden huomioiden valossa voidaan mieltää empatialla olevan seurauksia eettiselle teorialle (Haney 1994; Haney & Valiquette 2002).

Sama teema näkyy sen sidonnaisuudessa empaattiseen mielikuvitukseen (Nussbaum 1997; 2011), jota tässä tutkielmassa hahmotan ”moraalisena mielikuvituksena”.

Tekemieni tarkastelujen kautta on mahdollista mieltää empatian jako perustasoon ja kompleksiin tasoon. Perustasoa edustaa esimerkiksi neuraalisella tasolla mielletty jaettu moninaisuus peilineuronihavaintoja hyödyntäen (Gallese 2003a; 2003b; 2011) ja Karsten Stueberin (2006) määrittelemä *perusempatia* (*basic empathy*). Frans de Waalin (1996) käsittelemä empatia koskee myös tällaista perustasoa. Kompleksimpana tasona olen käsitellyt lähinnä Stueberin määrittelemää *reenaktiivista empatiaa* (*reenactive empathy*), johon myös Douglas Hollanin (2012) kontekstuaalinen empatian ymmärrys perustuu. Amy Coplan ja Peter Goldie (Coplan & Goldie 2011, xi) mieltävät David Humen käsityksen sympatiasta luontevammin perusempatiaa koskeväksi ja Adam Smithin käsityksen puolestaan mielikuvituksen kapasiteettiin liittyessään kuuluvan kompleksimpaan tasoon.



**KUVIO 7:** *Empatian osat ja lähikäsitteet.* Värjätty alue kuvastaa empatiaa kokonaisuudessaan, mihin voidaan nyt tehdä seuraavat jaot. Viivan alapuolella on kehollinen, automaattinen, mimeettinen tai perustason empatia. Viivan yläpuolella olevat käsitteet kuvastavat tietoista, harkittua osaa. Tunteen subjektiivisen kokemuksen voi toki pyrkiä tietoisesti tekemään toiselle havaittavaksi esimerkiksi kommunikoimalla; myös tämä kuuluu empatian olemukseen. Damasion määritelmän mukaan emootio on kuitenkin refleksi – esimerkiksi punastuminen – johon ei voi suoraan vaikuttaa ja jonka muut näkevät.

Perustaso yhdistää meitä biologisesti (Gallese 2003a; 2003b; Gallese, Fadiga, Fogassi & Rizzolatti 1996) perustavalla tavalla ja tekee tilaa ajatukselle jaetusta ihmisyyden perustasta. Kompleksissa tasossa mukaan tulevat sekä arvioivuuden aspekti (Stueber 2006) että kulttuuriset vaihtelut (Hollan 2012; Hollan & Throop 2011). Koska tässä työssä empatia mielletään sekä emotionaalisen – mikäli sitoudutaan esitettyyn emotion määritelmään (Damasio 2001) – että arvioivuuden aspektin sisältäväksi, avaa tämä mahdollisuuden ymmärtää empatian yhteys implisiittiseen tasoon. Emootio sitoutuu kokonaisvaltaisesti kehollisuuteemme ja arvioihimme (Helm 2001; 2011). Kohtaamme toiset ”tiedostamattomalla”, kehollisella tasolla, mikä voidaan mieltää implisiittiseksi, prereflektiiviseksi tai automaattiseksi. Tätä kuvastavat esimerkiksi peilineuronihavainnot. Toisaalta kokemuksemme toisista ei jää tähän; konteksti ja persoona huomioiden voimme myös päätellä, *miksi* jotain tapahtuu, emme vain sitä, *että* jotain tapahtuu. Toisin sanoen se mahdollistaa päätelmät arvioiden välillä, että joku *on* vihainen ja *miksi* joku on vihainen (Stueber 2006; Hollan 2012). Teema kuvastaa Erich Frommin (1967, 108) mainintaa tiedostamattomasta ”universaalista ihmisestä” ja tiedostetusta kulttuurin ihmisestä.

Automaattisen ja reflektiivisen mieltäminen vastakkaisiksi on johtanut jälleen lukuisiin ongelmiin (ks. lisää Roeser 2009, 183; Kennett & Fine 2009), kun ajatuksena on ollut, että automaattinen on ajatuksetonta, mielivaltaista ja että reflektiivinen puolestaan sitoutuu ainoastaan järkeen ja tiedostettuun. Samaan teemaan liittyen emootio on mielletty kehollisen tai mielivaltaisen piiriin ja tästä syystä se ei ole arvioivuuden kannalta vakavasti otettava. Järjen tulee pikemmin kontrolloida tätä ”kehollista impulsiivisuutta”. On kuitenkin huomioitu, että arviot syntyvät kompleksissa alitajuisuuden ja tietoisuuden dynamiikassa, jossa myös arvostelmien muuttuminen ja tiedostamattomien reaktioiden muutos on mahdollinen ajan kuluessa (Kennett & Fine 2009). Huomioissani järjen määritelmästä koko kehollisuutemme itse asiassa osallistuu keskeisellä tavalla järkevien arvostelmien muodostamiseen.

Kaikki tämä liittyy filosofisen käsitteistön sfääriin, jota kuvastaa mielestäni toimivasti Taipaleen (2012) tulkinta Edmund Husserlin intersubjektivisuuden tasoista. Olen nostanut

esiin erityisesti ”*a priori*sen” tai ”*transsendentaalisen intersubjektivisuuden*” ja ”*sosiaalisen intersubjektivisuuden*” tason. Tasot kuvastavat edellä esitettyä. Sosiaalinen intersubjektivisuus edellyttää transsendentaalista intersubjektivisuutta, joten empatia (*Einfühlung*) – sellaisena kun sitä pääosin on tässä tutkielmassa käsitelty – voidaan mieltää sekundaarisesti havainnon muodoksi. Tämän havainnonmuodostuksen ehtoihin syvennyin Edith Steinin (1917/1989) käsittelyssä. Empatian ymmärtäminen osana sosiaalista intersubjektivisuutta puhuu psykologisen ja poikkitieteellisen tarkastelutavan puolesta siitä syystä, että se tarkastelee sitä, kuinka empatia *aktuaalisesti* toimii. Tämän vuoksi empatian kokemus on keskeisesti sekä käytännöllinen että moraalinen kysymys.

Vaikka *transsendentaalinen intersubjektivisuus* on itsessään käsite, jonka soveltaminen sellaisenaan tutkielman tarkoituksiin voi olla haasteellista, niin se avaa mielenkiintoisia näkökulmia muun muassa seuraaviin teemoihin; vuorovaikutukseen sisältyvään anonymiteettiin, salaisuusluonteeseen (vrt. Schweitzer 1959, 39) tai ”läpinäkymättömyysväitteeseen” (Keane 2008, 473), alitajuiseen yhteytemme toisiin ja jopa yhteiseen ”perusmekanismiin” (vrt. Gallese 2003a; 2003b), joka vallitsee välillämme käsitteellistystä edeltävällä tasolla. Se avaa myös mahdollisuuden soveltaa ajatusta transsendentaaliseen moraalikäsitteeseen tietyssä mielessä, jota käsitelen lisää viimeisessä luvussa.

Parhaassa tapauksessa muodostamme moraalisisissa tilanteissa arvostelmia kokonaisvaltaisuuttamme kunnioittaen, mihin voi kuulua eri aspekteja, kuten emotionaalisuutemme, reflektiivisyytemme ja kehollisuutemme<sup>182</sup>. Tahdon kuitenkin korostaa, kuten Nicholsin (2004) tarkastelussa huomattiin, että arvostelma *voi* syntyä kumpaakin – järjen tai tunteen – reittiä. Arvostelmat tulevat mieltää fenomenaalisesti toisistaan poikkeaviksi, vaikka arvostelman lopputulema olisi sama. Voimme päätyä siis

---

182 Tarkoittamassani merkityksessä kehollisuus viittaa Antonio Damasion kokonaisvaltaiseen Descartesin dualismit kyseenalaistavaan hahmotukseen. En tarkoita esimerkiksi Jonathan Haidtin (2001) kuvailemaa emotionaalista intuitionismia, jonka mukaan tekisimme moraalisia arvostelmia vailla reflektiota tai että kyse olisi aina ”selittelystä” jälkikäteen. Yhdyn tässä ajatuksessa Kennettin (2009) huomioon siitä, ettei tällainen intuitionismi kunnioita riittävällä tavalla käsitystämme moraalisten arviointien luonteesta ja normatiivisesta sisällöstä.

samaan arvostelmaan ”järjen” kautta loogisesti päättelöllä, kuten Temple Grandin kuvaa tekevänsä (Sacks 1995, 304.) tai ”tunneviijettä” seuraten (vrt. Glover 1999, 76). Joskus kuitenkin tilanteet vaativat näiden yhdistymistä, jotta todellisuus tulee riittävällä tavalla kuvatuksi. Näen esittelemiini huomioihin nojautuen empatian tärkeäksi kokonaisvaltaisten arviointien muodostamisessa moraalisisissa tilanteissa tuodessaan tärkeän lisän arvioivuuden aspektiin intersubjektivisuuden kontekstiin liittyessään.

Aidon empatian mahdollisuus näyttäytyy pragmaattisessa mielessä tasapainoiluna; itsen ja toisen perspektiivin välillä (Coplan 2011a, 55), tyhjän empatian eli toivottomuuden ja ylivirittymisen eli epäsuoran lamauttavan traumatisoitumisen välillä (Kaplan 2011, 270), henkilökohtaisen ajattelun syvyyden yksilöllisyyttä korostaen (Arendt 1978; 2006) – varoen kuitenkin egosentrismin (ks. Stueber 2006; Fromm 1967, 101; Haidt 2003: '*Homo economicus*') ongelmia – ja yhteisöllisen tai intersubjektiveisen – varoen kuitenkin konformismin harhojen ja ajattelun lakkautumisen – näkökulman välillä. Edellä kuvattua limentää Gaitan (2002, 167) kuvaus ihmisestä ja hänen järjenkäytöstään; ihmisen – pikemmin kuin jumalan perspektiivin omaavan, Arkimeedisestä positiosta maailmaa tarkkailevan olennon – tulee jatkuvasti tarkastaa kriittisesti ajattelunsa ehtoja.

Yhteenvedonomaaisesti, kaikesta tarkastelemastani kirjallisuudesta ja niistä tekemiäni havaintojen yksityiskohdat mielessäpitäen voidaan päätellä, että empatia on – kaikesta kompleksisuudestaan ja mainituista ongelmista huolimatta – mahdollista mieltää varteenotettavana vaihtoehtona moraalista arviointia tehtäessä. Lopputulemana se voidaan nähdä perustana ”moraaliseen mielikuvitukseen”, joka mahdollistaa kuvitella, päätellä ja tehdä arviointeja myös transsendentaalisessa mielessä ylittämällä konkreettiset tilanteet. Viimeisessä luvussa tarkastelen tätä ajatusta transsendentaalisen empatian käsitettä ehdottaen. Samanaikaisesti teen yhteenvetoa tutkielman kokonaisuudesta yhdistäen *itsen transsendenssin*, näkymättömyyden teeman ja mahdollisen *transsendentaalisen empatian* käsitteen.

## 4 NÄKÖKULMIA MORAALIIN

Lähestymistapaani moraaliin ohjaa dialektiikka<sup>183</sup>, jonka ydin on vastakkainasettelujen purkamisessa; näitä ovat dualismit relativismin ja objektivismin, partiaalisen ja impartiaalisen, emotion ja järjen välillä<sup>184</sup>. Kuten luvussa 2 esitin, ovat mainitut dualismit perinteisesti liitetty toisiinsa; emotion on ajateltu olevan kehollinen ja subjektiivinen – esimerkiksi partiaalisuuden tai relativismin mielessä – kun järki puolestaan on ymmärretty objektiiviseksi, ”luonnon ylittäväksi” ja puolueettomaksi. Tutkimustehtävä oli emotionaalisen järjen määrittelyn kautta mahdollistuvan empatian käsitteellistämisen välityksellä tarkastella moraalin konstituoitumisen mahdollisuuksia. Esitetyn empatian määrittelyn mahdollistavia näkökulmia moraalin ymmärtämiseen tarkastelen tässä luvussa. Käyn ensin läpi käsitteellisiä selvennyksiä moraaliin liittyen, jonka jälkeen tarkennan implikaatioita intersubjektiivisuuden kannalta lopuksi pohtien aidon moraalisen kohtaamisen luonnetta.

Emotion ja järjen jako psykologisina fakulteetteina ilmenee moraalikontekstissa sentimentalismin ja rationalismin välisessä jaossa, mitä voi luonnehtia samoin termein kuin edeltäviä dualismeja. Rationalismi voi merkitä objektiivisen totuuden tavoittelua henkilökohtaisen näkökulman kustannuksella. Näin ollen sentimentalismi voi tarjota näkökulmia moraalisten tilanteiden hahmottamiseen. Toisaalta pitkälle viety sentimentalismi tai emotivismi kadottaa objektiivisen keskustelun mahdollisuuden. Rationalismin kritiikki ei myöskään saa perustua ajatukseen objektiivisen totuuden liittämisestä Arkimeediseen perspektiiviin, mihin Gaita (2002, 258) mieltää esimerkiksi

---

183 Dialektiseen lähestymistapaan ei kuitenkaan sisälly erojen kadottaminen tai etteivät tietyt ristiriitaisuudet välttämättä olisi läsnä ilmiöitä tarkasteltaessa, vaan kyseenalaistan tietyn keinotekoisuuden, joka monien ”ismien” välillä vallitsee. Osa ilmiön luonteesta katoaa, mikäli pitäydytään yksinkertaisissa struktuureissa.

184 Kuten ensimmäisessä luvussa esitin, metodologinen positio liikkuu vastakkainasettelujen välissä esimerkiksi subjektiivisen tai relatiivisen ja objektiivisen välillä (KUVIO 2). Empatian tarkastelu uudessa valossa tarjoaa mahdollisuuden partiaalisen ja impartiaalisen suhteen tarkasteluun, sillä yleensä se on mielletty puolueelliseksi. Kysymys ei kuitenkaan ole niin mustavalkoinen, kuten aiemmin esitin.



postmodernin objektiivisen totuuden kritiikin nojaavan. Näin ollen tutkielmassa tarkastellut näkökulmat (Nichols 2004; Kennett 2002; 2006) huomioivat molemmat traditiot.

Moraalipsykologian tai psykologian merkitys moraalin aktualisoitumisessa on oleellinen, kun ajatellaan moraalin konkretisoituvan osana sosiaalista intersubjektivisuutta (ks. [KUVIO 5](#)). Psykologisten toimintatapojen ja taipumusten kuvaaminen esimerkiksi empatian suhteen kertovat prosessin aktualisoitumisesta. Prosessien tiedostaminen puolestaan auttaa esimerkiksi ”vääristymien” – kuten stereotypisen ajattelun tai toiminnan – kyseenalaistamisessa. Psykologisilla prosesseilla on seurauksia intersubjektivisuuden dynamiikan ymmärtämisen kannalta sekä vaikutuksia moraalien ymmärtämiseen, mikäli moraalien tarkastellaan intersubjektivisesta perspektiivistä. Viimeinen luku vastaa kysymykseen; miten määritelty empatia, joka on tarjonnut tietynlaisia aspekteja intersubjektivisuuden ymmärtämiseen, vaikuttaa nyt moraalien ymmärtämiseen intersubjektivisuudessa? Kuten todettua, intersubjektivisuus *ei* ole sama kuin moraalien, *eikä* empatia ole sama kuin intersubjektivisuus tai moraalien.

Empatian määritelmä tarjoaa siis avauksia intersubjektivisuuden dynamiikan kautta hahmottaa moraalien, mistä tarkastelen nyt tutkielman kannalta keskeisimpiä. Näkökulmat ovat (1) *moraalien* ja ”moraalien” erottaminen toisistaan, (2) ali-ihmisyyden, näkymättömyyden negatiivisessa merkityksessä ja ihmisyyden kieltäminen ja (3) transsendentaalisen empatian mahdollisuus ja empatian ”eettinen haaste”. *Moraalien* ja ”moraalien” erottamista tarkastelen esimerkiksi moraalien ja konventionaalisen erottamisella toisistaan. Ali-ihmisyyden, näkymättömyyden tai ihmisyyden kieltämistä tarkastelen itsen transsendenssin, avoimuuden ja moraalien mielikuvituksen<sup>185</sup> epäonnistumisena. Itsen transsendenssin epäonnistuminen näyttää moraalipsykologisesta perspektiivistä egosentrisminä, mahdollisena narsisminä tai välineellisenä suhtautumisena toiseuteen. Välineellisyys määrittyy epäoikeudenmukaiseksi, mikäli toisen moraalien kohtelu

---

<sup>185</sup> ”Moraalinen mielikuvitus”, jota olen jo tarkastellut Nussbaumin huomioissa empaattisen mielikuvituksen johdannaisena, liittyy myös Arendtin kuvaamassa merkityksessä kykyyn ajatella, johon palaan.

ymmärretään toisen kohtelemisena Kantilaisesti ”päämääränä” erotettuna välineestä tai toisin ilmaistuna välittämisenä toisesta ”hänen *itsensä* tähden” (vrt. Helm 2010, 76–77; Stein 1989, 102). Transsendentaalisen empatian mahdollisuutta tarkastelen Pihlströmin (2010) transsendentaalisen syyllisyyden käsitteen analogiana eräänlaisena ”aidon kohtaamisen toiveena” pohtien Taipaleen (2015, 152) sanoin ”eettistä haastetta”, jonka empatia meille asettaa.

Filosofisen tutkimuksen ja tieteen tekemisen perusta on pyrkimys totuuteen. Kysymys totuudesta johtaa tekemään erotteluja *aidon* ja näennäisen välillä. Tutkielmassa olen soveltanut kysymystä aitoudesta tai totuudesta esimerkiksi tarkastellessa empatian ja pseudoempatian eroa, ja nyt tutkin aihetta moraalin kannalta. Käytän jatkossa moraalin korruptioista muotoa ”moraali”. Summatakseni totuuskäsitystä suhteessa tutkielman aiheisiin, palaan Arendtin kysymykseen: ”*Voisiko hyvän ja pahan ongelma, kykymme erottaa oikea väärästä, olla yhteydessä kykyimme ajatella?*” (Arendt 1978, 4–5). Ajattelemattomuuden lisäksi Arendt luonnehti Eichmannia kykenemättömäksi käyttämään *mielikuvitusta* – mikäli sen vastakohta mielletään kliseisyydeksi – ja asettumaan *aidosti* toisen asemaan, mikä johti hänet vieraantumaan todellisuudesta (ks. Arendt 2006, 48–49). Gaita kirjoittaa, miten kukaan ei voi tehdä päätöksiä puolestamme. Henkilökohtainen osoittaa itsensä ajattelussa ja meidän tulee aina ajatella itse koptioimatta muilta – oli kyse sitten matematiikasta tai moraalista. (Gaita 2002, 279.) Tarkastelen totuudellisuutta moraalista perspektiivistä itsen transsendenssin ja moraalisen mielikuvituksen yhdistelmänä siten, että se on aitoa liittymistä maailmaan toisia sekä itseyttä samanaikaisesti kunnioittaen. Itsen kunnioitukseen aitous liittyy siten, että se on kykyä ajatella konventioiden yläpuolella viimekädessä henkilökohtaisesti. Moraalisessa sfäärissä tarkastelen tätä seuraavaksi.

## 4.1 ”Moraalin” erottaminen *moraalista*

Kiistely moraalin olemuksesta palautuu kysymykseen siitä, miten *aito* moraalituli ymmärtää? Eräs lähestymistapa liittyy käytännön ja teorian suhteeseen.<sup>186</sup> Laaja-alaisesti ymmärrettyä voidaan erottaa toisistaan seuraavat käsitejoukot: ensinnäkin teoreettinen, käsitteellinen, ideaalinen, *'sui generis'* ja transsendentaalinen erotettuna käytännöllisestä, empiirisestä, pragmaattisesta ja aktuaalisesta. Kyseenalaistan liian suoraviivaisen jaon edellisten välillä, mutta useat moraaliteoriat päätyvät painottamaan toista käsitejoukkoa. Tarkastelen tässä osassa näkökulmaeroja muodostaen tutkielman positiota. Nykykeskustelussa esiin nousevat kysymykset empiirisen tiedon luonteesta; voidaanko empiirisiä tutkimuksia tarkastelemalla saavuttaa käsitteellisiä tosiasioita tai metafysiikkaa? Toisaalta voivatko teoreettiset tai metafysiset pohdinnat kohdata todellisuutta? Gaita kirjoittaa moraalin korruptioista moralistisina ja esimerkiksi Hyvyydestä ”isolla H:lla” (Gaita 2002, xix, 52). Eettisen näkökulman tai *moraalisen* näkökulman – erotettuna ”moraalisesta” – on filosofian historiassa antiikista alkaen (esim. Platon 1972) mielletty tarjoavan vahvempaa näkökulmaa erotettuna arkielämän häilyvyydestä tai aistien pettävydestä.

Viitaan viimeisessä osassa käsitteellisen tason empatian transsendentaaliseen statukseen. Transsendentaalisuuden<sup>187</sup> etymologiaa avatessa käsite voidaan mieltää ”rajan ylitykseksi”. Sen ei tarvitse tarkoittaa missään määrin ”yliluonnollista” tai ”tuonpuoleista” siten, että emme voisi operoida maailmassa transsendentaalisilla käsitteillä. Transsendentaalisuus

---

<sup>186</sup> Lähestyn kysymystä moraalin luonnosta valitusta perspektiivistä, sillä moraalipsykologisten tutkimusten tarkastelussa kysymykset esimerkiksi empiirisen tiedon tulkitsemisesta ovat keskeisiä. En pureudu spesifistä objektiivisten, realististen tai pragmatististen teorioiden analyysiin, vaikka tarkastelussa sivutaan toisistaan poikkeavia näkökulmia. Osoitan tarkastelussa yhdistäviä tekijöitä eri ”koulukuntien” välillä. Tarkoitan koulukunnilla esimerkiksi pragmatistista näkökulmaa painottavien teoreetikoiden (esim. Glover 1999) eroa ”objektiivisempaan” moraalisiin (esim. Gaita 2002) tai absoluuttisiin arvoihin (Gaita 2004).

<sup>187</sup> Käytän tässä yhteydessä transsendentaalisuuden termiä vaihdannaisesti käsitteellisen tason kanssa. Se merkitsee erontekoa käytännölliseen, sillä se vaatii toisinaan tarkempaa pohdintaa, joka auttaa erottamaan valheellisia muotoja ajattelussa sekä moraalissa. Se liittyy myös käsitteiden *sui generis* -luonteeseen, kuten on huomioitu jo empatian (Stein 1989) käsitteellistyksessä.

tulee siis erottaa transsendentista. Transsendentaalisen merkitys on tietystä erityisluontoisuudestaan huolimatta täysin maailmallinen ilmiö samantyylistä ajatusta soveltaen, minkä Gaita (2002, 37) on esittänyt: ”moraalin *sui generis* luonne on johdonmukainen sen väitteen kanssa, että se on täysin inhimillisestä alkuperästä.” En allekirjoita Gaitan huolta siitä, että moraalien tarkastelu esimerkiksi psykologisesti johtaisi sisäisen elämän näkemiseen vääristyneesti (mt., 248). Moraalin ”inhimillisen alkuperän” tarkasteluun voi liittyä myös psykologinen aspekti säilyttäen silti moraalien vakavasti otettavan luonteen. Yhdyn Gaitan (2002) ajatukseen siitä, että toisinaan termi ”moraali”<sup>188</sup> saattaa olla niin väritynyt pejoratiivisessa mielessä, että sitä käytetään erilaisten korruptioiden ilmentymänä, minkä vuoksi olisi paikallaan käyttää eri termejä (Gaita 2002, 52, xvi). Mainittu ”rajan ylitys” moraalissa transsendentaalisuudesta kirjoitettaessa tarkoittaa tutkielman kontekstissa sosiaalisten satunnaisuuksien ylittämistä. Se on ihmisyyden paljastamista ja kunnioittamista häilyvyyden takana. Pohdin tätä mahdollisuutta erityisesti transsendentaalisen empatian käsitteen kautta, mutta aihe liittyy käsitteellisen tason erottamiseen moraalien kannalta. Ajatuksen muodostus vaatii moraalien korruptioiden tutkimista eli sen, mikä erottaa ”moraalisen” *moraalisesta*, jotta ymmärretään, milloin ”rajan ylittäminen” räikeästi epäonnistuu tai päinvastoin kenties mahdollistuu.

Vastakkaista näkökulmaa painottavat teoretikot korostavat moraalien käytännöllistä luonnetta (esim. Glover 1999, 21–22, 63). Käsitteellisen tason merkitys moraalissa on toisinaan kyseenalaistettu. Esimerkiksi Glover luonnehtii, kuinka ”moraalilaki” juutalaiskristillisessä merkityksessä on menettänyt merkitystään kirjoittaen ”etiikasta ilman moraalilakia” (Glover 2002, osa 1)<sup>189</sup>. Todorov kuvaa moraalisen toiminnan relatiivisuutta

---

188 ”Moraali” saatetaan esimerkiksi mieltää uskonnollisen totuuden panttivangiksi, jota se ei ole. Moraalien autonomiaa on käsitelty myös muunlaisissa konteksteissa (ks. Brink 2010; myös Pihlström 2010). Yksittäisen poliittisen tai yhteisöllisen järjestelmän ”moraalijulistus” voi helposti johtaa koko käsitteen hylkäämiseen.

189 Glover (2002, 17) kirjoittaa, kuinka Nietzsche uskoi *rajoittamattomaan* itsensä luomiseen nähden esimerkiksi uskonnon tarjoaman moraalilain itsensä täyttä kehittämistä rajoittavana. Glover kuitenkin kirjoittaa, että välittämiseni siitä, millainen ihminen olen, motivoi itseni luomista. Hän kysyy myös, miksei välittämiseni muista ihmisistä asettaisi sille rajoja? Aikamme kysymys on Gloverin mukaan, kuinka säilyttää skeptisismi moraalien uskonnollista auktoriteettia kohtaan ilman että päättyy Nietzschen tekemien päätelmien kaltaiseen lopputulokseen (mt., 11-12).

absoluuttisten arvojen sijaan: ”Toiminta ei ole itsessään moraalinen, vaan suhteessa tekijäänsä, spesifiin aikaan ja partikulaariseen paikkaan.” (Todorov 1996, 118). Ajatukset käytännöllisestä moraalista palautuvat nähdäkseen huoleen moraalin kadosta, jos se siirtyy liian ”ideaaliseen sfääriin” (vrt. Todorov 1996; Glover 1999). Todorov luonnehtii, kuinka ihmisiä on uhrattu ideologioiden hengessä (Todorov 1996, 112). Jalojen periaatteiden allekirjoitus ei tee ihmisestä jaloa, vaan oleellisempaa on soveltaako ihminen periaatteita todella itseensä (mt., 114). Toisaalta ”ideaalisia” näkökulmia puoltavat pelkäävät moraalin katoavan, mikäli se ymmärretään liian käytännöllisenä kadottaen sen vakavuuden (vrt. Gaita 2002). Kaikissa näissä aspekteissa on yhteistä huoli moraalin tai totuuden kadosta. Moraaliset kysymykset läpäisevät inhimillisen olemassaolon syvällä tavalla, josta lisää osassa 4.2. Ne vaivaavat meitä eniten yhteisöllisinä kysymyksinä, kuten David Hume ilmaisee: ”moraali on aihe, joka kiinnostaa meitä enemmän kuin mikään muu; olemme kiinnostuneita yhteiskunnan rauhasta jokaisen päätöksen suhteen, jonka teemme sitä koskien ja on selvää, että tämä huoli tekee spekulaatiomme todellisemmiksi ja vakaammaksi kuin jos aihe on meille suuressa mittakaavassa yhdentekevä.” (Hume 1948, 31, käänös minun).

Gaita kuvailee alussa esittämäni jakoa ”käsitteelliseen” tasoon Hannah Arendtin toteamusta *On Revolutionissa* lainaten, että ”1700-luvun ihmiset eivät ymmärtäneet, että on olemassa hyvää hyveen tuollapuolen ja paha paheen tuollapuolen” (Gaita 2002, xix).<sup>190</sup> Ajatus voidaan tulkita myös siten, että mukautuminen sosiaalisiin konventioihin tai oikeudenmukaisuuden syvimmän olemuksen unohtaminen voi johtaa katastrofaalisiin seurauksiin. Sama teema on ymmärrettävissä erityisesti psykologiassa keskusteltaessa moraalisen ja konventionaalisen eroista. Ihmiset tekevät pienestä lapsesta saakka eron sovinnaiten sääntöjen ja moraalisten rikkomusten välillä. Nichols kutsuu moraalisia rikkomuksia haittanormeiksi (”*harm norms*”) (esim. Nichols 2004, 115), jotka näyttävät auktoriteetista riippumattomina. Toisin sanoen syvässä mielessä oikeudenmukaisuuden tai totuuden kunnioitus eivät ole ”määrättävissä”. Kuten Gaita asian ilmaisisi, moraalit eivät ole

---

190 ”*the men of the eighteenth century did not understand that there exists good beyond virtue and evil beyond vice*” (Gaita 2002, xix). Lausahduksen sanavalinta ei ole tutkielmani kannalta kannanotto esimerkiksi hyve-etiikkaa vastaan. Hyve määrittyy ongelmalliseksi, mikäli se on kritiikitöntä tai ajatuksetonta mukautumista annettuihin normeihin tai traditioihin. Empatian mahdollisuudesta hyveenä (ks. Battaly 2011) voi lukea toisaalla ja tällainen lähestymistapa poikkeaa tämän tutkielman intresseistä.

halujemme palvelija vaan tuomari (Gaita 2002, 38). On kuitenkin nähtävissä, että moraalit kehittyy myös neuvotteluissamme; Gloverin termein pikemmin ihmisen konstruktiona (Glover 1999, 63) kuin ylhäisenä ”moraalilakina” ymmärrämme paremmin sen hallittavuuden. Gloverille perinteisen ”moraalilain” ylläpito näyttäytyy ongelmallisena kaiken 1900-luvun moraalihistorian raakuuden jälkeen. On virheellistä ajatella, että moraalit ymmärtäminen myös käsitteellisenä tai transsendentaalisena asiana johtaisi pelkoon sen luonteesta liian ”abstraktina” tai ”tuonpuoleisena”. Vaihtoehtoja ei tarvitse nähdä toisiaan poissulkevin, vaan moraalit ymmärtäminen aidosti on vastuunottoa sekä hyväksymistä, että se on Gaitan (2002, 37) sanoin inhimillistä alkuperää. Voi siis olla hyödyllistä erottaa ylemmän tason pohdinta satunnaisista ilmenemisistä, minkä vuoksi puhe transsendentaalisuudesta voi kirkastaa asian luonnetta selvemmin.

Todorov erottaa toisistaan moraalisen elämän ja moralismin. Moralismi voi olla sitoutumista periaatteisiin valheellisessa mielessä; sen julistaminen, että on moraalinen, ei ole itsessään moraalinen teko. Usein tämä voi pikemmin olla konformismia. (Todorov 1996, 114.) Moralismi voidaan mieltää ”moraalit” muodoksi. Se lähestyy ”moralisoinnin” pejoratiivista merkitystä. Todorov (1996) tekee myös eron oikeudenmukaisuuden (*justice*) ja moraalit välillä; niillä voi olla samat tavoitteet, mutta käytännöllisesti katsottuna ne ovat eri asioita. Hän kuvaa esimerkiksi, kuinka hyvän politiikan tulee kyetä keskittymään yhteiseen hyvään, ei esimerkiksi oman hyvyytensä kehittämiseen. Kun on kyse oikeudenmukaisuudesta, omat henkilökohtaiset hyödyt on sivuutettava. (mt., 117.) Todorov esittää, kuinka nykyisin puhutaan ”moraalitkadosta”, jonka hän esittää virhetulkintana: ”moraali ei voi 'kadota' ilman ihmislajin radikaalia mutaatiota” (mt., 287). Niin kauan kuin ihmislaji on olemassa, on myös olemassa välittämisen muotoja tai tavallisia hyveitä, mitkä liittyvät keskeisellä tavalla moraalit (Todorov 1996, 112–113). Käytännöllisestikin tulkittuna ei ole syytä olettaa ”moraalit katoa”: myötätunnon muodot voivat säilyä brutaleissakin olosuhteissa, vaikka niiden tukahdutus on myös mahdollista.

Moraalit korruptiot voivat ilmetä moraalit sekoittamisena konventioihin: esimerkiksi psykopaatti ei tekisi eroa tappamisen ja sen välillä, käveleekö päin punaisia liikennevaloja.

Teon välttämiseen johtaa ulkoinen motivaatio tai hyötylaskelma siitä, millainen rangaistus teosta seuraa. Kyse ei kuitenkaan ole vain psykopaateista, vaan reaktiot muiden kärsimykseen voidaan hiljentää myös monella muulla tapaa. Tämän vuoksi – kuten olen jo ajattelun kuoleman yhteydessä käsitellyt – yhteiskunnallisten olojen tulisi säilyä kritiikille, ajattelemiselle ja aidon empatian hengittämisen mahdollisuudelle myönteisinä. Seuraavaksi erittelen korruptoituneita tapoja, joilla toiseuden näkymättömäksi tekeminen eli täysivaltaisen ihmisyyden kieltäminen on toteutettu ja ”oikeutettu” todennäköisesti ”moraalista” terminologiaa hyödyntäen.

#### 4.1.1 *Ali-ihmisyyden ja ihmisyyden kieltäminen*

Epäonnistunut kohtaaminen, pseudoempaattinen tai ”empaattinen” suhde näyttäytyy lukuisissa moraalisisissa konteksteissa täyden ihmisyyden mitätöintinä ja sivuuttamisena. Siksi ali-ihmisyyden<sup>191</sup> on keskeinen näkymättömyyden muoto. Ali-ihmisyyden kuvastaa, kuinka toiseus jätetään ”tyhjäksi”. Toiseuden tyhjyys voi toteutua monin tavoin, kuten egosentrismissä, narsistisessa suhtautumisessa (Fromm 1967, 101–102), sadismissa<sup>192</sup>, rasismissa, sodassa ja stereotypisoinnissa. Gaita kuvailee, kuinka luonnollista meidän on puhua *dehumanisoivasta* stereotyyppien voimasta, mitkä usein tekevät toiset vain *osallisesti näkyväksi* moraalisisista ominaisuuksista (Gaita 2002, 282). Toiseuden tyhjäksi tekeminen tai sielunelämän aliarviointi voivat myös olla epäinhimillisen brutaaliuden sijaan hienovaraisempaa mitätöintiä tai ”ihailevan” suhteen muodossa. Esitän seuraavassa joitakin historiallisia esimerkkejä toiseuden mitätöinnistä, joka perustuu myötätunnon ja ihmisarvon kunnioituksen tuhoamiseen. Teema liittyy järjen ja emotion dualismiin siten, että myötätunnon purkaukset ovat tärkeässä asemassa toisen ihmisyyden näkyväksi

---

191 Gaita (2002, 121–122) kuvaa esimerkiksi aboriginaalien kohtelua ali-ihmisinä (*sub-human*).

192 Sadistinen suhde toiseen perustuu sen ymmärtämiseen, mikä on toiselle merkityksellistä, mikä voi edesauttaa esimerkiksi kidutustoimintaa. (ks. Gaita 2002, 68). Moraalista puhuttaessa empatian yhteydessä on siis otettava huomioon *konteksti* (vrt. Elliott 1999, xxiv–xxv; Gallagher 2012, 370). Sadismi voidaan myös mieltää egosentriseksi ja epäoikeudenmukaiseksi esimerkiksi siten, että se on toisen välineellistä kohtelua: toisen kärsimyksestä saadaan nautintoa omien halujen täyttämällä. Se on toisen sulkemista ihmisarvoisen kohtelun ulkopuolelle edellyttäen sielunelämän pinnallista omaksumista. Kontekstin lisäksi moraalista arviota tehtäessä oleellista on tapa, jolla toisen sielunelämään reagoidaan. Syvä, aito, empaattinen suhde toiseuteen jää sadismissa toteutumatta.

tekemisessä, vaikka myötätunto itsessään ei ole riittävä moraalin kannalta. Toisaalta sen tukahduttaminen johtaa usein määritelmiin, jotka toteuttavat ali-ihmisyyttä. Gaitan termin ali-ihmisyyden on toisen sulkemista käsitteellisen yhteisen tilan ulkopuolelle.

Historia on täynnä esimerkkejä epäinhimillistämistä muun muassa poliittisten päämäärien nimissä. Jonathan Glover (1999) käy läpi 1900-luvun brutaalia sotahistoriaa moraalipsykologisesta perspektiivistä nostaten ”moraaliresursseiksi” myötätunnon (engl. *sympathy*), kunnioituksen ja moraalidentiteetin. Hän mieltää moraaliresurssit psykologisiksi taipumuksiksi, jotka tekevät itsehillinnän ja muista välittämisen luonnollisiksi. Niiden vuoksi moraalit ei katoa, vaikka usko moraalilakiin olisi hiipunut. (mt., 41.) Useimmiten sotahistoriassa vastapuoli määritellään ”torakoiksi” tai jollain tapaa saastaisiksi tuholaisiksi. Toisten – ”heidän” erotettuna ”meistä” – epäinhimillistäminen esimerkiksi puhumalla vihollisista ”taudinaiheuttajina” tai ”pieneliöinä”, kuten Kambodžassa punakhmerien aikaan 1975 (mt., 399–401) on välttämätöntä, jotta heidän tuhoamisensa onnistuu. Myötätunnon kukistaminen on erityisen tärkeää lähitappamisessa, sillä uhrien läheisyys aiheuttaa helpommin vastenmielisyyttä omista teoista (mt., 134). Myötätunnon tukahduttamisen edellytyksenä näyttäisi olevan perustavan *samankaltaisuuden kieltäminen*. Sama voidaan ilmaista yhteisen ihmisyyden kieltämisellä, mistä esimerkiksi Gaita (2002) kirjoittaa.

Triboalivihassa (esim. Glover 1999, 160–163) ja sotatilanteissa on usein yhdistävänä tekijänä vastapuolen epäinhimillistäminen tukahduttamalla myötätuntoa. Tukahduttaminen voi tapahtua kovuuskoulutuksella (ks. mt., 399), joka näkyy myös Hitlerin ajattelussa *Mein Kampfissa* hänen hylätessä ”vastenmielisen humanin moraalin” (Hitler 1941a, 51). ”Loppujen lopuksi voittaa kuitenkin ikuisesti vain itsensä säilyttämispyrkimys. Sen vaikutuksessa sulaa ns. ihmisyyden olemattomiin typeryyden, pelkurimaisuuden ja luulotellun suuremman viisauden sekoituksena kuin lumi huhtikuun auringon paisteessa. Ihmiskunta on kasvanut ja varttunut ikuisessa taistelussa – ikuisessa rauhassa se tuhoutuu.” (Hitler 1941a, 159–160.) Kovuusihanne näkyy myös kasvatusperiaatteissa: ” ”[N]uorten terveiden poikien pitää oppia myös kestämaan iskuja. [...] [V]altion tarkoituksena ei



olekaan kasvattaa rauhaa rakastavien kaunosielujen ja ruumiillisesti rappeutuneiden ihmisten siirtokuntaa.” (Hitler 1941b, 51.)

Raakuuksien toteuttaminen vaatiikin systemaattista ”kovettamista” toisen kärsimystä vastaan. Tästä näkökulmasta reaktiot toisen kärsimykseen keskimäärin estävät pahimpia julmuuksia. Usein reaktiot mielletään emotionaaliseksi sitoumuksiksi ja liittyen emotionin ja järjen dualismiin, Hitler kuvaa lopullista suhtautumistaan juutalaisiin ”järjen voitoksi”. Aluksi Hitler oli suhtautunut juutalaisvihamielisyyteen uskonnon vuoksi vastenmielisyydellä: ”Kun luulin heitä vainottavan siitä syystä, heistä kuulemieni epäsuotuisien huomautusten johdosta tuntemani harmi ja suuttumus kasvoi väliin melkein inhoksi” (Hitler 1941a, 63) ja jatkaa, kuinka ”Mieltäni masensi erinäisten keskiajan tapahtumien muisto, joiden en olisi kernaasti suonut uusiutuvan” (mt., 64). Hän kuvaa asennemuutostaan, kuinka ”mielipiteeni juutalaisvastaisen liikkeen suhteen hitaasti joutuivat ajan vaihteluiden alaisiksi, se oli varmaankin ylipäänsä vaikein asenteenmuutokseni. Se oli minulle maksanut kaikkein useimmat sisäiset sielulliset taistelut, ja vasta kamppailun jatkuttua kuukausikaupalla järjen ja tunteen kesken voitto alkoi kallistua järjen puolelle.” (Hitler 1941a, 67.) Myöhemmin tunteet seurasivat tätä päätöstä. Esimerkki on poleeminen, mutta kuvastaa Hitlerin tapauksessa psykologisten fakulteettien suhdetta.

Kyse ei aina ole sodankäynnistä tai äärimmäisistä esimerkeistä, kuten psykopatiasta. Gaita kirjoittaa arkisemmasta suhtautumisesta toiseuteen; toisen ”ali-ihmisenä” näkeminen voi toteutua reaktionä toisen kärsimykseen. Se voi olla ”myötätuntoista” suhtautumista, kuten ”M”:n tapauksessa: Gaita kertoo esimerkin henkilöstä ”M”, joka menetettyään oman lapsensa katsoo dokumenttia vietnamilaisista lapsensa menettäneistä naisista hetken kavahtaen, mutta todeten sitten: ”Mutta se on erilaista heille. He voivat vain yksinkertaisesti hankkia lisää”. (Gaita 2002, 57.) M kokee ”empatiaa” ymmärtäen, että vietnamilaiset kärsivät, mutta kokemus jää pinnalliseksi; hän sulkee vietnamilaiset tilan ulkopuolelle, joka mahdollistaa syvän kokemuksen, eikä näe heitä ”yhtenä meistä”. Toista ei nähdä täytenä ihmisenä. (mt., 60–61, 72.)

Gaita suhtautuukin myötätuntoon riittämättömänä; sen valheellisten muotojen määrittelemisen ovat itsessään moraalisesti ehdollistuneita. Gaita (2002, 20) kuitenkin kirjoittaa ”puhtaasta myötätunnosta”, johon palaan myöhemmin. Rasistinen suhde toiseen voi olla hänen sielunelämänsä asettamista näennäiseksi. Gaita kuvailee rasistista ajattelua seuraavasti: ”He' voivat tehdä ja tuntea melkein mitä tahansa mekin, paitsi eivät kuten me, eivät yhtä syvästi. Me suremme, mutta he 'surevat', olemme iloisia, mutta he ovat 'iloisia' [...] ja niin edelleen.” (mt., 63). Reagoinnissa on kyse oman kokemuksen arvottamisesta korkeammaksi tai ”syvemmäksi” kuin toisen, missä on yhteneväisyyksiä pseudoempatiaan (Coplan 2011a). Kuten todettua, kyse voi olla myös välttämättömästä empatian asymmetriasta (ks. Taipale 2015), mutta moraalisessa mielessä se muuttuu kyseenalaiseksi. Aito *kunnioitus* – jota lukuisat teoreetikot (Todorov 1996; Glover 1999; Gaita 2002; Taipale 2015) tuovat esiin – syntyy sielunelämän tai kokemusten yhtäläistämisen mahdollisuudesta.

Edellä kuvattua reagointia kuvastaa eronteko sen suhteen, kuinka M ymmärtää kärsimyksen *merkityksen* vietnamilaisille. Hänelle se on miten he essentiaalisesti ovat. Gaita kuvaa, että M ei arvioi vietnamilaisen olevan *ontto*. Hän reagoi heihin ulkopuolisena mahdollisuuksien tilasta, joka tekee järkeväksi arvostelmat syvyydestä tai tyhjiydestä (mt., 58–59.) Hän kuvailee ajatusta siten, että jos toisen sielunelämä nähdään intrinsisesti puutteellisena, ei välttämättä edes ymmärretä, että toiseutta voidaan kohdella alistavasti (ks. Gaita 2002, 63, 121). Myös ihaileva idealisointi voi olla toisen sielunelämän väheksymistä.

Näen vastauksena ali-ihmisyyden ongelmiin määriteltyyn empatiaan tärkeänä sisältyvät avoimuuden ja itsen transsendenssin jähmettyneen perspektiivin ylittämisenä, jotka mahdollistavat moraalisen mielikuvituksen syntymisen ja näin ollen toisen aidon kohtaamisen. Muodostettuun itsen transsendenssin käsitteeseen sisältyy Frommin ajattelua soveltaen produktiivinen suhde, joka toteutuu parhaiten rakkaudessa (Fromm 1956), joka puolestaan on itsen ja toisen tasapainoista arvostusta. Esimerkiksi sadistinen toiminta on mainitun produktiivisen suhteen epäonnistumista. Moraalista puhuttaessa empaattisen

suhteen laadulla on merkitys; *miten* se toteutuu? Ei itsessään, että kohdataan toinen, vaan *miten*. Arendtin (1978; 2006) kuvauksella jatkaakseni, aito suhde todellisuuteen edellyttää kykyä ajatella, johon sisältyy mielikuvituksen käyttämisen mahdollisuus, kriittisyys sekä toisen aito näkeminen.

## 4.2 Moraalin intersubjektiivisuus ja samankaltaisuuden paradoksi

*”[I]hmiselämä on läpikotaisin moraalinen projekti”.* (Pihlström 2010, 256)

*”Koko ihmiskunta on yhden ja saman tekijän kirjoittama kirja. [...] Kuka ei kiinnittäisi silmiään aurinkoon sen noustessa? Kuka kääntäisi katseensa pois pyrstötähdestä, kun se putoaa alas? Kuka ei keskittäisi kuuloaan mihin tahansa kelloon, joka soi mistä tahansa syystä? Kuka voi kellon soidessa estää pientä osaa itsestään poistumasta tästä maailmasta? Yksikään ihminen ei ole saari, vaan jokainen on osa yhteistä mannerta. [...] Jokaisen ihmisen kuolema vie jotain minusta, koska minäkin olen osallinen koko ihmiskunnassa. Älä siis koskaan lähetä kysymään, kenelle kellot soivat, ne soivat sinulle.”* John Donne (1624, XVII Meditaatio/Donne 1988, 134-135)<sup>193</sup>

Ihmiselämää leimaa erityislaatuinen suhde toisiin ihmisiin; ihmisyytemme tuo mukanaan vastuun suhteessa toisiin. Eettinen sfääri läpäisee syvällä tavalla olemassaolon ja intersubjektiivisuuden. Ajatus etiikan perustavasta luonteesta koskettaa sen päättymätöntä haastetta ihmisiä kohtaan. Eettisen voidaan ajatella konkretisoituvan aktuaalisuudessa moraalisesti, mikä voidaan mieltää muun muassa esimerkein myötätunnosta. Moraalia tarkasteltaessa on myös korostunut aspekti, että puhuessamme aidosta muodosta, emme voi ulkoistaa ajattelua, kuten konformismissa. Maailmaa ei myöskään voi tarkastella eettisesti neutraalissa tyhjiössä, vaan se on perustavasti sisäänrakennettuna ihmisyyteen:

*”Se miten me ihmiset – käsitteistöjemme, käytäntöjemme ja (wittgensteinilaisittain puhuen) kielipeliemme tai elämänmuotojemme tarjoamista moninaisista perspektiiveistä – todellisuutta jäsenämme tai ”konstruoimme”, riippuu paitsi tietokykyjemme kantilaisista*

193 XVII Meditaatio: ”Nunc lento sonitu dicunt, morieris”. ”Nyt tämä toiselle hiljaa soiva kello sanoo minulle: Sinun on kuoltava.” (Donne 1988, 134). 1623 kirkonkelloja soitettiin, kun joku oli tekemässä kuolemaa. Näitä kellonsoittoja sairastuoteellaan kuunteli John Donne, joka myöhemmin kokosi vakavan sairautensa kulun päiväkirjaksi. (mt., 5-6.)

*transsendentaalisista ennakkoehdoista ja rajoista, myös eettisistä lähtökohdistamme. [...] Jopa kaikkein teoreettisimmatkin tapamme jäsentää maailmaa, jossa elämme, ovat ”arvopitoisia” ja eettisesti orientoituneita. Emme voi kokea maailmaa emmekä käsitteellisesti rakenteistaa sitä eettisesti neutraalissa tyhjiössä. Tätä voidaan pitää eräänlaisena ”ihmisluontoa” koskevana filosofis-antropologisena lähtökohdana, jota pragmatistit (ja monet muutkin) ovat väljästi kantilaisen kriittisen filosofian perinteessä liikkuen kehittäneet.” (Pihlström 2010, 92–93.)*

Ajatus intersubjektiivisesta moraalista sellaisenaan kohtaa helposti kritiikkiä; mikä voi olla yleistettävyyden tai arvioivuuden aste, mikäli moraalilla kumpuaa ”yhteisöllisyydestä”? Korostan, että intersubjektiivisuus ei yksinkertaistetusti tarkoita yhteisöllisyyttä esimerkiksi konformistisina ilmentyminä; osiin purettuna se tarkoittaa yksilöiden (lat. *'subiect'*; subjekti, yksilö, toimija) välisiä (lat. *'inter'*; välillä) suhteita. Näin ollen terminologia tulee korostaneeksi henkilökohtaisuuden aspektia sisäänrakennettuna yhteisyyteen. Yksilö rakentuu suhteessa toiseuteen (vrt. Stein 1917; Helm 2010) tai kuten Todorov ilmaisee: ”*minä* muodostuu *heistä*” (Todorov 1996, 104). Emme pääse inhimillisen näkökulmamme ulkopuolelle, mutta meillä on kyky arvioida käytäntöjämme. Intersubjektiivisen tason huomioiminen ei tarkoita reduktiota yksinkertaiseksi relativismiksi tai satunnaisten yhteisöjen haluiksi.

*”Moraalinen elämä on konstitutiivinen dimensio intersubjektiivisessä maailmassa täyttäen sen kokonaisuudessaan ja ollen sen korkein saavutus. Kuten on mahdotonta kuvitella ihmisyyttä ilman intersubjektiivisiä suhteita, on mahdotonta kuvitella sitä ilman sen moraalista dimensiota. Moraalisella tarkoitan sitä, mikä sallii meidän sanoa onko jokin teko hyvä vai paha, ja kun puhun korkeimmasta saavutuksesta, niin tarkoitan, ettei ole väliä mitä filosofista koulukuntaa kannattaa, niin hyvä ja paha määrittelevät jossain määrin tautologisesti kaiken, mikä on kaikkein eniten (tai vähiten) haluttavaa inhimillisten suhteiden maailmassa. [...] maailma, jossa moraalilla ei olisi paikkaa, olisi maailma, jossa kaikki toimet, jotka liittyvät inhimillisten suhteiden kategoriaan, olisivat samanarvoisia ja tämä on lähes käsittämätön tilanne.” (Todorov 1996, 286-287.)*

Intersubjektiivista moraalilla on hahmotettu eri tavoin, joita pystyn tässä yhteydessä vain sivuamaan. Esimerkiksi Husserl on painottanut intersubjektiivisen moraalin kannalta ”uudistumisen” merkitystä (Husserl 2006). Fenomenologia tarjoaa Husserlin analyysissä

näkymän etiikkaan ja sillä on perustava asenne eettisyyteen pyrkivän elämän itsensä sisällä. Fenomenologiaa ei tule ymmärtää valmiina oppijärjestelmänä tässä yhteydessä, vaan kyse on rajallisen ihmisen yrityksestä ylittää sokeasti omaksumansa käsitykset ja saavuttaa totuudellisempi näkemys elämästä. Pyrkimys on siis *uudistaa* ajattelun omia lähtökohtia. (Husserl 2006, 70.) Tästä seuraa eräänlainen universaali *eettinen vastuullisuus* tai *eettinen kutsumus*, mitkä fenomenologiseen fundamentaalietiikkaan sisältyvät. (mt., 53–54). Tymieniecka korostaa Husserlilaisesta traditiosta käsin intersubjektivisuuden perustasta älyn rinnalla moraalisen aistin (*'moral sense'*) merkitystä (ks. Tymieniecka & Schrag 1983, osa 1, 19–21). Tymieniecka ehdottaa sopivana lähestymistapana inhimillisen olemassaolon fenomenologiaa (*the phenomenology of the human condition*) sekä eettisen toiminnan yksilölliseen luonteeseen että universaalien yhteisymmärryksen hahmottamiseen sosiaalisissa vuorovaikutuksissa (mt., 6.) Olen rakentanut moraalien intersubjektivisuuden mahdollisuutta erityisesti itsen transsendenssin ajatukselle, joka sivuaa fenomenologista perspektiiviä. Myös merkityksen emergoituminen (Helm 2001; 2011) on läsnä tarkastelussa.

Moraalipsykologisesta perspektiivistä empatian rooli on tärkeä täyden ihmisyyden toteutumisessa. Hollanin (2012) tarkastelemissa kulttuureissa empatia liittyy moraaliseen kontekstiin. Vaikka empatia näyttäytyisi myös epäilyttävänä, liittyy se aina jossain määrin moraalisesti arvotettavana asiana ihmisten välisissä suhteissa (Hollan 2012, 72). Kysymys on siitä, *miten* kohtaamme toisiamme intersubjektivisuudessa, mikä voidaan esittää muodossa: ”tulenko oikealla tavalla nähdä ja kohdelluksi?” Näin ollen empatian aktuaalinen toteutuminen on keskeistä. Empatian tai myötätunnon näkeminen inhimillisinä ”perusresursseina” – mitä ajatusta lähellä Glover ja Todorov ovat – voidaan nähdä moraalien pysyvyyden säilymisenä. Empatiaa on tarkasteltu luontomme sisältyvänä moraalien perustana (esim. de Waal 1996) sekä ”moraalisen maailman sementtinä” (Slote 2010, 13). Empatiaa ei kuitenkaan sellaisenaan saa sekoittaa prososiaalisuuteen tai myötätuntoon, vaikka myötätunto voi olla aidon empaattisen prosessin käynnistävä tekijä.

Ali-ihmisyyteen liittyvien myötätunnon kukistamisen esimerkkien lisäksi on myös esimerkkejä sen positiivisesta vaikutuksesta. Myötätunnolla on voimaa ”valaista oikeudenmukaisuutta”<sup>194</sup> myös brutaaleissa olosuhteissa. Glover (1999) kuvaa, kuinka Vietnam-veteraani kertoi, kuinka hänen joukkueensa miehet tunsivat olonsa vaivautuneeksi kerätessään kuolleitten vietnamilaisten tavaroita. Valokuvat vanhemmista, tyttöystävistä, vaimoista ja lapsista saivat heidät ajattelemaan, että ”hehän ovat ihan niin kuin mekin”. (Glover 1999, 76.) Samankaltaisuuden (vrt. Stein 1989; Gallese 2003a) käsittämisen vaivaannuttava vaikutus on siis yhteydessä moraaliseen oivallukseen. Myötätunnon voima näyttäytyy tällaisissa yhteyksissä näennäisen eriarvoisuuden purkautumisen impulssina. Vaikka myötätunto ei ole välttämättä yksinään ”aitoa empatiaa”, voi se toimia väylänä sen mahdollistumiselle.

Todorovin käsittelemässä merkityksessä moraalinen teko on aina henkilökohtainen subjektiivisessa merkityksessä siten, ettei se ole esimerkiksi teon ulkoistamista. Moraalinen teko on myös aina suuntautunut yhteen tai useampaan yksilöön eli se on ”henkilökohtaista” sellaisessa merkityksessä, että kun toimin moraalisesti, kohtelen toista persoonana (vrt. Stein 1989), mikä voidaan ymmärtää myös päämääränä kohteluna. Moraalinen toiminta parhaillaan on ”välittämistä”. Välittämisen kautta ”minällä” on kohteenaan ”sinä” yksikössä tai monikossa. (Todorov 1996, 287.) Vaikuttaa siltä, että toisen ei-välineellinen kohtelu eli kohtaaminen aktuaalisesti aidosti moraalisisessa merkityksessä vaatii tietynkaltaista sitoutumista tai välittämistä. Kuten olen edellä esittänyt, on kuitenkin syytä pohtia, mitä välittämällä tarkoitetaan; riittääkö se? Toisaalta onko teko aito ilman minkäänasteista internalistista sitoumusta välittämisen merkityksessä? Todorovin huomioissa korostuu jälleen moraalisen sfäärin henkilökohtainen luonne; itseyden ja toiseuden välinen tasapainoinen suhde näyttäytyy oleellisena, kuten itsen transsendenssia käsiteltäessä esitin.

---

194 Glover käy kirjassaan myös lukuisia inhimillisyyden esiintymisiä sotatilanteissa (ks. lisää Glover 1999, 87, 213).

Myötätunnon häilyvä luonne kuitenkin vaatii moraalia tarkasteltaessa ”vakaampaa pohjaa”, vaikka toisinaan voidaan nähdä se itsessään riittävänä toisista huolehtimisen kannalta. Liiallinen häilyvyys ei tee oikeutta käyttämillemme merkityksille puhuessamme moraalista. Tarkastelen mahdollisuutta pysyvämmille merkityksille seuraavaksi transsendentaalisena kysymyksenä. Se millainen moraalin *intersubjektiivinen konteksti* on, on laaja-alaisempi kysymys kuin pelkästään sosiaalisen intersubjektiivisuuden ([KUVIO 5](#)) ilmentymä. Moraalisessa kontekstissa toisinaan viitataan ajatukseen ”samankaltaisuuden tunnistamisesta”, kuten edellä myötätunnon purkauksessa. ”Samankaltaisuus” termiin liittyy kuitenkin tietty problematiikka, joka koskee intersubjektiivisuutta ja täten toisen kohtaamista.

*Samankaltaisuuden paradoksi* liittyy empatian etiikkaan. Vaikuttaa siltä, että kiistely koskien ”ymmärtämistä” tai empatiaa palautuu usein kysymyksiin siitä, olemmeko samanlaisia vai erilaisia ja voimmeko ymmärtää toinen toisiamme? Jos ihmisen ymmärrys maailmasta perustuu vain häneen omiin kokemuksiinsa, kuinka hän voi ymmärtää vierasta kokemusta? Jos kaikki kokemus on palautettavissa yhteiseen perustaan, kuinka voimme ymmärtää kokemuksen perustavanlaatuisesti yksilöllistä luonnetta? Stueber kuvaa samaa aihetta, kuinka kansanpsykologisten käsitteiden tulisi kyetä huomioimaan ensimmäisen persoonan auktoriteetin rajoite (*constraint of first-person authority*) ja yksiselitteisyyden rajoite (*univocality constraint*) (ks. lisää Stueber 2006, 131–132). Iseys-toiseus, tuttuus-vieraus, samanlaisuus-erilaisuus; kaikki liittyvät samaan kysymyksenasetteluun. On oltava huolellinen sen suhteen, mitä moraalissa kontekstissa samankaltaisuudella tarkoitetaan. Samankaltaisuus yksinkertaistetussa mielessä johtaa ongelmiin. Aitoon kohtaamiseen ja vuorovaikutukseen sisältyy keskeisellä tavalla yksilöllisyyden huomioiminen. Samanaikaisesti kuitenkin jaamme kaikki perustarpeen ”tulla kuulluksi” ja kunnioitetuksi kokonaisvaltaisuudessaan. Tällainen tarve lepää yhteisen ihmisyyden perustalla. Näin ollen paradoksaalisesti samaan aikaan vuorovaikutuksessa on läsnä erilaisuuden eli yksilöllisyyden hyväksymisen vaatimus yhteisyyden nimissä. Tietty alati läsnä oleva vieraus voidaan nähdä myös tiettyinä yksityisyyden suojana; intersubjektiivisuuden salaperäisessä luonteessa lepää kunnioituksen vaatimus.

#### 4.2.1 Transsendentaalinen empatia ja empatian haaste

”[T]odellinen intersubjektiivisuus nousee pettymyksestä. Pettymys tekee meille mahdolliseksi ymmärtää ja reflektoida empatian vinoumaa ja väkivaltaa, ottaa se huomioon ja siten rakentaa eettistä suhdetta toiseen.” (Taipale 2015, 154, käännös minun.)

Palatakseni näkymättömyyteen negatiivisessa merkityksessä, on ihmisyyden näkymättömäksi tekemisessä usein kyse moraalin korruptioista. Tiettyä välttämätöntä näkymättömyyden aspektia intersubjektiivisuudessa pohdittaessa on näkymättömyys kuitenkin tulkittavissa myös positiivisesti; tietty ”koskemattomuus” toiseudessa ja kokemuksessa voi olla perusta kunnioitukselle. Aihe ilmeni etnologisissa havainnoissa (Hollan 2012) esimerkiksi ”näkymättömyysteesissä” (Keane 2008, 473). Kysymys on toisen kokemuksen ainutlaatuisuuden kunnioittamisesta empaattisen tiedon kieltämisen nojalla. Mainittu koskemattomuus kuuluu jokaiselle yhteisen ihmisyyden valossa. Samanaikaisesti kuitenkin jaamme kokemuksen jakamisen edellytykset (vrt. Gallese 2003a; 2003b), joten yhteytemme muihin ei ole luoksepääsemätön. Aihe on oleellinen transsendentaalisen tason tutkimisessa, sillä se korostaa avoimuutta sekä tiettyä haastetta vuorovaikutuksessa, joita viimeiseksi käsittelen.

Pihlström esittää, kuinka tunteita painottavan moraaliteorian halutessaan välttää naiivi emotivismi tulisi kiinnittää huomiota tunteiden *transsendentaaliseen* statukseen. Hänen mukaansa tällaiset tunteet ja vastaavat käsitteet konstituivat sitä, mitä voimme tarkoittaa moraalin perustavalla *vakavuudella*. (Pihlström 2010, 245.) Ajatusta seuraten käsittelen tässä luvussa empatian transsendentaalista statusta *transsendentaalisen empatian* mahdollisuuden kautta poiketen mainitusta siinä määrin, että tutkielmassa määritelty empatia mahdollisessa moraalisisessa merkityksessä ei ole *pelkästään* tunne. Se kuitenkin sisältää keskeisenä tunnesitoumuksen potentiaalin. Näin ollen muodostan tarkalleen ottaen mahdollista käsitteellistä tilaa senkaltaiselle moraalisiselle ominaisuudelle, millä tavoitettaisiin riittävä vakavuus moraalisisessa merkityksessä – erotettuna satunnaisista



psykologisista tai sosiaalisista konstituutioista, vaikka psykologian asema prosessissa onkin sisäänrakennettuna.

Pihlström tarkastelee syyllisyyden ja katumuksen<sup>195</sup> statusta liikkuen ”moraalin metafysiikan” alueella tehden eron esimerkiksi syyllisyyteen psykologisena käsitteenä. Hän ei kuitenkaan aseta periaatteellista rajaa eettisen ja psykologisen välille. (Pihlström 2010, 245.) Transsendentaalista syyllisyyttä ei voi tarkastella maailman tosiseikkojen tai syy-seuraussuhteiden tasolla faktuaalisena, juridisena, empiirisenä tai kausaalisenä. Samalla se kuitenkin sitoo meidät muihin ihmisiin. (Moisio & Pihlström 2013, 109.) Puhuttaessa moraalista on tärkeää kyetä puhumaan myös toisin kuin psykologisin termin. Psykologia ei kuitenkaan ole ”hävitettävissä” vaan kietoutuu käsitteellistämisprosessiin. Kuten Pihlström (2010) korostaa kirjoittaessaan syyllisyydestä, olisi vakava virhe olettaa se moraalin transsendentaaliseksi *perustaksi* tai että moraalin arviointikriteerit olisivat palautettavissa siihen (mt., 249). Sama pätee empatian käsitteeseen; se ei ole moraalin perusta, eikä edes transsendentaalisessa mielessä tällaisen johtopäätöksen teko ole oikeutettua.

Palatakseni alussa viittaamaani huomioon moraalin ratkeamattomasta luonteesta, jatkan Moisio ja Pihlströmin ajatusta, että ”meidän on ymmärrettävä, että jo pelkkä ihmisenä oleminen – *oleminen maailmassa yhdessä toisten kanssa* – kutsuu meidät moraaliseen vastuuseen ja että tämän vastuun ytimessä on mahdollisuus olla syyllinen, jatkuva tietoisuus epäonnistumisesta *kärsimyksen riittävässä lievittämisessä*” (Moisio & Pihlström 2013, 102, kursiivit minun). Empatiaan ajatusta sovellettaessa oleellista on, että kärsimyksen jakaminen usein epäonnistuu; onhan empatia aina maailmallisena konstruktiona rajallinen. Seurauksellisesti olemme aina ”syyllisiä” – metafysisessä mielessä – esimerkiksi riittämättömään kykyymme ymmärtää toisia. Kenties aitoon kohtaamiseen liittyy tämän riittämättömyyden hyväksyminen. Se ei kuitenkaan tee tyhjäksi ajatusta kärsimyksen jakamisesta; ihmisyytemme ytimeen kuuluu moraalinen vastuu

---

195 Pihlströmin mukaan ”syyllisyydellä on konstitutiivinen, fundamentaalisen eettisen kategorian asema, kun käsitteellistämme suhteitamme toisiin ihmisiin” (Pihlström 2010, 245). Gaita (2002; 2004) on kirjoittanut katumuksen roolista ja Pihlström viittaa myös Gaitan teksteihin.

suhteessa muihin ihmisiin. *Ihmisenä olo* itsessään kutsuu meidät *intersubjektiiivisen* moraalien äärelle, mikäli otamme vakavasti ajatuksen siitä, että jaamme maailman toisten kanssa.

Pihlström esittää syyllisyyden tulkitsemismahdollisuutena, että syyllisyys on *sekä* empiirinen ja faktuaalinen käsite, jolloin se kytkeytyy niihin tekoihin, joita tosiasiallisesti suoritamme tai emme suorita *että* transsendentaalinen käsite, joka konstruoi metatasolla eettistä vakavuutta itseään. Näin ”tarjoten taustan tai viitekehyksen, jota ilman moraalinen päätöksenteko tai inhimillisesti merkityksellinen toiminta ei ylipäänsä olisi mahdollista”. (Pihlström 2010, 251.) Samaten on käsitelty mielessä mielekästä ymmärtää empatia *sekä* empiirisenä (vrt. esim. Gallese 2011; Roeser 2009; Stueber 2006; Gallagher 2012) *että* transsendentaalisena<sup>196</sup> käsitteenä. Pihlström (2010) kuitenkin kysyy, onko emotionin mieltäminen transsendentaaliseksi kategoriavirhe? Jos propositiot, periaatteet, perusteet, arvostelmat tai argumentit voivat olla transsendentaalisia, niin voivatko emotionit? (mt., 251.) Tutkielman kontekstissa on mahdollista vastata edelliseen kysymykseen, että arvostelmat ovat emotionipitoisia (Nichols 2004; Kennett 2009; Roeser 2009; Helm 2001; 2010). Näin ollen, jos esimerkiksi arvostelmille voidaan hyväksyä transsendentaalinen status, on sama status mahdollinen myös emotionille. Ja kuten todettua, kyse ei empatian tapauksessa ylipäänsä ole pelkästään emotionista. Huomioiden valossa määritellyssä merkityksessä empatialle on mahdollista mieltää transsendentaalinen asema.

Pihlström ei halua väittää, että transsendentaalinen syyllisyys olisi terävästi erotettavissa syyllisyyden empiirisesti todettavista ilmenemisistä, jotka elämässämme ovat riittävän tuskaisia. On kuitenkin ehdotettavissa, että esimerkiksi syyllisyyden kaltaisella käsitteellä on transsendentaalinen status nimenomaan siksi, että vastaavilla tunteilla on tärkeä pragmaattinen funktio aktuaalisissa moraalisisissa kielipeleissämme. Itse näillä tunteilla voi olla vastaava transsendentaalinen rooli, koska niiden kokeminen konstituoi tapaamme sitoutua moraalisiin tällaisten kielipelien sisällä. ”Moraaliin sitoutuminen on nimenomaan

---

196 Esimerkiksi Stein (1989, 11) kirjoittaa empatian redusoimattomasta *sui generis* luonteesta. Näkökulma voidaan mieltää ainakin yksinkertaisen empirismin vastaiseksi.

oman syyllisyyden jatkuvan mahdollisuuden tunnistamista ja tunnustamista.” (Pihlström 2010, 252.) Teema kiinnittää huomion eettisyyden *perustattomuuteen* ja *redusoimattomuuteen*. (mt.) Juuri mainitun eettisyyden perustattomuuden vuoksi etiikka on ratkaisevan tärkeää elämässämme – jopa tärkeämpää kuin mikään muu (Moisio & Pihlström 2013, 108).

Pihlströmin mukaan ihmiselämää moraalisenä projektina tulee potentiaalisen syyllisyyden ”leimata alusta loppuun, koko ajan, ehtona inhimillisesti mahdolliselle eettiselle ajattelulle ja toiminnalle. Syyllisyyden tässä transsendentaalisessa, metafyyysisessä mielessä ei voida ajatella olevan koskaan 'ohi', 'sovitettu' tai 'pois päiväjärjestyksestä'. Muuten ei ole ymmärretty, mitä moraalinen on tai mitä syyllisyys on”. (Pihlström 2010, 256.) Sovellan ajatusta empatian käsitteeseen siten, että läsnä on aina epäily siitä, kuinka mahdollista aito aktuaalinen ymmärtäminen voi olla. Onko sellaista koskaan? Silti eettisestä perspektiivistä metafyyysisessä mielessä, kuten vaikkapa moraalinen vastuu ei katoa, ei meiltä katoa velvollisuus pyrkiä kuulemaan, näkemään tai kohtaamaan toisia oikeudenmukaisella tavalla. Tämän oikeudenmukaisuuden luontoa olen hahmottanut edellä näkymättömyyden ja itsen transsendenssin teemoja käsittelemällä.

Erityisesti empatian käsitteen kohdalla – mikä ei siis määriyty pelkästään tunteeksi – transsendentaalisen statuksen ymmärtäminen saattaa olla merkittävää ”apriorisen intersubjektivisuuden” tai ”transsendentaalisen intersubjektivisuuden” (Taipale 2012, 233) ymmärtämisen mielessä, jollaisen hahmotuksen kautta on mahdollista nähdä perusta ”yhteiselle ihmisyydelle” (vrt. Gaita 2002; Moisio & Pihlström 2013, 109) tai vaihtoehtoisesti ”jaetulle anonymiteetille”. Tästä anonymiteetistä kumpuaa haaste; meidän tulee päättymättömästi kasvaa esimerkiksi asymmetrisen totalisoivan suhteen yläpuolelle suhteessa toiseuteen kohdataksemme toinen oikeudenmukaisesti. (ks. lisää Taipale 2015). Sanottuun liittyen oleellisia ovat avoimuus, itsen transsendenssi ja moraalinen mielikuvitus toisen näkyväksi tekemisen prosessissa.

Etiikka asettaa meille edellä kuvatun kaltaisen päättymättömän haasteen, joka voidaan tutkielman kontekstissa mieltää empatian asymmetrisyydessään tarjoamaksi eettiseksi haasteeksi (Taipale 2015, 152). Asymmetrisyydessä voi olla kyse itsekeskeisyydestä, joka on moraalinen haaste ylitettäväksi, kuten jo itsen transsendenssin yhteydessä käsittelin. Frommin muotoiluun palatakseni: ”*Ihmisen päämäärä on voittaa narsisminsa*” (Fromm 1967, 101). Tämä ei ole pelkästään eettinen teoreettinen haaste, vaan se toteutuu ainoastaan käytännössä (vrt. Todorov 1996; Glover 1999). Toisaalta teoreettisena – metafyyssisenä tai transsendentaalisena – kysymyksenä sen vaade on alati läsnä, vaikka emme toimosikaan moraalisesti, mikäli ymmärrämme moraalin vakavuuden. Kuvaan moraalin toteutumista samankaltaisesti kuin Freire toivon ilmenemistä maailmassa: ”*Toivo on ontologinen tarve [...] Ontologisena tarpeena toivo tarvitsee käytäntöä muuttuakseen historialliseksi konkreettisuudeksi.*” (Freire 2004, 2, käännös minun). Vaikka intersubjektiivinen kokemus kehittyisi pettymysten kautta (vrt. Taipale 2015, 154), niin ”ihminen voi ymmärtää toista inhimillistä olentoa, koska samat inhimillisen olemassaolon osatekijät ovat heille yhteisiä” (Fromm 1967, 108).

Anonymiteetin tunnistaminen – tai verrannollisesti *samankaltaisuuden paradoksin* ymmärtäminen – voi olla oleellisessa asemassa rajallisuutemme tunnistamisessa, mikä on keskeistä moraalin riittävän arvon kunnioittamisessa. Kuten on esitetty, moraalin vaatimus ei voi olla muille päämäärille alisteinen. Se on päättymätön projekti elämässämme. Tämän projektin luonnetta olen kuvannut empaattisen prosessin kautta – dialogisena, kehittyvänä, syvää yhteisyyttä ja erilaisuutta paradoksaalisesti samanaikaisesti kunnioittavana prosessina – jossa loputon vaatimus ja pyrkimys on nähdä toinen aidosti, yksilöllisenä horisonttina maailmaan. Usein tämä prosessi voi olla tuomittu epäonnistumaan erinäisistä syistä rajallisessa inhimillisessä maailmassa, mutta syvä inhimillinen jaettu toive, jota voidaan Gaitan sanoin kuvata pyyntönä ”näe minut täytenä ihmisenä, täysin yhdenvertaisena, ilman ylimielisyyttä” (Gaita 2002, 72) toimii muistutuksena tästä velvoitteesta.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Tässä luvussa esitän keskeisimmät päätelmäni ja tutkimushavaintoni. Käyn läpi tutkielman rakenteen, määritelmät, kritiikkiä, näkökulmavaihtoehtoja ja jatkotutkimusaiheita. Yleisnäkökulmaa summatakseni, tutkimus muodosti moraalipsykologista käsitteellistä tilaa sentimentalismien ja rationalismien välille koskien moraalialueita ja empatiaa. Metodologinen positio mahdollisti moniulotteisen käsityksen muodostamisen empatiasta. Moraali itsessään määrittyi dialektisesti, mitä tutkin empatiamääritelmän varianttien, kuten myötätunnon, valossa. Tutkimusta motivoi inhimillisyyden kaipuu<sup>197</sup> moraalifilosofiassa; tarkastelin ihmistä alati kehittyvänä, tuntevana ja reflektioon kykenevänä olentona. Olen jakanut tämän luvun yhteenvedon, kriittiseen diskussioon, jatkotutkimusaiheisiin ja johtopäätöksiin. Teksti etenee määritelmiä syventäen ja niitä reflektoiden. Aloitan yhteenvedolla luvuista ja päämääritelmistä.

### 5.1 Yhteenvedo

Johdantoluvussa esittelin intersubjektiviisen moraalin edellytysten tutkimisen ja empatian kannalta keskeisinä taustakäsitteinä näkymättömyyden, moraalisen mielikuvituksen ja itsen transsendenssin, joihin palasin viimeisessä luvussa moraalin näkökulmasta. Näkymättömyys merkitsee epäinhimillistämistä, jonka vastapainona määrittelin moraalisen mielikuvituksen ja itsen transsendenssin. Moraalisen mielikuvituksen kultivointi murtaa käsitteellisiä raja-aitoja; esimerkkeinä hetero voi samaistua homon tarinaan, mies naisen elämään ja korkean yhteiskuntaluokan jäsenen alemman asemaan. Itsen transsendenssi

<sup>197</sup> Tarkoitan ihmisyyden kokonaisvaltaista huomioimista moraalissa vastakkaisena ”rationaalisten toimijoiden” (vrt. *'rational agent'*; Gaita 2002, 282) kommuunille tai sympatian sulkemiselle moraalisen arvion ulkopuolelle. Kantin deontologian korostuksissa näkyy sympatian perinteinen ymmärrys: ”[H]yväntahtoisuus velvollisuudesta – vaikka mikään taipumus ei meitä johdattaisi siihen ja vaikka luonnollinen ja voittamaton pahoinvointi sitä vastustaisi – [...] lepää tahdossa, eikä tunteiden taipumuksissa, toimintojen periaatteissa, eikä sulavassa sympatiassa; sitä yksin voidaan määrätä.” (Kant 1998, 13/4:399.) Kantin argumentilla on loogista voimaa, mutta hänen sympatian tarkastelunsa jättää siitä puutteellisen kuvan.

tarkoittaa tasapainoista itseys-toiseus-suhdetta; se on egosentrismin vastaista merkityksellistä liittymistä maailmaan. Moraalisesta näkökulmasta toisen kohtaamisessa itsen transsendenssi merkitsee samanaikaista itsen ja toisen kunnioitusta. Itsen transsendenssi on ”avautumista kohti omia mahdollisuuksia, uskaltautumista kohti tuntematonta” (Gallagher 1992, 182). Vuorovaikutukseen liittyvänä käsitteenä nousi esiin myös samankaltaisuuden paradoksi, jota tarkastelin lisää viimeisessä luvussa. Paradoksi tarkoittaa samanaikaista vierauden ja tuttuuden läsnäoloa kohtaamisessa; ihmisinä kokemuksen jakamisen edellytykset ovat läsnä, mutta toisaalta yksilöllisyyden merkityksessä kohtaamisessa on aina läsnä piilotettu, subjektiivinen fenomenaalinen horisontti.

Toisessa luvussa tutkin järjen ja emotion dualismia erityisesti moraalin kannalta. Määrittelin emotionaalisen järjen nykykirjallisuuden avulla päälähteinä Damasio, Gaita ja Helm. Muodostin käsitteellistä tilaa emootioiden informoimalle järjenkäytölle, mikä on tärkeää intersubjektiivisten suhteiden ([KUVIO 4](#)), arvojen intersubjektiivisuuden ja moraalisesta arvion kannalta. Syvensin dualismin näkökulmaa moraaliin tarkastellen esimerkiksi moraalipsykologisesti moraalisia arvostelmia ja konventionaalisen ja moraalisesta eroa. Havaittiin, että esimerkiksi *Tunneperäisten sääntöjen teorian* (Nichols 2004) mukaan emootiot ovat keskeisessä asemassa moraaliarvioinnin kannalta arvostelmien luonteen ja evolutiivisen statuksen näkökulmasta. Moraalisesta arvostelman alkuperä voi kuitenkin olla ”rationaalinen” tai ”emotionaalinen”. Viimeiseksi pohdin toisessa luvussa moraalisesta toimijuuden merkitystä summaten, että esimerkiksi pelkkä intuitionismi, emotivismi tai sympatia ei selitä *toimijuuden* käsitettä, vaikka se selittäisi keskimäärin kehitystä moraaliseksi *toimijaksi*.

Kolmannessa luvussa käsittelin empatiaa historiasta nykykeskusteluun ja sovelsin emotionaalisen järjen aspektia empatian tarkastelussa. Muodostin tarkastellun kirjallisuuden pohjalta eklektisesti moniulotteisen määritelmän, joka tarkoittaa empatian osatekijöitä ja sen paikkaa intersubjektiivisyydessä ([KUVIO 5](#)). Tutkin empatian määritelmää myös moraalifilosofisesta sentimentalismista ja rationalismista vertaavasta

näkökulmasta ([KUVIO 6](#)). Empatia tulee tutkielman kontekstissa ymmärtää reflektiivisen ja affektiivisen resonanssin potentiaalin sisältäväksi uniikiksi intersubjektiiviseksi *kyvyksi*, joka sisältää perus- ja kompleksin tason. Perustaso on neuraalinen, automaattinen, intuitiivinen ja kompleksinen taso reflektiivinen, tietoinen ja arvioiva. Empaattinen prosessi syntyy näiden tasojen dynamiikassa. Valheellisen kohtaamisen ja pseudoempatian tarkastelu osoittivat, että kriittinen ajattelu, mielikuviutus ja aito suuntautuneisuus toiseuteen ovat moraalisesti merkitseviä. Aito empatia on pragmaattisesta näkökulmasta tasapainoilua: itsen ja toisen perspektiivin välillä, liiallisen virittymisen tai passiivisuuden välillä, henkilökohtaisen ja intersubjektiivisen näkökulman välillä. Tasapainon hakuun sisältyy konformismin ja egosentrismin harhojen välttäminen.

Viimeisessä luvussa pohdin näkökulmia moraaliin dialektisesti. Palasin esimmäisessä luvussa esiin tuotuun näkymättömyyteen ali-ihmisyyden ja ihmisyyden kieltämisen näkökulmista. Dialektisina jännitteinä olivat esimerkiksi sentimentalismi ja rationalismi, moraalinen ja konventionaalinen sekä moraalipsykologinen ja transsendentaalinen. Muodostin synteesiä tutkielmassa esitettyjen käsitteiden, kuten empatian ja itsen transsendenssin avulla. Keskeinen havainto oli empatian eettinen haaste ja samankaltaisuuden paradoksi. Nostin esiin transsendentaalisen empatian mahdollisuutena ylittää ”sosiaaliset satunnaisuudet” esimerkiksi stereotypisoinnin muodossa. Kuvaamani transsendentaalinen empatia, samankaltaisuuden paradoksi ja eettinen haaste ilmentävät myös väistämätöntä rajallisuutta vuorovaikutuksessa. Nämä käsitteet täydentävät ”moraalipsykologista” tasoa. Transsendentaalisen empatian ytimeen sisältyy jaettu toive tulla aidosti kohdatuksi ja kunnioitetuksi.

## **5.2 Kriittinen diskussio**

Seuraavaksi tarkennan määritelmiä ja esitän kriittisiä huomioita niihin liittyen. Kritiikit koskevat intersubjektiivisuuden ongelmaa, itseys-toiseus-suhdetta, moraalista mielikuviutusta, järjen ja emotion dualismin tarkastelua, empatiaa, implisiittistä tasoa,

länsimaista ajattelua, epistemologiaa, moraalien intersubjektiivisuutta ja samankaltaisuuden käsitettä moraalisessa kontekstissa. Muodostan vastauksia tutkimuspositiosta. Kritiikin ja vastausvaihtoehtojen vuoropuhelussa tarkentuvat myös jatkotutkimusaiheet. Summaan myös jäljempänä erikseen joitakin jatkotutkimusaiheita.

Taustakäsitteinä esittämäni itsen transsendenssi ja näkymättömyys liittyvät laajoihin filosofisiin kysymyksiin koskien itsen ja toisen suhdetta. Moraalisena epäkohtana nostin esiin ihmisyyden näkymättömyyden. Tarkastelin näkymättömyyttä epäinhimillistämisen merkityksessä moraalipsykologisilla termeillä esimerkiksi stereotyyppinä, sisäryhmävääristyminä ja narsistisena, rasistisena tai egoistisena suhteena toiseen. Nämä epäinhimillistämisen muodot ovat empaattisen mielikuvituksen epäonnistumisia. Määrittelin tutkielmassa empaattisen mielikuvituksen kultivoinnin moraalisen toiminnan kannalta *moraaliseksi mielikuvitukseksi* ylittääkseni viittaukset ainoastaan myötätuntoon, sympatiaan tai yksinkertaistettuun empatiamääritelmään. Edeltävistä määritelmistä on johdettavissa, että *itsen transsendenssi ja moraalinen mielikuvitus osoittautuvat vastavoimaksi esitetulle toiseuden näkymättömyydelle ja välineelliselle kohtelulle*. Itsen transsendenssi ja moraalinen mielikuvitus puolestaan liittyvät määriteltyyn empatiaan.

Intersubjektiivisuuden problematiikkaan liittyy kysymys, voiko subjektiivista perspektiiviä koskaan ylittää. Onko tasapainoinen itseys-toiseus-suhde mahdollinen? Onko empatia lähtökohtaisesti itsekästä? Moraalisesta näkökulmasta toimivan empatian kannalta oletus oman perspektiivin ylityksestä on oikeutettu, vaikka kantilaisessa mielessä ihminen tarkastelee maailmaa aina omista lähtökohdistaan. Oman näkökulman ylitystä tukee myös moninaisuusteesi: kuten Gallagher (2012) esittää, vaikuttaa ylimieliseltä ehdottaa, että oma rajallinen ensimmäisen persoonan kokemus kykenee saavuttamaan kaiken sen moninaisuuden, jonka kohtaamme toisten kokemuksissa (Gallagher 2012, 364). Ihmisen tulee kasvaa lapsuuden ”narsismista” kypsäksi eettiseksi toimijaksi, joka kykenee kohtaamaan toiseuden. Toiseus-suuntautuneisuutta on ehdotettu sekä aidon empatian edellytykseksi (Coplan 2011a; 2011b) että moraalisen toimijuuden ytimeksi (Aaltola 2014,



243). Toiseuden kohtaamisen ei tule kuitenkaan tapahtua oman ihmisarvon mitätöinnillä (vrt. Todorov 1996, 105; Neff 2003).

Moraalisen mielikuvituksen luonne herättää myös kriittisiä kysymyksiä: mikä sitä ohjaa? Mikä erottaa dehumanisoivan kuvitelman ja idealisoivan kuvitelman toisistaan? Miksi mielikuvituksen kehitys johtaisi aitoon kohtaamiseen? Mielikuvitus näyttäytyy vastakkaisena jähmettyneelle ihmiskuvalle; jähmettyminen tarkoittaa esimerkiksi oman perspektiivin vangiksi jäämistä, jota Bloch (2009, xii) kuvaa ”kompasteluksi itsensä ympärillä”. Mielikuvitus liittyy myös intersubjektiiviseen *avoimuuteen*, joka on tärkeää moraalin kontekstissa. Tutkielmassa määritelty järjen rooli reflektiona tai arviointikykyinä auttaa *arvioimaan* toteutuneita mielikuvia, hankkimaan *tietoa* toiseudesta ja kehittymään intersubjektiivisessä avoimuudessa. Moraalisen mielikuvituksen mekanismien yksityiskohtaisempi analyysi on kuitenkin jatkotutkimuksen aihe.

Tarkastelin dualismeja järjen ja emotion sekä reflektiivisen ja prereflektiivisen välillä. Ne liittyvät sekä ymmärrykseen moraalista että empatian käsitteeseen. Tarkastelemani tutkimuksen perusteella on oikeutettua todeta, että emotionit ovat sisäänrakennettuna syvemmin arvostelmien synnyssä ja maailmassatoimimisessamme kuin mitä aikaisemmin on hyväksytty. Koska myös empatiaan sisältyy emotionaalinen kapasiteetti, lähentää tarkasteluni empatian käsitettä moraalisiin arvostelmiin. Järki arvioivuuden merkityksessä sai tarkastelussa myös tärkeän roolin. Tuleeko tarkasteluni sitten uusintaneeksi historiallista järjen dominanssia? Kyse on pikemmin emotion nostamisesta arvostelman osaksi. Kriittisen järjenkäytön käsitteellistyksen hyöty tulee näin tunnustetuksi, mutta emotion saa uuden roolin sortumatta naiiviin emotivismiin.

Havaitsin, että empatian määrittely ainoastaan prereflektiivisenä tunteena on johtanut sen kohteluun historiassa vähempiarvoisena sentimentalismien kritiikin vuoksi. Dualismin purku mahdollistaakin uudenlaisen näkökulman empatian käsitteeseen. Totesin yhtenä empatian käsitteen ongelmallisuuteen johtaneista päätelmistä sen, että intentionaalinen

rakenne ja fenomenologisten erojen määritelmä sekoittuvat keskenään. Empatia ei ole sulautumista siten, että fenomenaalisesti tavoitettaisiin *sama* tunne tai mielentila. Tarkastellussa kirjallisuudessa ja empatiamääritelmässäni korostuikin länsimaiselle ja akateemiselle ajattelulle tyypillinen itsen ja toisen välisen selvän eron säilyttämisen tärkeys empatian käsitteessä.

Osoitin, että empatiakäsitystä on mahdollista laajentaa. Laajennettuun empatiakäsitykseen sisältyvä tietoinen, reflektiivinen ja kontekstin huomioiva kompleksinen taso mahdollistaa kehittyneemmän arvion muodostamisen tilanteista. Kompleksinen taso erottuu kehollisesta, implisiittisestä ja emotionaalista reaktiosta (ks. [KUVIO 7](#)), jota ilmentää esimerkiksi automaattinen reaktio vastenmieliseksi koettuun asiaan. Emotionaalinen reaktio – esimerkiksi affektiivinen resonanssi, myötätunto tai sääli – voi kuitenkin toimia pohdinnan käynnistävänä, tilanteen vakavuuteen herättävänä impulssina tai virikkeenä. Voiko emotionaalinen, automaattinen ja implisiittinen vastata moraalisen arvostelman luonnetta? Tarkastelin moraalisen arvostelman yhteydessä, kuinka tietoiset ja tiedostamattomat prosessit liittyvät arvostelman muodostukseen. Mekanismin yksityiskohtaisempi analyysi vaatii kuitenkin jatkotutkimusta.

Keskustelu intersubjektiivisuuden ongelmasta palautuu paikoin pelkoon. Empatian pelkoon sisältyy toive säilyä ajatustensa ensimmäisenä persoonana. Empaattista tietoa siis halutaan sekä jakaa että peittää. Toisen yksityisyyden kunnioittamisen toiveen ymmärtäminen vaatii itsessään jo empaattista tietoa, joten pelko tulee tulkita keskinäisen *kunnioituksen* toiveeksi. Nostan esiin myös itsen kadottamisen pelon. Etnologisena havaintona selkeät minä-sinä ja tunne-järki jaot ovat länsimaisen ajattelun piirre. Selkeä ”itsen” säilyttäminen näkyy kaikissa tarkastelemissani teorioissa. Kertooko se individualistisen yhteiskunnan pelosta itseyden katoamisesta? Dualismeja tarkasteltaessa tulee itsessään uusinnettua itse dualismeja; olisiko perusteltua esimerkiksi ymmärtää buddhalaisesta perspektiivistä myötätunto kaiken kattavaksi fundamentaaliksi tunteeksi, joka laajenee kanssaeläinten lisäksi koskemaan koko luontoa? Onko empatiassa pohjimmiltaan kyse ”sulautumisesta” tai buddhalaisesta myötätunnosta erotettuna akateemisista määritelmistä?

Laaja teema empatian käsitettä koskien on sen epistemologia. Empaattistyyllisen *tiedon* mahdollisuus on ollut kyseenalainen kautta sosiaalitieteen historian. Epistemologinen kyseenalaistaminen on luonnollinen osa vuorovaikutusprosessia, kun huomioidaan inhimillisen perspektiivin rajallisuus. Vuorovaikutuksen haastetta ilmensivät viimeisessä luvussa käsittelemäni samankaltaisuuden paradoksi ja empatian eettinen intersubjektivisuuteen liittyvä haaste. Keskeiseksi nousi kuitenkin se episteeminen tosiasia, että me usein *opimme* ja liikutemme toisten ihmisten vaikutuksesta (ks. Gaita 2002, 279-280). Esitin empatian epistemologiaan liittyen Stueberin tärkeän havainnon, että episteeminen erityisyys, joka sisältyy kansanpsykologiseen selittämiseen on, että sille relevantti informaatio lasketaan selitykseksi ainoastaan *empaattisten kykyjemme valossa* (Stueber 2006, 176). Toisin sanoen tietyt oikeutuksen ehdot määrittyvät empaattisen tiedon itsensä kautta. Oikeutuksen kysymykset tarvitsevat jatkotutkimusta.

Tarkastelin siis tutkielmassa intersubjektiviisen moraalin *konstituoitumisen ehtoja* tekemättä teoreettista analyysia moraalin intersubjektivisuudesta. Moraalin intersubjektivisuuden yksityiskohtaisempi tarkastelu ja oikeutuksen ehtojen tutkiminen vaatii jatkotarkastelua esittämieni huomioiden lisäksi, samoin empatian rooli tässä prosessissa. Kriittinen näkökulma moraalin intersubjektiviiseen tarkasteluun voi kyseenalaistaa sen, onko käsitteellisesti riittävää tai pätevää vedota vain ”intersubjektivisuuteen” tai ”yhteiseen ihmisyyteen”. Tarkastelussani nousi keskeisesti esiin, että sekä käsitteellisesti että moraalipsykologisesti on pätevää nimenomaan moraalin yhteydessä puhua yhteydestämme toisiin eli yhteisestä ihmisyydestä (esim. Gaita 2002). Moraali ilmenee ihmiselämässä konkreettisesti jatkuvana haasteena, johon sääntökirjan tai kaavan laatiminen ei vaikuta uskottavalta. Kuten Nichols (2010) summaa David Humen muotoilun: pidämme itsestäänselvänä, että  $4+5=9$ , koska niiden suhteet ovat yksinkertaisia ja läpinäkyviä. Moraalisiin kysymyksiin ei kuitenkaan ole yksinkertaista kaavaa. Parempi analogia moraalille on estetiikka: luonnollisten suhteiden kunnioitus voi olla osittain riippuvainen suhteista, kuten tasapainosta, mutta kauneuden kunnioitus ei selity yksin järjellä. Esteettinen aistimme auttaa meitä ajattelemaan moraalista kauneutta. (Nichols 2010, 8.) Kasvamme ihmisiksi osana ihmisyyhteisöä, ja olemassaoloamme leimaa yhteys

muihin. Osoitin tutkielmassa moraalin kannalta tämän yhteyden tarkempia ilmenemismuotoja.

Moraalisessa kielenkäytössä usein ehdotetaan samankaltaisuuden tunnistamista toiseudessa reilumman kohtelun mahdollistamiseksi. Totesin samankaltaisuuden käsitteen ongelmaksi samankaltaisuuden paradoksin, joka merkitsee samanaikaista vierauden ja tuttuuden läsnäoloa inhimillisessä vuorovaikutuksessa. Jaamme saman ihmisyyden perustan ollen kuitenkin yksilöitä. Määritelmän kritiikkinä ja liittyen aiemmin sanottuun voi kysyä, onko kyse siis siitä, että toisen arvo tunnustetaan ainoastaan oman arvon ymmärtämisen kautta? Viitataan sillä egosentriseen havaintoon, että toinen on arvokas, koska hän on toinen *minä*? Onko syvin peruste loppupeleissä egosenttrinen?<sup>198</sup> Tutkielman näkökulmasta paradoksi ei johda itsekkyyteen, vaan se liittyy samanaikaiseen itsen ja toisen kunnioitukseen. Itseys ja sen arvo myös rakentuu suhteessa toiseuteen. Käänteisenä on problemaattista, jos henkilö tunnistaa ainoastaan *toisen* arvon, mutta ei omaa; myös itseä tulee kohdella myötätuntoisesti (Neff 2003), koska itsellä on sama ihmisarvo kuin toisella. Samankaltaisuuden paradoksi merkitsee myös tapaa kohdata toinen kunnioittavasti: totalisoivista odotuksista ja kuvitelmista voidaan päästää irti antaen tilaa toiseudelle, kun vuorovaikutuksessa on aina läsnä vieraus ja tuttuus.

Nyt pohdin yleisiä loppupäätelmiä empatiasta ja siihen liittyvästä haasteesta, haavoittuvuudesta, moraalin luonteesta, epäoikeudenmukaisuudesta ja transsendentaalisesta empatiasta. Tarkastelussa ilmeni, että moraalin kannalta empatia on tärkeä käsittää intersubjektiiivisessä avoimuudessa kehittyväksi kriittisen, dialogisen, mielikuvituksen ja narratiivisen ulottuvuuden sisältäväksi kyvyksi. Itseys-toiseus-suhteena moraalissa mielessä se ilmenee tasapainoisena itseä ja toista kunnioittavana vuorovaikutuksena. Emotionaaliseen empatian osaan (ks. [KUVIO 5](#)) sisältyvät yleensä mainitut sympatia, myötätunto, sääli, affektiivinen resonanssi ja tunteiden tarttuminen,

---

198 On selvää, että ihminen saattaa ymmärtää toisen kokemuksen eri puolia helpommin, jos hänellä on aktuaalista kokemusta vastaavasta tilanteesta. Esimerkiksi vertaistuen toimivuus perustuu tähän faktaan. Tässä yhteydessä kyse on kuitenkin toisen *arvon* ymmärtämisestä, joka egosentrisesti määriteltynä johtaisi moraalissa kyseenalaiseen lopputulokseen, kuten olen esittänyt.

mutta ne eivät yksin määritä empaattisen kohtaamisen onnistumista. Esiteoreettista perustasoa havainnollistavat peilineuronihavainnot tai alitajuinen kehollinen kohtaaminen. Tietoisen tason suhtautumista puolestaan kompleksi, tiedonhankintaan kykenevä osa, jossa näkyy yhteys esitettyyn moraalisen arvostelman määritelmään. Kompleksin empatian kontekstin huomioiva taso mahdollistaa ymmärtää sen, *miksi* joku on vihainen, ei pelkästään sen, *että* hän on vihainen.

Empatian haasteeseen liittyvä päätelmä on, ettei empatiaa tule ymmärtää helppona. Vaikeus liittyy muun muassa esittämäni ajatukseen yhteisestä haavoittuvuudesta. Kohtaamisen onnistumisen kannalta voi olla tärkeää, että ihminen kykenee tunnistamaan koko ihmisyyden itsessään, kuten Fromm kuvasi (Fromm 1967, 108). Koko ihmisyyden hyväksyminen tarkoittaa myös oman haavoittuvuuden hyväksymistä: ajatusta siitä, että ”voisin olla hänen asemassaan”. Oman haavoittuvuuden hyväksyminen voi olla kivuliasta. Kipu liittyy myös itsen transsendenssiin, sillä vieraille maaperälle astuminen on pelottavaa.

Keskustelu empatian määritelmästä käy vilkkaana. Tutkielman määritelmän etu on, että tarkastelussani huomioin tarkemmin moraalin luonteen kuin toisinaan on esitetty. Jotkut määritelmät empatian ja moraalin yhteyksistä ovat jääneet yleisluontoiselle tasolle ilman spesifejä perusteita olettaen esimerkiksi, että empatialla olisi suora yhteys altruismiin, prososiaalisuuteen tai oikeudenmukaisuuteen. Asetin suoraviivaisen oletuksen esimerkiksi empatian yhteydestä prososiaalisuuteen kyseenalaiseksi, mutta esitin myös potentiaalisia toteutumisen väyliä edeltävien välillä. Sovellettuani kysymystä järjen ja emotion roolista moraaliin määritin eritellymmän lähestymistavan aiheeseen.

Elämme ihmisinä vaillinaisessa maailmassa ja mikä tahansa määritelmä voi saada korruptoituneita muotoja. Korruptioiden tunnistamiseen tutkielma tarjoaa vastaukseksi kontekstin huomioimista sekä arvioivuuden tai kriittisen aspektin läsnäoloa empaattisessa prosessissa. Käsitteellisen tason mukaantuominen tarkasteluun ei tarkoita, että voisimme

antaa ”ohjenuoria” tai valmiita vastauksia siihen, miten tulisi aina ja joka tilanteessa toimia, vaan Todorovin (1996) sanoin, teko ei itsessään ole moraalinen vaan suhteessa spesifiin aikaan ja paikkaan (Todorov 1996, 118). Yksittäinen konteksti ei kuitenkaan kaikenkattavasti määritä teon oikeutusta: totuus tai oikeudenmukaisuus ovat luonteeltaan pysyviä, ja joskus tilanteen oikeutus on arvioitavissa vasta jälkikäteen.

Kävi ilmi, että monissa epäoikeudenmukaisiksi luettavissa olosuhteissa tai kohtaamisissa, kuten sotatilanteissa, ali-ihmisenä kohtelussa ja rasismissa, yhdistävänä tekijänä toimi empaattisen tiedon tukahdutus. Nostin esiin empatian tärkeyttä moraalisisessa kontekstissa korostaviksi aspekteiksi myötätunnon tukahdutuksen esimerkiksi sodan moraalipsykologiassa, ali-ihmisyyden tai näkymättömäksi tekemisen. Moraalin asettaman päättymättömän haasteen tarkastelu herättää kysymyksen siitä, onko esitetty empatian haaste jossain määrin analoginen moraaliselle haasteelle ihmiselämässä? Määrittelin transsendentaalisen empatian kapasiteetiksi ja toiveeksi ylittää stereotyyppinen tai roolitettu totalisoiva havainnointi toiseutta kohtaan. Toive on sekä konkreetti että abstrakti: kyse on jaetusta vaatimuksesta tulla nähdyksi, kuulluksi ja kunnioitetuksi. Toive on abstrakti ja transsendentaalinen siksi, että vaillinaisessa maailmassa sen täydellinen toteutuminen on usein rajallinen. Rajallisuus sisältyy inhimilliseen tiedon, perspektiivin ja kokemuksen vajavaisuuteen. Toive ei kuitenkaan ole transsendentti, joten se ei myöskään ole mahdoton.

### **5.3 Jatkotutkimusaiheita**

Edellisessä diskussiossa nousivat esiin jatkotutkimusaiheina moraalisen mielikuvituksen ja tietoisien ja tiedostamattoman dynamiikan mekanismien tarkennettu tutkimus, moraalisen intersubjektivisuuden ja empatian epistemologinen oikeutus. Näkökulmavaihtoehtona jatkotutkimuksen kannalta totesin myös dualismien kyseenalaistamisen länsimaisen ajattelun piirteinä. Nyt esitän lisäksi jatkotutkimusaiheina sekularistisen tai naturalistisen moraalisen, perspektiivin orientaatioon liittyvän tutkimuksen, näkymättömyyden ja dialektisen emergenssin tai tasoihin liittyvän emergenssin tutkimusmahdollisuuden.

Empatian ja moraalien yhteyksien tarkastelu mahdollistaa mielenkiintoisen sekulaarin tai naturalistisen moraalien tutkimisen. Empatian vahvuus on sen ymmärtäminen luonnolliseksi kapasiteetiksi. Sen toiminta ei ole yksin riippuvaista korkeasta rationaalisesta kapasiteetista. Sekularismin teema myös johtaa vastuun pohdintaan: emme voi odottaa ulkopuolelta oikeita vastauksia, vaan vastaukset ovat kontekstissa läsnä arvioitavana inhimillisessä rajallisuudessa.

Aitoa kohtaamista tai empatian käsitettä voi tietysti hahmottaa myös vaihtoehtoisella tavalla. Olisiko aidon kohtaamisen määrittelyssä perspektiivin ottamisen sijaan parempi puhua perspektiivin sallimisesta tai antamisesta? Korostaisiko perspektiivin antaminen yksilöllisyyttä paremmin? Toiseus-suuntautunut myötätunto voi olla korruptoitunutta. Tutkielmassa esitettyjen argumenttien lisäksi epäonnistuneen tai myönteisen kohtaamisen tavat tarvitsevat jatkotutkimusta. Milloin puhutaan onnistuneesta vuorovaikutuksesta? Milloin ihminen kokee tullessa aidosti kohdatuksi? Millaisia uusia näkökulmia perspektiivin orientaatioon liittyy esimerkiksi enaktivismiin näkökulmasta?

Tarkennettua tutkimusta tarvitaan erityisesti moraalisen näkymättömyyden luonteesta: mitkä tarkalleen ottaen ovat *moraalisen* näkymättömyyden ehdot? Miten se eroaa epistemologisesta näkymättömyydestä tai välttämättömästä anonymitteetistä intersubjektiivisuudessa? Huomioni kiinnitti myös positiivisen ja negatiivisen näkymättömyyden ero. Tarkoitan positiivisella näkymättömyydellä yksityisyyden suojaa ja toivetta, joka ilmenee esimerkiksi ”läpinäkymättömyysteesinä” (*opacity claim*, Keane 2008, 473); sen voi muotoilla oikeutena päättää, mitkä ajatukset kuuluvat vain itselle. ”Positiivinen näkymättömyys” on ajankohtainen jatkotutkimusaihe pohdittaessa yksityisyyden suojan kysymyksiä. Toisaalta negatiivisessa merkityksessä näkymättömyyden moraalinen kyseenalaisuus käy ilmeiseksi esimerkiksi yhteiskunnallisen sortamisen mekanismina, joka voi tuottaa näkymättömyyttä sosiaalisen statuksen vuoksi.

Lähestyin moraalialia dialektisella metodilla. Koko tutkimuksen metodologista positiota määrittäi eklektismi. Tein useita synteesejä eri käsitejakojen välillä. Tarkastelu ei siis ollut teoreettinen analyysi yksittäisestä näkökulmasta. Tietysti yksittäisestä teoreettisesta viitekehyksestä tarkasteltuna moraalin määrittely kuvatulla tavalla voi herättää kritiikkiä. Tutkimusaiheena olikin moraalin suhteen tarkastella empatian määritelmästä syntyneitä mahdollisuuksia. Mielenkiintoinen jatkotutkimusaihe koskee dialektisten suhteiden emergenssiä. Tarkastelemani jaot moraalisesta ja konventionaalisen tai moraalipsykologisen ja transsendentaalisen välillä herättävät lisäkysymyksen, miten esimerkiksi moraaliset arvot emergoivat? Tarkentamalla esimerkiksi käsiteanalyysiä eettisen ja moraalisesta välillä löytyy potentiaalisia sovelluskohteita tutkielman teemoista.

## 5.4 Johtopäätökset

Tässä viimeisessä luvussa nousi esiin moraalin kannalta tärkeitä aspekteja, kuten empatian kyky paljastaa toisen ihmisyyttä. Pohtimani ajatuskulut toimivat itsessään johtopäätöksinä, mutta tärkeinä johtopäätöksinä tutkielmasta esitän viimeiseksi neljä teemaa. Ensinnäkin, moraalille voidaan mieltää relevantteja intersubjektiveisia moraalipsykologisia perusteita. Toiseksi, sosiaalisen intersubjektiveisuuden toteutuminen edellyttää empatiaa ja empatian aidon muodon pohdinta on tärkeää. Kolmas teema on empatian arvostus ja neljäs synteesi kärsimyksen jakamisesta.

Ensimmäinen johtopäätös on, että moraalille voidaan mieltää relevantteja inhimillisiä intersubjektiveisia perusteita. Emotionaalinen järki kehittyy henkilökohtaiselta ([KUVIO 3](#)) intersubjektiveiselle ([KUVIO 4](#)) tasolle. Kuvatut emootioiden rationaaliset sitoumukset liittyvät arvojen muodostukseen ja suhteisiin muihin. Moraaliset arvostelmat syntyvät emotionaalisen järjen jatkumossa (vrt. [KUVIO 6](#)). Toinen johtopäätös on, että intersubjektiveiselle tasolle siirryttäessä tarvitaan empatian kykyä (vrt. [KUVIO 5](#)). Toisin sanoen intersubjektiveisissa suhteissa perusteiden ja toiveiden esittäminen, vastaanottaminen ja ymmärtäminen edellyttävät empatiaa. Tutkielmassa esitetyin perustein



voimme arvioida arvoja ja esittää moraalisia väitteitä aidon empatian merkityksessä ilman, että empatia ymmärretään arationaaliseksi manipuloinniksi.

Kolmantena tärkeänä johtopäätöksenä pidän perusteita empatian arvostukselle. Empatia määrittyi siis kaikkiaan intersubjektiiiviseksi *kyvyksi* sisältäen myös reflektiivisen tason. Tutkielman empatiamääritelmä perustelee muun muassa empatian episteemistä arvoa. Empatia on aiemmin voitu määritellä naiiviksi tai huonoimmassa tapauksessa pejoratiivisesti ”naisellisena” ominaisuutena, mikä on itsessään ongelmallista. Tutkielmani kyseenalaistaa nämä negatiiviset tulkinnat ja kunnioittaa empatian käsitettä huomioiden myös kritiikin. Neljäntenä ja henkilökohtaisesti tärkeimpänä johtopäätöksenä pidän empatian, ihmisyyden näkyvyyden, kärsimyksen jakamisen ja hyvyyden synteisiä, jota kuvaan viimeiseksi.

Synteesi kiteytyy empatian etymologisessa juuressa kärsimyksen jakamisessa ja Gaitan kuvauksessa aidosta myötätunnosta hyvyytenä: ”Hänen käytöksensä oli silmiinpistävä [..] sen voimassa paljastaa niiden ihmisten täysi ihmisyyys, joiden kärsimys oli tehnyt heidän ihmisyytensä näkymättömäksi. Kutsumme sellaista toimintaa rakkaudeksi.” (Gaita 2002, 20, käänös minun.) Kaiken tarkastellun perusteella empatia liittyy toisen aitoon kohtaamiseen erilaisin prosessein, jotka saavat moraalisia merkityksiä esimerkiksi inhimillisten katastrofien tarkastelussa. Aito empatia liittyy siihen, joka erottaa ihmisen '*Homo economicuksesta*'. Se liittyy myös inhimillisen suhteen säilyttämiseen todellisuuteen ja toiseuteen: välineellistyminen johtaa moraalisiin katastrofeihin ja siksi yhteiskunnallisten olojen tulisi säilyä empatian hengittämiseksi myönteisenä, mikä helposti kilpailu- ja laskelmointitarkoituksessa unohtuu. Esitetyt huomiot empatian ja moraalin välisistä hauraista ja toisinaan vahvoista yhteyksistä ovat kritiikkiä yhteiskunnalliselle välineellistymiselle. Transsendentaalisen empatian tai moraalisuuden kohtaamisen päättymätön toive kiteytyy jaetussa inhimillisessä pyynnössä tulla aidosti kohdatuksi. Näkymättömyyden muotojen vastustus korostaa aidon vuorovaikutuksen ehtojen säilyttämisen oleellisuutta ihmisarvoisen yhteiskunnan puolesta.

## 6 Lähteet

- Aaltola, Elisa (2014): Varieties of Empathy and Moral Agency. *Topoi*. 33. 243–253.
- Aiken, Henry (1948): Introduction. Teoksessa *Hume's Moral and political Philosophy*. USA: The Hafner Library of Classics.
- Arendt, Hannah (2006/1963): *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. USA: Harcourt Inc.
- Arendt, Hannah (1966): *The Origins of Totalitarianism*. USA: Harcourt Inc.
- Audi, Robert (1995): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. USA: Cambridge University Press.
- Augoustinos, Martha & Reynolds, Katherine Jane (2001): *Understanding Prejudice, Racism, and Social Conflit*. UK: Sage Publications Ltd.
- Bagnoli, Carla (2011a): *Morality and the Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Bagnoli, Carla (2011b): Emotions and the Categorical Authority of Moral Reason. Teoksessa Bagnoli, Carla (toim.) *Morality and the Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Baron-Cohen, Simon (2011): *Zero Degrees of Empathy. A New Theory of Human Cruelty*. Lontoo: Allen Lane.
- Baron-Cohen, Simon (2004): *Olennainen ero: totuus miehen ja naisen aivoista*. (suom.) Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Battaly, Heather D. (2011): Is Empathy a Virtue? Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 277–302.
- Blackburn, Simon (2008): *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press.
- Blair, R. J. (1995): A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath. *Cognition*. vol. 57, 1–29.
- Blair, R. J. (1997): Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies. *Personality and Individual Differences*. 26. 731–739.
- Blair, R.J., Jones, L. Clark, F. & Smith, M. (1997): The Psychopathic Individual: A lack of Responsiveness to Distress Cues? *Psychophysiology*. 34. 192–198
- Bloch, Ernst (2009): *Atheism in Christianity*. Lontoo: Verso.

- Blum, Lawrence (2011): *Empathy and Empirical Psychology: A Critique of Shaun Nichol's Neo-Sentimentalism*. Teoksessa Bagnoli, Carla (toim.) *Morality and the Emotions*. New York: Oxford University Press. 170–196.
- Brink, David O. (2010): *Etiikan autonomia*. Teoksessa Martin, Michael (toim.) *Ateismi*. Tampere: Vastapaino. luku 9.
- Brown, Rupert (2010): *Prejudice: Its Social Psychology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Burston, Daniel (1991): *The Legacy of Erich Fromm*. Harvard University Press.
- Cima, Maaïke, Tonnaer, Franca & Hauser, Marc, D. (2010): Psychopaths know right from wrong but don't care. *Soc Cogn Affect Neurosci*, 5, (1), 59–67.
- Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) (2011): *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford University Press.
- Coplan, Amy (2011a): Will the Real Empathy Please Stand Up? A Case for a Narrow Conceptualization. *The Southern Journal of Philosophy*. 49, 40–65.
- Coplan, Amy (2011b): Understanding Empathy: Its Features and Effects. Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 3–18.
- Cutting, J., E., & Kozlowski, L., T. (1977): Recognizing Friends by Their Walk: Gait Perception Without Familiarity Cues. *Bulletin of the Psychonomic Society*. 9, 353–356.
- Damasio, Antonio (2011): *Itse tulee mieleen. Tietoisten aivojen rakentaminen*. (suom.) Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita Oy.
- Damasio, Antonio (2003): *Spinozaa etsimässä: Ilo, suru ja tuntevat aivot*. Helsinki: Terra Cognita Oy.
- Damasio, Antonio (2001): *Descartesin virhe: Emootio, järki ja ihmisen aivot*. (suom.) Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita Oy.
- Damasio, Antonio (2000): *Tapahutumisen tunne*. (suom.) Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita Oy.
- Darwin, Charles (1871): *The Descent of Man*. London: John Murray, Albemarle Street.
- Davies, Stephen (2011): Infectious Music: Music-Listener Emotional Contagion. Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 134–148.
- Dawes, Robyn, M. (2001): *Everyday Irrationality: How Pseudo-Scientists, Lunatics, and the Rest of Us Systematically Fail to Think Rationally*. Boulder: Westview Press.
- de Sousa, Ronald (2007): *Why Think? Evolution and the Rational Mind*. USA: Oxford University Press.

- de Waal, Frans (1996): *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press.
- Donald Davidsonin (2001/1970): Mental Events. Teoksessa *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press. 207–225.
- Donne, John (1624/1988): *Rukouksia sairastuoteelta*. (suom.) Paavo Rissanen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Doris, John, M. (2010): *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Eisner, Elliot, W. (2002): *The Arts and the Creation of Mnd*. New Haven: Yale University Press.
- Elliott, Carl (1999): *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*. New York: Routledge.
- Ellison, Ralph (1969/1952): *Näkymätön mies*. Linturi, Jouko (suom.) teoksesta *Invisible Man*. Helsinki: Tammi.
- Erasmus, Rotterdamilainen (1530/2005): *Kultainen kirja: Nuorten hyvistä tavoista*. Paalumäki, Heli & Salmi, Hannu (suom.) Vantaa: Dark. (alkup. Erasmus 1530: *De civilitate morum puerilium*). Englanninkielinen käännös: Erasmus, D (1530/1985): *On good manners for boys*. McGregor, Brian (käänt.) teoksessa Sowards, J., K. (toim.) *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Eysenck, Michael, W. & Keane, Mark, T. (2000): *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*. 4. painos. Philadelphia: Psychology Press.
- Fales, Evan (2010) Naturalismi ja fysikalismi. Teoksessa Martin, Michael (toim.) *Ateismi*. Tampere: Vastapaino. Luku 7.
- Fleischacker, Samuel (2013): "Adam Smith's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kevät 2013 versio), Edward N. Zalta (toim.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/smith-moral-political/>> Viitattu 2.3.2015.
- Frankl, Viktor E. (1986): *Tarkoituksellinen elämä*. (suom.) Raija-Leena ja Matti Stén. Keuruu: Otava.
- Frankl, Viktor, E. (1981): *Ihmisyiden rajalla*. Kolmas painos. (suom.) Osmo Jokinen ja Eila Sandborg. Keuruu: Otava.
- Freire, Paulo (2004): *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. London: Continuum.
- Fromm, Erich (1984/1965): *Ihmisen osa*. Turunen, Kari (suom.) teoksesta *Man for Himself*. 1984, 2. painos Vaasa: Vaasa oy. 1965 painos Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, Erich (1967) *Hyvän ja pahan välillä*. Korhonen, Liisa (suom.). Helsinki: Kirjayhtymä.

- Fromm, Erich (1960/1942): *The Fear of Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Fromm, Erich (1956): *Rakkaus ja henkinen kypsyys*. (suom.) Matti Luoma. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, Erich (1955): *The Sane Society*. London: Routledge.
- Gaita, Raimond (2004): *Good and Evil: An Absolute Conception*. London: Routledge.
- Gaita, Raimond (2002): *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*. London: Routledge.
- Gallagher, Shaun (2012): Empathy, Simulation, and Narrative. *Science in Context*. Vol 25, nro 3, 355–381.
- Gallagher, Shaun (2007): Neurophilosophy and neurophenomenology. Teoksessa Embree, L. & Nenon, T. (toim.), *Phenomenology 2005* Vol. 5. Bucharest: Zeta Press. 293–316.
- Gallagher, Shaun (1992): *Hermeneutics and education*. Albany: State University of New York Press.
- Gallese, Vittorio (2011): Embodied Simulation and Its Role in Intersubjectivity. Teoksessa Fuchs, T., Sattel, H., C., Henningsen, P. (toim.) *The Embodied Self. Dimensions, Coherence and Disorders*. Stuttgart: Schattauer. 78–92.
- Gallese, Vittorio (2003a): The Manifold Nature of Interpersonal Relations: The Quest for a Common Mechanism. *Philosophical Transactions of The Royal Society: Biological Sciences*. 358, 517–528.
- Gallese, Vittorio (2003b): The Roots of Empathy. The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity. *Psychopathology*. 36, 171–180.
- Gallese, Vittorio, Fadiga, Luciano, Fogassi, Leonardo & Rizzolatti, Giacomo (1996): Action recognition in the premotor cortex. *Brain*. 119. 593–609.
- Gerrans, Philip & Kennett, Jeanette (2010): Neurosentimentalism and Moral Agency. *Mind*. 119. 585–614.
- Gilin, Debra, Maddux, William, W., Carpenter, Jordan & Galinsky, Adam, D. (2012): When to Use Your Head and When to Use Your Heart: The Differential Value of Perspective-Taking Versus Empathy in Competitive Interactions. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 39, 1, 3–16.
- Glover, Jonathan (2001): *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. Yale University Press.
- Glover, Jonathan (1999): *Ihmisyys. 1900-luvun moraalihistoria*. (suom.) Petri Stenman. Keuruu: Otavan kirjapaino Oy.
- Goldie, Peter (2011): Anti-Empathy. Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 302–317.

- Goldie, Peter (2007): Dramatic Irony, Narrative, and the External Perspective. Teoksessa Hutto, Daniel (toim.) *Narrative and Understanding Persons*. 69–84.
- Goldman, Alvin (2011): Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Neuroscience. Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 31–44.
- Goldman, Alvin (2006): *Simulating minds: The philosophy, psychology and neuroscience of mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, Robert (1987): *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*. Cambridge University Press. 25–7.
- Griener, Ronald, N. (2006): *Scientific Perspectivism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaplan, E. Ann. (2011): Empathy and Trauma Culture: Imaging Catastrophe. Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Lutz, Antoine & Thompson, Evan (2003): Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 10. 31–52.
- Haidt, Jonathan (2003): Moral emotions. Teoksessa *Handbook of affective sciences*. Oxford: Oxford University Press. 852–870.
- Haidt, Jonathan (2001): The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. Teoksessa Nadelhoffer, Thomas, Nahmias, Eddy & Nichols, Shaun (toim.) *Moral Psychology: Historical and Contemporary Readings*. Wiley-Blackwell. 343–359.
- Halpern, Jodi (2001): *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*. New York: Oxford University Press.
- Haney, Kathleen, M. (1994): Empathy and Ethics. *Southwest Philosophy Review*. Vol. 10, 1, 57–65.
- Haney, Kathleen M., & Valiquette, Johanna (2002): Edith Stein: Women as Ethical Type. Teoksessa Dummond, J.J. & Eblee, L. (toim.) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. 451–473.
- Harris, Russ & Hayes, Steven (2009): *ACT Made Simple: An Easy-to-Read Primer on Acceptance and Commitment Therapy*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Heinämaa, Sara & Reuter, Martina (1996): Naisten tunneherkyydestä: filosofinen keskustelu tunteiden järjellisydestä. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Räikkä, Juha (toim.) *Tunteet*. Helsinki: Helsinki University Press. 132–159.
- Helkama, Klaus (2009): *Moraalipsykologia: Hyvän ja pahan tällä puolen*. Porvoo: Edita.

- Helm, Bennett (2010): *Love, Friendship, & the Self: Intimacy, Identification, & the Social Nature of Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Helm, Bennett (2001): *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hempel, Carl (1965): *Aspects of Scientific Explanations*. New York: Free Press.
- Hinton, Alexander, L. (2005): *Why Did They Kill?: Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Hitler, Adolf (1941a): *Taisteluni. Ensimmäinen osa: Tilinteko*. (suom.) Lauri Hirvensalo. Alkup. Mein Kampf. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hitler, Adolf (1941b): *Taisteluni. Toinen osa: Kansallissosialistinen liike*. (suom.) Lauri Hirvensalo. Alkup. Mein Kampf. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hoffman, Martin L. (2000): *Empathy and moral development : implications for caring and justice*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hollan, Douglas, W. (2012): Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy. *Emotion Review*. Vol 4, nro 1. 70–78.
- Holma, Katariina (2011): The Epistemological Conditions of Moral Education: The Notions of Rationality and Objectivity Revisited. *Educational Theory*. 61, 5, 533–548.
- Honneth, Axel & Margalit, Avishai (2001): Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 75. 111–139.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2002): *Dialectic of Enlightenment*. (käänt.) E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- Horkheimer, M. (1987): *Gesammelte Schriften* (toim.) Schmid-Noerr, G. ja Schmidt, A. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hume, David (1948 [1748]): An Enquiry Concerning Human Understanding. Teoksessa *Hume's Moral and political Philosophy*. Aiken, Henry, D. (toim.). USA: The Hafner Library of Classics.
- Hume, David (1948 [1739]): A Treatise of Human Nature. Teoksessa *Hume's Moral and political Philosophy*. Aiken, Henry, D. (toim.). USA: The Hafner Library of Classics.
- Husserl, Edmund (2006): *Uudistuminen ja ihmisyys. Luentoja ja esseitä*. Heinämaa, Sara. (toim.) Miettinen, Timo, Pulkkinen, Simo ja Taipale, Joonas (suom.). Helsinki: Tutkijaliitto.
- Husserl, Edmund (Hua1) (1963): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Strasser, Stephen (toim.). Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (Hua15) (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–35*. Kern, Iso (toim.) Haag: Martinus Nijhoff.

- Hutcheson, Francis (2010/1725): *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. Treatise II: Concerning Moral Good and Evil*. Teoksessa Nadelhoffer, Thomas, Nahmias, Eddy ja Nichols, Shaun. (toim.) *Moral Psychology: Historical and Contemporary Readings*.
- Häyry, Heta & Häyry, Matti (1997): Järki moraalin perustana. Teoksessa Niiniluoto, I. & Halonen, I. (toim.) *Järki*. Helsinki: Yliopistopaino. 319–329.
- Höss, Rudolf (1959/2007): *Auschwitzin komendantti: Omaelämäkerta*. (suom.) Reijo Wilenius teoksesta *Kommandant in Auschwitz*. Helsinki: Tammi.
- Iacoboni, Marco (2009): The Problem of Other Minds Is Not a Problem: Mirror Neurons and Intersubjectivity. Teoksessa Pineda, Jaime A. (toim.) *Mirror Neuron Systems*. New York: Humana Press. 121–133.
- Jones, K (2003): Emotion, weakness of will and the normative conception of agency. Teoksessa Hatzimoysis, A (toim.) *Philosophy and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press. 181–200.
- Juti, Riku (1996): Vapauden tunne. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Räikkä, Juha (toim.) *Tunteet*. Helsinki: Helsinki University Press. 160–167.
- Kant, Immanuel (1998): *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (käänt.) Mary Gregor. UK: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996/1798): *Anthropology From a Pragmatic Point of View*. (käänt.) Victor Lyle Dowdell teoksesta *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Teoksessa *Kants gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlin, vol. 6, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, teoksessa *Practical Philosophy*, A. Wood (toim.) (1983): Cambridge University Press.
- Kauppinen, Antti (2014): "Moral Sentimentalism". Zalta, Edward, N. (toim.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-sentimentalism/>>. [viitattu 11.8.2015]
- Kauppinen, Antti (2010): What Makes a Sentiment Moral? Teoksessa *Oxford studies in metaethics*. New York: Oxford University Press. 225–256.
- Keane, W. (2008): Others, others' minds, and others' theories of others' minds: An afterword on the psychology and politics of opacity claims. *Anthropological Quarterly*, 81, 473–482.
- Kennett, Jeanette & Fine, Cordelia (2009): Will the Real Moral Judgment Please Stand Up? The Implications of Social Intuitionist Models of Cognition for Meta-ethics and Moral Psychology. *Ethical Theory and Moral Practice*. 12, 77–96.
- Kennett, Jeanette (2006): Do psychopaths really threaten moral rationalism? *Philosophical Explorations*. 9, 69–82.



- Kennett, Jeanette (2002): Autism, empathy and moral agency. *Philosophical Quarterly*. 52, 340–357.
- Keysar, B., Lin, S., & Barr, J., D. (2003): Limits on Theory of Mind Use in Adults. *Cognition*. 89, 25–41.
- Kotkavirta, Jussi (1997): Dialektinen järki. Teoksessa Niiniluoto, I. & Halonen, I. (toim.) *Järki*. Helsinki: Yliopistopaino. 105–125.
- Kristeva, Julia (1992): *Muukalaisia itsellemme*. (suom.) Päivi Malinen. Gaudeamus.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lönnqvist, Jouko, Henriksson, Markus, Marttunen, Mauri & Partonen, Timo (toim.) (2013): *Psykiatria*. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- Mannila, Laura (2013): Pois toisten nahoista: Psykofyysinen työnohjaus auttaa tunnistamaan, mitkä tunteet kuuluvat itselle ja mitkä potilaalle. *Psykologi*. 08/2013.
- Markkeel, R. A. (2000): From Simulation to Structural Transposition: A Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen. Teoksessa Kögler & Stueber (toim.) *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*. Boulder, CO: Westview Press. 181–193.
- McDowell, John (1998): *Mind, value, and, Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Midlarsky, Elizabeth, Fagin Jones, Stephanie & Corley, Robin, P. (2005): Personality Correlates of Heroic Rescue During the Holocaust. *Journal of Personality*. 73: 4, 907–934.
- Miettinen, Timo, Pulkkinen, Simo & Taipale, Joonas (toim.) (2010): *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Milgram, Stanley (1974): *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.
- Moisio, Olli-Pekka & Pihlström, Sami (2013): *Kärsimys, syyllisyys ja auttamisen moraalifilosofia*. Diakonian tutkimus. 10, (2). 99–117.
- Moisio, Olli-Pekka (2011): Huoli, empatia ja kunnioitus vuorovaikutuksessa. Teoksessa Pohjola, Kirsi (toim.) *Uusi koulu: Oppiminen mediakulttuurin aikakaudella*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Moisio, Olli-Pekka (2010): Pitäisikö puheella persoonasta olla rajansa? *Ajatus*. 67. 217–231.
- Murphy, Jeffrie G. (2012): *Punishment and the Moral Emotions: Essays in Law, Morality, and Religion*. Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G. (1972): Moral Death: A Kantian Essay on Psychopathy. *Ethics*. Vol 82, 284–298.

- Nadelhoffer, Thomas, Nahmias, Eddy & Nichols, Shaun (2010): *Moral Psychology: Historical and Contemporary Readings*. Wiley-Blackwell.
- Neff, Kristin (2003): Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself. *Self and Identity*. 2, 85–101.
- Neurath, Otto (1973): *Empiricism and Sociology*. Dordrecht: D. Reidel.
- Nichols, Shaun (2010): Introduction. Teoksessa Nadelhoffer, Thomas, Nahmias, Eddy & Nichols, Shaun (toim.) *Moral Psychology: Historical and Contemporary Readings*. Wiley-Blackwell. 7–10.
- Nichols, Shaun (2004): *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1895/1986): *Der Antichrist: Versuch einer Kritik des Christentums*. Frankfurt am Main: Insel.
- Niiniluoto, Ilkka & Halonen, Ilpo (toim.) (1997): *Järki*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Niiniluoto, Ilkka & Räikkä, Juha (1996): *Tunteet*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Norri, Matti (2003): Johdanto. Teoksessa *Moraalituntujen teoria*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Nummenmaa, Lauri (2010): *Tunteiden psykologia*. Helsinki: Tammi.
- Nussbaum, Martha (2011): *Taloukasvua tärkeämpää: Miksi demokratia tarvitsee humanistista sivistystä*. (suom.) Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- Nussbaum, Martha C. (1997): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1990): *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press.
- Oberman, L. M. & Ramachandran, V. S. (2007): The Simulating Social Mind: Mirror Neuron System and Simulation in the Social and Communicative Deficits of Autism Spectrum Disorder. *Psychological Bulletin*. 133, 310–327.
- Orwell, George (1968): *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell. Volume II: My Country Right or Left 1940–1943*. Sonia Orwell ja Ian Angus (toim.). London: Secker & Warburg.
- Pihlström, Sami (2010): *Elämän ongelma. Filosofian eettinen ydin*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry/niin & näin.
- Platon (1977): Teokset I: *Euthyfron*. Itkonen-Kaila, Marja (suom.). Helsinki: Otava.
- Platon (1972): *Valtio*. Tudeer, O., E. (suom.). 2. painos. Helsinki: Otava.
- Preston, Stephanie, D. & de Waal, Frans, B., M. (2002): Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1–72.

- Prinz, Jesse, J. (2011): Is Empathy Necessary for Morality? Teoksessa Coplan, Amy & Goldie, Peter (toim.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. 211–229.
- Prinz, Jesse (2007): *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Prinz, Jesse & Nichols, Shaun (2010): Moral Emotions. Teoksessa Doris, John (toim.) *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press. 111–146.
- Pulma, Panu (2006): *Suljetut ovet: Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Reath, Andrews (1980): Moral Sensibility. *Kant Studien* 80, 284–302.
- Rick, Jon (2007): Hume's and Smith's partial sympathies and impartial stance. *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, 135–158.
- Roberts, Julian (2004): The Dialectic of Enlightenment. Teoksessa *The Cambridge Companion to Critical Theory*. 57–74.
- Roeser, Sabine (2009): The Relation Between Cognition and Affect in Moral Judgements about Risks. Teoksessa Roeser, Sabine & Asveld, Lotte. *The Ethics of Technological Risk*. New York: Earthscan. 182–202.
- Rosati, Connie, S. (2014): "Moral Motivation". Zalta, Edward, N. (toim.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-motivation/>. [Viitattu 10.3.2015]
- Ruby, Perrine & Decety, Jean (2001): Effect of Subjective Perspective Taking During Simulation of Action: A PET Investigation of Agency. *Nature Neuroscience*. 4, 546–550.
- Sacks, Oliver (2006/1995): *Antropologi Marsissa: seitsemän paradoksaalista tarinaa*. (suom.) Seija Kerttula teoksesta *An Anthropologist on Mars: Seven Pradoxical Tales*. Helsinki: Absurdia.
- Schleiermacher, Friedrich (1998): *Hermeneutics and Criticism*. Bowie, A. (toim.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Schweitzer, Albert (1959): *Elämän kunnioitus*. 4. painos. (suom.) Juho Tervonen teoksesta *Denken und Tat*. Porvoo: WSOY.
- Sherman, Nancy (1990): The Place of Emotions in Kantian Morality. Teoksessa Flanagan, Owen & Rorty, Amelié, O. (toim.) *Identity, Character, and Morality*. Cambridge, MA: MIT Press. Kpl 7.
- Sinnott-Armstrong, Walter (toim.) (2008a): *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain, Disorders, and Development*. MIT Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter (toim.) (2008b): *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. The MIT Press.

- Sinnott-Armstrong, Walter (toim.) (2007): *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. MIT Press.
- Slote, Michael (2010): *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press.
- Slote, Michael (2007): *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge.
- Smetana, J. & Braeges, J. (1990): The Development of Toddlers' Moral and Conventional Judgements. *Merrill-Palmer Quarterly*. 36. 329–346.
- Smith, Adam (1759/2002): *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Cambridge University Press.
- Solomon, Robert, C. (2003): *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert, C. (1993): *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Stein, Edith (1989/1917): *On the Problem of Empathy. The Collected Works of Edith Stein*. (käänt.) Waltraud Stein. Washington: ICS Publications.
- Strauss, C. (2004): Is empathy gendered and if so, why? An approach from feminist psychological anthropology. *Ethos*, 32, 432–457.
- Streng, Adolf, V (toim.) (1975): *Latinalais-suomalainen sanakirja*. kolmas painos. Hämeenlinna: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Stueber, Karsten (2014): "Empathy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, Edward, N. (toim.)  
 URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/empathy/>>.
- Stueber, Karsten R. (2006): *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology and the Human Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Suzuki, Daisetsu, T. (2012): Tiedostamaton zenbuddhalaisuudessa. Teoksessa Fromm, Erich & Suzuki, Daisetsu *Zen ja psykoanalyysi*. (suom.) Mika Pekkola & Matti Rautaniemi teoksesta *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Helsinki: Basam Books. 26–41.
- Taipale, Joonas (2015): Similarity and Asymmetry. Husserl and the Transcendental Foundations of Empathy. Teoksessa *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Taipale, Joonas (2012): Intersubjekttiivisen maailman konstituutiosta. Teoksessa *Maailma*. Kotkavirta, Jussi, Moisio, Olli-Pekka, Pihlström, Sami & Seinälä, Henna (toim.). *SoPhi*. 230–242.
- Titchener, Edward, Bradford (1909): *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: The Macmillan Company.
- Todorov, Tzvetan (1996): *Facing the Extreme. Moral Life in the Concentration Camps*. New York: Metropolitan Books.

- Turiel, E., Killen, M. & Helwig, C. (1987): Morality: Its Structure, Functions and Vagaries. Teoksessa Kagan, J. & Lamb, S. (toim.) *The Emergence of Morality in Young Children*. Chicago; University of Chicago Press. 155–244.
- Tymieniecka, Anna-Teresa & Schrag, Calvin, O. (1983): *Foundations of Morality, Human Rights, and the Human Sciences: Phenomenology in a Foundational Dialogue with the Human Sciences*. Dordrecht: Reidel.
- Van de Pitte, Frederick P. (1996): Introduction. Teoksessa *Anthropology From a Pragmatic Point of View*. (käänt.) Victor Lyle Dowdell teoksesta *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Illinois: Southern Illinois University Press. viii–xi.
- van der Weele, Cor (2011): Empathy's Purity, Sympathy's Complexities; De Waal, Darwin and Adam Smith. *Biology and Philosophy*. 26, 583–593.
- Varela, Francisco, J., Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1993): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Vignemont, Frédérique & Singer, Tania (2006): The Empathic Brain: How, When and Why? *Trends in Cognitive Sciences*. 10, 435–441.
- Walker, Ralph (2000): *Kant: Kant ja moraalilaki*. Keuruu: Otava.
- Walker, Ralph C. S. (1978): *Kant: The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge and Kegan.
- Wallen komiteanmietintö (1900): Maamme mustalaiskysymyksen tutkimista varten asetettu komitea. Komiteanmietintö 1900:3. Helsinki: Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö.
- Wispé, Lauren (1987): History of the Concept of Empathy. Teoksessa *Empathy and Its Development*. Eisenberg, Nancy & Strayer, Janet. USA: Cambridge University Press. Luku 2, 17–38.