

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Taipale, Joonas

Title: Toisten kokeminen ja mielentilojen melodisuus

Year: 2016

Version: Published version

Copyright: © Taipale & Eurooppalaisen filosofian seura ry, 2016.

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Taipale, J. (2016). Toisten kokeminen ja mielentilojen melodisuus. *Niin & näin*, 23(4), 59-68.
<https://netn.fi/artikkeli/toisten-kokeminen-ja-mielentilojen-melodisuus>



JOONA TAIPALE

Toisten kokeminen ja mielentilojen melodisuus

Toiset ihmiset hahmottuvat meille ensi sijassa ajallisina kokonaisuuksina. Kokemuksemme toisista muistuttaa tässä musiikkikokemusta. Melodioiden ja rytmien hetkelliset osat eivät nouse esiin sellaisinaan vaan hahmottuvat suhteessa niiden ajalliseen jatkumoon. Toisten ihmisten kokemuksen analysoiminen yksittäisten mielentilojen näkökulmasta onkin kuin melodiaa tai rytmää kuunneltaisiin vain yksittäisten äänten tai iskujen kannalta.

”Merkitys on se erityinen suhde, joka elämässä valitsee osien ja kokonaisuuden välillä. [...] Elämä itse on kuin melodia, jonka äänet, yksittäiset elämään kuuluvien realiteettien ilmaukset, eivät nouse esiin sellaisinaan. Juuri tässä piilee elämän melodisuus.”

– Wilhelm Dilthey¹

”Ymmärtäminen tarkoittaa ennen muuta kokemuksellisen kokonaisuuden piirissä tapahtuvaa siirtymää osasta toiseen.”

– Edith Stein²

Toisten ihmisten kokemista eli vieraskokemusta koskeva filosofinen ja poikkitieteellinen nykykeskustelu keskittyy ennen kaikkea kysymyksiin siitä, miten tunnistamme, tavoitamme ja ymmärrämme heidän mielentilojaan ja hetkellisiä kokemuksiaan. Nykyisin ’mielenteoriana’ (*theory of mind*) tunnettu monialainen keskustelu jäsentää toisten tavoittamisen ja tulkitsemisen mekanismeja, ja tarjolla on laaja valikoima erilaisia näkemyksiä³. Kysymys mielentilojen keskinäisistä ajallisista suhteista on kuitenkin jäänyt vähemmälle huomiolle. Keskustelua leimaa kolminainen julkilausumaton oletus, jonka mukaan (i) vieraskokemuksen ensisijainen kohde on toisen ihmisen *tämänhetkinen mielentila*, (ii) kulloinenkin mielentila selvästi *rajautuu tiettyyn ajanhetkeen* ja (iii) on siten *tavoitettavissa yhdellä kertaa*. Esimerkiksi eleitä ja kasvojen ilmeitä on mielenteoriaperinteessä käsitelty staattisesti, ja niiden on tulkittu ilmaisevan jotain tämänhetkistä. Nykykeskustelu korostaa kysymyksiä yksittäisten mielentilojen tavoittamisesta, ja sen painopiste näyttää näin siirtyneen kokonaisuudesta osiin.

Toisten ihmisten mielen ”viipaloiminen” erillisiin tiloihin ja episodeihin on heuristinen apuväline, jota me kaikki epäilemättä käytämme ajoittain, kun hahmotamme toisia ihmisiä ja heidän kokemusmaailmaansa. On kuitenkin eri asia väittää, että ”viipaloimilla” olisi hallitseva asema toisten kokemisessa ylipäätään. Artikkelini haastaa tämän oletuksen. Väitän, että toisten yksittäiset mielentilat voivat ilmetä merkityksellisinä vain suhteessa ajalliseen jatkumoon, jonka osatekijöinä ne

hahmottuvat. Ei riitä (holististen mielenmallien tavoin) myöntää, että yksittäiset mielentilat aina (kausaalisesti tai rationaalisesti) kytkeytyvät muihin mielentiloihin⁴. Nähdäkseni on välttämätöntä ottaa etäisyyttä staattiseen ja atomistiseen tarkasteluun, jossa mielentiloja ylipäätään tarkastellaan selvärajaisina olioina. Osoitan, että toisten ihmisten kokemusvirta voidaan vasta jälkikäteen, ja siten toissijaisesti, viipaloida toisistaan erillisiin hetkellisiin ”mielentiloihin”: toisen havaitseminen ajallisena kokonaisuutena on lähtökohtaisempaa kuin toisen havaitseminen yksittäisen mielentilan (tai yksittäisten mielentilojen muodostaman verkoston) valossa.

Havainnollistan kantaani vertaamalla kokemusta toisista musiikkihavaintoon. Väitteeni on, että vieraskokemuksen tarkasteleminen yksittäisten mielentilojen näkökulmasta on kuin melodian tai rytmin tarkastelemista yksittäisten äänten tai iskujen näkökulmasta. Vertaamalla kokemusta toisista musiikkikokemukseen haastan edellä mainitun kolminaisen oletuksen ja avaan näin uusia näkymiä sosiaalisen elämän alkuaskelia ja ryhmänmuodostuksen dynamiikkaa käsitteleville tutkimuksille. Kehityspsykologiassa on viime aikoina esitetty, että vauvoilla on luontainen kyky tunnistaa rytmejä. Esimerkiksi Ruth Feldman työtovereineen on väittänyt, että molemminpuolinen eleellisen rytmin tunnistaminen muodostaa perustan vauvan ja hoitajan koko suhteelle.⁵ Jos rytmintunnistuksella on keskeinen rooli vauvojen vieraskokemuksen kehityksessä, artikkelini voi yhtäältä herättää kiinnostusta empiirisen tutkimuksen piirissä. Toisaalta musiikkirinnastus antaa lisävoimaa väitteelleni, jonka mukaan toisia ihmisiä havaitessamme tunnistamme ja tavoitamme staattisten ”tilojen” sijaan ensisijaisesti ajallisen kehkeytymisen.⁶

Mielentilojen ajallisuus: pisteteoria ja viipaleteoria

Mielenteoriakeskustelussa ajallisuuden kysymystä ei ole juurikaan käsitelty. Sen sijaan monet tietoisuutta ja metafysiikkaa tutkineet filosofit ovat olleet kiinnostuneita aiheesta. Esimerkiksi William James tunnetusti painottaa, että kokemus ei alun perin ilmene ”osiin pilkottuna”,

erillisten yksiköiden muodostamana kokonaisuutena, kuten lenkeistä koostuva ketju tai eri vaunuista muodostuva juna, vaan jonakin, mikä ”virtaa” tai ”soljuu”⁷.

Mielentilojen ajallisuuden problematiikkaa käsittelevät kannat voidaan karkeasti jakaa kahteen leiriin, ”pisteteoriaan” ja ”viipaleteoriaan”. Esimerkiksi Peter Geach esittää kognitiiviset tilat ”pistemäisinä”. Hän kritisoi Jamesin näkemystä:

”Haluan painottaa ajattelemisen epäjatkovaa luonnetta – ja Jamesin luonnehdinnan kertakaikkista sopimattomuutta. [...] Jos ensin ajattelen, että leijonat ovat vaarallisia, ja sitten siirryn ajattelemaan, että tiikerit ovat vaarallisia, tämä ei tapahdu jatkuvalla tavalla [...]. Ajatuksen koko sisältö on yhdellä kertaa läsnä, tai sitten ei ole mitään ajatusta.”⁸

Geachin mukaan ajattelua ei voida varsinaisesti sijoittaa mihinkään tiettyyn ajan hetkeen tai ajanjaksoon; ajattelu ei oikeastaan vie aikaa, sitä ei *ajallisesti läpikäydä* tai *koeta*⁹. Geach havainnollistaa ironisesti: ”Voidaan sanoa, että ’klo 12:10 koin äkillisen pistävän kivun, joka kesti kaksi minuuttia’, mutta ei voida sanoa, että ’klo 12:10 mieleeni tuli ajatus, jota sitten ajattelin [kaksi minuuttia]”¹⁰. Tämän näkemyksen mukaan kognitiivinen akti (kuten päätelmä tai arvostelma) on kuin *matemaattinen piste*: jotain, millä ei ole ajallista ulottuvaisuutta, joka mahdollistaisi sen ajallisen paikantamisen.

Pisteteoria kuitenkin sotii arkikokemustamme vastaan. Koemmehan esimerkiksi oivaltamisen iloa, kun selvitämme jonkin loogisen pulman. Olisi vaikea selittää tätä viittaamatta kyseisen kognitiivisen tilan *uutuuteen*: jos emme tuntisi, että olemme juuri oivaltaneet jotain, mitä emme olleet *aiemmin* oivaltaneet, mistä ilomme voisi alkaa?

Tietyn ajatuksen lokeroiminen tiettyyn empiiriseen ajanjaksoon tuntuu toki vaikealta, ellei mahdottomalta, kuten Geachin esimerkki paljastaa. Tämä ei ole kuitenkaan riittävä peruste väitteelle, että ajatus tai oivallus ei sijoittuisi *kokemukselliseen aikaan*. Toki joissain tilanteissa on epävarmaa, tapahtuuko tietty kokemus paraikaa vai tapahtuuko se menneisyydessä. Esimerkiksi traumasta kärsivän on vaikeaa integroida koettua traumatisoivaa tilannetta tai ajanjaksoa menneisyyteen. Koettu traumaattinen tilanne (vaikkapa välitön väkivallan uhka) ei tällöin kokemuksellisesti paikannu menneeseen eikä kunnolla erotu nykyhetkestä, vaan traumapotilas käyttäytyy kuin tilanne olisi alituisesti ajankohtainen. Yleensä tämänhetkiset, aikaisemmat ja ennakoitavat ajatuksemme ja kokemuksemme kuitenkin erottuvat toisistaan. Provokatiivisesti voisikin sanoa, että Geachin näkemys sopii paremmin patologiisiin kokemusmuotoihin. Sikäli kuin koemme oivaltamisen iloa loogisia pulmia selvittäessämme, on meidän kyettävä erottamaan aiemmat ja nykyiset ajatuksemme. Ja tämä puolestaan edellyttää, että jopa kognitiivisten mielentilojen on sijoitettava kokemukselliseen aikaan.¹¹

Jos kognitiivisten tilojen käsitteleminen ajallisesti pistemäisinä vaikuttaa ongelmalliselta, asianlaita on vieläkin ilmeisempi aistimellisissa ja emotionaalisissa kokemuk-

sisä. Yleensä osaamme vaivatta erottaa, koemmeko pistävää kipua tai ahdistusta paraikaa vai koimmeko näitä tuntemuksia aikaisemmin. Toinen teoriaperhe, jota tässä kutsun ”viipaleteoriaksi”, jakaa tämän huolen. Persoonallista identiteettiä koskevassa keskustelussa mielentiloja on jäsennetty henkilön tai ajan viipaleina (*person-slices, time-slices*). David Lewis ilmaisee viipaleteorian ytimen kirjoittaessaan, että ”mielentiloilla on kyllä ajallinen kesto, mutta vain hyvin lyhyt sellainen”¹². Empiiristä psykologiaa hyödyntäneet kommentaattorit ovat painottaneet, että mielentiloja voidaan ylipäätään kokea vain, jos niillä on riittävän pituinen kesto (ihmisillä minimikesto on Barry Daintonin mukaan 30 millisekuntia)¹³. Marya Schechtman tiivistää seuraavasti:

”Uskomukset, arvot, halut, aikomukset, teot, ominaispiirteet eivät voi toteutua yhdessä hetkessä. *Hetki* ei kirjaimellisesti ymmärrettynä ole tarpeeksi pitkä edes alkeelliselle kivun tai mielihyvän kokemukselle [...]. Aikaviipaleen täytyy olla useiden sekuntien mittainen, jotta siinä voitaisiin tunnistaa jokin tietty persoonallinen aktiviteetti, ja sen täytyy kestää useita minutteja, ellei kauemmin, jotta siinä voitaisiin tunnistaa ’tietty henkilö nykytilassaan’”¹⁴.

Vastaavansuuntaisia huomioita ovat esittäneet Shoemaker, Perry, Quinton ja Chisholm: kaikki mainitut väittävät persoonan jatkuvuuden nojaavan eriaikaisten viipalemaisten mielentilojen välisiin yhteyksiin.¹⁵

Viipaleteoria välttää osan pisteteorian ongelmista. Kun tajuamme toisten ihmisten havaitsevan, oivaltavan tai tuntevan jotain, myönnämme näille mielentiloille ajallisen sijainnin ja siten ainakin minimaalisen ”keston”. Tälle artikkelille ratkaisevaa mainituissa teorioissa ei kuitenkaan ole se, käsitelläänkö mielentiloja pistemäisinä vai minimaalisesti ajallisina, vaan se, että molemmissa mielentiloja käsitellään *erillisinä yksiköinä*. Fenomenologisessa perinteessä tähän ajatukseen on suhtauduttu kriittisesti. Vaikka toisten ymmärtäminen on osittaista, se aina suhteutuu käsitkseen toisesta kokonaisuutena.

Ajallisuus ja transsendenssi

Erityisesti Edmund Husserl ja Edith Stein painottavat, että voimme hahmottaa toisten kokemuksellisia sisältöjä toisistaan erillisinä, mutta tällainen hahmottamisen tapa on yksinkertaistus. Esimerkiksi vitsiä kuuntelevan henkilön voidaan sanoa *ensin* tarkkaavaisesti kuuntelevan vitsiä ja *sitten* huvittuvan siitä: tällä tavalla voi erottaa kaksi mielentilaa, tarkkaavaisen kuuntelemisen ja huvittuneisuuden. Mutta vaikka kokemus voidaan näin leikellä ajallisesti erillisiin jaksoihin, rajat saattavat olla reflektiivisen tai kontemplatiivisen asenteen tuotosta ja toissijaisia ilmiölle itselleen. Mielentilojen väliset rajat eivät yleensä ole näin selkeitä, vaan kokemukset nivoutuvat, limittyvät ja ulottuvat toisiinsa. Milloin vitsin kuulevan henkilön huvittunut mielentila oikeastaan alkaa? Sillä hetkellä, kun lopetan vitsin kertomisen?

”Eikö henkilön mieliala ala muuttua jo, kun kysyn häneltä, haluaako hän kuulla vitsin?”

Vitsin huipentuman kohdalla? Vai alkaako henkilö huvittua jo vitsin alussa esiteltyjen henkilöhahmojen tai lähtökohta-asetelman perusteella? Eikö toisaalta henkilön mieliala ala muuttua jo, kun kysyn häneltä, haluaako hän kuulla vitsin? Tämä esimerkki osoittanee, että toisen kokemukset eivät alun perin näyttäyty tietyyn hetkeen tai ajanjaksoon selkeästi rajoittuvina vaan ajallisesti kehkeytyvinä ja vastaavasti hiljalleen hiipuvina – ja siten toisiinsa limittyvinä.

Jos toisen kokemuksen tapauksessa ensisijainen kohde ei ole mikään yksittäinen mielentila tai mielentilojen kokoelma, niin mikä kohde sitten on? Miten kokemus ajallisesta kehkeytymisestä tulisi ymmärtää?

Fenomenologisessa perinteessä puhutaan tunnetusti 'transsendenssista', kun käsitellään sitä, miten kokonaisuudet koetaan osiensa kautta. Yleisesti ilmaistuna tämä tarkoittaa, että "oletamme" aina intentionaalisesti enemmän kuin välittömästi pystymme todentamaan. Näemme esimerkiksi toisen ihmisen aina vain osittain ja silti intentionaalisesti suuntaudumme häneen kokonaisuutena. Sikäli kuin esimerkiksi kulman takaa pilkottava käsi ilmenee nimenomaan kätenä, se hahmottuu jo osana ruumista, jota emme vain tällä hetkellä satu näkemään muilta osin. Paraikaa näkyvä osa saa merkityksensä toiminnallisena elimenä (kätenä) suhteessa kehon muodostamaan kokonaisuuteen. Tässä merkityksessä tietoisuus aina transsendoi eli "ylittää" sen, mikä on paraikaa annettuna, ja suuntautuu kokonaisuuteen, joka näin ollen ilmenee transsendenttina.

Tässä kohtaa on syytä erottaa toisistaan visuaaliset ja auditiiviset esimerkit. Kaikki kohteet transsendoivat tämänhetkisen kokemuksen, mutta visuaalisia piirteitä tarkasteltaessa olion paraikaa piiloon jäävien puolten oletetaan olevan olemassa *samanaikaisesti* kohteen paraikaa näkyvien osien kanssa. Kun nähtyäni käden pilkottävän kulman takaa katson kulman taakse ja näen toisen ruumiin kokonaisuudessaan, hetkeä aiemmin piilossa olleet ruumiinalueet jäsenyivät jo olemassa olleina. Visuaalisissa esimerkeissä painottuu olion 'synkroninen transsendenssi', ja visuaalisesti painottuneessa kulttuurissamme olemme taipuvaisia ymmärtämään transsendenssin ensisijaisesti tässä merkityksessä.

Transsendenssia voidaan kuitenkin ajatella myös diakronisena, mistä melodia ja rytmi ovat malliesimerkkejä. Siinä missä sointu on samanaikaisten äänten muodostama kokonaisuus, melodia on eriaikaisten äänten muodostama kokonaisuus. Metaforisesti ilmaistuna: visuaalinen kokemus suhtautuu kohteisiinsa kuten auditiivinen kokemus suhtautuu sointuihin. Tältä osin melodiat ja rytmit ovat eriskummallisia objekteja: niissä kokemuksen lisäksi kokemuksen kohde hahmottuu kehkeytyvänä ja siten ajallisesti transsendenttina. Toisin sanoen, melodia ei vain *paljastu* vaan *syntyy* sitä kuunneltaessa.

Voidakseni verrata musiikkikokemusta toisten ihmisten havaitsemiseen keskityn kolmeen melodiaa luonnehtivaan piirteeseen (sama pätee rytmiiin):

- (i) melodia on kokonaisuus, jonka osatekijät ovat eriaikaisia toisiinsa nähden;
- (ii) se ei ole palauttavissa yksittäisiin osatekijöihinsä eli hetkellisiin ääniin;
- (iii) ja silti *joka hetki* kuulemme nimenomaan melodian, emme vain peräkkäisiä ääniä.

Kokemuksellisena kokonaisuutena melodia transsendoi yksittäiset rakennetekijänsä. Tilanne on kuitenkin erilainen kuin visuaalisessa havainnossa, jossa kohteen osatekijät (kuten piilevät puolet) hahmottuvat samanaikaisesti koettavissa olevina.¹⁶ Jos melodian äänet ilmenisivät samanaikaisesti havaittavissa olevina, kyseessä ei olisi melodia lainkaan vaan joko sointu tai päällekkäisten äänten kakofoninen rykelmä. Toisaalta kuten visuaalisen havainnon tapauksessa melodian kuullaksemme meidän ei tarvitse odottaa, että olemme kuulleet kokonaisuuden kaikki tai edes useimmat äänet, vaan kuulemme melodian koko ajan.

Myös Husserl painottaa kokemusten ajallisuutta, mutta hän erottuu ”viipaleteoretikoista” merkittävällä tavalla. Käsitellessään musiikkikokemusta Husserl kritisoi yhtäältä Alexius Meinongia ja toisaalta Franz Brentanoa. Brentanon mukaan emme tarkalleen ottaen koskaan *kuule* melodiaa vaan ainoastaan kulloisenkin tämänhetkisen äänen.¹⁷ Sen sijaan Meinongin mukaan meidän voi kyllä sanoa kuulevan melodian, mutta vain sikäli kuin olemme kuulleet kaikki melodian osat eli yksittäiset äänet.

Yllä esitettyä erottelua pisteteorian ja viipaleteorian välillä heijastellen: Brentano olettaa, että kokemuksellinen ”nykyhetki” ei ole ajallisesti ulottuvainen vaan pistemäinen, kun taas Meinong olettaa, että kokemuksellinen ”nykyhetki” on ajallisesti yhtä ”leveä” tai ”kapea” kuin kokemuksen objekti, niin että esimerkiksi melodian yksittäiset äänet korreloivat kokemuksen kulloistenkin jaksojen kanssa.¹⁸

Husserl kritisoi molempia ja argumentoi, että kapean hetken tai ajan viipaleen sijaan ”nykyhetki” tulee ymmärtää menneen ja tulevan risteymäkohtana (*Querschnitt*)¹⁹. Husserlin mukaan tietoisuus välttämättä ”joka hetki kurottuu nykyhetken tuolle puolen”²⁰. Jamesin tavoin hän tunnetusti painottaa nykyisyyden ”virtavaa” luonnetta (*strömende, lebendige Gegenwart*). Husserlin mukaan kokemuksellinen nykyisyys ei ole pistemäinen hetki tai selvärajainen ajan viipale vaan kenttä, joka avautuu tulevaan ja menneeseen ilman tarkkoja rajoja. Hän jäsentää ajatustaan esittämällä, että melodian juuri kuullut äänet eivät ärsykkeen loputtua suinkaan häviä jäljettömiin vaan muuntuvat ’retentioiksi’.²¹ Vastaavasti yksikään uusi ääni ei tule täydellisenä yllätyksenä; se aina enemmän tai vähemmän täyttää kokemuksemme jatkoa koskevat odotuksemme eli ’protentiot’, jotka nekin asettuvat erottamattomaksi osaksi kokemuksellista ”nykyhetkeä”²². Kulloinenkin tämänhetkinen vaikutelma rakentuu suhteessa retentioihin ja protentioihin, ja näin melodia hahmottuu yksittäisten äänten sijaan soljuvana jatkumona: kukin yksittäinen ääni alkaa ja loppuu tässä

jatkumossa, kukin saa vireensä ja sävynsä suhteessa hiiuviin edeltäjiinsä ja ennakoituihin seuraajiinsa. Siksi meidän ei tarvitse kuunnella melodiaa kokonaan tavoitaksemme esimerkiksi sen tunnelman – tunnelma välittyy joka hetki.

Kaikenlaiset äänten jatkumot eivät kuitenkaan ilmene melodioina. Siksi onkin syytä painottaa, että ajallisen peräkkäisyyden havaitseminen ei riitä melodiakokemuksen muodostumiseksi. Melodian muodostaa pikemminkin se *tapa*, jolla äänet suhteutuvat toisiinsa. Kukin ääni ilmaantuu edeltäjiensä tietynlaisena seuraajana ja seuraajiensa tietynlaisena edeltäjänä; äänet resonoivat keskenään tietyllä tapaa, ja kukin ääni jäsentyy osaksi melodiaa tässä resonanssissa. Koska yksittäiset äänet hahmottuvat näin melodian riippuvaisina momentteina, kykenemme musiikkia kuunnellessamme joka hetki tunnistamaan siitä tietyn tunnelman, suunnan ja tyylin, vaikka ajallisesti transsendenttina objektina se ei kokonaisuudessaan sisälly yhteenkään hetkeen.

Musiikkia kuunnellessamme syvennymme ensisijaisesti tähän ajallisen kehkeytymisen tapaan. Yksittäinen ääni tai isku toki voidaan ottaa tarkasteltavaksi sellaisenaan, mutta tällöin yksittäistä ääntä tai iskua ei enää tarkastella melodian tai rytmin rakennetekijänä vaan jonakin irrallisena – ja yksittäiset äänet nousevatkin musiikissa yleensä esiin juuri silloin, kun ne eivät nivoudu samanaikaisten ja eriaikaisten äänten muodostamaan kokonaisuuteen, kuten esimerkiksi epävireen tapauksessa. Normaalisti yksittäiset äänet ovat sulautuneet kehkeytyvän melodian osiksi, eikä kokemuksemme ensisijaisena kohteena ole yksikään melodian ”viipale” vaan ajallisesti muodostuva kokonaisuus. Olemme toisin sanoen kiinnostuneet tavasta, jolla kokonaisuuden eriaikaiset osat liittyvät toisiinsa. Ja mikä tärkeämpää: jos huomiomme kiinnittyy yksittäiseen ääneen, kadotamme välittömästi melodian jatkumon, emmekä siten suhtaudu tuohon yksittäiseen ääneen osana melodiaa.

Toisten kokemisen melodisuus

Kokemuksemme toisista ihmisistä muistuttaa rakenteellisesti musiikkikokemusta. Toisten ihmisten ilmaisemat mielentilat eivät normaalisti näyttäyty erillisinä olioina vaan osana toisten ihmisten ajallista kokemusjatkumoa. Kuten musiikkikokemuksessa, suuntaudumme ensi sijassa tähän jatkumoon, ja kutakin hetkellistä kokemusta koskeva ymmärryksemme on erottamattomasti kytköksissä tähän. Tämä on tärkeää erityisesti kahdesta syystä.

Vieraskokemuksen tarkastelu yksittäisten mielentilojen tavoittamisen kannalta antaa ensinnäkin hyvin rajoittuneen kuvan sosiaalisista kokemuksistamme. Kuten sanottu, toisten mielentilat eivät normaalisti näyttäyty meille yksi kerrallaan, toisistaan erillisinä yksiköinä. Jos niitä silti käsitellään tällaisina (mikä toki on mahdollista) vaarana on yksinkertaistaa vieraskokemustamme liiaksi. Stein antaa valaisevan esimerkin. Lääkäriin havaitessa, että potilas on sairas, hän havaitsee jotain, mikä ylittää potilaan yksittäiset hetkelliset ilmaukset: hänen havain-



tonsa ei tällöin kohdistu vain potilaan tämänhetkiseen kokemukseen, esimerkiksi kiputilaan.²³

Jean-Paul Sartre on kehittänyt Steinin esittämää ajatusta ja väittää, että sairaus transsendoi ja silti ”läpäisee” potilaan kutakin hetkellistä tilaa. Sairauden rakennetekijät ovat Sartren mukaan ’melodisia kvaliteetteja’, ja kivuliaiden ja kivuttomien vaiheiden vaihtelu ”muodostaa sairauden rytmin”.²⁴ Sairauden voidaan tässä mielessä sanoa ilmenevän jokaisessa ilmauksessa kuitenkin palautumatta tai tyhjentymättä niihin: ”jokainen kivun tuntemus on kuin yksittäinen ääni melodiassa; se on samalla koko melodia ja melodian yksi osatekijä”.²⁵

Tarinallisuutta painottava Peter Goldie kirjoittaa vastaavasti surun kokemuksesta:

”Suru ei ole [...] mentaalinen tila tai tapahtuma, joka sisältyy yhteen ajanhetkeen. Suru on ennemminkin [...] aktiivisuuden ja passiivisuuden, sisäisen ja ulkoisen, monimutkainen ja ajassa kehkeytyvä kaava tai rakenne. Tämän kaavan ymmärtäminen edeltää sen ymmärtämistä, mikä vallitsee kunakin yksittäisenä ajanhetkenä”.²⁶

Hetkellinenkipu voidaan tunnistaa esimerkiksi äkillisesti vääristyneissä kasvoissa, kuten huvittuneisuus naurussa, mutta sairaus ja suru sen sijaan ylittävät kunkin hetkellisen ilmauksensa.

Toisen ihmisen sairauden tai surun havaitseminen ei siis tyhjene yhdenkään tämänhetkisen kokemuksellisen tilan havaintoon. Silti sairauden voidaan sanoa ilmenevän esimerkiksi henkilön kävelytavassa, äänensävyssä ja asennoissa. Vastaavasti luonteenpiirteet ilmenevät yksittäisissä ilmauksissa. Esimerkiksi naurussa emme tunnista pelkästään toisen tämänhetkistä huvittuneisuutta vaan myös sen, että hän on huvittunut tietyissä olosuhteissa. Siten toisen hetkellinen nauru kertoo aina myös jotain hänen huumorintajustaan, mielialastaan, temperamentistaan ja niin edelleen. Jos poimimme havaitsemastamme ilmauksen jatkumosta naurunremakan ja käsittelemme sitä muusta irrallisena, jätämme huomiotta paljon sellaista, mikä normaalisti ja luontevasti kuuluu vieraskokemukseen. Musiikkia kuunnellessamme koemme eristettyjen äänen sijaan äänen jatkumon, koska kukin yksittäinen ääni resonoi jo kuultujen ja vasta ennakoitujen äänen kanssa. Vastaavasti suhteessa toisiin suuntaudumme ensisijaisesti siihen tapaan, jolla toisen ilmaisemat mielentilat ajallisesti etenevät ja kehkeytyvät. Yksittäiset mielentilat nousevat sellaisinaan esiin pääosin tapauksissa, joissa toisen reaktio on odottamaton tai vaikkapa asiaton.

Toinen – ja radikaalimpi – väitteeni on, että toisen mielentilat eivät voisi edes ilmetä mielentiloina, jos ne irrotettaisiin ajallisesta kehkeytymisestään. Kuten Stein painottaa, kokemukset motivoivat toisiaan ja myös nämä motivaatiot tulevat ilmaistuiksi kokemuksellisten tilojen ilmausten myötä.²⁷ Irrotettuna motivaatioistaan havaittu ruumiinliike tai ilme menettää juuri sen, mikä tekee sen ymmärrettäväksi – Steinin sanoja lainaten motivaation ilmeisyys on erottava tekijä ”sokean tapahtumisen” ja

”tarkoituksellisen tekemisen” välillä²⁸. Toisin sanoen: jos havaitun teon tai toiminnon motivaatio on mysteeri, teko tai toiminto ei näyntyä merkityksellisenä lainkaan. Voidaan näin ollen argumentoida, että toisen mielentilan merkitystä ei voida tunnistaa ilman oletuksia kyseisen mielentilan motivaatioista.

Tätä voidaan havainnollistaa nauruesimerkillä. Havaitun naurun motivaatio voi olla enemmän tai vähemmän selkeä, jopa täysin hämärän peitossa, mutta jälkimmäisessä tapauksessa nimenomaan se, mitä nauru ilmaisee, näyntyä epäselvästi. Jos esimerkiksi havaitsen jonkun kuulevan vitsin ja nauravan, naurun motivaatio on minulle jotakuinkin ilmeinen, ja havaitsen toisen huvittuneena (tässä yhteydessä ei ole väliä, onko huvittuneisuus sosiaalisesti teeskenneltyä vai vilpítőntä). Jos sen sijaan todistan auto-onnettomuuden, ja lähelle juostuani löydän vahingoittuneen kuljettajan nauramasta, en luultavimmin koe häntä huvittuneena tai hyväntuulisena vaan järkyttyneenä. Jos taas hississä ollessani tuntematon kanssamatkustajani purskahtaa yllättäen nauramaan ilman mitään selvää syytä, olen todennäköisesti hämilläni tai ehkä jopa peloissani: kuulen naurun, mutta en silti välttämättä havaitse toista huvittuneena – toisen mielentila ei tunnu oikein sopivan kontekstiin, ja siksi se näyntyä pikemminkin epäselvästi. Toisen nauru ilmaantuu tällöin kuin epävireinen nuotti melodiassa; se nousee esiin sellaisenaan eikä asetu osaksi toisen kokemusjatkumoa. Saatan olla taipuvainen olettamaan, että kyseinen henkilö luultavimmin vain muisti jotain huvittavaa, ja siten voin sijoittaa ilmauksen ajalliseen jatkumoon. Tai saatan helpottaa huomattessani, että kyseinen henkilö olikin kuulokkeiden välityksellä puhelimesta, mitä en ensin huomannut, ja päättellä, että hän kuuli jotain huvittavaa puhelun toisesta päästä.

Kussakin tapauksessa ymmärrän ilmauksen suhteessa sen motivaatioihin. Vaikka toista koskeva ymmärrykseni voi toki jäädä enemmän tai vähemmän yleisluontoiseksi²⁹, silti seuraava pätee: mitä epäselvempi on havaitun ilmauksen motivaatio, sitä epäselvempi on sen merkitys. Tietämättä, mikä toisen nauruun antaa aihetta, en myöskään tiedä, mitä nauru ilmaisee. Ääritapauksessa – naurun motivaation uupuessa kaikkienensa – naurua ei voitaisi tunnistaa lainkaan huvittuneisuuden ilmauksena vaan merkinä jonkinlaisesta ruumiillisesta toimintahäiriöstä: äänneet ”ha-ha-ha” voisivat enintään muistuttaa naurua ilmaisematta kuitenkin huvittuneisuutta.

Mahdollinen vastaväite kuuluu: esimerkkinä on puolueellinen, koska vaikka *huvittuneisuuden* havaitseminen saattaakin olennaisesti edellyttää sen ajallisesti edeltävien motivaatioiden havaitsemista, monet muut mielentilat ovat hetkellisempiä ja itseriittoisempia. Paradigmaattiseksi esimerkiksi tästä saatettaisiin ehdottaa sellaisten kiputilojen tunnistamista, joissa ilmauksen motivaatio on jotakuinkin samanaikainen havaittavan ilmauksen kanssa. Lähemmin tarkasteltuna tilanne ei kuitenkaan ole niin erilainen. Kun nimittäin huomaan jonkun kasvojen vääristyvän, kun häneltä otetaan verinäytettä, kasvojen vääristyminen ei paljasta ainoastaan, että toinen

”Musiikkia kuunnellessamme tavoitamme dynaamisesti soljuvan rytmin ja melodian, emme yksittäisiä hetkellisiä ääniä.”

henkilö kokee paraikaa kipua. Se myös paljastaa, että hän ei kokenut kipua hetkeä aiemmin: en havaitse vain kasvojen *vääristyneisyyttä* vaan kasvojen *vääristymisen*. Havaittava ilmaus ei toisin sanoen ilmene jonakin jo alkaneena tai valmiina, vaan havaitsemme sen ajallisen kehkeytymisen.³⁰

Kasvojen vääristymisen havaitseminen tarkoittaa, että huomaamme henkilön kokevan epämieluisan kontrastin suhteessa välittömästi edeltäviin kokemuksiinsa. Ja jollemme varsinaisesti havaitse tätä kehkeytymistä, me välttämättä joko eksplittisesti päättelemme tai implisiittisesti oletamme sen. Jos emme olettaisi, että toisen kasvot eivät aina ole näyttäneet tällä tavoin vääristyneiltä, emme kykenisi erottamaan, onko kysymys toisen kokeman kivun ilmauksesta, hänen ”perusilmeestään” vai kivuttomasta pakkoliikkeestä. Tavoittaessamme irvistyksen kivun ilmauksena joko havaitsemme, oletamme tai päättelemme edellä mainitun kontrastin suhteessa tämän henkilön edeltäviin kokemuksiin.

Jopa hetkellisiltä vaikuttavissa tapauksissa toisten ihmisten mielentilojen kokemuksellinen tavoittaminen on siten riippuvaista mielentilan ajallista taustaa koskevasta havainnoista, päätelmistä ja oletuksista. Kaikkein hetkellisimmätkin mielentilat tunnustetaan ajallista horisonttia vasten, josta irrotettuna ja eristettynä ilmaus ei jäsenyisi merkityksellisenä. Mielentiloja voidaan siis toki tarkastella viipalemaisina tai hetkellisinä, mutta tämä edellyttää niiden abstrahoinnista kokemuksen

jatkumosta, jossa kyseinen mielentila on kehkeytynyt ja jossa se on saanut merkityksensä. Sikäli kuin esimerkiksi toisen henkilön nauru ilmenee nimenomaan huvittuneisuuden – eikä esimerkiksi shokin, psyykkisen häiriön tai fysiologisen pakkoliikkeen – ilmauksena, se on aina jo jäsentynyt osana kokemuksellista jatkumoa. Mielentilojen merkityksen tavoittaminen on riippuvaista sen ajallisen kehkeytymisen tavoittamisesta, jonka lopputulemia tai välivaiheita ne ovat. Tästä kehkeytymisestä täysin irrotettuina ne eivät voisi ilmetä mielentiloina lainkaan.

Tähän tapaan toisten ihmisten yksittäisten ja erillisten mielentilojen havaitsemista voidaan verrata melodian sisältämien äänten havaitsemiseen. Kummassakin tapauksessa me joka hetki suuntaudumme johonkin, mikä ajallisesti ylittää sen, mikä on tällä hetkellä kokemuksellisesti annettua. Musiikkia kuunnellessamme ensi sijassa tavoitamme dynaamisesti soljuvan rytmin ja melodian, emme yksittäisiä hetkellisiä ääniä. Vastaavasti tunnistamme toiset ihmiset ensisijaisesti heidän kokemustilansa ajallisen kehkeytymisen perusteella, emme yksittäisten (hetkellisten tai viipalemaisten) mielentilojen pohjalta. Kuten melodian sisältämät äänet, myös toisten ihmisten paraikaa havaitut eleet, asennot, äänenpainot ja väittämät resonoivat niiden havaittujen ja oletettujen edeltäjien sekä niiden ennakoitujen seuraajien kanssa. Tämä resonanssi muodostaa empaattisten kokemusten alituisen viitepisteen, johon suhteessa yksittäiset ilmaukset saavat merkityksensä. Kuten melodiat, myös toiset



ihmiset hahmottuvat ensi sijassa erityisinä ajallisen kehkeytymisen tapoina. Ja tähän kehkeytymisen ja olemisen tapaan, sen singulaariisiin ja tyypillisiin rakenteisiin, kiinnitämme ensi sijassa huomiomme – emme atomistisiin ja staattisiin mielentiloihin³¹. Tähän me toisissa ihastumme tai samastumme, tätä me heissä vieroksumme tai kamoksumme. Suuntaudumme toisiin ajallisina kokonaisuuksina, vaikkamme olekaan olleet todistamassa heidän kaikkia mielentilojaan. Merleau-Ponty tiivistää saman sanomalla, että ”toinen henkilö on kaikinensa läsnä kussakin yksittäisessä ilmentymässään”³². Ja Frege puolestaan toteaa: ”Olisi absurdia ajatella, että vaikkapa kipu, mieliala tai toive voisi kuljeksia maailmassa itsenäisesti [...]. Sisäinen maailma tuo mukanaan henkilön, jonka sisäisestä maailmasta on kysymys”³³. Husserl ilmaisee

dynaamisemmilla sanankänteillä: ”elämä on alituista kehkeytymistä [...]. Se mikä tässä elämässä kehkeytyy on henkilö itse. Hänen olemisensa on ainaista kehkeytymistä.”³⁴ Toisia tulkitaan ja ymmärretään ennen kaikkea tämän kehkeytymisen tavan tai tyylin perusteella.

Tiivistäen voidaankin sanoa, että mielentilat eivät ole niin eriytyneitä ja itseriittoisia kuin tutkimuskirjallisuudessa usein esitetään. Esittämäni kannan mukaan mielentilat ovat kokemuksen virran epäitsenäisiä osia, joita voidaan verrata melodian yksittäisiin nuotteihin. Toisen kokeminen rinnastuu näin melodian tai rytmin havaintoon. Näin ollen voidaan väittää, että vieraskokemuksen lähestyminen yksittäisten mielentilojen tavoittamisen näkökulmasta on kuin melodian arviointia yksittäisten nuottien kuulemisen näkökulmasta.

Viitteet

- 1 ”Bedeutung ist die besondere Art von Beziehung, welche innerhalb des Lebens dessen Teile zum Ganzen haben. [...] Das Leben ist wie eine Melodie, in der nicht Töne als Ausdruck der realen dem Leben einwohnenden Realitäten auftreten. In diesem selbst liegt die Melodie.” Dilthey 1927 (alun perin 1910), 233–234.
- 2 ”Verstehen heißt gar nichts anderes als den Übergang von einem Teil zum anderen innerhalb eines Erlebnisganzen erleben.” Stein 1917, 95.
- 3 Mielenteoriakeskustelua on hallinnut kaksi pääkantaa, ’teorioteoria’ ja ’simulaatioteoria’. Niiden mukaan havaitessamme meille ulkoisen kehon muutoksia – liikkeitä, kyyneliä, äännähdyksiä yms. – tavoitamme muutosten kokemuksellisen, subjektiivisen sisällön joko tekemällä päätelmiä (eli muodostamalla ”teorian”) tai projisoimalla itsemme toisen asemaan (eli ”simuloimalla” toisen kokemuksia). Kun esimerkiksi näemme, että jonkun silmäkulmasta valuu kyyneliä, tämän paradigman mukaan hahmotamme ensi sijassa toisen ihmisen mielentilaa joko pääättelemällä, että kyseisen henkilön täytyy olla surullinen (koska kyynelehtiminen yleensä viittaa surullisuuteen), tai asettautumalla toisen asemaan puntaroiden, minkälaisissa kokemuksellisissa tiloissa itse kyynelehtisimme. Välittömämpi kokemus toisten kokemuksisällöistä ei tässä viitekehyksessä ole mahdollista (ks. Taipale 2015a).
- 4 Holistisissa metafysisissä teorioissa mielentilojen välisten kytkösten merkitystä on usein painotettu (ks. esim. Davidson 1984; Morton 1996). Tätä

- 5 ei tosin ole kytketty vieraskokemuksen tematiikkaan (ks. Stueber 2006, 24; vrt. Moses 2005, 11; Wellman 2002).
- 6 Ks. Feldman 2006; Feldman 2007; Feldman ym. 2011; Jaffe ym. 2001; *Communicative Musicality* 2009.
- 7 On syytä mainita eräs artikkelini ilmeinen rajoite. En tässä käsittele sosiaalisista vastavuoroisuutta, vaan keskityn siihen, miten yksi kokija tavoittaa toisten kokemussisältöjä. Tavoitettujen kokemusten joukossa on myös itseemme suuntautuneita kokemuksia ja aikomuksia: emme ainoastaan havaitse ja ymmärrä toisia vaan myös tajuumme heidän havaitsevan ja ymmärtävän meitä. Intersubjektiivisen kokemuksen vastavuoroisia rakennetekijöitä tarkasteltaessa esimerkiksi Thomas Fuchsin ajatus intersubjektiivisesta ’resonanssista’ (Fuchs 2001; vrt. Walsh 2014) ja Daniel Sternin (1985) vaikutusvaltainen teoria ’affektiivisesta virittyneisyydestä’ (*affect attunement*) tarjoaisivat hedelmällistä tutkimusmateriaalia samoin kuin peiliresonanssijärjestelmän kehittänyt empiirisen tutkimuksen saralla (ks. Gallese 2003; 2005). Keskityn tässä artikkelissa kuitenkin toisten ihmisten kokemussisältöjen tunnistamiseen, joka on vastavuoroisen kokemuksen mahdollisuusehto.
- 8 Jamesin (2007, 239) omin sanoin: ”Consciousness, then, does not appear to itself chopped up in bits. Such words as ’chain’ or ’train’ do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A ’river’ or a ’stream’ are the metaphors by which it is most naturally described. *In talking of it hereafter, let us call it the stream of thought, of consciousness, or of subjective life.*”

- 8 Geach 1969, 34–35.
- 9 Sama, 34.
- 10 Geach 1957, 106. Samoin Soteriou (2013, 34) toteaa: ”Mielentilat *vallitsevat* tiettyinä aikana, mutta ne eivät *jatku*, eikä niitä *koeta*, tietyn aikaa”. Vastavia luonnehdintoja on esitetty myös fenomenologisessa perinteessä: ”Väit-tämisellä ei olemuksellisesti ole ajallista ulottuvuutta; sillä ei ole ajallista *kestoa*, vaan se on olemassa ikään kuin jonakin *pistemäisenä*.” (Reinach 1982, 320.)
- 11 Tämä kanta on yhteneväinen sen kanssa, mitä Husserl (1966, 96) kirjoittaa: ”vaikka [esimerkiksi] matemaattinen asiointi [...] ei ole mitään ajallista, matemaattisen tilan harkitseminen on jotain vaikutelmallista.”
- 12 Lewis 1983, 76.
- 13 Dainton 2008, 66; vrt. Ruhnau 1995; Bayne 2010.
- 14 Schechtman 1996, 9.
- 15 Ks. Shoemaker 1984, 75; Shoemaker 1996, 158; Perry 1975, 11; Schechtman 1996, 7–25; Quinton 1962, 402; Quinton 1973, 89, 103; Chisholm 1999; vrt. Korsgaard 1989; Taipale 2006; Taipale 2014, 94–98.
- 16 Osittain näistä syistä olen toisaalla kritisoinut mielenteoriakeskustelussa vallalla olevaa *mindreading*-termiä, ks. Taipale 2015a.
- 17 Husserl 1966, 13–14.
- 18 Sama, 226–227.
- 19 Sama, 231; ks. myös Rinofer-Kreidl 2000, 311–.
- 20 Husserl 1966, 226.
- 21 Sama, 11.
- 22 Sama, 167.
- 23 Stein 1989, 70.
- 24 Sartre 1956, 335–337.
- 25 Sama, 336.
- 26 Goldie 2011, 119.
- 27 Stein 2000, 41, 167–172. Steinin

- käytössä motivaation käsite erottuu termin arkimerkityksestä: ”Motivaatio käyttämässämme yleisessä merkityksessä on se tapa, jolla [tietoisuuden] aktrit kytkeytyvät toisiinsa. Kysymys ei ole pelkästä sekoittumisesta, kuten samanaikaisten tai peräkkäin soljuvien kokemusjaksojen kohdalla, tai kokemusten assosiativisesta kytkeytymisestä, vaan yhden [kokemuksen] muodostumisesta toisen pohjalta, [yhden aktin] täyttämistä ja täyttymistä toisen *perusteella* ja toisen *vuoksi*.” (Stein 2000, 41.)
- 28 Stein 2000, 46.
 29 Ks. Taipale 2015b.
 30 Ks. Stout 2010.
 31 Ks. Taipale 2015b.
 32 Merleau-Ponty 1945, 140.
 33 Frege 1967, 27.
 34 Husserl 1954, 272.

Kirjallisuus

- Bayne, Tim, *The Unity of Consciousness*. Oxford University Press, Oxford 2010.
- Chisholm, Roderick M., The Persistence of Persons. Teoksessa *Metaphysics. An Anthology*. Toim. Jaegwon Kim & Ernest Sosa. Blackwell, Oxford 1999, 331–337.
- Communicative Musicality. Exploring the Basis of Human Companionship*. Toim. Stephen Malloch & Colwyn Trevarthen. Oxford University Press, Oxford 2009.
- Dainton, Barry, *The Phenomenal Self*. Oxford University Press, Oxford 2008.
- Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon, Oxford 1984.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Teubner, Leipzig 1927.
- Feldman, Ruth, From Biological Rhythms to Social Rhythms. Physiological Precursors of Mother–Infant Synchrony. *Developmental Psychology*. Vol. 42, No. 1, 2006, 175–188.
- Feldman, Ruth, Parent–Infant Synchrony and the Construction of Shared Timing. Physiological Precursors, Developmental Outcomes, and Risk Conditions. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. Vol. 48, No. 3/4, 2007, 329–354.
- Feldman, Ruth ym., Mother and Infant Coordinate Heart Rhythms Through Episodes of Interaction Synchrony. *Infant Behavior & Development*. Vol. 34, No. 4, 2011, 569–577.
- Frege, Gottlob, The Thought: A Logical Inquiry (Der Gedanke. Eine logische Untersuchungen, 1918). Käänt. A. M. & Marcelle Quinton. Teoksessa *Philosophical Logic*. Toim. Peter F. Strawson. Oxford University Press, Oxford 1967, 17–38.
- Fuchs, Thomas, Melancholia as a Desynchronization. Towards a Psychopathology of Interpersonal Time. *Psychopathology*. Vol. 34, No. 4, 2001, 179–186.
- Gallese, Vittorio, The Roots of Empathy. The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity. *Psychopathology*. Vol. 36, No. 4, 2003, 171–180.
- Gallese, Vittorio, Embodied Simulation. From Neurons to Phenomenal Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 4, No. 1, 2005, 23–48.
- Geach, Peter, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*. Routledge & Kegan Paul, London 1957.
- Geach, Peter, *God and the Soul*. Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Goldie, Peter, Grief. A Narrative Account. *Ratio*. Vol. 24, No. 2, 2011, 119–137.
- Husserl, Edmund, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Toim. Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Husserliana X. Toim. Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Jaffe, Joseph ym., *Rhythms of Dialogue in Infancy. Coordinated Timing in Development*. Monographs of the Society for Research in Child Development. Vol. 66, No. 2. Blackwell, Boston 2001.
- James, William, *The Principles of Psychology. Vol. 1* (1890). Cosimo, New York 2007.
- Korsgaard, Christine, Personal Identity and the Unity of Agency. A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 18, No. 2, 1989, 101–132.
- Lewis, David, Survival and Identity. Teoksessa *Philosophical Papers. Vol. I*. Oxford University Press, Oxford 1983, 55–72.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945.
- Morton, Adam, Folk Psychology is Not a Predictive Device. *Mind*. Vol. 105, No. 417, 1996, 119–137.
- Moses, Louis, Executive Functioning and Children’s Theories of Mind. Teoksessa *Other Minds. How Humans Bridge the Divide Between Self and Others*. Toim. Bertram Malle & Sara Hodges. The Guilford Press, New York 2005, 11–25.
- Perry, John, The Problem of Personal Identity. Teoksessa *Personal Identity*. Toim. John Perry. University of California Press, Berkeley 1975.
- Quinton, Anthony, The Soul. *The Journal of Philosophy*. Vol. 59, No. 15, 1962.
- Quinton, Anthony, *The Nature of Things*. Routledge & Kegan Paul, London 1973.
- Reinach, Adolf, On the Theory of the Negative Judgment (Zur Theorien des negative Urteils, 1911). Käänt. Barry Smith. Teoksessa *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. Toim. Barry Smith. Philosophia, München 1982, 315–377.
- Rinofner-Kreidl, Sonja, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Karl Alber, Freiburg 2000.
- Ruhnau, Eva, Time Gestalt and the Observer. Teoksessa *Conscious Experience*. Toim. Thomas Metzinger. Schönigh, Paderborn 1995.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology* (L’Être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique, 1943). Käänt. Hazel Barnes. Washington Square, New York 1956.
- Schechtman, Marya, *The Constitution of Selves*. Cornell University Press, Ithaca 1996.
- Shoemaker, Sydney, Personal Identity. A Materialist’s Account. Teoksessa Sydney Shoemaker & Richard Swinburne, *Personal Identity*. Blackwell, Oxford 1984.
- Shoemaker, Sydney, *The First-person Perspective and Other Essays*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Soteriou, Matthew, *The Mind’s Construction. The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford University Press, Oxford 2013.
- Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*. Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917.
- Stein, Edith, *On the Problem of Empathy. The Collected Works of Edith Stein*. Käänt. Waltraut Stein. Institute of Carmelite Studies, Washington D.C. 1989.
- Stein, Edith, *Philosophy of Psychology and the Humanities* (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, 1922). Käänt. Mary Catharine Baseheart & Marianne Sawicki. Toim. Marianne Sawicki. Institute of Carmelite Studies, Washington D.C., 2000.
- Stern, Daniel, *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Basic Books, New York 1985.
- Stout, Rowland, Seeing the Anger in Someone’s Face. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 84, No. 1, 2010, 29–43.
- Stueber, Karsten, *Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. MIT, Cambridge 2006.
- Taipale, Joonas, Identiteetin fenomenologiaa. Husserl ja Merleau-Ponty persoonan yhtenäisyydestä. *Ajatus* 63, 2006, 161–186.
- Taipale, Joonas, *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2014.
- Taipale, Joonas, Beyond Cartesianism. Body-Perception and the Immediacy of Empathy. *Continental Philosophy Review*. Vol. 48, No. 2, 2015a, 161–178.
- Taipale, Joonas, From Types to Tokens. Empathy and Typification. Teoksessa *Phenomenology of Sociality. Discovering the ‘We’*. Toim. Thomas Szanto & Dermot Moran. Routledge, London 2015b, 143–158.
- Walsh, Philip, Empathy, Embodiment, and the Unity of Expression. *Topoi*. Vol 33, No. 1, 2014, 215–226.
- Wellman, Henry, Understanding the Psychological World. Developing a Theory of Mind. Teoksessa *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*. Toim. Usha Goswami. Blackwell, Malden 2002, 167–187.