

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

Author(s): Ruonakoski, Erika

Title: Empatia moraalisen toimijuuden perustana

Year: 2019

Version: Published version

Copyright: © Suomen Filosofinen Yhdistys ry, 2019

Rights: In Copyright

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

Please cite the original version:

Ruonakoski, E. (2019). Empatia moraalisen toimijuuden perustana. Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja, 76, 315-330. <https://journal.fi/ajatus/article/view/88195>

Empatia moraalisen toimijuuden perustana

ERIKA RUONAKOSKI

Ajatus siitä, että empatia – varhaisemmassa terminologiassa ”sympatia” – on tavalla tai toisella sidoksissa moraalisiin, ei ole uusi. Tällaista kantaa edusti jo Adam Smith teoksessaan *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Nykyfilosofeista empatian näkyvästi moraalisiin on kytkenyt esimerkiksi Martha Nussbaum teoksessaan *Poetic Justice* (1996), jossa hän korostaa kirjallisuuden lukemisen merkitystä empatian ja moraalin kannalta. Tätä ajatuskulkua jatkoi muun muassa kirjallisuudentutkija Suzanne Keen teoksessaan *Empathy and the Novel* (2007). Empatian osuutta moraalisen kehityksessä on puolestaan tutkinut esimerkiksi psykologi Martin L. Hoffman teoksessaan *Empathy and Moral Development* (2000).

Tavallaan empatian kytkös moraalisiin on itsestään selvä. Toisen ymmärtämisen voi ajatella auttavan meitä toimimaan eettisesti toista kohtaan, ja jos empatia käsitetään kokemukseksi toisen kokemuksesta, kyvyksi tavoittaa jotakin toisen kokemuksesta tämän ruumiillisten ilmaisujen kautta tai väljästi toisen ymmärtämiseksi, on sen moraalinen relevanssi ilmeinen. Epäselvää kuitenkin on, pitäisikö empatia määritellä jollakin näistä tavoista vai kenties jotenkin toisin. Tutkijoita yhä mietityttäviä kysymyksiä ovat esimerkiksi resonanssin, kognition, tunnetarunnan, ruumiillisuuden, liikemahdollisuuksien, mielikuvituksen ja päämääräsuuntautuneisuuden asema toista koskevassa kokemuksessa.

Yksi tapa lähestyä empatiaproblematiikkaa olisi todeta empatian käsitteen olevan historiallisten ja monitieteisten kerrostumiensa ja arkikäyttönsä vuoksi niin ristiriitainen kokonaisuus, että hedelmällisemmin toista koskevaa kokemusta voitaisiin ymmärtää tutkimalla sen rajatumppia osakokonaisuuksia samalla kun kysymys siitä, onko näissä kyse empatiasta vai ei, sulkeistetaan. Teoksessaan *Varieties of Empathy: Moral Psychology and Animal Ethics* (2018) Elisa Aaltola tunnistaa empatian määritelmien heterogeenisyyden, mutta valitsee toisen polun: pluralismin, jossa empatia jäsennetään erilaisiksi, toisiaan täydentäviksi kyvyiksi. Hän antaa ymmärtää, että harjaannuttamalla tiettyjä näistä kyvyistä ihmiskunta voisi kehittyä moraalisesti.

Kirjalla onkin käsitteellisen selventämisen lisäksi käytännöllinen päämäärä, asennemuutos suhteessa toislaajisiin eläimiin. Muutos saadaan aikaan käyttämällä, opettamalla ja vaalimalla erityisesti affektiivista, ruumiillista ja reflektiivistä empatiaa ja siirtymällä tätä kautta pois päin individualismia ja hyötyajattelua korostavasta kulttuurista, jonka lähtöpisteen Aaltola jäljittää 1800-luvulle. Toisaalta tietynlainen hyöty on myös Aaltolan teoksen motivoiva voima, nimittäin empatian hyödyllisyys moraalille kehitykselle. Tässä artikkelissa kysyn, missä mielessä empatiaa on mahdollista ajatella hyödyn kautta, missä määrin kuvaus empatian muodoista auttaa meitä ymmärtämään suhdettamme toisen kokemukseen, ja voidaanko fenomenologian näkemystä empatiasta kuvata yhtenä empatian muotona.

Empatia moraalien palveluksessa

Aaltolan tehtävänasettelu teoksen alussa on selkeä: on selvitetävä, onko empatialla yhteyttä moraaliseen toimijuuteen, ja jos on, minkä tyyppinen empatia tällöin on kyseessä. Lisäksi Aaltola pyrkii selvittämään, auttaisiko juuri tiettyjen empatian muotojen vaaliminen vahvistamaan moraalikykyämme. (Aaltola 2018, 17.) Erityisesti psykologit ovat aikaisemminkin esittäneet vastaavia jaotteluja empatian muodoista, mutta Aaltola ei teoksessaan juurikaan peilaa teoreettisia ratkaisujaan suhteessa

aiempiin jaotteluihin vaan kuvaa empatian muotoja lähinnä muutamien "suurten nimien" kautta, syntetisoiden keskeisenä pitämänsä aineksen näiden teorioista ja pyrkien luomaan laajoja kaaria.

Tällä lähestymistavalla on hyvät ja huonot puolensa. Yhtäältä se mahdollistaa fokusoimisen Aaltolan keskeisinä pitämiin kysymyksiin ilman että asian ydin hukkuu teorioiden sisäisten ristiriitojen ja oppikiistojen selvittämiseen. Toisaalta kuva filosofian historiasta piirtyy hivenen yksinkertaistetussa muodossa.

Aaltola jakaa teoksessaan empatian seuraaviin muotoihin: 1) projektiivinen ja simuloiva empatia, 2) kognitiivinen empatia, 3) affektiivinen empatia, 4) ruumiillinen empatia ja 5) reflektiivinen empatia. Nämä puolestaan näyttävät moraalisen kehityksen kannalta hyödyllisinä tai haitallisina, tai hyvinä tai pahoina. Hyödyllinen empatia johtaa eettiseen eläinsuhteeseen (ja veganismiin), kun taas huono empatia on haitallista, koska se auttaa pitämään kiinni väkivallan normalisoinnista. Yleisesti ottaen ajatuksena on, että kaikenlaista empatiaa tarvitaan jossakin määrin, mutta etenkin ilman tiettyjä empatian muotoja joudutaan ongelmiin. Aaltola pohtii kutakin empatian muotoa käsittelevän luvun lopussa siihen liittyviä ongelmia sekä kysymystä siitä, minkälaisiin patologioihin päädytään, kun tietty empatian muoto ylikorostuu toisten kustannuksella. Tätä problematiikkaa hän käsittelee sekä ihmisten välisten suhteiden että eläinsuhteen kannalta.

Huolimatta siitä, että juuri eläinsuhteen analyysi suhteessa empatiaan ja moraaliin on teoksen omaperäisin osuus, melko suuri osa tekstistä käsittelee empatiaa yleisemmällä tasolla. Tämä taas johtuu nähdäkseni seikasta, johon viittasin jo aiemmin: ei ole mitään yhtenäistä, helposti haltuun otettavaa teoriaa, jota voisi suoraan soveltaa vaikkapa juuri eläinsuhteen tutkimiseen. Siksi empatiaa koskevien näkemysten yleinen selvittäminen ja oman position kehittäminen vievät tilaa soveltamiselta. Tavallaan Aaltolan teos selkeydessään pyrkii itse antamaan kuvatun kaltaisen malliteorian, jolla lienee kysyntää ainakin monitieteisen eläinsuhteen tutkimuksen piirissä. Kirjassa esitetty

jäsennys ja retoriset valinnat herättävät kuitenkin useita kysymyksiä. Ensinnäkin voidaan kysyä, pitäisikö puhua empatian muodoista vai muiden kykyjemme ja taipumustemme suhteesta kykyymme ymmärtää toisen kokemusta. Onko esimerkiksi se, mihin teoksessa viitataan ilmaisulla ”reflektiivinen empatia” oma empatian lajinsa vai onko kyse yksinkertaisesti siitä, että kyvyllämme reflektoida on suhde kaikkiin kokemuksiimme, myös kokemukseemme toisen kokemuksesta?

Toinen kysymys on, tuleeko Aaltolan kuvaamat kategoriat ymmärtää toisensa poissulkevinä empatian muotoina vai pikemminkin väljinä luonnehdintoina sosiaalisen kognition eri puolista. Oma tuntumani on, että ainakin joiltakin osin empatian eri muotojen luonnehdinnat ovat päällekkäisiä. Esimerkiksi kognitiivisen empatian Aaltola määrittelee toisten tunnetilojen havaitsemiseksi ja päättelemiseksi. Tässä empatian muodossa korostuu etäisyys toiseen: emme tunne, mitä toinen tuntee, vaan ainoastaan pistämme sen merkille. (Aaltola 2018, 70.) Toisaalta Aaltola määrittelee myös ruumiillisen empatian toisten mentaalisten tilojen välittömäksi havaitsemiseksi (mts. 121–122). Ovatko kognitiivinen ja ruumiillinen empatia siis ainakin osittain sama asia? Kognitiivisen empatian kohdalla voidaan myös kysyä, voiko kyse todellakin olla yhdestä ja samasta empatian muodosta, kun toisen välitön kokeminen tietynlaisena (vaikkapa tietynlaisia tunteita kokevana) ja hänen kokemustensa päätteleminen ovat akteina varsin erilaisia.

Jos taas katsotaan muiden esittämiä luonnehdintoja kognitiivisesta empatiasta, tilanne monimutkaistuu entisestään. Luonnehdinnat sisältävät usein juuri ajatuksen emotionaalisesta etäisyydestä empatian kohteeseen, mutta muussa mielessä määritelmät vaihtelevat. Esimerkiksi Ervin Staub (1987, 104) kutsuu kognitiivista empatiaa ”roolin ottamiseksi”, mikä tuo mieleen Aaltolan määritelmät projektiivisesta ja simuloivasta empatiasta. Pinchas Noy puolestaan esittää, että kognitiiviseen empatiaan liittyy toisen motiivien pohdiskelua (1984, 176–178). Tämä aktiviteetti taas tuo mieleen reflektiivisen empatian Aaltolan jaottelussa.

Kolmas teoksen pohjalta nouseva kysymyssikermä koskee empatian moraalista ulottuvuutta ja psykopatologiaa: Missä määrin empatia voidaan ymmärtää ”hyvänä” tai ”pahana”? Missä määrin empatian tahdonalainen ”käyttäminen” on mahdollista ja miten tällainen käytännöllinen päämäärä suhteutuu olemassaolon perustavaan moniselitteisyyteen? Missä määrin empatian eri muotojen yli- tai alikorostumista on mahdollista tulkita yhteisön psykologisina häiriötiloina?

Otettakoon esimerkiksi yllä mainitusta empatian muotojen ylikorostumisesta Aaltolan kuvaukset kognitiiviseen ja affektiiviseen empatiaan liittyvistä häiriötiloista. Empatian muodoista juuri kognitiivista empatiaa on aiemmissakin keskusteluissa pidetty eettisesti ristiriitaisena, sillä se mahdollistaa laskelmoinnin ja manipuloinnin ja sitä kautta toisen tietoisien vahingoittamisen (esim. Staub 1987, 106). Aaltolan mukaan psykopaatit ja narsistit ovatkin erittäin kyvykkäitä kognitiivisessa empatiassa, mutta lähes kykenemättömiä affektiiviseen empatiaan, eli he kykenevät tarkkailemaan toisten mentaalaisia tiloja ja manipuloimaan toisia mutta eivät virittäytymään toisten tunteisiin. (Aaltola 2018, 77–78, 80–81.) Suhteissamme eläimiin kognitiivisen empatian ylikorostuminen voi taas Aaltolan mukaan johtaa antropatiaan eli eräänlaiseen kollektiiviseen narsismiin ja psykopatiaan, joka irrottautuu emotionaalisesti eläimistä samalla kun hyödyntää niitä eri tavoin (mts. 83).

Affektiivista empatiaa Aaltola kuvaa kyvyksi olla välittömässä, resonoivassa suhteessa toisen affektiivisiin kokemuksiin (mts. 95–96). Tämän empatialajin patologiana hän pitää Williamsin syndroomaa, jota potevien kyky virittäytyä toisten tunnetiloihin on erinomainen mutta kyky kuvitella ja päätellä toisten motiiveja ja intressejä heikko. Syndroomaa sairastavat ovatkin siksi helppoja uhreja manipuloijille. (Mts. 100–101.) Eläinetiikan näkökulmasta taas affektiivinen empatia olisi välttämätön mutta ei riittävä empatian osatekijä, koska toisen kokemuksen resonointi on helpompaa suhteessa niihin eläimiin, jotka muistuttavat enemmän itseä (mts. 113).

Aaltolan kuvaukset eläinsuhteen psykopatologiasta ovat erittäin kiinnostavia mutta herättävät samalla myös kysymyksen, eikö yhteisön eläinsuhteen psykologinen ymmärtäminen vaatisi laajempaa analyysiä kuin empatian eri puolien tutkiminen mahdollistaa. Mitä tulee empatian muotojen ”käyttämiseen” moraalisisella tavalla, varmastiin pyrkimys ymmärtää toista ilman hyväksikäyttöpyrkimyksiä on kaikin puolin kannatettava. Toisaalta subjektien välinen dynamiikka on siinä määrin monimutkaista, että empatian eri muotojen vaaliminen ei välttämättä riitä ratkaisemaan eettisiä ongelmia.

Siinä, missä empatian monipuolinen ”käyttäminen” saa Aaltolan teoksessa ohjeellisen ulottuvuuden, olen itse esittänyt, että toisen näkökulmaan ja tilanteeseen eläytyminen on kasvokkaisissa kohtaamisissa tietyllä tapaa haastavaa ja jopa uhkaavaa, ja että tosiasiasa suojelemme itseämme monin tavoin tältä haastavuudelta. Eläytymisprosessissa ilmenee myös lukuisia häiriötekijöitä, ja näistä merkittävin on itse asiassa juuri toisen kohtaamisen moraalinen haastavuus, sillä vastuu toisesta johtaa siihen, että joudumme olemaan aina valmiita asettumaan toisen avuksi ja huomioimaan hänen tarpeensa sen sijaan että keskittyisimme vain ymmärtämään häntä. Muita häiriötekijöitä ovat muun muassa toisen pyrkimykset piilottaa todelliset tunteensa ja ajatuksensa, tylsistyminen ja kommunikaation vastavuoroisuuden vaatimus eli se, että toisen kuuntelemisen ja katselemisen sijaan meidän on tasaiseen tahtiin tuotettava omia interventioitamme mahdolliseen keskusteluun, jos kyseessä on toinen ihminen. Ihmisen kohdalla joudumme huomioimaan myös sosiaaliset rajat sille, kuinka pitkään voimme vaikkapa tuijottaa toista. Myös monien toislaajisten eläinten kohdalla joudumme huomioimaan sen, että katseemme voi jossakin vaiheessa tulla koetuksi häiritseväksi tai uhkaavaksi. (Korhonen & Ruonakoski 2017, 26.)

En tietenkään tarkoita tällä, ettemmekö kykenisi ymmärtämään toista ainakin jossain määrin näistä häiriötekijöistä huolimatta. Haluan ainoastaan kiinnittää huomiota siihen, etteivät eettiset haasteet toisen kohtaamisessa ole vain harvojen tunnistamia vaan pikemminkin inhimillisen eksistenssin perustila.

Omaa avoimuutta toiselle lienee mahdollista harjaannuttaa tahdonalaisesti, mutta on epävarmaa, kuinka universaalisti ihmiset ovat halukkaita tällaisiin harjoitteisiin. Etenkään niitä, joilla on voimistunut tarve suojella itseään toiselle altistumiselta ja toisen esittämältä eettiseltä vaatimukselta, ei ole välttämättä helppoa motivoida niihin.

Toisen kohtaamiseen liittyvät haasteet huomioiden taide voikin olla helpompi tapa lähestyä toisen näkökulmaa – olkoonkin, että tuo toinen on aina fiktiivinen tai jo kertaalleen tulkittu toinen. Aaltola pitääkin eläinnarratiiveja erinomaisena tapana synnyttää empatiaa ja ehdottaa niiden ideaaliseksi tehtäväksi kuvata sitä, miltä asiat saattaisivat näyttää ei-inhimillisestä näkökulmasta katsottuna (2018, 47). Toisaalta hän kritisoi ”viihde-empatiaksi” kutsumaansa ilmiötä eli sitä, että ihminen etsii liikituksen tilaa sentimentaalisista ja omaa toimintaa kyseenalaistamattomista sisällöistä (esimerkiksi verkossa jaetavista eläinvideoista) sen sijaan, että heräisi omaan poliittiseen toimijuuteensa paneutumalla eläinten kärsimystä kriittisesti kuvaaviin sisältöihin. Aaltolan mukaan lihansyöjän kyyneleet jäävätkin usein pinnallisiksi, kun tämä suhtautuu myötätunnolla koirien kärsimykseen mutta jättää huomioimatta tuotantoeläinten kärsimyksen. (Mts. 55–56).

Olen samaa mieltä Aaltolan kanssa, että narratiivien merkitystä mielipiteenmuodostuksessa ei pidä vähätellä. Sosiaalisessa jaetuilla ”harmittomillakin” eläinvideoilla on eettinen merkityksensä sikäli, että niiden avulla voimme nähdä vaikkapa variaatioita koiran käyttäytymisestä ja oppia tulkitsemaan oman koiramme käyttäytymistä tarkemmin näitä variaatioita vasten. Totta kyllä, verkossa liikkuu paljon myös sisältöjä, jotka on rakennettu siten, että asiaan perehtymätön tulee tulkinneeksi eläimen käyttäytymistä väärin, jolloin esimerkiksi pelko ja kärsimys näyttävät mielihyväksi. Kerronnalliset rakenteet siis ohjaavat tulkintojamme, ja toisaalta taas ihminen voi hakeutua tietynlaisen sisällön äärelle ehdoin tahdoin liikuttuakseen. Väittäisin kuitenkin, että kyyneleet eivät ole koskaan ”pinnallisia”, koska niissä nimenomaisesti purkautuvat yksilön kokema kipu ja suru, kytkeytyipä liikuttavan tilanteen tunnistaminen

pohjimmiltaan mihin tahansa aiempaan omaan kokemukseen (esimerkiksi varhaiseen hylätyksi tulemisen tunteeseen tai läheisen menettämiseen). Jäljelle jää kysymys ihmisten kaksinaismoralismista, kun he antautuvat tunteille eläinviihdettä kuluttaessaan mutta eivät muuta arkista käyttäytymistään helpottaakseen todellisten eläinten elämää. Kuten Aaltola huomauttaakin, sama kaksinaismoralismi koskee tietysti myös ihmisten suhdetta toisiin ihmisiin. Se, että taide ja viihde auttavat meitä prosessoimaan omia tunteitamme, ymmärtämään toisten näkökulmaa paremmin tai tunnistamaan samankaltaisuuksia omassa ja toisten elämässä, ei automaattisesti johda poliittiseen toimintaan. Toinen kysymys on tietysti se, että ihmisten näkemykset siitä, minkälaista tuon poliittisen toiminnan tulisi olla, eroavat toisistaan.

Mitä taas tulee ajatukseen siitä, että eläinnarratiivien tulisi ideaalisesti tuoda esille toislaajisten eläinten näkökulmaa kaikessa vieraudessaan, näkisin tämän päämäärän kannatettavana yhtenä monien muiden joukossa. Esimerkiksi eläimen inhimillistäminen ei väistämättä ilmennä pyrkimystä toisen vierauden haltuunottoon vaan se voi toimia monessa eri funktiossa. Joskus tekijä toki tavoittelee helppoja nauruja rinnastamalla inhimillisen ruumiin ei-inhimilliseen, mutta toisinaan kyse on jonkin todellisen eron esille tuomisesta humoristisin keinoin, joskus taas jonkin inhimillisen kipukohdan tarkastelusta etäännyttämisen avulla. Joissakin tapauksissa tekijä taas tutkii inhimillisen ja ei-inhimillisen rajaa. Itse pitäisinkin tärkeänä, ettei taiteelle ja filosofialle aseteta ohjelmallisia tavoitteita, sillä vain kahlitsemattomina ne voivat auttaa meitä kyseenalaistamaan omia lähtökohtiamme sekä pohtimaan asemaamme maailmassa, suhdettamme toisiin ja toimintamahdollisuuksiamme. Taiteen ja filosofian syvin eettinen mahdollisuus onkin nähdäkseni juuri kyseenalaistavan, itsekriittisen ajatuksellisen ja affektiivisen liikkeen mahdollistamisessa, ei niinkään oikean ja väärän osoittamisessa.

Fenomenologiset empatiakäsitykset

Siirryn nyt käsittelemään Aaltolan teoksen lukua ”Embodied Empathy”, jonka aihepiiri on itselleni tutuin, käsittelee se fenomenologisia empatiakäsityksiä eli Aaltolan sanoin ”ruumiillista empatiaa”. Lähtökohtina tässä jaksossa ovat lähinnä Edith Steinin *Zum Problem der Einfühlung* (1917), Dan Zahavin julkaisut sekä Ralph Acamporan *Corporal Compassion* (2006).

Max Scheleriin viitaten Aaltola määrittelee ruumiillisen empatian toisten mentaalisten tilojen välittömäksi havaitsemiseksi ruumiin ilmaisevuuden pohjalta (Aaltola 2018, 121–122). Määritelmän pohjalta nousee kuitenkin jälleen kerran useita kysymyksiä. Ensinnäkin voidaan kysyä, onko yhtä fenomenologista näkemystä empatiasta olemassa. Toinen kysymys on, voiko fenomenologisia empatiakäsityksiä kuvata yhtenä empatian ”muotona” eli ”ruumiillisena empatiana”. Kolmanneksi voidaan pohtia, missä määrin fenomenologit jakavat ajatuksen, että empatia olisi havaitsemista.

Vastaus viimeiseen kysymykseen on varsin yksiselitteinen. Edmund Husserlista lähtien on tyypillistä, että fenomenologit erottavat empatian havaitsemisesta: se on tietynlainen kokemus, mutta ei havaitsemista. Esimerkiksi Edith Stein korostaa, ettei empatia ole havaitsemista vaan erityislaatuinen kokemisen akti (*eine Art erfahrender Akte sui generis*), jonka kohteena on vieras tietoisuus (1917, 10, 20).¹

Miksi sitten kysymys siitä, onko empatia havaitsemista vai ei, on merkittävä fenomenologeille? Taustalla on Husserlin tekemä erottelu ”alkuperäisten” ja ”ei-alkuperäisten” kokemusten välillä: kokemuksen alkuperäisyys viittaa siihen, että sen kohde on välittömästi läsnä kokemuksessa. Husserlin mukaan empatia eroaa havaitsemisesta sikäli, että havainto on luonteeltaan ”alkuperäinen” kokemus, kun taas empatia ei ole (Husserl 1976, 8).

¹ Waltraut Stein kääntää tosin kohdan ”*eine Art erfahrender Akte sui generis*” virheellisesti erityislaatuiseksi havaitsemisen aktiksi, ”*a kind of act of perceiving sui generis*” (Stein 1989, 119).

Kun havaitsen koiran, koira on välittömästi läsnä kokemukssessani. Samaten omat sisäiset tilani ovat sellaisenaan välittömästi läsnä itselleni. Sen sijaan koiran kokemukset eivät ole välittömästi läsnä minulle, vaan ne ovat läsnä ainoastaan koiran ruumiillisten ilmaisujen kautta, ”ei-alkuperäisesti”. (Ks. mt., *ibid.*) Stein kiteyttää asian todeten empatian olevan luonteeltaan ei-alkuperäinen elämys (*das nicht-originäre Erlebnis*), jonka kohteena on toisen alkuperäinen elämys (*das originäre Erlebnis*) (1917, 14). Zahavi vastaavasti toteaa, että vaikka empatian kokemus sinällään on annettu ensimmäisen persoonan perspektiivistä, empatian kohteena oleva toisen kokemus ei ole (2014, 151). Toisen kokemus ei siis ole alkuperäisesti läsnä tai koettavissa (*nichturpräsentierbar*) joskaan ei täysin tavoittamattomissaakaan.

Aaltolan teoksessa ”alkuperäisen” ja ”ei-alkuperäisen” kokemuksen välinen erottelu ei ainakaan kovin selvästi kiinnity husserlilaiseen traditioon. Kun Stein esittää, ettei toisen ilo ole siihen eläytyvälle luonteeltaan alkuperäinen kokemus, Aaltola tulkitsee tätä siten, että empatian kokemus ei koske toisen kokemusta vaan toisen ilmentämää subjektiviteettia. Aaltola toteaa: ”Empatiaa kokiessamme meidän on keskityttävä toisen subjektiviteettiin samalla kun pidämme hänen kokemuksensa ei-alkuperäisellä tasolla heikkoina representaatioina, joita voimme ymmärtää mutta joita emme myötäelä.”² (Aaltola 2018, 128.) Aaltola vaikuttaa liittävän tässä yhteydessä resonanssin havaintoon (alkuperäiseen kokemukseen) ja representaation empatiaan (ei-alkuperäiseen kokemukseen). Nähdäkseni Stein ei kuitenkaan esitä, että toisen kokemus tavoitettaisiin representaatioina, vaan ei-alkuperäisyys tarkoittaa tässä yhteydessä vain sitä, että toisen kokemus ei ole koettavissa suoraan vaan se välittyy hänen ilmaisujensa kautta. Steinin monet keskeiset esimerkit toisen kokemuksen välittymisestä käsittelevät ”ikään kuin” -aistimuksia eli empaattisia aistimuksia, eli tällöin kyse

² Oma käänökseni. *“In a state of empathy, we are to focus on the subjectivity of others while keeping her experiences on a non-primordial level as faint representations that we can understand but not feel with.”*

on toisen asennon, liikkeiden ja tilanteen tuottamasta aistimellisesta ymmärryksestä suhteessa toisen kokemukseen. Toisaalta hän korostaa, että esimerkiksi toisen tunnetta voi ymmärtää, vaikka ei itse kykenisikään osallistumaan tähän tunteeseen. Näyttääkin siltä, että Stein pitää empaattisia aistimuksia kontingenttina ilmiönä, joka toteutuu sitä harvemmin, mitä erilaisemmasta ruumiista on kysymys. (Stein 1917, 65–66; Ruonakoski 2011, 100.)

Mitä sitten pitäisi ajatella tulkinnasta, jonka mukaan Stein ymmärtää empatian vuorotteluksi toisen ja oman näkökulman välillä (Aaltola 2018, 124–129)? Missä mielessä kokijan on ylipäänsä mahdollista siirtää oma näkökulmansa syrjään? Ongelman valaisemiseksi on syytä tutkia Steinin Theodor Lippsiltä lainaamaa esimerkkiä korkealla taiteilevasta akrobaatista. Lippsin kuvaamassa tilanteessa havaitsija tavoittaa korkealla taituroivan akrobaatin kokemukset empaattisesti, tämän liikkeisiin eläytyen: havaitsija ”siirtyy” sinne, missä akrobaatti on (Lipps 1903, 122). Steinin mukaan Lipps ei kuitenkaan huomioi, että subjekti kaiken aikaa ymmärtää oman näkökulmansa ensijaisuuden (1917, 16–17). Itse asiassa tämä kritiikki ei ole täysin oikeutettu, sillä myös Lipps toteaa, ettei katsoja koe olevansa akrobaatti eikä kuvittele olevansa yläilmoissa (ks. Lipps 1903, 123). Stein kuitenkin analysoi tilannetta Lippsia tarkemmin nojautuen erotteluun alkuperäisen ja ei-alkuperäisen kokemuksen välillä: kun akrobaatti liikkuu, havaitsija osallistuu tämän liikkeisiin ainoastaan ”näennäisliikkeissään”, tiedostaen jatkuvasti, että kyse on ei-alkuperäisestä liikekokemuksesta, kun taas hänen aistimuksensa oman ruumiinsa liikkeistä maan kamaralla ilmenevät hänelle alkuperäisesti. (Stein 1917, 16–17.) Koska oma ruumis on havaitsijalle hänen maailmaan suuntautumisen nollapiste eli se, mistä käsin kaikki ilmenee sellaisena kuin ilmenee, ei näkökulmien välillä vaihteleva ole sanan varsinaisessa merkityksessä mahdollista: ei siksi, ettei toisen näkökulmaa voisi ymmärtää, vaan siksi, että omaa ei voi koskaan täydellisesti siirtää syrjään. Oma näkökulma on aina ensijainen, vaikka siitä olisikin tietoinen vain esireflektiivisesti.

Sen sijaan erehtyminen ja vastaavasti korjaavat aktit ovat mahdollisia suhteessa empatian kohteeseen, koska toisen tilanne kehkeytyessään voi paljastaa aiemman ymmärryksen puutteelliseksi.

Toisaalta toisen ymmärtämisen prosessi voi pitää sisällään pohdintaa ja päätelmiä, kuten alla oleva katkelma Steinin tekstistä osoittaa:

Kun eläydyn haavoittuneen kipuun katsoessani haavaa, taipumukseni on katsoa hänen kasvojaan saadakseni kokemukselleni vahvistusta hänen kärsivästä ilmeestään. Jos sen sijaan havaitsen iloiset tai rauhalliset kasvot, toteaisin itsekseni, ettei hän tosiasiaassa koekaan kipua, sillä kipu saa merkityksensä epämiellyttävistä tunteista, jotka näkyvät ilmeissä. Asian tarkempi selvittäminen, joka pitää sisällään uusia empatia-akteja sekä mahdollisia niihin perustuvia päätelmiä, voi myös johtaa minut toisenlaiseen korjaukseen: aistimellinen tunne on kuin onkin läsnä, mutta sen ilmaisu on tahdottu tukahduttaa. Tai ehkäpä tämä henkilö tuntee kipua, mutta koska hänen tunteensa on kieroutunut, hän ei kärsi kivusta vaan nauttii siitä.³ (Stein 1917, 96.)

Yllä olevassa esimerkissä fokuksessa on koko ajan toisen ilmaiseva ruumis, jonka merkitystä havaitsija tosin prosessoii eri tavoin, välillä epäillen ja välillä päätelmiä tehden – eli ottaen etäisyyttä omaan empaattiseen ymmärrykseensä toisen tilanteesta.

³ Käännös on omani (ks. Ruonakoski 2011, 153). *”Wenn ich beim Anblick einer Wunde dem Verletzten Schmerz einfühle, so pflege ich ihm ins Gesicht zu sehen, um durch den Ausdruck des Leidens meine Erfahrung bestätigen zu lassen. Gewahre ich statt dessen eine heitere oder gleichmütige Miene, so sage ich mir, daß er wohl doch keine Schmerzen haben muß, den Schmerzen motivieren ihrem Sinne nach unlustvolle Gefühle, die in einem Ausdruck sichtbar werden. Weitere Prüfung (bestehend in neuen Einfühlungsakten und ev. darauf gebauten Schlüssen) kann ich mich auch zu einer anderen Korrektur führen: daß zwar sinnliche Gefühl vorhanden, aber sein Ausdruck willkürlich zurückgehalten ist, oder daß der Betreffende wohl den Schmerz empfindet, aber infolge einer Perversion seines Fühlens nicht daran leidet, sonder ihn genießt.”* (Stein 1917, 96.)

Mitä tulee kysymykseen fenomenologien empatianäkemyksen yhtenäisyydestä, katsoisin, ettei mitään ”yhtä” fenomenologista käsitystä empatiasta ole, ellei siksi riitä ruumiiden välisen kommunikoivuuden korostaminen. Zahavi on tosin korostanut fenomenologisen tradition yhtenäisyyttä esittäen, että Husserlin, Schelerin ja Steinin kuvaukset empatiasta olisi ymmärrettävä jatkumona, jonka toisessa päässä on perustava herkkyyys toisten mielellisyydelle ja toisessa taas tarkempi ymmärrys toisten psykologisesta elämästä (2014, 169). Nähdäkseni jäljelle jää kuitenkin merkittäviä yhteismitattomuuksia lähtien siitä, onko resonanssi oleellinen osa empatiaa vai ei, ja mikä empatian kohde loppujen lopuksi on.

Schelerin myötäelämisen (*Nachfühlung*) käsitteessä (1926, 11) korostuu Zahavillekin keskeinen ajatus toisen kokemuksen tunnistamisesta ilman että siihen välttämättä osallistutaan millään tavalla, kun taas Maurice Merleau-Ponty korostaa oman ruumiinhahmon elämistä ”etäältä” toisessa (1995, 287) ja toisen intentionaalisten aktien kokemista omassa ruumiissa (1998, 215). Viime kädessä hän ulottaa empatian kokemuksen kaikkeen havaittuun (esim. Merleau-Ponty 1995, 271). Tämä taas on osittain ristiriidassa Steinin näkemyksen kanssa – Steinhan korostaa, että empatian kohteena on toisen kokemus (1917, 10, 14). Toisaalta Stein itsekin lipeää tästä näkemyksestä, kun esittää kasvien kukoistuksen ja nuutuneisuuden potentiaalisiksi empatian kohteeksi huolimatta siitä, että epäilee kasvien kykyä aistia (mts. 76n, 78n; ks. Ruonakoski 2011, 101 ja 2017). Näiltä osin resonanssin mahdollisuudet näyttävät siis ylittävän vierasta tietoisuutta koskevan kokemuksen rajat.

Vastaus kysymykseen siitä, pitäisikö tai voiko fenomenologisesti käsitettyä ”empatiaa” palauttaa yhdeksi empatian muodoksi, liittyy edellä kuvattuun fenomenologisten empatiakäsitysten kirjoon. Eri fenomenologien tavoilla ymmärtää empatia on erilaisia päällekkäisyyksiä suhteessa Aaltolan kuvaamiin muihin empatian muotoihin. Toisaalta fenomenologit itse pitävät kuvauksiaan empatiasta ”kokonaisina”, eivät siis vain sen yhden puolen esityksenä. Totta kyllä, esimerkiksi Zahavi rajaisi empatian ulkopuolelle monet Aaltolan kuvaamista empatian

muodoista ja sijoittaisi ne muunlaisen sosiaalisen kognition piiriin. Hän myös rajaa empatian aktit kasvokkain kohtauksiin, eli esimerkiksi narratiiveilla ei näin ollen olisi paljoakaan tekemistä empatian kanssa (Zahavi 2014, 151–152). Itse pidän kuitenkin viime kädessä määrittelykysymyksenä, mitä asioita halutaan laskea empatian piiriin ja mitkä katsotaan osaksi väljempää sosiaalisen kognition kehystä. Kuten jo alussa esitin, nykyisessä tilanteessa, jossa empatian käsitteen ympärille on kasvanut erilaisten, toistensa kanssa yhteensopimattomien tulkintakehysten viidakko, on myös varteenotettava vaihtoehto kuvata suhdetta toiseen ruumiiseen ja sen ilmaisemaan kokemukseen aivan muilla käsitteillä.

Lopuksi

Olen yllä tutkinut Aaltolan teoksen risteämispisteitä ennen kaikkea omien mielenkiinnon kohteitteni kanssa, mikä tarkoittaa, että suuri osa tästä sisällöltään rikkaasta teoksesta jää käsittelemättä. Käsittelemienikin osuuskien osalta olen paneutunut enemmän niihin kohtiin, jotka omasta näkökulmastani käsin ovat herättäneet kysymyksiä, kuin niihin, joista olemme selvästikin yhtä mieltä. Tämän artikkelin kontekstissa en valitettavasti ole pystynyt käsittelemään esimerkiksi Aaltolan ajatuksia mindfulnessin merkityksestä empatian piirin laajenemiselle enkä tutkimaan tarkemmin Acamporan fenomenologista kuvausta ruumiillisesta myötätunnosta ja sen merkitystä Aaltolan työssä.

Yhtä kaikki ajatus, että eläinetiikkaa tulisi kehittää tunteisiin fokusoiden, on hedelmällinen ja mahdollistaa uusia, mielenkiintoisia tutkimuskysymyksiä. Myös esimerkiksi se, miten eläimiä koskevat moraaliset valinnat jäsentyvät osaksi ruumiiseen sedimentoituneita liikkumisen ja ymmärtämisen tapoja, olisi erittäin kiinnostava näkökulma aiheeseen. Järjellisyystemme ei ole tunteistamme, ruumiillisuudestamme ja tilanteellisuudestamme irrallinen osa-alue, minkä vuoksi tutkimus siitä,

miten ruumiillisuus ja tunteet vaikuttavat moraalisisissa ratkaisuisamme, on enemmän kuin tervetullutta.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Acampora, Ralph R. (2006), *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Aaltola, Elisa (2018), *Varieties of Empathy: Moral Psychology and Animal Ethics*. London: Rowman & Littlewood.
- Hoffman, Martin L. (2000), *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, Band III*, toim. Karl Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff, alkuteos 1913.
- Keen, Suzanne (2007), *Empathy and the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Korhonen, Tua & Ruonakoski, Erika (2017), *Human and Animal in Ancient Greece: Empathy and Encounter in Classical Literature*. London: I.B. Tauris.
- Lipps, Theodor (1903), *Ästhetik – Psychologie des Schönen und der Kunst, Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg: Verlag von Leopold Voss.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995), *La Nature: Notes – Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998), *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, alkuteos 1945.
- Noy, Pinchas (1984), "The Three Components of Empathy: Normal and Pathological Development", teoksessa Joseph Lichtenberg, Melvin Bornstein & Donald Silver (toim.), *Empathy I*. London: The Analytic Press, 167–199.
- Nussbaum, Martha (1996), *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ruonakoski, Erika (2011), *Eläimen tuttuus ja vieraus: Fenomenologisen empatiateorian uudelleentulkinta ja sen sovellus vieraslajisia eläimiä koskevaan kokemukseen*. Helsinki: Tutkijaliitto.

- Ruonakoski, Erika (2017), "The Object and Limits of Empathy in Stein's Philosophy", teoksessa Heidi Tuorila-Kahanpää (toim.), *Celebrating Teresa of Avila and Edith Stein: Two Seminars Organised by the Secular Order of the Teresian Carmel in Helsinki in 2015 and 2016*. Helsinki: OCDS Finland, 25–38.
- Smith, Adam (2002), *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, alkuteos 1759.
- Staub, Ervin (1987), "Commentary on Part I", teoksessa Nancy Eisenberg & Janet Strayer (toim.), *Empathy and Its Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 103–115.
- Stein, Edith (1917), *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Stein, Edith (1989), *On the Problem of Empathy, The Collected Works of Edith Stein, Volume Three*. Käänt. Waltraut Stein. Washington, DC: ICS Publications.
- Zahavi, Dan (2014), *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford, UK: Oxford University Press.