



ELISA AALTOLA

# Eläimellinen moraalipsykologia: tunne, järki ja kiasmat

**Sentimentalismi on filosofinen suuntaus, joka painottaa tunteisiin pohjautuvaa moraalista päätöksentekoa. Viime vuosina sentimentalismi on tehnyt näyttävän paluun moraalipsykologiseen tutkimukseen. Tunteiden uusi tuleminen on eläinfilosofisesti erityisen kiinnostavaa, onhan historiassa jo pitkään korostettu tunteiden merkitystä toislajisten eläinten oikeuksia ja eläineettistä toimijuutta puolustettaessa. Nykyinen tunteita tarkasteleva eläinetiikka pyrkii kuitenkin ylittämään tunteiden ja järjen perinteisen vastakkainasettelun.**

**E**läinten olemusta ja arvoa käsittelevää länsimaista ajattelua on värittänyt kahtalainen suhtautuminen kohteeseensa: muita eläimiä on arvotettu ja arvostettu tunteiden näkökulmasta, mutta samalla rationaalisen ajattelun on katsottu vaatineen eläinten mielen ja kokemusten sivuuttamista. Jako yhtäältä tunteisiin ja toisaalta järkeen perustuviin eläinsuhteisiin on muodostunut yksinkertaistavaksi narratiiviksi, joka on syytä purkaa.

## Järki ja tunteet eläinfilosofian historiassa

Tunteet ovat olleet tärkeä teema monissa eläinten aseman uudelleentarkastelua vaatineissa filosofisissa väitteissä jo menneinä vuosisatoina. Muun muassa renessanssi-ajattelija Michel de Montaigne painotti ihmisen kykyä tuntea jotakin muita tuntevia eläimiä kohtaan. Kuten kulttuurintutkija Erica Fudge on esittänyt, Montaignen essee ”Julmuudesta” (1580–1595) tarjosi käännekohtan itsekeskeiselle, ihmisyyttä ensisijaistavalle ajatteluperinteelle. Montaigne painotti järjen sijaan elävää, tuntevaa ruumista ja asetti sen moraalin perustaksi. Hänen mukaansa myötätunto eläimiä kohtaan oli mahdollista, koska ihmistä yhdisti muihin eläimiin kyky tuntea ja kokea. Käännekohta oli kokonaisvaltainen. Yhtäältä ihmisyydessä korostuivat järjen sijaan tunteet ja niiden muodostuminen, toisaalta tämän jaetun kyvyn tunnistaminen asetti moraalin kulmakiveksi myös ei-inhimillisen elämän huomioon ottamisen.<sup>1</sup> Montaigne ei säästellyt sanojaan: hän kertoi ”vihaavansa” eläimiin kohdistuvaa julmuutta ja samalla nosti myötätunnon hyveistä suurimmaksi. Hän myös väitti, että kognitiiviset kyvyt luovat sukulaisuuden ihmisen ja muiden eläinten välille. Siksi hän oli valmis luopumaan ihmisen hallitsevasta asemasta muihin eläimiin nähden.<sup>2</sup>

Pian Montaignen kuoleman jälkeen areenalle nousi uuden ajan filosofian kantahahmo, René Descartes, jonka ajattelu muodosti täysin vastakkaisen ja valitettavan vaikutusvaltaisen käsityksen toislajisista eläimistä.

Descartes tunnetusti väitti, että eläimet kykenevät fyysisen aistimiseen mutta että tämä aistiminen on täysin tiedostamatonta ja siten verrattavissa vaikkapa refleksiin. *Metodin esityksen* (1637) viidennessä osassa Descartes kirjoittaakin, että muun muassa harakat, papukaijat ja apinat toimivat koneiden tavoin<sup>3</sup>. Siinä missä Montaigne tarjosi avainta ulos vastakkainasetteluista ihmisten ja eläinten välillä, eläinasenteiden kulttuurihistorian tutkimus on toistuvasti väittänyt Descartesin vaikuttaneen ratkaisevasti siihen, että länsimainen ajattelu suistui erottamaan ihmisen ja eläimen dualistisesti toisistaan. Mekanomorfiasta eli eläinten kuvaamisesta mekaaniseksi tuli normi eläimiä käsittelevässä ajattelussa.<sup>4</sup> Osaltaan tällaiselle eläinkäsitykselle loi perustaa rationalistisen ajattelun tapa korostaa järkeä. Rationalismi tarjosi moraalipsykologisen viitekehyksen, jossa eläimet voitiin sulkea eettisten arvojen ja kognition ulkopuolelle.

Sentimentalismi ei kuitenkaan kadonnut moraalipsykologisesta ajattelusta. Se sai merkittävää tukea David Humen filosofiasta, jossa moraaliperustuu psykologisesti ’sympatiaan’, joka muun muassa tekee meidät tietoisiksi muiden ilosta ja kärsimyksestä. Hume myös korosti eläinten kognitiivista kyvykkyyttä ja avasi siten oven sympatialle muita eläimiä kohtaan.<sup>5</sup>

Sentimentalismien ja eläinkysymyksen historialliset kytkökset tulivat myöhemmin esille erityisesti humanitarismissa liikkeessä, joka 1700- ja 1800-luvuilla pyrki parantamaan naisten, lasten, köyhälistön, ei-eurooppalaista syntyperää olevien ja esimerkiksi vankien asemaa painottaen vahvasti tunteiden merkitystä. Humanitarismin liittyi Schopenhaueriltakin tuttu väite, että tunteet ovat inhimillisyyden perusta: kunnollinen, hyveellinen ihminen jäsentää ympäristöään tunteillaan, erityisesti myötätunnon avulla<sup>6</sup>. Sentimentalismi oli kulttuurisesti varsin arvostettu ajattelusuuntaus, jonka pyrkimyksenä oli ulottaa hyveellisinä pidetyt tunteet, kuten myötätunto, kaikkiin yksilöihin riippumatta ihonväristä, varallisuudesta tai vaikkapa sukupuolesta. Merkittävää on, että monet humanitaristit ajoivat myös eläinten oi-

**”Kritiikki osoittaa, ettei rationalismin korostaminen ole kulttuurihistoriallisesti neutraalia, kuten ei myöskään eläinkäsymyksen ja tunteiden yhdistäminen toisiinsa.”**

keuksia, ja esimerkiksi naisten aseman parantamiseen tähtäävät suffragetit olivat aktiivisia eläinkäsymyksissä<sup>7</sup>. Väitteenä oli, että myötätunto pitäisi kohdistaa myös muiden lajien edustajiin, jotta ihminen todella pystyisi toteuttamaan omaa inhimillisyyttään.

Sittemmin tunteiden korostamiseen on kuitenkin suhtauduttu usein kielteisesti moraaliteorioissa. ”Sentimentalismista” on tullut leima, jolla viitataan moraalin perustan sijaan moraalista ajattelua sumentaviin tai harhauttaviin psykologisiin ilmiöihin. Tämän kehityksen taustalla on nykyrationalistienkin, kuten Jeannette Kennettin, korostama Immanuel Kantin ajattelu, jossa rationaalisuus asemoitiin jälleen moraalisen toimijuuden perustaksi<sup>8</sup>. Silloinkin, kun tunteiden on 1900-luvun analyttisessä perinteessä katsottu muodostavan moraalien perustan, lähtökohta on ollut melko alentava: esimerkiksi ayerilaisen emotivismin mukaan moraalilla onkin ainoastaan omien tunteiden huudahdusmaista ilmaisua<sup>9</sup>. Rationalismin ohella erityisesti filosofian niin sanottu kielellinen käänne painotti tunteiden hylkäämistä – vaikuttivathan tunteet ei-propositionaalisilta tiloilta, matkalta tuntemattomaan, asioilta, joista oli vaiettava<sup>10</sup>.

Kenties juuri 1900-luvulla kehittyneen analyttisen filosofian rationaalisuuspainotteisuus johti eläinetiikan syntyyn. Eläinetiikan alkua määrittä pitkälti halu rikkoa käsitys, jonka mukaan eläinten kognitiosta tai arvosta puhuminen olisi sentimentalistista tai tunnesidonnaista, ja rationaalisuutta korostettiinkin vahvasti. Monet eläinetiikan ensimmäisen sukupolven edustajat, kuten Peter Singer ja Tom Regan, halusivat osoittaa, että eläinten olemusta ja arvoa voi jäsentää myös puhtaan rationaalisesti ja että itse asiassa puhdas rationaalisuus vaatii ihmisten

ja eläinten suhteen kokonaisvaltaista muutosta. He lähestyivät eläinetiikkaa seurauksia tarkastelevan utilitarismin ja velvollisuuksiin keskittyvän deontologian näkökulmasta korostaen järjellisen analyysin sekä välttämätöntä että riittävää roolia.

Kaikki eivät kuitenkaan hyväksyneet tätä käännettä kritiikittä erityisesti siihen yhdistetyn dualismin vuoksi. Esimerkiksi Reganin ja Singerin kanssa samaan aikaan eläinkäsymyksestä kirjoittanut Mary Midgley painotti tunteiden roolia ja väitti, että tunne ja järki muodostavat samankaltaisen erottamattoman, kiasmaattisen kokonaisuuden kuin vaikkapa muoto ja koko: ne kulkevat aina yhdessä, eikä pyrkimys puhtaan rationaalisen eläinetiikan rakentamiseen ole siten hedelmällinen. Tunteet motivoivat myös analyttisten argumenttien tuottamista ja antavat argumenteille koetun, eletyn merkityksen.<sup>11</sup> Kaikkein kärkkäimmin Singerin ja Reganin rationaalisuuspainotusta ovat kritisoineet ekofeministit, joiden mukaan rationaalisuuden korostaminen on osa patriarkaalista, sukupuolittavaa ajattelua. Kriitikot väittävät feministisestä näkökulmasta, että yhteiskunnan tulee irrottautua ’dominaation logiikasta’, jossa naiseuteen liitettyjä ilmiöitä, kuten tunteita, ruumiillisuutta, luontoa ja eläimiä toissijaistetaan<sup>12</sup>. Ekofeministien tavoitteena ei olekaan tunteiden korottaminen rationaalisuuden yläpuolelle vaan pikemminkin kaksijakoisuuden taustalla olevan kulttuurisen politiikan paljastaminen sekä tunteiden tuominen hyväksytyksi osaksi moraalijattelua ja -toimintaa.

Samalla kun nykyistä eläinetiikkaa ja laajemmin eläinfilosofiaa on osin määrittänyt halu irrottautua sentimentalismista, alalla on myös kritisoitu rationalismia ja

**”Prinz esittää, että moraalit on pohjimmiltaan intuitiivista ja että tunteet ohjaavat moraalisten intuitioiden rakentumista tavalla, jolle järjellinen analyysi on usein toissijaista.”**

erityisesti dikotomista ajattelua. Hedelmällisimmillään tämä kritiikki osoittaa, ettei rationalismin korostaminen ole kulttuurihistoriallisesti neutraalia, kuten ei myöskään eläinkysymyksen ja tunteiden yhdistäminen toisiinsa. Olennaista on huomata, miten tällaiset kahtiajaot muodostavat yksinkertaistavan ja myös harhaanjohtavan kertomuksen. Historiallisesti ja kulttuurisesti on esimerkiksi tuotettu vastakohtaisuuksien narratiivia, jossa tunteet nähdään eläinetiikan perustana ja järki eläinten ulkoistamisen pohjana. Tämä voi luoda virheellisen mielikuvan, jonka mukaan eläinten kognition tai moraalisen merkityksen tunnistaminen ei voisi perustua rationaaliseen ajatteluun. Vaikka historialliset kytkökset sentimentalismien ja eläinkysymyksen välillä ovat paikoittain selkeät, eläinten asemaa on varhainkin historiassa tuettu myös järkipärisin argumentein, kuten esimerkiksi Theofrastoksen teki jo antiikissa. Pohjimmiltaan kuitenkin koko jaottelu – myös tasapainoisesti tarkasteltuna – vain toisintaa dualismia tunteen ja järjen välillä.

Kun pyrkimyksenä on välttää yksinkertaistavia narratiiveja, perimmäisenä haasteena on sellaisen eläinfilosofian kehittäminen, joka 1) ottaa huomioon mahdollisuudet rakentaa eläinetiikkaa yhtä hyvin järjelliseen kuin tunneperäiseen arviointiin perustuen, joka 2) suhtautuu kriittisesti järki–tunne-dualismiin ja joka 3) ei siten pyri puhtaaseen rationalismiin tai sentimentalismiin perinteisessä mielessä.

### **Intuitio, stereotyyppi ja tunteet**

Tunteiden tutkimus on palannut viime vuosina moraalipsykologiseen keskusteluun. Esimerkiksi Alice

Crary on väittänyt, että vaikka rationaalisuus on filosofien pakkomielle, on se vain yksi osatekijä moraalien rakentumisessa, ja että tunteet ovat tärkeämpi osatekijä<sup>13</sup>. Tällä hetkellä kenties tunnetuimman sentimentalismien puolustajan Jesse Prinzin mukaan tunteet muodostavat moraalisten arvostelmien perustan ja ovat jopa niiden ainoa välttämätön ehto. Prinz esittää, että moraalit on pohjimmiltaan intuitiivista ja että tunteet ohjaavat moraalisten intuitioiden rakentumista tavalla, jolle järjellinen analyysi on usein toissijaista.<sup>14</sup> Tunnettu neurofilosofi Patricia Churchland puolestaan väittää, että evolutiiviset, biologiset ja neurologiset seikat osoittavat tunteiden olevan moraalien perusta: arvostelmien rationaalinen tuottaminen on kehittynyt moraalitaipumuksia myöhemmin ja on usein merkityksetöntä noille taipumuksille<sup>15</sup>.

Nykypäivän sentimentalismi saakin tukea empirialta. Evolutiivinen, biologinen, etologinen, psykologinen ja neurologinen tutkimus antavat vahvoja viitteitä siitä, että moraalien toimijuus perustuu (myös) muihin tekijöihin kuin rationaalisuuteen. Neurotieteelliset kuvantamismenetelmät, evolutiivinen ymmärrys tunteiden motivoivasta roolista sekä sosiaalipsykologiset kokeet kertovat kaikki tunteiden merkityksestä: mitä moraalisesti merkityksellisempi jokin seikka on, sitä vahvemmin tunnekeskuksemme reagoivat ja sitä helpommin myös raportoimme tunnetiloista. Väitetään, että vaikka ihmiset nojaavat myös rationaalisuuteen moraaliarvostelmia muodostaessaan, rationaalisuus on ylimääräinen, 'epifenomenaalinen', lisätekiä muiden välttämättömien tekijöiden, kuten tunteiden, rinnalla. Vaikuttaa siltä, että järjellisyä tarvitaan ennen kaikkea ratkaisu- ja suostuttelukeinoina

kahdenlaisissa ristiriitatilanteissa. Henkilöiden välisissä konflikteissa osapuolet kokevat, että heidän täytyy rationaalisin argumentein osoittaa muutoin tunnepohjaiset arvostelunsa paikkansapitäviksi. Henkilön omien näkemysten ollessa sisäisessä konfliktissa yksilö puolestaan huomaa ristiriidan moraalikokemustensa välillä ja haluaa tästä syystä vertailla niitä rationaalisesti keskenään. Rationaalisuuden tunteita vähäisempää roolia moraalisien arvostelmien synnyssä on korostanut erityisesti sosiaalipsykologi Jonathan Haidt, jonka mukaan järjely on tekninen työkalu, ei moraalien varsinainen perusta<sup>16</sup>.

Haidtin ”sosiaalisen intuition malli” esittää, että moraalit perustuu intuitioihin, joiden yksi tärkeä muoto tunteet ovat. Haidtin malli keskittyy moraalitaipumusten empiiriseen kuvailuun, ja pyrkimyksenä on muodostaa metaeettinen näkemys siitä, mikä niin hyvässä kuin pahassa ohjaa moraaliratkaisuja. Tunteiden ohella Haidt painottaakin erilaisia stereotyyppisiä elementtejä, kuten kulttuurisia yleistyksiä, joiden avulla asioita jaotellaan luokkiin: esimerkiksi ihmiskeskeisyys ja eläinten toissijaistaminen kulttuurissa voivat perustua välittömään intuition siitä, että eläimet ovat kyvyiltään hierarkkisesti alempia tai vaikkapa uhka. Tunteet limittyvät osaksi tällaisia yleistyksiä: uhasta kertova kulttuurinen stereotyyppi herättää esimerkiksi ylemmyyden tuntoa, pelkoa ja vihamielisyyttä – tai toisin päin: tunnereaktioiden varaan tuotetaan uusia kulttuurisia yleistyksiä. Intuitiot (tunteet, stereotyyppit) menevät tärkeysjärjestyksessä usein rationaalisen analyysin edelle myös niissä tapauksissa, joissa henkilö on huomannut analyysin osoittavan intuitiot vääriksi.<sup>17</sup> Tällä on seurauksia myös preskriptiiviselle ajattelulle. Moraalinen muutos tapahtuu usein jouhevimmalla sosiaalisen muutoksen kautta: jotta näkemykset esimerkiksi toislaajista eläimistä voisivat vaihtua, täytyy eläimiin liitettävien sosiaalisten ja kulttuuristen stereotyyppien muuttua. Siten voidaan lopulta saavuttaa muutosta eläimiin kohdistuvissa tunteissa.

Sentimentalisin näkökulmasta tunteet ovat siis ensisijainen moraalisen toimijuuden perusta. Rationaalinen, järjellinen analyysi on puolestaan usein olennainen mutta rajallinen osatekijä. Pitävähän monet tunteistaan ja niihin vaikuttavista stereotyyppioista kiinni myös silloin, kun nämä ovat ilmeisellä tavalla järjen vastaisia. Väite tunteiden ensisijaisuudesta on olennainen eläinetiikalle: tunteet ja stereotyyppit johdattavat usein eläineettisiä ratkaisujamme samalla, kun rationaalinen asioiden hahmottaminen voi jäädä jopa marginaaliseen asemaan tai nousta esille ainoastaan konfliktitilanteissa. Tästä näkökulmasta singeriläisen eläinetiikan rationaalisuuspainotteisuus onkin virhe, sillä se korostaa loogista analyysia, eikä huomioi tunteiden, stereotyyppien ja intuitioiden roolia.

Sentimentalisin paluu muistuttaa eläinfilosofiaa ensinnäkin siitä, että moraaliarvostelmien muodostumiseen vaikuttavat tunnekerrostumat on tuotava esille myös suhteissamme muihin eläimiin. Toiseksi on arvioitava intuitioiden ja niitä tuottavien tunteiden ja stereotyyppien rooli ihmisten ja eläinten suhteiden

jäsentäjinä. Esimerkkinä molemmista käy filosofi Cora Diamondin näkemys, jonka mukaan ihmisiä voidaan suostutella kohti eettisiä eläinsuhteita kutsumalla esiin niin sanottua ”kanssakulkijuuden” tunnetta muun muassa taiteiden ja kirjallisuuden avulla. Diamondin mielestä pelkästään rationaalinen argumentointi saattaa jopa etäännyttää ihmisiä pois ”ilmeisen” luota: samaan tapaan kuin olisi etäännyttävää käsitellä keskitysleirien moraalittomuutta rationaalisin argumentein, on myös etäännyttävää keskustella eläinten kokemasta hädästä puhtaasti neutraalilla kielellä.<sup>18</sup> Kenties eläimiä koskevien moraaliarvostelmien uudelleen suuntaaminen vaatiikin tunteiden kutsumista esiin. Ehkä samalla tarvitaan merkitysmailman muutosta, joka voi tapahtua vaikkapa korostamalla etologian tutkimustuloksia ja muistuttamalla, että eläin todella on kokeva, kognitiivisesti kyvykäs ja haavoittuvainen olento.

Tunteiden tuominen esille tarjoaa eläinfilosofialle tärkeän muistutuksen siitä, että rationaalinen argumentointi ei ole riittävä keino ihmisten ja eläinten välisten suhteiden muuttamiseen. Sen rinnalle tarvitaan kulttuuriset ja yhteiskunnalliset ulottuvuudet huomioon ottavaa tunteiden tutkimusta – eli kokonaisvaltaista käsitystä ihmisestä sekä järjellisenä että tunteellisenä ja kulttuurisesti luokittelevana olentona. Samalla se muistuttaa, että sentimentalismi ei aina johda positiiviseen eläinokuvaan. Itse asiassa voidaan väittää, että ihmiskeskeinen, eläimiä mekaniisoiva ja tuotteellistava eläinokuva on yhtä lailla voimakkaan tunnepohjainen, sillä siinä eläimiä jäsennetään monien negatiivisten tunteiden valossa. Näin tuetaan monia vastakkainasetteluita ja hierarkioita, joista ääriesimerkki on vaikkapa petoviha.

## Affektiivinen ja reflektiivinen empatia

Väittely rationalistien ja sentimentalistien välillä on usein kuvailevaa. Tällöin keskitytään kysymykseen, mitkä tekijät vaikuttavat erilaisiin moraalisiin ratkaisuihin tietyllä hetkellä. Samalla helposti jää sivuun kysymys, mitä sitten *tulisi* painottaa esimerkiksi suhteissamme eläimiin. Tämä preskriptiivinen näkökulma avaa yhden oven sekä rationaalisuuden että tunteiden esiintuomiselle. Eräs tapa etsiä preskriptiivisiä ratkaisuja eläinkysymykseen on tutkia empatiaa, joka tuo toisen olennon kokemusmaailman lähelle itseä.

’Empatia’ on moniulotteinen ja monitulkintainen termi. Yksi tapa jäsentää käsitettä on jaotella se neljään eri tyyppiin: kognitiiviseen, projektiiviseen, ruumiilliseen sekä affektiiviseen empatiaan.<sup>19</sup> Kognitiivinen empatia tarkoittaa muiden kokemusten etäistä päättelyä tai havainnointia ’mielen teorian’ avulla. Adam Smithin filosofiasta juontuva projektiivinen empatia puolestaan viittaa muiden kokemusten simulointiin hahmottamalla, miltä yksilöstä itsestään tuntuisi toisten tilanteessa.<sup>20</sup> Max Schelerin filosofiasta sekä yleisemmin fenomenologian rikkaasta ja moniäänisestä empatiakeskustelusta ammentava ruumiillinen empatia puolestaan tarkoittaa laveasti määriteltynä ruumiin tai mielihelon kieleen



## **”Affektiivisen empatian avulla yksilö sivuuttaa hetkeksi omat halunsa ja kokemuksensa ja suuntautuu kohti toisen yksilön haluja ja kokemuksia.”**

perustuvaa intersubjektivistista tilaa, jossa kaksi yksilöä muodostaa keskenään välittömästi kommunikoivan kokonaisuuden. Usein tiedostamattomaksi jäävä eleiden ja liikkeiden mahdollistama kommunikaatio kehojen välillä on esimerkki ruumiillisesta empatiasta. Vaikkapa ilo voi tulla esille pieninä kasvon liikkeinä, joihin toinen yksilö ilman varsinaista intentiota vastaa omalla tunnetilallaan.<sup>21</sup> Affektiivinen empatia taas on eräänlaista tunnetason resonaatiota, ”värähtelyä” ja liikettä muiden yksilöiden kokemusten kanssa, ja se perustuu välittömiin fyysis-psykkisiin prosesseihin, esimerkiksi peilineuroneiden toimintaan<sup>22</sup>.

Moraalin näkökulmasta kognitiivinen empatia voi olla jopa haitallista. Kehittyneet kyvyt kognitiiviseen empatiaan ilmenee taitona tulkita toisia yksilöitä, mutta se ei vielä takaa eettistä suhtautumista toisiin. Esimerkiksi psykopaatit ovat hyvin kyvykkäitä kognitiivisessa empatiassa, minkä katsotaan olevan osasyynä heidän menestykseensä muiden manipuloinnissa ja hallinnassa.<sup>23</sup> Tästä näkökulmasta kognitiivisen empatian sidos moraaliseen toimijuuteen joutuu siis arveluttavaan valoon, sillä se näyttää pahimmillaan jopa palvelevan amoraalista toimintaa. Projektiivinen empatia puolestaan on kovin rajoittunutta siihen sisältyvän minä-suuntautuneisuuden vuoksi. Sen avulla yksilö hahmottaa, mitä itse kokisi toisen tilanteessa, eikä toista siten tavoiteta tämän erityisyydessä.<sup>24</sup> Ruumiillinen empatia taas keskittyy toistensa seurassa olevien yksilöiden välisiin suhteisiin, eikä siten ulotu laajemmin myös kaukaisuutta ja tuntemattomuutta arvottavan moraalien perustaksi (vaikka se voikin olla tärkeää moraalien kehitykselle)<sup>25</sup>. Mainituista neljästä vaihtoehdosta affektiivinen empatia onkin hedelmällisin

yleisesti moraalisen toimijuuden näkökulmasta, mutta myös rajatun moraalisen eläinsuhteen kannalta.<sup>26</sup>

Affektiivinen empatia perustuu toissuuntautuneisuuteen ja avoimuuteen. Sen avulla yksilö sivuuttaa hetkeksi omat halunsa ja kokemuksensa ja suuntautuu kohti toisen yksilön haluja ja kokemuksia; hän myös huomioi muiden kokemusten erilaisuuden ja erityisyyden. Toissuuntautuneisuus ja avoimuus mahdollistavat muiden yksilöiden ottamisen vakavasti ja ovat siten välttämätön moraalien perusta: toisten kokemuksia ei tulkita ainoastaan omien halujen näkökulmasta, vaan ne otetaan lukuun itsessään ja itsenäisesti.<sup>27</sup> Osana näitä tiedollisia tapoja hahmottaa maailmaa affektiivinen empatia muodostaa moraalille toimijuudelle yhden preskriptiivisen perustan. Affektiivisen empatian roolia on toki painotettu jo historiassa. Ajatuksen tunnetuin kannattaja lienee ollut edellä mainittu Hume, jonka mukaan me resonoinne muiden kokemien tunnetilojen kanssa siten, että mieleemme ”kaikuu” niiden tunnetilojen mukana<sup>28</sup>. Hume ylistää vuolaasti tällaista empatiaa, ja se on hänelle yksi moraalisen toimijuuden kulmakivistä. Se rakentuu siirtymistä aistivaikutelmien ja ideoiden välillä: nähdesämme toisessa vaikutelman kärsimyksestä, me muodostamme kärsimystä koskevan idean, joka edelleen siirtyy itsessämme aistien tasolle, kokemukseksi.<sup>29</sup>

Sentimentalismi sivuuttaa usein moraalien kehittämisen: tunteet otetaan annettuina, sellaisinaan, ilman ajatusta niiden muokkaamisesta uudelleen suuntaan. Silloin unohtuu paitsi preskriptiivisen etiikan kehittämisen tärkeys, myös ylipäättään pyrkimys kohti parempaa, ideaalia. Affektiivinen empatia on vankka pohja moraalille toimijuudelle, mutta myös melko primaar-

rinen tunnetila, jonka varaan on kuitenkin mahdollista rakentaa kultivoivaa suhtautumista empatiaan. Yksi perusta tällaiselle suhtautumiselle on saksalaisfenomenologi Edith Steinin ajattelu, jossa painottuu empatian prosessinomaisuus: liike oman ja toisen yksilön näkökulman välillä<sup>30</sup>. Juuri prosessinomaisuus antaa mielekkään pohjan rationaalista ulottuvuutta hyödyntävälle kokemukselliselle tilalle, jota kutsun 'reflektiiviseksi empatiaksi'.

Reflektiivinen empatia on affektiivista empatiaa yhdistettynä toisen tason harkintaan. Omaa resonaatiota siirrytään tarkkailemaan metatasolta, mutta edelleen tuohon resonaatioon juurtuneena.<sup>31</sup> Tärkeä osa reflektiivistä empatiaa on liike kohti toista yksilöä sekä paluuliike kohti omia uskomuksia, kielellisiä merkityksiä, stereotyyppioita ja tunteita. Empatiasta tulee resonaatiota, eli koettu tila, joka peilaa muiden kokemuksia esimerkiksi ruumiinkielen, propositionaalisen kielen, tai välitömiä aistikokemusten (äänet, tuoksut, liikkeet) kautta. Resonaatioon yhdistyy pyrkimys suuntautua kohti toista sekä pyrkimys antaa toisen vaikuttaa omiin mentaaliin sisältöihin (arvoihin, uskomuksiin, tunteisiin ja niin edelleen). Tällöin myös järjellisyys, harkinta ja rationaalinen jäsentäminen nivoutuvat vahvasti osaksi empatiaa. Järjen ja tunteen kiasmaattinen suhde pääsee toteutumaan.

Mutta voiko affektiivista tai reflektiivistä empatiaa ulottaa muihin eläimiin? Yksi perinteinen eläimiin kohdistuvan empatian mahdollisuuden kritiikki on ollut se, että toislaajisten eläinten erilaisuus estää todellisen empatian. Eläimiin siis lähinnä projisoitaisiin inhimillisiä tunteita, mutta eläinten varsinainen erityisyys jäisi huomiotta.<sup>32</sup> Kritiikille on hyviä perusteita sikäli, että erityisesti projektiivinen empatia johtaa helposti eläinten aiheettomaan inhimillistämiseen, jolloin eläinten aistimaailman, fysiologian, evoluutiohistorian ja vaikkapa kognitiivisten kykyjen ja tunneskaalan erityisyys sivuutetaan. Kritiikki tekee kuitenkin virheen olettaessaan, että kaikki empatia olisi projisointia ja että erilaisuus tekisi empatiasta mahdotonta. Juuri empatian eri lajien arviointi on tässä olennaista. Siinä missä projektiivinen empatia toimii parhaiten perustuessaan samankaltaisuuteen, reflektiivinen empatia edistää harkintaa, joka tekee ilmeiseksi empatian rajat ja puolueellisuuden vaarat, mutta myös sen avaamat mahdollisuudet: esimerkiksi kykyä ymmärtää toiseutta voi kehittää. Reflektiivinen empatia voikin entisestään vankentaa empaattista suhtautumista muihin eläimiin, sillä siinä on potentiaalia kriittisesti tarkastella erilaisista merkityskentistä kumpuavia syitä, kuten stereotyyppioita ja tunteita, jotka vaikeuttavat esimerkiksi sikoihin ja haukiin, pääskysiin ja sammakoihin kohdistuvien empaattisten kokemusten muodostumista. Juuri tällöin se nivoutuu myös osaksi rationaalista harkintaa ja samalla ehkäisee hierarkkisia, poissulkemisen varaan rakentuvia samuuden kokemuksia.

Myös affektiivinen empatia tarjoaa vaihtoehdon projisoinnille. Sen perustana ovat toinen yksilö ja tämän tunnetilat, eivät omat tunteemme: resonaatio on mah-

dollista vain siksi, että ensimmäinen aalto (kokemusten ilmeneminen esimerkiksi kehonkielessä), joka aiheuttaa resonaation, on lähtenyt toisesta yksilöstä liikkeelle. Näin ollen hyvinkin oudot ja erityiset tunnetilat voivat herättää empatiaa ja näyttää meille pilkahduksen siitä, mitä on olla erilainen, erityinen, ei-inhimillinen eläin. Affektiivinen empatia voi olla samuuden kokemusten sijaan myös hämmentävää, havahduttavaa, mielikuvitukseista ja siten uutta oivaltavaa. Jaettu kokemus ei täten vaadi kokemusmaailmojen samankaltaisuutta. Emme voi koskaan täysin tietää, miltä tuntuu olla lepakko tai broileri – kuten emme myöskään voi tietää täsmällisesti, miltä kaksijalkaisen kanssakulkijan mentaaliset tilat tuntuvat – mutta resonaatio tarjoaa välähdyksiä niiden tunnemaailmasta. Siten me voimme jopa ymmärtää hitusen Wittgensteinin leijonan kieltä – sillä leijonat toki puhuvat<sup>33</sup>.

Stein väittikin, että empatian ulottaminen muihin kuin ihmiseläimiin – jopa noiden olentojen kaikessa erilaisuudessa – on täysin mahdollista ja usein suoraviivaisen helppoa:

”Maailma, jossa elämme, ei ole ainoastaan fyysisten ruumiiden vaan sellaisten kokevien subjektien maailma, joiden kokemukset me tiedämme. Tämä tieto on epäilyn ulkopuolella.”

”Näin voin myös ymmärtää koiran hännänheilutuksen osoituksena sen ilosta, mikäli sen olemus ja käyttäytyminen, sekä itse tilanne, kertovat tästä tunteesta.”<sup>34</sup>

## Lopuksi

Sentimentalismi on usein yhdistetty ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin sekä eläinten olemuksen ja arvon filosofiseen tarkasteluun. Tälle on historiallisia perusteita, mutta toisaalta vääränlaisia yleistyksiä on vältettävä, sillä eläinetiikka on saanut myös rationaalisia muotoja niin antiikin aikoina kuin nykypäivänä. Lopulta merkittäväksi nousee dualismin kritiikki ja muistutus siitä, että järki ja tunne nivoutuvat toisiinsa kiasmaattisella tavalla, konkreettisesti esimerkiksi eläinten kulttuurisissa merkityksissä.

Eläinfilosofian tulisikin heijastaa dualismin sijaan tätä yhteenkietoutumista. Yksi mahdollisuus yhdistää järki ja tunteet on luoda (sentimentalistista) teoriaa, joka pyrkii hahmottamaan tunteita, joita meidän tulisi kehittää itsessämme. Kenties juuri affektiivinen ja reflektiivinen empatia tekee meistä sekä tuntevia että järkeileviä moraalisia toimijoita myös suhteessa siivekkäisiin, pyrstökäisiin tai sorkkajalkaisiin kanssaotuksiimme.

## Viitteet

- 1 Fudge 2006.
- 2 Montaigne 2008.
- 3 Descartes 2001, 154–155.
- 4 Ks. esim. Crist 1999. On toki huomattava, ettei Descartesin väitettä toimineen asiassa yksin. Päinvastoin hänen näkemyksensä

nivoutuivat osaksi uutta luonnontieteellistä diskurssia, jossa eläin oli pelkkää materiaa. Descartesin eläinnäkemysten monitulkintaisuudesta, ks. esim. Cottingham 1978.

5 Hume 1969.

6 Schopenhauer 1985, 89; Turner 1980.

7 Lansbury 1985.

8 Fine & Kennett 2009; Kant 2014.

9 Ayer 1952.

10 Tämän ilmiön perinpohjaisena kritiikkinä, ks. Murdoch 1992.

11 Midgley 1983.

12 *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* 2007.

13 Crary 2009, 10.

14 Prinz 2006.

15 Churchland 2011; ks. myös McGreer 2008.

16 Greene & Haidt 2002.

17 Sama.

18 Diamond 2008.

19 Aaltola 2014b.

20 Projektiivisesta empatiasta ks. Smith 2009. Kognitiivinen empatia liittyy läheisesti empatiakeskustelussa käytettyyn käsitteeseen 'teoria-teoria' ja projektiivinen empatia 'simulaatioteoriaan'.

21 Scheler 2008; Aaltola 2014b.

22 Aaltola 2014b.

23 Sama.

24 Zahavi 2008.

25 Myös ruumiillinen empatia voi helposti ylittää lajirajoja. Tästä aihepiiristä on Suomessa kirjoittanut Ruonakoski 2011. Samalla ruumiillinen empatia voi vahvistaa affektiivista ja reflektiivistä empatiaa. Empatian eri muodot eivät sulje toisiaan pois. Kognitiivinen, mielen teoriaan palautuva asennoituminen voi tukea resonaatiota ja toisin päin; samoin sekä resonaatio että mielen teoria voivat vahvistaa projektiota. Kenties lähimmäs toisiaan tulevat ruumiillinen ja affektiivinen empatia, jotka molemmat nojaavat välittömyyteen. Erottavia tekijöitä ovat kuitenkin muun muassa intersubjektio ja yksilöiden välinen raja. Ruumiillinen empatia vaatii kanssakäymistä, jossa omat ja toisen kokemukset voivat limityvä erottamattomaksi, rajat kadottavaksi kokonaisuudeksi. Resonaatio voi taas olla puhtaan yksisuuntaista, jolloin yksilö vastaanottaa toisen kokemuksista kertovaa kehonkieltä siihen vastaamatta (esimerkkinä kärsimyksistä kertovat valokuvat, jotka aiheuttavat usein voimakasta resonaatiota) ja säilyttää siten rajan omien ja toisen kokemusten välillä.

27 Aaltola 2014a.

28 Hume käytti ilmiöstä termiä *reverberation*, "jälkikaiku". Hume 1969, 414.

29 Sama, 367. Hume käytti sympatia-termiä tavalla, joka viittaa affektiiviseen empatiaan (terminä empatia on vasta myöhempää perua).

30 Stein 1989.

31 Toki myös muita empatian muotoja, kuten projektiivista ja ruumiillista empatiaa, voi ohjata myös reflektiiviseen suuntaan. Juuri affektiivisen empatian potentiaalinen, reflektiivinen metataseo vaikuttaa kuitenkin moraaliseen toimim-

juudelle keskeiseltä, koska affektiivista empatiaa luonnehtii toissuuntautuneisuus ja avoimuus.

32 Holton & Langton 1998.

33 Wittgenstein 2001, 346. Skeptismin kritiikistä tarkemmin, ks. Aaltola 2013.

34 Stein 1989, 5, 86.

## Kirjallisuus

- Aaltola, Elisa, Personhood, Interaction and Skepticism. Teoksessa *Animal Minds and Animal Ethics*. Toim. Markus Wild & Klaus Petrus. Transcript, Bielefeld 2013, 295–320.
- Aaltola, Elisa, Affective Empathy as Core Moral Agency. Psychopathy, Autism and Reason Revisited. *Philosophical Explorations*. Vol. 17, No. 1, 2014a, 76–92.
- Aaltola, Elisa, Varieties of Empathy and Moral Agency. *Topoi*. Vol. 33, No. 1, 2014b, 243–253.
- Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic* (1936). Dover, London 1952.
- Blair, James & Blair, Karina, Empathy, Morality and Social Convention. Evidence from the Study of Psychopathy and Other Psychiatric Disorders. Teoksessa *The Social Neuroscience of Empathy*. Toim. Jean Decety & William Ickes. MIT Press, Cambridge, Mass. 2009, 139–152.
- Churchland, Patricia, *Brainstorm*. Princeton University Press, Princeton 2011.
- Cottingham, John, A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals. *Philosophy*. Vol. 53, No. 206, 1978, 551–559.
- Crary, Alice, *Beyond Moral Judgment*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.
- Crist, Eileen, *Images of Animals. Anthropocentrism and Animal Mind*. Temple University Press, Philadelphia 1999.
- Descartes, René, *Metodin esitys* (Discours de la methode, 1637). Teoksessa *Teokset I*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001, 117–168.
- Diamond, Cora, The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy. Teoksessa *Philosophy and Animal Life*. Toim. Stanley Cavell, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking & Cary Wolfe. Columbia University Press, New York 2008, 43–90.
- The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. Toim. Carol Adams & Josephine Donovan. Columbia University Press, New York 2007.
- Fine, Cordelia & Kennett, Jeannette, Will the Real Moral Judgment Please Stand Up? *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 12, No. 1, 2009, 77–96.
- Fudge, Erica, Two Ethics. Killing Animals in the Past and Present. Teoksessa *Killing Animals*. Toim. Animal Studies Group. University of Illinois Press, Illinois 2006, 99–119.
- Greene, Joshua & Haidt, Jonathan, How (and Where) Does Moral Judgment Work? *Trends in Cognitive Sciences*. Vol. 6, No. 12, 2002, 517–523.
- Haidt, Jonathan, The Emotional Dog and Its Rational Tail. A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. Vol. 108, No. 4, 2001, 814–834.
- Holton, Richard & Langton, Rae, Empathy and Animal Ethics. Teoksessa *Singer and His Critics*. Toim. Dale Jamieson. Oxford University Press, Oxford 1998, 209–232.
- Hume, David, *A Treatise on Human Nature* (1738). Penguin, London 1969.
- Kant, Immanuel, *Moraalin metafysiikan perustus* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785) Suom. Markus Nikkarla. Areopagus, Turku 2014.
- Kennett, Jeannette, Do Psychopaths Really Threaten Moral Rationalism? *Philosophical Explorations*. Vol. 9, No. 1, 2006, 69–82.
- Lansbury, Coral, *The Old Brown Dog. Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*. University of Wisconsin Press, Madison 1985.
- McGreer, Victoria, Varieties of Moral Agency. Lessons from Autism (and Psychopathy). Teoksessa *Moral Psychology. Vol. 3. The Neuroscience of Morality*. Toim. W. Sinnott-Armstrong. MIT Press, Cambridge, Mass. 2008, 227–296.
- Midgley, Mary, *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press, Athens 1983.
- Montaigne, Michel de, Julmuudesta (De la cruauté, Essais 1580–1595). Teoksessa *Essetit II*. Suom. Renja Salminen. WSOY, Helsinki 2008, 141–163.
- Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*. Vintage, London 1992.
- Prinz, Jesse, The Emotional Basis of Moral Judgments. *Philosophical Explorations*. Vol. 9, No. 1, 2006, 29–43.
- Ruonakoski, Erika, *Eläimen tunnus ja vieraus. Fenomenologisen empatiateorian uudelleentulkinta ja sen sovellus vienaslaisia eläimiä koskevaan kokemukseen*. Tutkijaliitto, Helsinki 2011.
- Turner, James, *Reckoning with the Beast. Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980.
- Scheler, Max, *The Nature of Sympathy* (Wesen und Formen der Sympathie, 1923). Käänt. Peter Health. Transaction, New Brunswick, New Jersey 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *The Basis of Morality* (Über die Grundlage der Moral, 1840). Dover, New York 1985.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Penguin Books, London 2009.
- Stein, Edith, *On the Problem of Empathy* (Zum Problem der Einfühlung, 1917). Käänt. Watraut Stein. ISC, Washington 1989.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). 3. p. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 2001.
- Zahavi, Dan, Simulation, Projection and Empathy. *Consciousness and Cognition*. Vol. 17, No. 2, 2008, 514–522.