

# Vastaus Ruonakoskelle ja Salmelalle

ELISA AALTOLA

Kiitän ilolla molempia arvioitsijoita, sekä Mikko Salmelaa että Erika Ruonakoskea, kiinnostavasta palautteesta ja kirjaan perehtymisestä. Aloitan heidän arviointeihinsa vastaamisen Salmelasta.

## **Salmela: moraalisen toimijuuden koetinkivet sekä järjen rooli**

Salmela esittää kiinnostavan kysymyksen siitä, mitä muut potilasryhmät kuin narsistinen personaallisuushäiriö voivat paljastaa kognitiivisen empatian ja moraalien suhteesta. Narsistiseen persoonallisuushäiriöön liittyy kirjassa käyttämäni tutkimuskirjallisuuden mukaan voimakkaasti alentunut affektiivinen empatia ja (tapauksesta riippuen) normaali kognitiivinen empatia. Käytän tätä osoituksena siitä, että kognitiivinen empatia ilman tunneresonaatiota voi edesauttaa amoraalista toimintaa. On kuitenkin totta, että voimme löytää myös muita ryhmiä, joilla on normaali tai kohentunut kognitiivinen empatia sekä alhainen affektiivinen empatia. Ei ole lainkaan poissuljettua, etteikö näillä ryhmillä voisi olla yhtäläinen kyvykkyys moraaliseen toimijuuteen neurotyypillisten yksilöiden kanssa. Aihe kaipaakin lisää empiiristä tutkimusta, mikä voi tarjota myös uudenlaista tietopohjaa moraalisen toimijuuden filosofiselle kartoittamiselle.

Oma hypoteesini on, että affektiivisen empatian laskiessa myös kiinnostuneisuus moraalisia kysymyksiä kohtaan laskee.

Järjellinen pohdinta voi edelleen tuottaa ja tukea moraalisia uskomuksia, mutta ne eivät enää kokemustasolla liikuta yksilöä, ja hän kirjaimellisesti saattaa olla välittämättä siitä, toteutuuko vaikkapa oikeudenmukaisuus vai ei. Moraalisen toiminnan tarvitsema motivaatio jää siis uupumaan – tilanne, joka voi toteutua vaikkapa sellaisen kaksisuuntaisesta mielialahäiriöstä kärsivän ihmisen kohdalla, jonka tunnekapasiteetti on sairauden ja siihen mahdollisesti liittyvän lääkityksen myötä rajoittunut ja joka siten saattaa resonoida vähemmän voimakkaasti (Derntl et al. 2012). Tämä taas viittaisi siihen, että affektiivista empatiaa tarvitaan nimenomaan moraaliseen motivaatioon. Väitän kuitenkin, että sitä vaaditaan myös moraalisen sisällön eli uskomuksiin. Edellä mainituissa tapauksissa tämä sisältö on rakentunut osittain yksilön aiempien kokemusten kautta. Ennen sairastumista tai lääkitystä tapahtunut resonaatio on siis vaikkapa tuottanut uskomuksen, että toisen yksilön kärsimys on *prima facie* moraalisesti huono asia, ja resonaatiokyvyn laskettua tämä uskomus jää jäljelle. Narsistisen persoonallisuushäiriön syntymekanismien sijoittuminen yksilökehityksen alkuaikoihin puolestaan tarkoittaa, että resonaatio ei kenties koskaan ole liiemmin vaikuttanut yksilön uskomuksiin. Tällöin häneltä puuttuu sekä motivaatio että moraalisen sisältö.

En kuitenkaan rajaa pois sitä mahdollisuutta, että myös varhaisesta lapsuudesta saakka resonaatorajoittunut yksilö voisi tulla kompetentiksi moraaliseksi toimijaksi järjellisen päättelyn avulla. Tällaisia tapauksia on kuitenkin toistaiseksi ollut vaikea löytää. Kirjassa mainitut Jeannette Kennett ja Heidi Maibom ovat ehdottaneet autismin toimivan malliesimerkkinä, mutta ehdotus ei ole vakuuttava sikäli, että myös autismin on väitetty sisältävän affektiivista empatiaa (Aaltola 2014). Korostan kuitenkin jälleen, että Salmelan ehdotus tutkimuksen laajentamiseksi tässä kohtaa on tervetullut.

Salmela myös pohtii, onko reflektiivinen empatia varsinaisesti *empatiaa*. Oma väitteeni on, että reflektiivisessä empatiassa ensimmäisen tason empatia yhdistyy toisen tason metakognitioon. Sen puitteissa esimerkiksi resonoimme ensimmäisellä ta-

solla, ja toisella tasolla tunnistamme ja arvioimme tätä resonaatiota sekä sen taustalla olevia uskomuksia. Haluan erottaa reflektiivisen empatian tilasta, jossa yksinkertaisesti järjellisesti analysoimme empatiaa – edellisessä tapauksessa *reflektio* ja *empatia* ovat siis osa samaa ilmiötä, kun taas jälkimmäisessä ne ovat kaksi eri ilmiötä. Tapani keskittyä nimenomaan tarkkaavaisuuteen järjellisen analyysin sijaan löytää motivaationsa osittain tästä. Tarkkaavaisuus kulkee yhdessä kohteensa kanssa: toisen tason tarkkaavaisuus liittyy yhteen ensimmäisen tason resonaation kanssa. Järjellinen analyysi ottaa kohteestaan tietyn etäisyyden, kun taas tarkkaavaisuus soljuu kohteensa mukana tunnustellen myös kokemuksellisesti sen eri ulottuvuuksia. Ehdotukseni siis on, että nimenomaan tarkkaavaisuuden ei-analyttinen luonne mahdollistaa sen, että voimme puhua reflektiivisestä empatiasta yhtenä tilana.

Sovellan aihetta koskevassa luvussa hitusen buddhalaista perinnettä, sillä se tarjoaa aineksia sen ymmärtämiseen, mistä ei-analyttinen reflektio eli tarkkaavaisuus koostuu. Pääosin nojaan reflektiivistä empatiaa koskevassa luvussa kuitenkin Iris Murdochin ja Simone Weilin ajatteluun. Murdoch ja Weil kirjoittivat tarkkaavaisuudesta melko laveasti, kuvaten sitä yhtäältä platonisesta perinteestä kumpuavaksi rakkaudeksi ja totuuden tavoitteluksi ja toisaalta radikaaliksi minuuden suhteellistamiseksi ja nöyryydeksi. Tarkkaavaisuuden filosofia ei tarjoakaan selvää, kiteytettyä määritelmää, vaan lukuisia eri hahmotelmia, jotka kaikki johdattelevat eri reittejä saman ilmiön äärelle. Keskeistä ei ole niinkään, mitä tarkkaavaisuus lyhyesti ja tyhjentävästi ilmaistuna on, vaan miten sitä voi harjoitella – se näyttäytyykin selkeästi kategorisoitavissa olevan yksittäisen tilan sijaan monitahoisena prosessina. Murdoch ja Weil väittävät, että keskeistä tässä harjoittelussa tai prosessissa on esimerkiksi minä- ja hyötykeskeisyydestä luopuminen. Kun siis emme rajaa itsessämme tai ympäröivässä maailmassa havaitsemiamme asioita minä- tai hyötykeskeisesti, havainnoinnista tulee realistisempaa ja tarkempaa. Tätä kautta käsityksemme myös sekä empatian luonteesta että toisesta yksilöstä voi saada hienovaraisempia sävyjä.

Salmela peräänkuuluttaa sitä, että kirjassa olisi ollut suotavaa käsitellä pidemmin järjen roolia. Kirjassa on kuitenkin myös osio, missä järjen roolia kuokitaan esille ja missä korostan, että empatia ei ole vaihtoehto järjelliselle analyysille vaan sen yhteistyökumppani. Jätin järjen roolin pitkällisemmän ruotimisen sivuun osittain siksi, että siitä on kirjoitettu länsimaaisessa moraaliajattelussa jo varsin runsain määrin. Silti se vilkkuu myös tämän kirjan sivuilla: kun viitataan esimerkiksi *kriittiseen arviointiin* tai *pohdintaan*, tarkoitan yleensä nimenomaan järjestälistä analyysiä asiaa sen enempää avaamatta. Salmela on kuitenkin oikeassa siinä, että olisin voinut tarkentaa järjen suhdetta reflektiiviseen empatiaan. Todettakoon tässä, että tarkkaavaisuus ei vaadi analyysiä, mutta se voi edesauttaa sitä. Kun olemme tunnistaneeet mieleemme tiloja, voimme helpommin myös analyttisesti jäsentää esimerkiksi sitä, mitkä tekijät empatian taustalla vaikuttavat ja mihin olentoihin tai asioihin empatiaa tulisi kohdistaa.

### **Ruonakoski: fenomenologisen perinteen tarkennus**

Ruonakoski aloittaa arvionsa väitteellä, ettei kirja peilaa psykologiassa esitettyjä jaotteluita vaan keskittyy filosofian klassikoihin. Minun täytyy esittää pieni vastaväite. Esimerkiksi ”affektiivinen” ja ”kognitiivinen empatia” ovat suoraan psykologian jaotteluista lainattuja termejä, ja käsittelen kirjassa lyhyesti psykologisten määritelmien kirjavuutta. Muutoinkin psykologinen empatiatutkimus toimii läpi tekstin yhtenä tärkeänä viittauskohteena. Koska lähtökohta on filosofia, halusin hahmotella empatian variaatioita ensisijaisesti filosofisten kirjoittajien kautta – toivon kuitenkin, että myös monet psykologiset näkemykset ja käsitteet ovat kirjan sivuilta löydettävissä.

Ruonakoski myös pohtii, voiko empatiaa todella pitää ”hyvänä” tai ”pahana”, ja voiko sitä tahdonalaisesti käyttää tai suunnata tietyllä tavalla. Haluan kuitenkin korostaa, että kirjassa empatiaa ei määritetä sen ”hyvyyden” tai ”pahuuden” kautta, vaan hieman maltillisemmin miettien sen eri variaatioita moraalisen toimijuuden kannalta. En siis väitä yhdestäkään

empatian variaatiosta, että se olisi vaikkapa ”pahaa”, vaan hahmotan tapoja, joilla ne voivat sekä tukea että haitata moraalista toimijuutta. Tuon empatian eri variaatioiden kohdalla selvästi esille, että kullakin on mahdollisista kompastuskivistään huolimatta paikkansa moraalissa. Mitä tulee empatian tahdonalaiseen suuntaamiseen, empatiapedagogia antaa vahvoja viitteitä siitä, että empatiaa voi myös tietoisesti kehittää ja harjoitella. Yhtenä osoituksena empatian tietoisesta suuntaamisesta reaalisista mahdollisuuksista toimii se, että empatiapedagogian on todettu muuttavan paitsi asenteita myös aivofysiologiaa (Valk et al. 2017; Riess et al. 2012).

Muihin arviossa esille nouseviin kysymyksiin lukeutuu se, ovatko empatian variaatiot lopulta vain empatiaan liitettävissä olevia erilaisia kykyjä, ja eikö empatia sinällään koostu yksinkertaisesti toisen näkökulman ymmärtämisestä. Oma näkemyseni on, ettei empatiasta ole mahdollista tarjota yhtä ja yksinkertaista määritelmää kadottamatta sen monitahoisuutta, sisäisiä ristiriitaisuuksia ja vaihtelevaa suhdetta moraaliseen toimijuuteen. Kirjan yhtenä lähtökohtana onkin, että empatia on huomattavasti laajempi ja kirjavampi kyky kuin mihin arkikielinen ”empatia” yltää. Siksi sen monimuotoisuuden erittely on tärkeää. Tässä kohden seuraan sekä psykologista että filosofista empatiatutkimusta, joka usein tekee erotteluita erilaisiin empatian muotoihin. Eri variaatioille on paikkansa jo siksi, että toisen ”ymmärtäminen” on hyvin laaja termi, ja ymmärtämisen muotoja on monia – mikäli emme havaitse eroavaisuuksia, emme kenties *ymmärrä ymmärtämistä* emmekä sen heterogeenisyyttä, vaaroja ja potentiaaleja. Toisaalta olen samaa mieltä siitä, että lopulta käsitelmääritykset sinällään ovat konventioita, ja voisimme yhtä lailla päättää määritellä vaikkapa *affektiivisen empatian* toisen kokemusten resonoivaksi ymmärtämiseksi. En kuitenkaan ole varma, mikä näin tekemisen etu olisi.

Arvio jatkuu sen huomioinnilla, että esittelemäni empatian muodot eivät ole kaikilta osin toisensa poissulkevia vaan jopa osittain päällekkäisiä. Tuon tämän itsekin kirjassa esille ja korostan sitä, että arkielämässä eri variaatiot tulevat usein samanaikaisesti esille ja että niiden väliltä löytyy samankaltaisuuksia.

Niistä kuitenkin löytyy myös oleellisia eroavaisuuksia, jotka antavat perustan niiden erittelylle omiksi tiloikseen ja joilla on varsin erilaisia seurauksia moraalisen toimijuuden kannalta. Eroavaisuuksia voi mallintaa sen Ruonakosken ehdotuksen kautta, jonka mukaan määrittelen sekä kognitiivisen että ruumiillisen empatian toisen yksilön mielentilojen välittömäksi havaitsemiseksi. Tästä ehdotuksesta jäävät ne kirjassa mainittujen määritelmien muut tekijät pois, jotka johtavat niiden väliseen erontekoon. Kognitiivinen empatia on havaitsemista tai päättelyä, joka on yksisuuntaista ja etäisyyttä hakevaa ("minä" havaitsee tai päättelee toista etäältä), kun taas ruumiilliseen empatiaan liittyy havainnon lisäksi jatkuva, kehollinen vuorovaikutus ja intersubjektiivisuus toisen kanssa (toinen havaitsee "minää", joka havaitsee toista), mikä tekee empatiasta kommunikatiivista ja läheiseen keholliseen kontaktiin liittyvää.

Ruonakoski kysyy tämän jälkeen, "eikö yhteisön eläinsuhteen psykologinen ymmärtäminen vaatisi laajempaa analyysiä kuin empatian eri puolien tutkiminen mahdollistaa". Hän myös muistuttaa, että empatia ei kenties riitä ratkaisemaan kaikkia eläineettisiä ongelmia. Olen aivan samaa mieltä, eikä kirja ehdotakaan, että empatian kartoittaminen antaisi kattavan kuvan kulttuurisen eläinsuhteen psykologiasta tai ainoan moraalipsykologisen perustan eläinetiikalle – se muodostaa niistä vain yhden, joskin kiinnostavan ja tärkeän osan. Kun siis väitän, että empatiavajeet ovat osaltaan mahdollistaneet muiden eläinten asemoinnin ensisijaisesti välinearvoisiksi tuotteiksi, ei ajatuksena ole, että tämä olisi tyhjentävä vastaus eläinsuhteemme psykohistoriasta. Samoin kun ehdotan, että affektiivinen empatia on välttämätön osa moraalista toimijuutta myös eläinetiikan saralla, en väitä sen olevan sinällään riittävää. Myös järjestäytyneitä ja lukuisia muita tunteita ja mentaalisia tiloja tarvitaan. Muussa eläinsuhdetta käsittelevässä moraalipsykologiassa tutkimuksessani olenkin tutkinut esimerkiksi akrasian, syyllisyyden, itsepetoksen, rakkauden ja häpeän roolia, ja tulevaisuudessa tutkimus laajenee uusiin suuntiin.

Ruonakoski nostaa esille myös moraalin roolin ja ilmaisee huolensa siitä, että taiteelle tai filosofialle asetetaan ohjelmallisia tavoitteita. En ole aivan varma, mitä ”ohjelmallisuus” tarkoittaa. Moraalifilosofina vierastan vahvasti ajatusta, että oikeasta tai väärästä ei tulisi esittää näkemyksiä ja että taide ja filosofia voisivat olla arvovapaita. Arvojen välttämisen tai sellaisen yleisen kyseenalaistuvuuden sijaan, mitä Ruonakoski peräänkuuluttaa, kaipaankin enemmän moraalinäkemysten avaamista ja perustelua – myös taiteiden ja filosofian saralla. Arvot vaikuttavat meissä joka tapauksessa ja hiipivät oletustemme taustalla vaivihkaa, joten olisi oleellista paikantaa, eksplikoida ja kehittää niitä. Tässä myös normatiivinen moraalipsykologia on avuksi, avittaahan se meitä ymmärtämään paremmin niitä psykologisia tekijöitä, jotka arvoihin vaikuttavat, ja samalla kehittämään tuota psykologiaa tavalla, joka mahdollistaa kestävien arvojen toteutumista. Toki myös vähemmän eksplisiittiselle arvopohdinnalle ja kyseenalaistamiselle on paikkansa, mutta se ei ole reitti, jota itse edustan.

Ruonakosken arvion pääanti keskittyy ruumiillista empatiaa koskevaan lukuun, jota hän lähestyy oman erityisalansa eli fenomenologian perinteestä käsin. Tälle on paikkansa sikäli, että tuo luku ammentaa paljon fenomenologiasta. On kuitenkin korostettava, että luvun tavoitteena ei missään nimessä ollut syväluodata, mikä fenomenologian empatiakäsitys on, vaan pikemmin kartoittaa, mitä ruumiillinen empatia tarkoittaa. Sitä ei siten ole kirjoitettu pyrkien luomaan systemaattista kuvaa fenomenologisesta empatiatutkimuksesta, vaan tuota tutkimusta hyödynnetään apuna ruumiillisen empatian luonnostelussa. Näin jälkikäteen toivon, että olisin laajentanut ruumiillista empatiaa koskevan luvun yhä syvemmälle ei-tietoiseen kehojen väliseen viestintään, mihin nykyinen empiirinen tutkimus tarjoaa runsaasti avaimia – tätä kautta olisin tehnyt vielä selvemmäksi, ettei luvun tutkimuskohteena ole fenomenologia vaan yksi empatian variaatio. Kun Ruonakoski pohtii, onko fenomenologiassa yhtä käsitystä empatiasta, ei pohdinta ehkä täysin tavoitakaan luvun motiivia ja jätän sen kohdan hänen arviotaan siksi sivuun.

Ruonakoski pohtii Edith Steinin empatiakäsitystä ja kyseenalaistaa ajatuksen, että se korostaisi havaintoa. Oma näkemykseni on, että Steinin empatiakäsitys jakautuu erilaisiin tasoihin – hänen empatiakäsityksensä ei siis ole yksiselitteinen, vaan empatia saa erilaisia asteita, joissa havainto näyttelee oleellista mutta vaihtelevaa roolia. (Svenaesus 2018) Toisaalta, kuten Ruonakoski huomioi, Steinin kirjan englanninkielisessä käännöksessä empatia kuvataan ”havainnoksi *sui generis*” (Stein 1989, 11). Uumoilen myös, että käännösongelmien lisäksi tässä kohdin käytämme käsitteitä eri tavoin, jolloin esimerkiksi ”havainto” näyttäytyy kullekin hivenen erilaisena ilmiönä. Ruonakoski ammentaa tuon käsitteen fenomenologisesta perinteestä, kun taas itse miellän ”havainnon” melko yleisen kaavion mukaan yksinkertaisimmillaan aistiärsykkeistä koostuvaksi tiedollistamisen ja käsitteellistämisen muodoksi. (Audi 1995) Väitän Steinin ehdottavan, ettei empatia ole alkuperäisen kokemuksen jakamista, eli nykykielellä resonaatiota, vaan seikka, mikä perustuu osittain tämän kehoa ja sen kieltä koskeviin havaintoihin. Kun siis Stein katsoo koiran tassua, hän muodostaa havaintoja todellisuutta koskevana tiedollistamisena ja käsitteellistämisenä, mikä edelleen mahdollistaa ei-alkuperäisen kokemuksen. On erittäin vaikea nähdä, miten ruumiillinen empatia, jossa keskeistä on toisen kehollisen kommunikaation ymmärtäminen, voisi irrottautua havainnon oleellisuudesta. Olen kuitenkin Ruonakoskelle kiitollinen siitä, että hän toi esille ”havainnon” fenomenologisen taustan sekä muutoinkin valotti aihetta syvällisen fenomenologisen perehtyneisyytensä kautta.

Ruonakoski kritisoi myös ajatusta, jonka mukaan steinilaiseen empatiakäsitykseen lukeutuisi näkökulmien vaihtelu itsen ja toisen välillä. Hän korostaa, että sen enempää Stein kuin hän itsekään ei pidä mahdollisena sitä, että voisimme tyystin hylätä oman näkökulmamme. Olen täysin samaa mieltä ja puhuttaessa mentaalisisä tiloista pidän lähtöoletuksena, että nuo tilat sijaitsevat aina jossakin tiettyssä mielessä ja kehossa. Monissa empatian muodoissa tavoitellaan toisen näkökulman ymmärtämistä, kuten Ruonakoski itsekin arvioissaan toteaa, mutta täl-



löin kyseessä on jotakin huomattavasti lievempää kuin metafyysinen hyppy itsestä ulos. Kun puhun näkökulmien vaihtelusta, viittaan juuri tähän maltilliseen vaihtoehtoon. Nähdäkseni myös Stein kuvailee tällaista maltillisempaa toisen näkökulman tavoittamista ja lukee siihen aaltoliikettä, jolloin yhtenä hetkenä arvioimme omaa empatiaamme ja toisena taas havaitsemme toisessa jotakin sellaista, mikä avaa ymmärrystämme tämän kokemuksille ja subjektiviteetille. Hän viittaa tähän näkökulmavuorotteluun ”ikään kuin” tapahtumana: me ikään kuin otamme hetkeksi toisen näkökulman – edellistä terminologiaa käyttäen, kokemus ei ole ”alkuperäinen” (Stein 1989). En siis nähdäkseni ehdota aivan sellaista metafyyksistä näkökulmahyppyä kuin mistä Ruonakoski mainitsee. Jätän kuitenkin oven auki sille, että minun olisi tullut aukikirjoittaa lähtöoletukseni, ettei toisen näkökulman omaksuminen ole reaalisesti ja kategorisesti tapahtuva irtiotto itsestä, vaan omasta kehosta ja mielestä käsin tapahtuvaa siirtymää kohti toista.

## Lopuksi

Molemmat arviot tarjosivat uusia ja arvokkaita näkökulmia empatiaan ja myös kirjassa sovellettuun kirjallisuuteen, ja toistan kiitollisuuteni sekä Salmelalle että Ruonakoskelle. Arviot muistuttivat siitä, että empatian ja moraalien välisen yhteyden kartoitus ansaitsee tulevaisuudessa yhä enemmän huomiota sekä empiirisissä tieteissä että filosofiassa. Rohkenen toivoa, että oma kirjani tarjoaa osaltaan aineksia myös uusille tutkimussuunnille, ja siten avittaa empatiaa koskevaa ymmärrystä – *ymmärryksen ymmärtämistä*.

*Turun yliopisto*

## Kirjallisuus

Aaltola, Elisa (2014) ”Affective Empathy as Core Moral Agency: Psychopathy, Autism and Reason Revisited”, *Philosophical Explorations* 17 (1), 76–92.

- Audi, Robert (1995) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derntl, Birgit; Seidel, Eva-Maria; Schneider, Frank ja Habel, Ute (2012) "How Specific Are Emotional Deficits? A Comparison of Empathic Abilities in Schizophrenia, Bipolar and Depressed Patients", *Schizophrenia Research* 142 (1), 58–64.
- Riess, Helen; Kelley, John M; Bailey, Robert W; Dunn, Emily J ja Phillips, Margot (2012) "Empathy Training for Resident Physicians: A Randomized Controlled Trial of a Neuroscience-Informed Curriculum", *Journal of General Internal Medicine* 27 (10), 1280–86.
- Stein, Edith (1989) *On the Problem of Empathy*, toim. Watraut Stein. Washington: ISC Publishing.
- Svenaesus, Fredrik (2018) "Edith Stein's Phenomenology of Sensual and Emotional Empathy", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17 (4), 741–60.
- Valk, Sofie L; Bernhardt, Boris C; Trautwein, Fynn-Mathis; Böckler, Anne; Kanske, Philipp; Guizard, Nicolas; Collins, D Louis ja Singer, Tania (2017) "Structural Plasticity of the Social Brain: Differential Change after Socio-Affective and Cognitive Mental Training", *Science Advances* 3 (10), e1700489.