

# Pahat mielessä

## Moraali, mieli ja kulttuuri

ILKKA PYYSIÄINEN

### PAHAN KOSKETUS

Huumeita käyttänyt nuori kertoo persoonallisen pahan ilmestymisestä:

Heräsin äkkiä outoon tunteeseen. Tunsin sen uneni läpi. Ikäänkuin joku tarkkailisi minua. Havahduin täysin heille. Näin, miten kylmä, sininen, ihmisen muotoinen olio tarkkaili minua jalkopäästä. Olin aivan kauhuissani. Pelkäsin kuollakseni, että olio menisi minuun! Äkkiä henki, tai mikä se nyt sitten lieneekin, siirtyi ylitseni koskettamatta minua. Tunsin oudon, kylmän tunteen sen mennessä ylitseni. Henki ei mennyt minuun. Sen sijaan se meni tyttöön, joka makasi pääni takana. Tämä tyttö oli saatananpalvoja, minä olen noita.

Hengen mentyä tyttöön, tämä alkoi kouristella ja raivota. Toisia jengiläisiä alkoi herätä meteliin. Tyttö oli aivan raivoissaan. Hän riehui aivan mielettömästi. Suusta tuli vaahtoa ja tyttö kiroili karkeasti huutaen. Yritimme rauhoitella häntä, mutta turhaan. Tavarat lentelivät pitkin seiniä. Meidän oli pakko väkivaltaisesti taltuttaa hänet. Tytöllä tuntui olevan hullun voimat, sillä voimakkaimmankaan kaverit eivät saaneet häntä aloilleen. Lopulta hänet saatiin maahan. Vaikka kaverit istuivat hänen päällään, häntä oli vieläkin vaikeata pidellä.

Äkkiä tyttö rauhoittui. Hän kävi ikään kuin kuolleeksi. Joku älysi tunnustella pulssia. Elossa oli, mutta kumman vetelä. Joskus aamulla herättyämme jengin kingi päätti kokeilla jotakin aivan typerää. Hän otti esille kirkkoramatun ja heitti sen tytön syliin. Siinä samassa tyttö alkoi käyttäytyä aivan samalla tavoin kuin yöllä. Hän heitti Raamatun pois sylistään hirveässä raivossa ja sanoi, että

älkää enää koskaan tehkö minulle mitään samanlaista. Yön tapahtumista tyttö itse ei muistanut mitään.<sup>1</sup>

Ammattitappaja kuvailee tunteetonta pahuutta:

Tarkoitin että jotkut ihmiset voisivat hurjistua sekunniksi ja ampua, mutta on hyvin vähän sellaisia jotka pystyvät ensin ajattelemaan ja suunnittelemaan tekonsa ja sitten tekemään sen. Jotta voisi kylmän tietoisesti panna täytäntöön teloituksen, ei saa uskoa muuhun kuin itseensä. Ja minä teen sen.<sup>2</sup>

Keskiaikaisessa *Noitavasara*-teoksessa kuvataan hyvyden nimessä teytyjä hirveyksiä:

Neljäs vaihe tässä prosessissa on sellainen, että mikäli kuulusteltavaa [latinan maskuliinimuoto] on sopivasti tutkittu ja kidutettu eikä hän ole ollut halukas tunnustamaan, on hänelle näytettävä muita kidutusmuotoja ja kerrottava, että näitä tullaan käyttämään, ellei hän kerro totuutta. Mikäli häntä ei näin voida saattaa kauhun valtaan tai jopa johdattaa totuuteen, on häntä [feminiininen pronomini] tutkittava kiduttaen toisena tai kolmantena päivänä jatkamalla kidutusta —<sup>3</sup>

1 Ahorinta 1997, 63–64.

2 Fisher 1973, 80.

3 Kramer 2007 [1486], 229.

Kaikissa kolmessa esimerkissä on pahat mielessä. Ensimmäinen on erään ”nuoren noidan” kuvaus, jota Keijo Ahorinta lainaa kirjassaan *Saatananpallon monet kasvot*. Teema tavallaan jatkaa vanhaa suomalaista tarinaperinnettä, joka kertoo liitosta Pirun kanssa, joskin nuoren noidan tarina lienee enemmän tai vähemmän tosi. Toinen esimerkki on David Fisherin teoksesta *Tappaja*, joka kertoo erään todellisena esitellyn mutta mahdollisesti kuvitteellisen palkkatappajan elämästä. Mies on paha, koska hän tekee tietien tahtoen sitä, minkä tietää vääräksi. Kolmas esimerkki on vuonna 1486 julkaistusta *Noitavasara*, jossa dominikaaniteologi Heinrich Kramer, alias Institoris, selittää noitien ja noituuden luonnetta ja antaa ohjeita epäiltyjen kuulusteluun.<sup>4</sup> Kramer uskoi inkvisition edustavan hyvyyttä, totuutta ja oikeutta, mutta nykyään moni varmaankin ajattelee, että Piru oli irti ennemmin noitavainoojien kuin ”noitien” keskuudessa. Tarkastelen seuraavassa pahuuden ilmentymiä moraalipsykologian ja kulttuurintutkimuksen kannalta ja pyrin silloittamaan yksilökognitiivista ja kulttuurinäkökulmaa.

## PAHUUS JA MORAALI

Mistä pahuudessa on kyse ja miten ihmiset tunnistavat pahan ja erottavat sen hyvästä? Sanaa ’paha’ käytetään monessa eri merkityksissä, mutta käsitellessäni tässä nimenomaan moraalista pahaa. Sen lisäksi esimerkiksi maku voi olla paha, jokin voi olla pahaksi terveydelle, voimme istua pahassa asennossa ja niin edelleen.<sup>5</sup> Moraalisesti eli eettisesti pahat asiat ovat joko arvojemme tai normiemme vastaisia: pahaa on se, missä tavoitellaan jotakin, mikä ei ole arvokasta, tai toimintaa, missä seurataan moraalisesti arveluttavaa sääntöä. Viimeaikaisessa kognitiivisessa moraalipsykologiassa on kuitenkin kyseenalaistettu se, että ihmisten tosiasiallinen moraalinen päätöksenteko tapahtuisi filosofisia periaatteita seuraamalla.<sup>6</sup>

Moraalinen päätöksenteko ei empiirisen tutkimuksen valossa vaikuta olevan tietoisista säännönmukaista päättelyä. Esimerkiksi emootiot vaikuttavat näyttelevän siinä suurta osaa.<sup>7</sup> Kokeellisessa tutkimuksessa on esimerkiksi havaittu, että moraalitto-

muuden kohtaaminen herättää samanlaisen inhon tunteen kuin tautien tai pahojen hajujen havaitseminen.<sup>8</sup> Emootioiden rooli voidaan kuitenkin nähdä eri tavoin.<sup>9</sup>

- 1) Moraalisuus perustuu joko päättelyyn ja päätöksentekoon, jotka seuraavat tietyistä emootioista (esim. David Hume).
- 2) Moraalisuus perustuu tunnereaktioon, joka seuraa päättelyä (Immanuel Kant).
- 3) Moraalisuus perustuu tunteeseen ja järkeen, jotka seuraavat toiminta-analyysiin perustuvasta päätöksenteosta (John Rawls).
- 4) Moraalisuus perustuu järkeilyyn, joka seuraa päätöksenteosta, joka taas perustuu toiminta-analyysille ja emootioille (Rawls-muunnelma).

Marc Hauser puolestaan rakentaa moraalipsykologiansa ajatukselle erityisestä moraalikompetenssista, joka perustuu intuitiiviseen päättelyyn ja johtaa emotionaalisesti motivoituneeseen toimintaan.<sup>10</sup> Moraalisia päätöksiämme välittävät nopeat automaattiset ja tiedostamattomat kognitiiviset prosessit emootioiden ainoastaan ohjatessa toimintaa.<sup>11</sup> Kuvitellaanpa, että olet lääkäri ja sairaalaan tullessasi sairaanhoitaja rientää kertomaan viidestä potilaasta, jotka kuolevat, mikäli eivät saa jokainen omaa erilaista elinsiirtoa. Siirtoelimiä ei ole tarjolla. ”Mutta”, sanoo hoitaja, ”sisään käveli juuri mies, jonka voisimme tappaa ja ottaa häneltä tarvittavat elimet. Näin pelastaisimme viisi!” Mitä mieltä olet? 98 prosenttia kymmenistä tuhansista Hauserin testin internetissä täyttäneistä kokee tämän vääräksi.<sup>12</sup>

Toisenlaisessa esimerkissä raitiovaunun kuljettaja on mennyt tajuttomaksi ja sinä näet, että vaunu uhkaa ajautua viiden ihmisen päälle. Voit kuitenkin kääntää vaihdetta ja ohjata vaunun toiselle raiteelle, jolla kulkee vain yksi ihminen. Pelastaisitko viisi ja samalla aiheuttaisit yhden kuoleman? Noin 90 prosenttia vastaajista pitää tätä oikeutettuna. Mutta entä, jos näet sillalta vaunun ajautuvan viiden ihmisen päälle ja voisit estää tämän tyrkkäämällä sillalta lihavan miehen vaunun eteen? Jälleen yksi kuolee ja viisi pelastuu. Vain 10 prosenttia vastaajista hy-

väkyysi tämän. Kolmanneksi voidaan kuvitella, että ohjaat vaunun vaihdetta kääntämällä toiselle raiteelle, jotta se pysähtyisi siellä makaavaan mieheen. Hänen kuolemansa ei nyt ole vain sivutuote kuten ensimmäisessä esimerkissä vaan vaunu on nimenomaan tarkoitus ohjata miestä päin. 50 prosenttia hyväksyisi teon. Neljänneksi vaunu voitaisiin ohjata sivuraiteella olevaa kiveä päin, jotta viisi matkustajaa voivat hypätä ulos vaunun törmätessä kiveen. Kiven edessä on kuitenkin ihminen, joka kuolee teon sivutuotteena. 75 prosenttia hyväksyisi tämän.<sup>13</sup>

Hauserin ryhmä on tutkinut jo noin 200 000 ihmisen vastaukset näihin ongelmiin. Kaikki vastaajat olivat englannin kielen taitoisia, mutta edustivat eri uskontoja ja uskonnottomuutta sekä 120 eri kansallisuutta. Erilaisten kansallisuuksien, ikäryhmien, koulutustasojen tai sukupuolten välillä ei ollut merkittäviä eroja. Kaikilla oli vahvoja intuitioita siitä, mikä on oikein ja mikä väärin, mutta he eivät juurikaan osanneet selittää, miksi jokin oli väärin tai oikein. Vain 10 prosenttia vastaajista vetosi jollakin tavalla niin sanottuun kaksoisvaikutuksen periaatteeseen, jonka mukaan paha voidaan sallia vain hyvään pyrkimisen oheistuotteena, ei varsinaisena päämääränä. Tällainen periaate näyttää toimivan päätöksenteossa, vaikka emme yleensä ole siitä tietoisia emmekä osaa vedota siihen.<sup>14</sup>

Hauserin mukaan tiedostamaton, intuitiivinen kykymme tunnistaa oikea ja väärä ei perustu vain tunteeseen, mutta ei myöskään tietoiseen harkintaan. Moraalin tunnistaminen on samalla tavalla intuitiivista kuin puhutun kielen oikeellisuuden tunnistaminen: ihmiset oppivat puhumaan ilman erityistä opetusta ja erottavat tietyllä perustasolla oikein ja väärin muodostetut lauseet, vaikka eivät olisi opiskelleet kielioppia. Moraalin osalta teoreettisen ymmärryksen syntyminen ei silti välttämättä edes vaikuttaisi moraalikäyttäytymiseen, joskin se Hauserin mukaan saattaisi vaikuttaa.<sup>15</sup> Hauserin hieman horjuva teoreettinen käsitys on kuitenkin osoitus kysymyksen keskeisyydestä. Hauserin oletama ”moraalikielioppi” on Chomskyn oletamaa puhuttujen kielten taustalla vaikuttavaa universaalikielioppia muistuttava kyky tunnistaa ja erottaa

oikea ja väärä, vaikka asianomainen ei osaa selittää, mihin kyky perustuu ja vaikka moraalien soveltaminen vaihtelee eri kulttureissa. Tunteet puolestaan seuraavat moraaliarvostelmaa ja vaikuttavat käyttäytymiseemme. Psykopaattikin tietää, mikä on oikein ja mikä väärin, mutta häneltä puuttuvat ne tunteet, jotka ohjaavat välttämään pahaa ja pyrkimään hyvään.<sup>16</sup>

Ajatus moraalista kieliopista ei vielä ole kovin tukevalla pohjalla, sillä moraalipäätelyn kielioppia ei ole kuvattu kunnolla; moraalinen päätöksenteko ei ole yksinomaan intuitiivista ja toisaalta taas emootiotkin saattavat vaikuttaa siihen muutenkin kuin vain toimintaa motivoimalla.<sup>17</sup> Mutta vaikka moraalikielioppia ei kirjaimellisessa mielessä olisi-kaan, monet Hauserin näkökohdat ovat valaisevia. Joka tapauksessa moraalisen päätöksenteon intuitiivisten ja emotionaalisten elementtien tutkimus laajemmassa mielessä<sup>18</sup> tarjoaa hedelmällisen näkökulman moraalikäyttäytymiseen ja itse moraalien selittämiseen.

Tällainen lähestymistapa on hyvin erilainen kuin perinteisessä filosofisessa etiikassa. Siinä, missä moraalipsykologia tutkii moraalista päätöksentekoa, moraalifilosofia tutkii etiikan periaatteellista ja universaalista velvoittavuutta. Metaetiikka taas tutkii

4 Ks. Pyysiäinen 2009, 83–90.

5 Ks. von Wright 1963.

6 Churchland 1995, 143–150, 286–294; Clark 1998; Flanagan 1998; Johnson 1997; 1998; Hauser 2006.

7 Ks. Nichols 2004; Sinnott-Armstrong 2008.

8 Chapman et al. 2009.

9 Ks. Huebner et al. 2008.

10 Hauser 2006.

11 Ks. Huebner et al. 2008, 5; Greene et al. 2008; vrt. Haidt 2001; 2007.

12 Hauser 2006, 32, 130; Pyysiäinen & Hauser 2010.

13 Hauser 2006, 112–129.

14 Hauser 2006, 125–130.

15 Hauser 2006, 67, 159; vrt. Dupoux & Jacob 2007, 375.

16 Hauser 2006, 31, 165, 229–236; Huebner et al. 2009, 4.

17 Dupoux & Jacob 2007.

18 Esim. Haidt 2007.

sitä, mitä moraalikäsitteet tarkoittavat ja mistä moraalien velvoittavuus syntyy. Moraalifilosofi pohtii, millä tavalla hyvä ja paha ovat olemassa ja mistä me tiedämme, mikä on hyvää ja mikä paha. Etiikassa eli moraaliteoriassa vedotaan usein niin sanottuun Humen giljotiiniin eli periaatteeseen, jonka mukaan moraalista velvollisuutta eli 'pitämistä' ei voi johtaa 'olemisesta' eli havaituista tosiasioista. Siitä, että jokin on esimerkiksi hyödyllistä ei seuraa, että se olisi myös moraalisesti velvoittavaa, koska siten pitäisi erikseen perustella, miksi hyödyllisyys on velvoittavaa. Vaikka esittäisimme miten pitkän perustelujen ketjun, jossakin kohtaa jäisi aina auki kysymys, miksi meidän pitäisi tehdä niin tai näin. Pitämistä ei voida johtaa olemisesta.

Kyseessä on puhtaasti looginen ongelma, sillä käytännössä toki päätelemme esimerkiksi, että mikäli joku on hädässä, häntä pitää auttaa. Tällöin velvoittavuuden kokemus on psyykinen tila, joka syntyy automaattisesti tiettyjen havaintojen, ihmiselle tyypillisten taipumusten ja opittujen periaatteiden pohjalta. Loogisesti velvoittavuus tai arvokkuus eivät kuitenkaan seuraa suoraan mistään tosiasioista, koska 'olla' ja 'täytyä' ovat loogisesti eri tyyppisiä käsitteitä. Näin moraalit näyttävät ainakin näennäisesti itsenäisenä todellisuuden ulottuvuutena. Esimerkiksi S. Albert Kivinen kirjoittaa alkavansa "väristä inhosta", kun kuulee väitettävän, että moraalit on ihmistekoa. Hän vetoaa tässä G. E. Mooren intuitionismiin etiikan perustana.<sup>19</sup>

Moore pohti kysymystä teoksessaan *Principia ethica*.<sup>20</sup> Mooren mukaan ihmisillä on erityinen kyky, moraalinen intuitio, jonka avulla ikään kuin näemme moraaliset totuudet ja niiden velvoittavuuden. Etiikkaa ei tarvitse johtaa mistään vaan se tajutaan suoraan. Empiirisessä tutkimuksessa voimme kuitenkin kysyä, mistä moraalinen intuitio on peräisin ja miten se toimii, mutta tämä on edelleen eri kysymys kuin moraalien metafysisen perustan ongelma. Metafyysisesti ajatellen moraalit on itsenäinen todellisuuden ulottuvuus ja ihmisellä on erityinen kyky tajuta se. Empiiriset tieteet voivat tutkia tämän kyvyn luonnetta ja kehitystä, mutta moraalifilosofien enemmistön mukaan tällainen tutkimus ei kerro mitään itse moraalista ('pitämisestä') vaan

vain ihmisen kyvystä sosiaaliseen käyttäytymiseen ('olemisesta'). Kulttuurintutkimuksen, psykologian ja sosiologian kannalta on kuitenkin olennaisempaa tutkia tosiasiallista käyttäytymistä.

## KULTTUURI

Pahuus ei ole vain yksilöpsykologinen ongelma vaan myös yhteiskunnallinen kysymys. Kaikissa yhteiskunnissa asiat ja ilmiöt jaetaan puhtaisiin ja epäpuhtaisiin, hyväksyttäviin ja kiellettyihin, oikeisiin ja väärin. Kaikissa yhteisöissä on myös tapakulttuuria, jonka ihmiset osaavat erottaa moraalista. Jo pienet lapset ymmärtävät, että vessanpytyn nuoleminen on jotakin inhottavaa, mitä nyt vain ei tehdä. Se ei kuitenkaan ole moraalikysymys, mitä esimerkiksi toisten lyöminen on. Moraalikysymykset koskettavat aina toisten oikeuksia ja hyvinvointia.<sup>21</sup> Sikäli kuin Hauser ja muut evoluutioteoreetikot ovat oikeassa, kaikilla terveillä ihmisillä on myötäsyttyinen moraalikyky ja perustavat moraaliperiaatteet ovat kaikkialla samanlaisia. Kehittyvä lapsi kykenee omaksumaan ympäristönsä moraalien samalla vaivattomuudella kuin äidinkielenä. Kielet vaihtelevat, mutta kielikyky on universaali, ja sama pätee periaatteessa Hauserin mukaan moraalikielioppiin.

Tällainen näkemys vaikuttaisi olevan osin ristiriidassa kulttuurintutkijoiden tavanomaisen oletuksen kanssa, jonka mukaan moraalikäsitteet ovat kulttuurispesifejä ja ne opitaan sisäistämällä vähitellen oman kulttuurin arvot ja normit.<sup>22</sup> Vanhan ajattelutavan mukaan kulttuuri on biologian ja psykologian laeista riippumatonta ja kulttuuriset ilmiöt ovat poikkeuksetta "hankittuja" (acquired), eivät siis myötäsyttyisiä,<sup>23</sup> tai ainakaan niitä ei voida "kokonaan ymmärtää biologian ja psykologian ehdoilla".<sup>24</sup> Kuten Alfred Kroeber kirjoittaa: "Syy [reason] siihen, että louisianalainen musta — laulaa bluesia, käy baptistikirkossa ja viljelee maissia on se, että nämä asiat ovat osa amerikkalaista kulttuuria."<sup>25</sup> Tämä voidaan kuitenkin myös kääntää toisinpäin: syy [cause] siihen, että nämä asiat ovat osa amerikkalaista kulttuuria on se, että useat yksittäiset ihmiset tekevät näitä asioita.

Muun muassa Émile Durkheimin periaatteellinen pyrkimys selittää sosiaalista vain sosiaalisella on usein kuitenkin tulkittu psykologian kieltämiseksi. Tosiasiassa Durkheim kielsi vain sosiaalisten ilmiöiden suoran selittämisen psykologialla, ei sitä, että kollektiiviset representaatiot muodostuvat yksilöpsykologisista (hän ei täsmentänyt sanan ”suoraan” merkitystä). Kategorioiden representaatiot ovat sosiaalisia, eivät itse kategoriat.<sup>26</sup> Vaikka sosiologiaa ei voida redusoida psykologiaan, on psykologia silti relevanttia sosiaalisen ymmärtämisen kannalta. Kollektiiviset representaatiot ovat yksilöpsykologisista erillisiä samalla tavalla kuin yksilöpsykologiset representaatiot ovat neuraalisista erillisiä ilman, että näiden eri tasojen tarvitsisi silti olla toisistaan riippumattomia.<sup>27</sup> Tasot ovat toistensa kannalta kausaalisesti relevantteja, ja kulloinkin asetettavan kysymyksen luonteesta riippuu, millä tasolla vastausta etsitään.<sup>28</sup> Esimerkiksi ryhmän sosiaalinen identiteetti on mahdollinen vain sillä ehdolla, että yksilöt kykenevät muistamaan.<sup>29</sup>

Näin ollen pahan kollektiivisia representaatioita selitetään sosiaalisella tasolla funktionaalisesti niiden suhteilla toisiin kollektiivisiin representaatioihin aivan kuten yksilöpsykologisia tiloja voidaan selittää funktionaalisesti niiden suhteilla toisiin yksilöpsykologisiin tiloihin. Sosiaaliset representaatiot eivät ole vain yhteenlaskettuja yksilöpsykologisia representaatioita. Tämä ei silti tarkoita, että sosiologin tai kulttuurintutkijan tulisi kieltää, että yksittäisillä ihmisillä voi olla pahat mielessä.

## SATANISTIT JA TAPPAJAT

Alussa lainattu nuoren noidan tapaus nostaa esiin kysymyksen saatananpaltvontaan liittyvästä pahan henkilöitymisestä. Mikä selittää tällaiset kokemukset? Saatananpaltvontaa on tutkittu myös suomalaisessa uskontotieteessä. Kulttuurintutkijat tarkastelevat ilmiötä tyypillisesti sosiaalisina representaatioina tai ”diskurssina”, jolloin saattaa syntyä vaikutelma, että pahuuden yksilöllinen todellisuus sivuutetaan kokonaan. Esimerkiksi Titus Hjelm tarkastelee sitä, miten uutismedia on ”aktiivisesti osallistunut saatananpaltvonnan ja sitä kautta

saatananpaltvoiksi miellettyjen nuorten sosiaalisen todellisuuden rakentamiseen”.<sup>30</sup> Uutisoinnissa on nimenomaan ”tuotettu kuva saatananpaltvonnasta sosiaalisena ongelmana”. Hjelm kysyy 1) ketkä ovat määrittelleet saatananpaltvontaa uutismediassa, 2) miten se määritellään, 3) miten saatananpaltvojat määritellään, 4) miten ratkaisut oletettuun ongelmaan määritellään, ja 5) miksi saatananpaltvonnasta tuli sosiaalinen ongelma 1990-luvun Suomessa.

Koska Hjelmn mukaan kyseinen ongelma on median tuottama, hän ei ole tutkinut lainkaan itse saatananpaltvontaa vaan vain sitä, miten media kertoo siitä. Hän ei lähdä analyysissaan ”mistään objektiivisesta olettamuksesta saatananpaltvonnan tai satanismin luonteesta”, ja näin viides kysymys on vain ”analyysin tuloksista käytävää pohdintaa”, koska lehdistä kerätty empiirinen aineisto ei voi vastata tähän kysymykseen. Media määrittelee saatananpaltvonnan ilman ensi käden tietoa tapahtumista, ja tätä määrittymistä Hjelm tutkii.<sup>31</sup>

Vaikka Hjelm sanoo, ettei ole mitään saatananpaltvonnan luonteesta, hän kuitenkin olettaa, että median siitä ”tuottama” kuva on virheellinen. Tätä hän ei kuitenkaan omien lähtökohtiensa vuoksi voi sanoa suoraan vaan tyytyy kyseenalaistamaan median luoman kuvan esimerkiksi lainausmerkkien käytöllä. Saatananpaltvontaa ei tunnustettu ongelmaksi vaan se ”tunnistettiin” ongelmaksi.<sup>32</sup> Tällaisella media-analyysilla on ehdottomasti paikkansa

19 Kivinen s.a.

20 Moore 1922.

21 Hauser 2006, 5, 19, 235.

22 Vrt. Hirschfeld 2002.

23 Murdock 1932, 200–202.

24 Kroeber 1948, 8–9.

25 Kroeber 1948, 8; ks. Pyysiäinen 2009, 45–46.

26 Ks. Bergesen 2004.

27 Pyysiäinen 2005; Schmaus 2004; 2010.

28 Pyysiäinen painossa.

29 Boyer 2009a, 11.

30 Hjelm 2005, 12–13.

31 Hjelm 2005, 14, 21, 76.

32 Hjelm 2005, 12.

ja sen avulla on tiettyssä määrin mahdollista osoittaa uutisoinnin osittainen epäluotettavuus, mutta vielä tehokkaampaan analyysiin päästäisiin vertaamalla uutisia luotettavamman aineiston, esimerkiksi oman etnografian avulla muodostettuun tarkempaan kuvaan itse ilmiöstä. Hjelmin omaksuma sosiaalinen konstruktionismi kuitenkin sulkee tämän pois, koska menetelmän oletetaan edellyttävän objektiivisia oletuksia saatananpalvonnan tai satanismin luonteesta. Niin sanotun ”kielellisen käänteän” jälkeen todellisuus on kuitenkin redusoinut vain sitä koskevaan puheeseen.<sup>33</sup>

Silti esimerkiksi Michael Cuneon etnografia riivaajahenkien eksorkismista Yhdysvaltain evankelikaalien ja katolilaisten piirissä tai Nathanin ja Snedekerin huolellisesti dokumentoitu raportti Yhdysvaltain satanismihysteriasta ovat erinomaisen informatiivisia ja tekevät tutkittua ilmiötä eikä vain sitä koskevaa puhetta ymmärrettäväksi ja selitettäväksi.<sup>34</sup> Pahuuden kollektiivisia representaatioita on olemassa, koska on olemassa yksilöiden pahuutta ja heidän käsityksiään pahasta ja sen henkilöitymisestä Saatanaan. Riivaukseen uskovien piirissä lukuisat yksilöpsykologiset ja yhteiskunnalliset ongelmat on tulkittu riivaajahenkien aiheuttamiksi ja manaus on nähty välttämättömäksi psykiatrisen hoidon lisukeena. Lisäksi kuvitellut (ja harvahkot todelliset) lasten seksuaaliset hyväksikäyttötapaukset tulkittiin maailmanlaajuisen satanistisen salaliiton ilmentymiksi, ja esimerkiksi monia opettajia tuomittiin oletetusta lasten rituaalisesta hyväksikäytöstä vankeilaan täysin mielikuvituksellisin perustein.<sup>35</sup>

Fisherin kirjan tappaja puolestaan on paha, koska hän on paha tekevä rikollinen. Kriminologiassa ja sosiaalipoliittisessa keskustelussa on kuitenkin esitetty hyvin erilaisia kantoja rikollisuuden syihin. Esimerkiksi Durkheim ajatteli, että rikollisuus on oleellinen ja välttämätön osa yhteiskuntaa, koska rikollisen rankaisemisella on tärkeä yhteiskunnallinen tehtävä.<sup>36</sup> Toisaalta hän myös määritteli rikollisuuden vain suhteessa yhteiskunnan reaktioon, ei siten, että jotkin teot olisivat itsessään rikollisia. Tämä alustava operationaalinen määritelmä muuttui hänen analyysissään kuitenkin pian rikollisuuden välttämättömän olemuksen todisteeksi.<sup>37</sup>

On kuitenkin havaittu, että tekojen kriminalisointi ei vaihtele suuresti eri kulttuureissa ja siten valtion tai yhteisön rooli kriminalisoinnissa tuskin voi olla mielekäs kriteeri rikoksen määrittelyssä. Rikokset ovat tekoja, joiden herättämät kielteiset moraalitunteet ja yhteisön reaktiot eivät riipu siitä, onko olemassa jokin laki, joka määrittää teot rikoksiksi. Tietyt säännöt voivat olla sosiaalisesti konstruoituja, mutta säännön rikkojat voivat silti valikoitua yksilöllisten ominaisuuksien pohjalta.<sup>38</sup>

Rikollisuuden selitykset vaihtelevat yksilöpsykologisista erilaisiin sosiaalisiin selityksiin, kuten paine rikastua helpolla, sosiaalisen kontrollin puute, leimautuminen rikolliseksi ja puhdas sattuma. Yksilölliset selitykset vetoavat muun muassa temperamenttieroisiin ja käyttäytymisstrategioihin, jotka voivat johtaa rikollisuuteen esimerkiksi suuremman riskinottoalttiuden takia.<sup>39</sup> Yksi kriminologian parhaiten todennetuista löydöksistä on hitaan lepopulssin ja rikosalttiuden välinen yhteys. Yksi selitys tälle korrelaatiolle on se, että hidas lepopulssi tekee ihmisestä kykenevämmän ottamaan riskejä hermostumatta (kuten esimerkkinä tappaja).<sup>40</sup> Rikollisuuden sosiaaliset representaatiot joka tapauksessa toimivat, koska yksilötasolla on rikoskäyttäytymistä, joka satunnaisen ajautumisen ohella perustuu tiettyihin taipumuksiin (joiden ei sinänsä tarvitse olla rikollisia).

## USKONNOLLINEN PAHA

*Noitavasara*sta lainattu katkelma on ehkä tässä yhteydessä kaikkein mielenkiintoisin sikäli, että inkviisiitorit katsoivat edustavansa totuutta ja hyvyyttä siitä huolimatta, että heidän toimensa puistattavat meitä (tai ainakin niiden pitäisi). Ihmisten järjestelmällinen kiduttaminen vallan pönkittämiseksi on nykytermein ”rikos ihmisyyttä vastaan”. Huolimatta siitä, että tuon ajan yhteiskunnassa tätä ei ollut säädetty rikokseksi, meidän moraalikieltooppimme luokittelee teot rikoksiksi, ja tämä herättää moraalisen närkästyksen ja jopa vihan tunteita. Monen kokemuksessa keskiaikaiset pahat teot huutavat vieläkin hyvitystä. On vaikea sanoa, kokivatko tuon ajan ihmiset näin, sillä emootio voi esiintyä vain,

mikäli jokin laukaisee sen ja keskiajan ja uuden ajan alun kristittyjen näkemyksiä saattoi hallita käsitys inkvisition oikeutuksesta. Vaikka tappaminen ja kiduttaminen koetaan yleismaailmallisesti vääriksi, kulttuurien ja aikakausien välillä on eroja siinä, millaiset poikkeustapaukset ovat hyväksyttäviä.<sup>41</sup>

Inkvisitiolaitos syntyi 1100-luvulla, mutta sen organisaatio uudistettiin vuonna 1231 päämääränä harhaoppien kitkeminen. Noitia ei alun perin pidetty harhaoppisina vaan pakanoina, ja vasta vuonna 1484 paavi antoi luvan noitien polttamiseen nimenomaan Jacob Sprengerin ja Heinrich Kramerin pyynnöstä.<sup>42</sup> Vaikka ”noitia” surmattiin ja kidutettiin mitä pöyristyttävimmillä tavoilla, lienee tätä myös jälkepäin liioiteltu, ja esimerkiksi Espanjassa maallinen inkvisitio on ehkä ollut julmempi kuin kirkollinen.<sup>43</sup> Yksikin tapaus on toki silti liikaa.

Noitavainojen syitä ja selityksiä on etsitty paljon, ja yhtenä motiivina nousee esiin miesten seksuaalinen sadismi.<sup>44</sup> Tällainen yksilöpsykologinen taipumus on saattanut osaltaan motivoida joitakin inkvisiittoreita työhönsä, mutta se ei riitä selittämään ilmiötä sosiaalisella tasolla. On otettava huomioon, että keskiajan lopulla katolinen Länsi-Eurooppa ja skolastinen teologia olivat rapautuneet sisältäpäin ja skolastinen teologia oli menettämässä relevanssiaan, mikä sitten osaltaan johti reformaatioon.<sup>45</sup> Näin syntyivät epäilyt siitä, että paha ei ollutkaan jossakin kirkon ulkopuolella vaan sen sisällä ja jäyti sen perustuksia. Esimerkiksi *Noitavasara*sa noituus on yhtä kuin uskosta luopumisesta (*perfidia*), ei enää epäuskoisuutta (*infidelitas*). Näin erityisen epäluulon kohteeksi joutuivat varsinkin Espanjassa juutalaiset käännynnäiset (*conversos*): kääntymyksen aitouteen ei luotettu.<sup>46</sup>

Vaikka vainot mahdollisesti kohdistuivat tavalla tai toisella poikkeaviin yksilöihin, poikkeavuus lienee nähty merkiksi asianomaisen kristillisyyden epäaitoudesta. Tämän puolesta puhuu ”noituuden” tulkinta nimenomaan uskosta luopumisena (*perfidia*), ei pakanuutena. Tätä spekulatiota tukee myös paljon keskusteltu teoria siitä, että yhteisöjen uskonnollisessa elämässä ovat keskeisessä asemassa erilaiset ”kallit” (resursseja uhraavat) tai vaikeasti teeskenneltävät signaalit sitoutumisesta yhteiseen

uskoon. Pelkkä puhe ei riitä, mikäli yksilö ei erilaisin teoin ja aidoin tunneilmaisuin osoita olevansa aito uskossaan.<sup>47</sup>

Niinpä epäilyt noituudesta johtivat siihen, että enää ei rangaistu vain ”noitia” vaan myös niitä, jotka kieltäytyivät rankaisemasta ”noitia”. Noitavainoojat ja heidän kannattajansa pyrkivät vakuuttamaan muut nimenomaan omasta opillisesta sitoutuneisuudesta. Ja sikäli kuin muut esittivät vaikuttavampia todistuksia oman uskonsa puhtaudesta, oli muiden mentävä vielä pidemmälle, jotta eivät olisi joutuneet epäillyiksi. Noidankehä oli valmis. Tällainen kehitys on mahdollinen uskonnossa, jossa suuren joukon yhteisöllisyyden kokemus luodaan vain yhteiseen oppiin ja auktoriteettiin sitoutumisella, ei esimerkiksi etnisen identiteetin tai pienen piirin jaettujen rituaalisten kokemusten pohjalta. Maailman kaikki kristityt eivät tunne toisiaan eivätkä osallistu fyysisesti yhteisiin rituaaleihin, päinvastoin kuin pienryhmien kulteissa ja rituaaleissa. Se, mikä yhdistää uskovia, on yhteinen oppi.<sup>48</sup> Tällöin keskeiseen asemaan nousevat opilliset keskustelut, dialogi ja debatit, joissa etsitään uskon yhteistä pohjaa. Samalla nousevat esiin kriittinen keskustelu uskonnollisten uskomusten totuudesta, uskonfilosofia ja uskontokritiikki.<sup>49</sup>

33 Vrt. Töttö 2004.

34 Cuneo 2002; Nathan & Snedeker 2001.

35 Ks. yksityiskohtaisemmin Pyysiäinen 2010a, 67–126.

36 Durkheim 1966, 42, 67; 1984, 58.

37 Takala 1992.

38 Kivivuori 2008, 21–26.

39 Kivivuori 2008, 360–364.

40 Kivivuori 2008, 106–108.

41 Hauser 2006, 43–48, 52.

42 Sprenger ei ilmeisesti ollut *Noitavasaran* toinen kirjoittaja, päinvastoin kuin on oletettu.

43 Verrill 1931; Edwards 2003; Maxwell-Stuart 2007, 7, 23–31.

44 Ks. Halttunen 1998.

45 Ks. Pyysiäinen 2009, 117–122.

46 Edwards 2003.

47 Esim. Bulbulia 2009; Henrich 2009.

48 Pyysiäinen 2009, 83–88; ks. Whitehouse 1995.

49 Ks. esim. Dennett 2006; McGrath 2007.

Tällainen kriittinen pohdinta on saanut monet arvelemaan, että uskonnon hylkääminen johtaisi täyteen moraalittomuuteen, koska moraalien perusta on käsitys Jumalasta lainsäätäjänä. Sikäli kuin tekojen moraalinen arvottaminen on kuitenkin ihmisen lajityypillinen ominaisuus,<sup>50</sup> tällaiseen huoleen ei ole syytä. Se, että moraaliperiaatteiden esittäminen ja perustelu uskonnollisessa arkielämässä ovat olleet niin keskeisesti uskonnollisia tekee kuitenkin uudenlaisen moraalikeskustelun vaikeaksi. Millä käsitteillä puhua moraalista ja miten ikään kuin kalibroida kehittyvän lapsen luontainen moraalivalmius ilman perinteistä uskontoa?<sup>51</sup>

## MIELET VUOROVAIKUTUKSESSA

Pahuus on ominaisuus, jonka liitämme enemmän tai vähemmän automaattisesti tekoihin ja jopa ajatuksiin, jotka tuomitsemme epäsuotaviksi ja jotka herättävät meissä moraalisen närkästyksen tunteen. Tällainen närkästyminen on suoraan verrattavissa inhon tunteeseen ja se esimerkiksi prosessoituu samoissa osissa aivoja kuin pahan hajun tai tautien kohtaamisen aiheuttama inho. Inho ohjaa meitä välttämään vahingollisia asioita. Pelkkä hyvien tapojen loukkaaminen ei kuitenkaan ole moraalisesti pahaa. Moraalinen paha on pahaa riippumatta siitä, onko joku asettanut tietoisesti säännön sen kieltämiseksi. Ihmisillä on myötäsyttyinen kyky tunnistaa moraalinen paha ja eri kulttuurien moraaliperiaatteet ovat varsin yhteneväisiä.<sup>52</sup> Ulkoiset olosuhteet aiheuttavat kuitenkin myös vaihtelua esimerkiksi siinä, millaiset poikkeustapaukset ovat hyväksyttäviä. Esimerkiksi tappaminen on pahaa, mutta sota ja abortti ovat usein poikkeustapauksia. Tällaisista poikkeuksista käydään kuitenkin usein kiivastakin debattia.

Vaikka pahuuden ydin on yksilöllisessä kokemuksessa, ovat pahan representaatiot myös sosiaalisia. Meillä on ajatuksia siitä, mitä muut ajattelevat meidän ajattelevan (heidän ajattelevan jne.) pahasta. Kulttuuri on juuri tällä tavalla jaettua informaatiota: A:n ajatuksia B:n ajatuksista C:n ajatuksista ja niin edelleen. Pahan kollektiiviset representaatiot syntyvät tällaisessa vuorovaikutusprosessissa. Siihen, että jotkin ideat leviävät muita tehokkaammin, vaikuttaa

siten kaksi tekijää: ideoiden luonne sinänsä ja se, ketkä niitä kannattavat ja propagoivat. Dan Sperberin mukaan jotkin ideat ovat muita tarttuvampia, koska ne ovat helposti mielletäviä.<sup>53</sup> Tosiaalta jotkin ideat leviävät, koska pyrimme usein jäljittelemään hyvin menestyneitä tai arvovaltaisia ihmisiä.<sup>54</sup>

Käsitteet, ideat ja uskomukset voivat olla sosiaalisesti konstruoituja siinä mielessä, että tietty yhteisöllinen syöte (in-put) saa aikaan tietyn palautteen (out-put). Tässä on kuitenkin kyse yksilöllisen ja kollektiivisen vuorovaikutuksesta, ei pelkästään top-down-prosessista tai siitä, että sosiaalinen ja kulttuurinen olisivat jotakin yksilöllisestä ja materiaalisesta riippumatonta ja ikään kuin ilmassa. Yksilömielten kognitiiviset rakenteet kanavoivat ideoiden leviämistä, kuten Sperber esittää, mutta myös erilaiset instituutiot ja niiden propaganda vaikuttavat ideoiden leviämiseen.

Näin ollen emme voi täysin eristää toisistaan kysymyksiä siitä, miksi esimerkiksi jotkut suomalaiset nuoret ”syrjäytyvät” ja millaisia ovat kulttuuriset mallit tämän taustalla. Ellei jokin malli auta vastaamaan ensimmäiseen kysymykseen, se on hyödytön malli.<sup>55</sup> On kuitenkin pidettävä erillään tiettyä yksilöä koskevat kysymykset ja kysymykset trendeistä populaatioissa. Se, että esimerkiksi köyhyys on kausaalisesti relevantti tekijä ”syrjäytymisen” kannalta, on populaatiotason fakta, joka ei merkitse sitä, että jokainen köyhä välttämättä syrjäytyy.<sup>56</sup> ”Miksi pahuus kiehtoo?” on kysymys, jota voidaan tarkastella yksilön kognitiivisten rakenteiden ja emotionaalisten reaktioiden tasolla sekä sosiaalisella tasolla kysymyksenä siitä, millaisia kollektiivisiä representaatioita pahuus saa yhteiskunnassamme.

Hauserin raitiovaunu- ja lääkäriesimerkit voidaan muuntaa myös realistisemmiksi kysymyksiksi, tulisiko esimerkiksi varakkaan autoilijan kyyditä verta vuotava pikkupoika sairaalaan, vaikka Audin penkit sotkeentuvat ikävästi tai onko minulla velvollisuus maksaa hyväntekeväisyysjärjestön minulle lähettämä laskun muotoon kirjoitettu kehoitus lähettää sata euroa Afrikan nälkää näkevien auttamiseksi.<sup>57</sup> Useimpien mielestä on moraalisesti väärin kieltäytyä auttamasta verta vuotavaa poi-



kaa, koska on selvää, että kohde hyötyy auttamisesta välittömästi ja kustannukset voidaan kenties myöhemmin korvata. Sen sijaan jälkimmäinen esimerkki on problemaattisempi, koska avun kohde on melko kasvoton, avun perillemeno on epävarmaa ja koska on epäselvää, miten pitkälle yksi yksilö voi olla vastuussa siitä, mitä tapahtuu toisella puolella maapalloa. Ratkaisuisissa vaikuttavat tiedostamaton moraalikielioppi ja moraalitunteet sekä kulttuurisamme tyypilliset tavat käsitellä moraalikäyttäytymiseen sallittavia poikkeuksia.

Mikäli pahuuden kiehtovuus taas ymmärretään kysymykseksi siitä, miksi joku valitsee pahan, joudutaan pohtimaan, voiko ihminen toimia tietoisesti vastoin omaa moraalikielioppiaan. Hauser mainitsee psykopaatit esimerkkinä siitä, miten ihminen voi toimia vastoin parempaa tietoaan, koska puuttuvat emootiot eivät ole ohjaamassa käyttäytymistä. Asia muuttuu mutkikkaammaksi, kun puhutaan kokonaisista (ala)kulttuureista, joissa väkivalta ja tappaminen ovat arkipäivää. Tällaisia ovat mafia, holokausti, Stalinin Neuvostoliiton julmuudet tai Pol Potin diktatuuri. Emme voi olettaa, että kaikki näihin julmuuksiin osallistuneet olisivat olleet psykopaatteja, joskin psykopaateilla on varmasti ollut hyvä sosiaalinen tilaus näissä piireissä.

Kollektiivinen pahuus on kuitenkin mahdollista vain, koska monet niin sanotut tavalliset kansalaiset sallivat sen. Propagandakoneistot pyrkivät luomaan mielikuvia sallittavista poikkeuksista nimeämällä tietyt ryhmät vihollisiksi, jotka eivät ole ihmisiä vaan ”torakoita”, ”luteita” tai ”kyykäärmeen sikiöitä”. Näin vahvistetaan oman ryhmän yhteenkuuluvuutta, luodaan mielikuva ”toisista” epäihmisinä ja yhdistetään heidät luonnostaan inhoreaktion aiheuttaviin teemoihin. Näin saadaan aikaan tunne uhattuna olemisesta ja oman ryhmän tuen välttämättömyydestä uhan edessä. Ihmisen luontaiset pelot valjastetaan palvelemaan kuvitellun vihollisen tuhoamista.<sup>58</sup> Yksilöpsykologiaa voidaan siis käyttää tietyn ryhmädynamiikan aikaansaamiseen ja näin ajetaan niin sanotusti ”Pirulla ulos Pelsepuupia”. Ihmiset saadaan tekemään pahaa tai ainakin hyväksymään muiden tekemä paha leimaamalla toiset mielivaltaisesti pahoiksi ja hyödyntämällä muista

yhteyksistä tuttuja inhoreaktioita. Pahan kollektiiviset representaatiot rakentuvat yksilöpsykologisten reaktioiden varaan mutta myös ohjaavat niitä.

## KIRJALLISUUS

- AHORINTA, KEIJO  
1997 *Saatananpalvonnan monet kasvot*. Helsinki: Nuorten keskus.
- BERGESEN, ALBERT J.  
2004 ”Durkheim’s Theory of Mental Categories: A Review of Evidence”. *Annual Review of Sociology* 30, 395–408.
- BOYER, PASCAL  
2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.  
2009a ”What are Memories for? Functions of Recall in Cognition and Culture”. *Memory in Mind and Culture*. Eds. P. Boyer & J.V. Wertsch. New York: Cambridge University Press, 3–28.  
2009b ”Cognitive Predispositions and Cultural Transmission”. *Memory in Mind and Culture*. Eds. P. Boyer & J. V. Wertsch. New York: Cambridge University Press, 288–319.
- BULBULIA, JOSEPH  
2009 ”Charismatic Signalling”. *Journal of Religion and Culture* 3 (4), 518–551.
- CHAPMAN, H. A., SUSSKIND, D. A. & ANDERSON, A.K.  
2009 ”In Bad Taste: Evidence for the Oral Origins of Moral Disgust”. *Science* 323, 1222–1226.
- CHURCHLAND, PAUL M.  
1995 *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.

50 Hauser 2006.

51 Ks. Pyysiäinen & Hauser 2010.

52 Ks. Westermarck 1906–1908.

53 Sperber 1985, 1996.

54 Richerson & Boyd 2005; ks. Claidière & Sperber 2007.

55 Ks. Mäki painossa.

56 Ks. Pyysiäinen 2010b.

57 Hauser 2006, 61–62.

58 Ks. Boyer 2001, 125–129, 245–49; 2009b, 296–300; Navarrete et al. 2004; Hauser 2006, 199, 212.

- CLAIDIÈRE, NICOLAS & SPERBER, DAN  
2007 "The Role of Attraction in Cultural Evolution: Reply to J. Henrich and R. Boyd, 'On modelling cognition and culture'". *Journal of Cognition and Culture* 7 (1–2), 89–111.
- CLARK, ANDY  
1998 "Connectionism, Moral Cognition, and Collaborative Problem Solving". *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Eds. L. May, M. Friedman & A. Clark. Cambridge, MA: MIT Press, 109–127.
- CUNEO, MICHAEL W.  
2002 (2001) *American Exorcism: Expelling Demons in the Land of Plenty*. New York: Broadway Books.
- DENNETT, DANIEL C.  
2006 *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.
- DUPOUX, EMMANUEL & JACOB, PIERRE  
2007 "Universal Moral Grammar: A Critical Appraisal". *Trends in Cognitive Sciences* 11 (9), 373–378.
- DURKHEIM, ÉMILE  
1984 (1893) *The Division of Labor in Society*. Transl. W.D. Halls. Houndmills, UK: Macmillan.  
1966 (1895) *The Rules of Sociological Method*. Transl. S. A. Solovay & J. H. Mueller. Ed. George E.G. Caitlin. New York: The Free Press.
- EDWARDS, JOHN  
2003 (1999) *Inquisition*. Gloucestershire, UK: Tempus.
- FISHER, DAVE  
1973 *Tappaja*. Suom. Matti Kannosto. Helsinki: Weilin & Göös. (Alkuteos: *Killer*. New York: Playboy Press, 1973.)
- FLANAGAN, OWEN  
1998 "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology". *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Eds. L. May, M. Friedman & A. Clark. Cambridge, MA: MIT Press, 19–43.
- GREENE, JOSHUA D., MORELLI, SYLVIA A., LOWENBERG, KELLY, NYSTROM, LEIGH E. & COHEN, JONATHAN D.  
2008 "Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment". *Cognition* 107, 1144–54.
- HAIDT, JONATHAN  
2001 "The Emotional Dog and Its Rational Tail". *Psychological Review* 108, 814–834.
- 2007 "The New Synthesis in Moral Psychology". *Science* 316 (5827), 998–1002.
- HALTTUNEN, LEA J.  
1998 *Ystäviä, vihollisia ja rakastettuja: Naisen monet kasvot Malleus maleficarumissa*. Painamaton uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.
- HAUSER, MARC  
2006 *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins.
- HENRICH, JOSEPH  
2009 "The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution". *Evolution and Human Behavior* 30, 244–260.
- HIRSCHFELD, LAWRENCE A.  
2002 "Why Don't Anthropologists Like Children?". *American Anthropologist* 104 (2), 611–627.
- HJELM, TITUS  
2005 *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta*. Diss. Helsinki: Yliopistopaino.
- HUEBNER, BRYCE, DWYER, SUSAN & HAUSER, MARC  
2009 "The Role of Emotion in Moral Psychology". *Trends in Cognitive Sciences* 13 (1), 1–6.
- JOHNSON, MARK L.  
1997 (1993) *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998 (1996) "How Moral Psychology Changes Moral Theory". *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Eds. L. May, M. Friedman & A. Clark. Cambridge, MA: MIT Press, 44–68.
- KIVINEN, S. ALBERT  
(S.a.) "Johdatus kaikkeen mahdolliseen arvokeskusteluun". S.A. Kivinen: *Paperikorin partaalta*. S.l.: Moniste, 3–13.
- KIVIVUORI, JANNE  
2008 *Rikollisuuden syyt*. Helsinki: Nemo.
- KRAMER (INSTITORIS), HEINRICH  
2007 (1486) *Malleus maleficarum*. Selected and transl. P. G. Maxwell-Stuart. Manchester: Manchester University Press.

- KROEBER, ALFRED. L.  
1948 *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York: Harcourt.
- MCGRATH, ALISTER  
2007 *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: SPCK Publishing.
- MAXWELL-STUART, P.G.  
2007 "Introduction". *The malleus maleficarum*. Transl. P.G. Maxwell-Stuart. Manchester: Manchester University Press, 1–38.
- MOORE, G. E.  
1922 (1903) *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURDOCK, GEORGE PETER  
1932 "The Science of Culture". *American Anthropologist* 34 (2), 200–215.
- MÄKI, USKALI  
Painossa "Models and Truth: The Functional Decomposition Approach". *European Philosophy of Science*.
- NATHAN, DEBBIE & SNEDEKER, MICHAEL  
2001 (1995) *Satan's Silence: Ritual Abuse and the Making of a Modern American Witch Hunt*. San Jose: Authors Choice Press.
- NAVARRETE, C. DAVID, KURZBAN, ROBERT, FESSLER, DANIEL M.T. & KIRKPATRICK, LEE A.  
2004 "Anxiety and Intergroup Bias: Terror Management or Coalitional Psychology?" *Group Processes & Intergroup Relations* 7 (4), 370–397.
- NICHOLS, SHAUN  
2004 *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press.
- PYYSIÄINEN, ILKKA  
2005 "Yhteisö ja agenttius Durkheimin uskontoteoriassa". *Sosiologia* 42 (4), 298–308.  
2009 *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. New York: Oxford University Press.  
2010a *Jumalaa ei ole*. Tampere: Vastapaino.  
Painossa "Mechanical Explanation of Ritualized Behavior". *Religious Ritual, Cognition and Culture*. Eds. A. Geertz & J. Sørensen. London: Equinox.
- PYYSIÄINEN, ILKKA (ED.)  
2010b *Religion, Economy, and Cooperation*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- PYYSIÄINEN, ILKKA & HAUSER, MARC  
2010 "The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-Product?" *Trends in Cognitive Sciences* 14 (3), 104–109.
- RICHERSON, PETER & BOYD, ROBERT  
2005 *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHMAUS, WARREN  
2004 *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2010 "Durkheim and Psychology". *Religion, Economy, and Cooperation*. Ed. I. Pyyysiäinen. Berlin: Mouton de Gruyter, 99–126.
- SINNOTT-ARMSTRONG, WALTER (ED.)  
2008 *Moral Psychology 1–3*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SPERBER, DAN  
1985 "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations". *Man* (N.S.) 20, 73–89.  
1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.
- TAKALA, JUKKA-PEKKA  
1992 "Rikollisuuden välttämättömyys ja hyödyllisyys: Oudon puhettavan juurilla". *Sosiologia* 2, 73–88.
- TÖTTÖ, PERTTI  
2004 *Syvällistä ja pinnallista. Teoria, empiria ja kausaalisuus sosiaalitutkimuksessa*. Tampere: Vastapaino.
- VERRILL, HYATT A.  
1931 *The Inquisition*. New York: D. Appleton & Co.
- WESTERMARCK, EDWARD  
1906–1908 *The Origin and Development of the Moral Ideas 1–II*. London: Macmillan.
- WHITEHOUSE, HARVEY  
1995 *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK  
1963 *The Varieties of Goodness*. London: Routledge and Kegan Paul.