

Patrik Nikanne

OMATUNTO TILIVELVOLLISUUTENA YLEISTETYLLE TOISELLE

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Pro gradu -tutkielma
Syyskuu 2019

TIIVISTELMÄ

Patrik Nikanne: Omatunto tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Filosofia
Syyskuu 2019

Tutkielmassa tarkastellaan omantunnon luonnetta ja puolustetaan moraalipsykologista teoriaa omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle. Moraalipsykologista tilivelvollisuusteoriaa yhdistetään sosiaalisen minuuden teorian kanssa.

Tilivelvollisuusteorian mukaan moraalinen vastuullisena pitäminen perustuu sosiaalista vuorovaikutusta sääteleviin reaktiivisiin asenteisiin. Stephen Darwall ja Brendan Dill korostavat erityisesti moitteen ja syyllisyyden asenteiden roolia moraalipsykologiassa. Näistä syyllisyys on itsen refleksiivisesti toisen persoonan näkökulmasta kohdistettua moitetta. Tilivelvollisuusteoria joutuu oletamaan, että omantunnon kannalta keskeinen toisen persoonan näkökulma on samanaikaisesti myös yksilön ensimmäisen persoonan ja moraaliyhteisön kollektiivinen näkökulma. Näiden omantunnon edellyttämien näkökulmien päällekkäisyyteen etsitään tässä tutkielmassa selvennystä sosiaalisen minuuden teoriasta.

Yleistetty toinen on George Herbert Meadin sosiaalisen minuuden teoriaan liittyvä käsite, joka voidaan tulkita sellaiseksi psykologiseksi edustukseksi sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta, joka luo yksilölle yhtenäisen käsityksen itsestään, eli objektiminän. Itseys voidaan laajassa merkityksessään ymmärtää eri psyykenrakenteiden vuoropuheluna, jossa subjektiminä samaistuu yleistetyn toisen välityksellä objektiminään. Tutkielmassa tarkastellaan lähemmin tätä itsen dynamiikkaa ja yleistetyn toisen roolia siinä. Yleistetyn toisen käsitettä verrataan myös sen sukulaiskäsitteisiin Adam Smithin puolueettomaan tarkkailijaan ja Sigmund Freudin superegoon.

Tutkielmassa tarkastellaan, kuinka yleistetyn toisen ja laajemmin sosiaalisen minuuden teorian yhdistäminen tilivelvollisuusteoriaan täydentää näiden molempien teorioiden käsityksiä omantunnon luonteesta. Se tarjoaa selityksen sille, kuinka refleksiivinen näkökulma, josta yksilö peilaa itseään moraalisesti, on samanaikaisesti sekä toisen, itsen että moraaliyhteisön näkökulma. Tutkielmassa puolustetaan kantaa, että käsiteltyjen teorioiden yhdistäminen tarjoaa hedelmällisen tavan ymmärtää omantunnon psykologiaa ja myös avaa tutkimusta kiinnostaviin suuntiin.

Avainsanat: omatunto, moraalipsykologia, tilivelvollisuus, reaktiivinen asenne, refleksiivisyys, toisen persoonan näkökulma, moraaliyhteisö, sosiaalinen minuus, yleistetty toinen, puolueeton tarkkailija, superego, Stephen Darwall, Brendan Dill, Peter Strawson, George Herbert Mead, Adam Smith, Sigmund Freud.

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisältö

1. Johdanto.....	1
2. Moraalipsykologinen tilivelvollisuusteoria	4
2.1. Tilivelvollisuus ja reaktiiviset asenteet	4
2.2. Tuomitseminen ja omatunto tilivelvollisuusteoriassa	9
2.3. Toisen persoonan ja moraalilyhteisön näkökulmat	12
2.4. Yhteenvetoa	16
3. Yleistetty toinen.....	16
3.1. Meadin yleistetty toinen	16
3.2. Sukulaiskäsitteitä – puolueeton tarkkailija ja superego.....	20
3.3. Käskevä Jumala yleistettynä toisena	22
3.4. Yleistetty toinen tässä tutkimuksessa	23
4. Itsen ja yleistetyn toisen suhde	26
4.1. Yleistetty toinen objektiminän rakentajana	27
4.2. Subjektiminän samaistuminen yleistetyn toisen välityksellä objektiminään	30
4.3. Yleistetty toinen osana itseä	33
4.4. Objektiminän edustuminen osana yleistettyä toista.....	35
4.5. Yhteenvetoa	41
5. Tilivelvollisuus yleistetylle toiselle	42
5.1. Samanaikainen tilivelvollisuus itselle ja toisille.....	42
5.2. Moraalilyhteisön toisen persoonan katse.....	46
5.3. Meadilaisen omatuntokäsityksen täsmentyminen	50
5.4. Omantunnon ristiriidat.....	52
6. Avautuvia kysymyksiä	57
6.1. Omatunto ja empatia.....	57
6.2. Yhtenevyyksiä Adam Smithin moraalipsykologiaan	62
6.3. Empiirinen tuki	65
7. Yhteenveto.....	68
8. Lähteet	71

1. Johdanto

Kuinka ihminen pitää itseään moraalisesti vastuullisena? Kuinka kykenemme kokemaan, että meillä on velvollisuuksia toimia tai olla toimimatta jollakin tavalla? Ja mikä ohjaa meitä, ainakin toisinaan, toimimaan kokemiemme velvollisuuksien mukaisesti ja syyttämään itseämme, mikäli emme seuraa niitä? Sisäistetystä moraalisesta vastuusta ja psyykkisistä toiminnoista, jotka mahdollistavat ihmisen moraalisesta itsesäätelyn, voidaan käyttää nimitystä omatunto. Tässä pro gradu -tutkielmassa tutkin moraalipsykologisesti omaatuntoa, ja ehdotan erästä teoriaa koskien tämän ilmiön luonnetta. Tarkastelen omaatuntoa tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle. Tässä on kyse kahden teorian yhdistämisestä; moraalipsykologisen tilivelvollisuusteorian (Darwall 2009; Dill & Darwall 2014) ja yleistetyn toisen käsitteen ympärille rakentuvan sosiaalisen minuuden teorian (Mead 1934).

Omatunto tarkasteltuna tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle lähtee liikkeelle kahdesta keskeisestä huomiosta koskien omantunnon luonnetta. Se korostaa ensinnäkin syyllisyyden reaktiivisen asenteen ja toisekseen moraaliyhteisön näkökulman refleksiivisen ottamisen keskeisyyttä itsensä vastuullisena pitämisen psykologiassa. Jokainen huonon omantunnon kokemusta havainnoiva voinee tunnistaa syyllisyyden erottamattoman yhteyden kokemukseen, että on toiminut moraalisesti väärin. Voimme ottaa moraalipsykologiseksi lähtökohdaksi, että itseään vastuullisena pitävän toimijan on kyettävä kokemaan syyllisyyttä rikottuaan omaksumiaan moraalisia velvollisuuksia.

Toinen omantunnon psykologinen ominaisuus, johon tässä esitetyn omatuntoteorian huomio keskittyy, on itsensä vastuullisena pitämisen refleksiivisyys – toisin sanottuna yksilön kyky tarkastella itseään toisen persoonan näkökulmasta. Syyllisyydessä voidaan nähdä olevan kyse juuri tuomitsevan toisen näkökulman sisäistämisestä omaksi asenteeksi. Tuomitsevan toisen näkökulma voi olla jonkin tietyn henkilön, mutta olennaisesti moraalin kannalta kyse on usein jonkin kollektiivin tai niin sanotun moraaliyhteisön jaetun näkökulman ottamisesta. Eräs omantunnon edellyttämää refleksiivisyyttä kuvaavan teorian kiinnostavimpia filosofisia haasteita on nähdäkseni, että näkökulman, josta itseä tarkkaillaan, on oltava samanaikaisesti sekä itsen että toisen – toisin ilmaistuna sekä ensimmäisen että toisen persoonan – näkökulma.

Moraalipsykologista tilivelvollisuusteoriaa tarkastellessamme voimme huomata, kuinka refleksiivisen näkökulman samanaikainen ensimmäisen ja toisen persoonan luonne on keskeinen piirre sen tavassa jäsentää omaatuntoa (Darwall 2009; Dill & Darwall 2014). On kuitenkin mahdollista pureutua syvemmälle siihen, kuinka tämä samanaikainen itsen ja toisen näkökulma on psykologisesti mahdollinen. Väitän tässä tutkielmassa, että tilivelvollisuusteoriassa ei anneta selvintä mahdollista selitystä tälle sen korostamalle sinällään erittäin tärkeälle huomiolle. Siihen etsitään tässä tutkielmassa selvennystä ennen kaikkea George Herbert Meadin (1934) sosiaalisen minuuden teoriasta ja siinä olennaisesta yleistetyn toisen käsitteestä.

Omaatuntoa tarkasteltuna tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle määrittää yksilön kokemus, että hän tarkkailee itseään näkökulmasta, joka on samanaikaisesti sekä hänen oma näkökulmansa että jonkin yksilöllistä itseä laajemman ja arvovaltaisemman toisen näkökulma. Perinteisissä käsityksissä omatunto on toisinaan tulkittu käskevän Jumalan tahdon kuulemisen kyvyksi (ks. esim. Giubilini 2016). Tätä vastaan esimerkiksi Immanuel Kantin tarkastelussa omatunto on tulkittu yksilön autonomisen järjen ilmaukseksi (mt.; Kant 1990, 134). Toisaalta omaatuntoa on tarkasteltu Adam Smithin (2002) tavoin kuvitellun puolueettoman tarkkailijan näkökulmana tai Sigmund Freudin (1965; 1991) viitoittamana yliminänä, jolloin se ymmärretään osaksi itseyttä integroituneeksi sisäistymäksi ennen kaikkea vanhemman auktoriteetista. Näissä kaikissa omatuntoteorioissa, ja nähdäkseni etenkin kahdessa jälkimmäisessä, on jokaisessa jotakin olennaista huomioitavaa rakennettaessa teoriaa omantunnon luonteesta. Korostan itse näitä omatuntoteorioita enemmän, että omantunnon on oltava edustus nimenomaan jonkin moraalisia vaatimuksia asettavan sosiaalisen kokonaisuuden tai niin sanotun moraaliyhteisön näkökulmasta, ja aivan yhtä olennaisesti samanaikaisesti sen on oltava osa yksilön minuutta. G. H. Meadin (1934) käsite yleistetty toinen on hyödyllinen tällaisen sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmaa edustavan itsen rakenteen kuvaamisessa.

Tämän tutkielman keskeisin väite on, että yleistetyn toisen käsitteen ja laajemman sosiaalisen minuuden teorian yhdistäminen moraalipsykologiseen tilivelvollisuusteoriaan tarjoaa hedelmällisen tavan tarkastella omantunnon luonnetta. Sen avulla voidaan vastata tilivelvollisuusteorian jokseenkin avoimeksi jättämään kysymykseen, kuinka yksilö kykenee tarkastelemaan itseään samanaikaisesti

ensimmäisen ja toisen persoonan näkökulmasta, joka edustaa moraaliyhteisöä. Vertaan myös yleistettyä toista sukulaiskäsitteisiinsä superegoon ja puolueettomaan tarkkailijaan ja argumentoin, miksi yleistetty toinen kykenee parhaiten huomioimaan sukulaiskäsitteidensä keskeisimmät sisällöt palautumatta niihin. Pelkästään yleistettyyn toiseen ja sosiaaliseen itsepsykologiaan nojaava teoria omastatunnosta tarvitsee kuitenkin täsmentyäkseen tilivelvollisuusteorian tekemiä huomioita koskien niin sanottuja moraalisia reaktiivisia asenteita. Tämän takia pyrin yhdistämään näitä kahta teoriaa, ja tarkastelen omaatuntoa nimenomaan tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle.

Aloitan luvussa 2 käsittelemällä moraalipsykologista tilivelvollisuusteoriaa ja sen peruskäsitteitä kuten reaktiivisia asenteita ja toisen persoonan näkökulmaa. Luvussa 3 esittelen yleistetyn toisen käsitteen ja vertaan sitä sukulaiskäsitteisiinsä. Selvennän, mitä tarkoitan yleistetyllä toisella vertaamalla Meadin käsitettä Smithin puolueettomaan tarkkailijan ja Freudin superegon käsitteisiin. Perustelen myös, miksi yleistetty toinen on nähdäkseni paras käsite kuvaamaan tätä ilmiötä, josta Smithillä ja Freudilla on kuitenkin huomionarvoista sanottavaa. Luvussa 4 tarkastelen yleistetyn toisen suhdetta laajempaan itseyyteen. Huomaamme, että yleistetty toinen on erottamaton osa itseyyttä, jota voidaan mielekkäimmin jäsentää sen sekä subjekti- ja objektiminän kolmenkeskisenä vuoropuheluna. Erittelen näiden itsen osien suhteita toisiinsa ja siten itsen toimintaperiaatteita. Luvussa 5 vedän lopulta teorioita yhteen ja tarkastelemme tilivelvollisuutta yleistetylle toiselle. Käyn läpi, kuinka yleistetyn toisen ja sosiaalisen minuuden teorian liittäminen tilivelvollisuusteoriaan selventää joitakin jälkimmäisen epäselviä kohtia ja kuinka puolestaan tilivelvollisuusteoria täydentää ansiokkaasti meadilaista käsitystä omastatunnosta. Luvussa 6 pohdin vielä lyhyesti joitakin olennaisia tässä esitetystä omatuntoteoriasta avautuvia kysymyksiä, jotka ovat mainitsemisen arvoisia mutta joiden perusteellisempi kartoitus jää tulevan tutkimuksen haasteeksi. Tällaisia kysymyksiä ovat esimerkiksi omantunnon suhde empatiaan, tässä esitetyn moraalipsykologian vertaaminen laajemmin Adam Smithin moraalituntoteoriaan sekä empiirinen tuki, jota teorialle omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle toisaalta voidaan jo tulkita olevan, ja toisaalta, kuinka teoriaa voitaisiin edelleen koetella.

2. Moraalipsykologinen tilivelvollisuusteoria

2.1. Tilivelvollisuus ja reaktiiviset asenteet

*Tilivelvollisuus*¹ viittaa erääseen tulkintaan moraalisen vastuun² luonteesta, tai toisin ymmärrettynä moraalisen vastuun eräästä keskeisestä alalajista (Eshleman 2016). Tilivelvollisuus merkitsee niin sanottujen *reaktiivisten asenteiden* ilmaisemia vaatimuksia toimijoilta toisille ja itselleen. Moraalin kannalta keskeisiä reaktiivisia asenteita ovat ainakin moite moraalinormia rikkonutta toista kohtaan ja vastaavasti syyllisyys toimijan itsensä rikottua moraalinormia (Dill & Darwall 2014, 43–45). Moraalisten reaktiivisten asenteiden joukkoon olisi kenties mahdollista liittää myös positiiviset asenteet kuten kiitollisuus tai ihailu toista kohtaan ja vastaavasti ylpeys tai koettu ”hyvä omatunto” moraalisen toiminnan seurauksena. Kuitenkin tilivelvollisuusteoriassa on keskitytty enemmän negatiivisiin reaktiivisiin asenteisiin, kenties niiden ilmeisemmän moraalisen relevanssin tai ensisijaisuuden johdosta.

Reaktiivisen asenteen käsite juontaa juurensa Peter Strawsonin esseeseen ”Freedom and Resentment” (1982), jossa hän tarkastelee ”optimismia” ja ”pessimismia”³ sen suhteen, tulkitaanko ontologisen determinismin vievän pohjaa moraaliselta vastuulta. Vaikkei Strawsonin (mt.) kontribuutio vapaan tahdon ongelmaa koskevaan keskusteluun olekaan tämän tutkimuksen keskiössä, hänen keskeisen argumenttinsa tiivistäminen havainnollistaa nähdäkseni hyvin reaktiivisten asenteiden roolia moraalisen toimijuuden kannalta. Pessimistin mukaan determinismin sisältämä kaiken inhimillisen toiminnan ennaltamääräytyneisyys poistaa toimijalta vastuun ja siten myös esimerkiksi oikeutuksen hänen rankaisemiseltaan (mt, 59). Optimistin mukaan taas vastuu säilyy determinismistä huolimatta. Perinteisesti optimistit perustelevat kantaansa jonkinlaisella konsekventialismilla – ajatuksella, että esimerkiksi väärintekijöiden rankaiseminen johtaa suurempaan hyvään ohjaamalla ihmisten käyttäytymistä seurauksiltaan

¹ Engl. accountability

² Engl. responsibility

³ Strawsonin kuvaamaa optimismin ja pessimismin jakoa voidaan pitää varsin yhtenevänä kompatibilismin ja inkompatibilismin kiistan kanssa koskien vapaan tahdon ja determinismin yhteensopivuutta. Kuitenkin erottelu on hieman eri, koska Strawson (1982) puhuu determinismin yhteydestä suoraan moraaliseen vastuuseen sitomatta vastuuta ja tahdonvapautta saumattomasti toisiinsa.

paremmaksi. (Mt., 59–60.) Pessimisti kuitenkin pitää tätä vastausta epätydyttävänä, ellei jopa kauhistuttavana. Hänestä vaikuttaa, että ihmisten todellinen vastuullisena pitäminen korvataan jonkinlaisella kylmällä manipuloinnilla. (Mt., 61, 76–77). Strawson itse jakaa pessimistin huolen, vaikka hän päätyykin kannattamaan eräänlaista konsekventialismista poikkeavaa versiota optimismista (mt., 78).

Analysoidessaan pessimistin ja optimistin väittelyä Strawson (1982) päätyy tärkeisiin moraalipsykologisiin huomioihin. Juuri sosiaalista vuorovaikutusta säätelevien reaktiivisten asenteiden rooli moraalisen vastuullisena pitämisen kannalta on ilmiö, jonka hänen mukaansa sekä perinteiset pessimistit että optimistit sivuuttavat (mt., 78–79). Asenteet kuten suuttumus, kiitollisuus, syyllisyys ja anteeksianto ovat oleellisempia vastuun kannalta kuin he tunnistavat (mt., 62). Reaktiivisten asenteiden poissaolo Strawson kutsuu objektiiviseksi asennoitumiseksi. Kun asennoidumme objektiivisesti ihmisten toimintaan, emme pidä heitä vastuullisina tai täysivaltaisina moraalisina toimijoina. Suhtaudumme tyypillisesti tällä tavalla esimerkiksi pieniin lapsiin ja sairauden tai päihtymystilan seurauksena toimintakyvyltään rajoittuneisiin aikuisiin. (Mt., 66–67.) Lakitermein pitäisimme tällaisia toimijoita eriasteisesti ”syyntakeettomina”. Objektiivinen asennoituminen inhimilliseen toimintaan on kuitenkin mahdollista ulottaa toisinaan tätä laajemmallekin (mt., 66–67). Mitä enemmän tarkastelemme ihmisen toimintaa häntä itseään laajempien syyseurausketjujen osana, sitä heikompi ote reaktiivisilla asenteilla on meistä. Ajatellaan esimerkiksi, kuinka suhtautumisemme muutoin moittimaamme väärintekijään voi muuttua, mikäli alamme hahmottaa hänen käyttäytymistään vaikkapa hänen aivotoimintansa, geeniensä, kasvatuksena – ja niin pitkälle kuin tarkastelu ulotetaan näitäkin edeltävien syiden – seurauksena. (Oletetaan, että saamme tietää hänen toimintansa johtuneen esimerkiksi aivokasvaimesta, ja moitteemme voi muuttua jopa sääliksi.) Tällöin emme oikeastaan tarkastele häntä vastuullisena persoonana vaan pikemminkin yhtenä syyntakeettomana luonnonilmiönä muiden joukossa. Emmehän ollessamme rationaalisia syytä esimerkiksi maanjäristyksiäkään aiheuttamastaan tuhosta. Objektiivinen asennoituminen on teoriassa mahdollinen ja aivan johdonmukainen näkökulma mihin tahansa inhimilliseenkin toimintaan. Tämä havainto vaikuttaisi olevan sen kauhun, (ja joskus

harvemmin myös syvän kauneuden kokemuksen⁴), taustalla, jota deterministinen filosofia voi ihmisissä herättää. Näin voimme paikantaa Strawsonin (1982) kuvaaman pessimistin ymmärrettävän huolenaiheen. Kuitenkaan tällaisen objektiivisen asenteen ottaminen kovin kokonaisvaltaisesti tai systemaattisesti suhteessa ihmisiin, joiden kanssa olemme vuorovaikutuksessa, ei käytännössä ole psykologisesti mahdollista. Reaktiivisten asenteidemme syvään juurtunut vaikutus pitää tästä huolen. (Mt., 67–68.)

Strawsonin (1982, 76–77) analyysin mukaan pessimistin huoli determinismin tuottamasta vastuun katoamisesta johtuu siitä, että pessimisti kuvittelee determinismin omaksumisen johtavan objektiivisen asenteen ulottamiseen kaikkeen ihmisten toimintaan ja siten reaktiivisten asenteiden mahdollistaman vastuullisena pitämisen katoamiseen (vaikka pessimisti ei välttämättä käsitteellistäkään ongelmaa näin vaan puhuisi kenties vain vastuun katoamisesta ilman analyysia vastuullisena pitämisen psykologiasta). Konsekventialistisen optimistin vastaus ei tyydytä pessimistiä, koska sekin nojaa objektiiviseen asenteeseen, jossa toimijoita ei viime kädessä pidetä tilivelvollisina (mt., 76–77). Strawson (mt., 78) väittää sekä perinteisen optimistin että pessimistin sortuvan psykologisesti epäuskottavaan yliälyllistämiseen heidän ajattellessaan, että deterministisen ontologian omaksuminen voisi viedä pohjaa reaktiivisilta asenteilta. Reaktiiviset asenteet ovat niin automaattinen ja syvään juurtunut osa inhimillistä vuorovaikutusta, että niistä täysin eroon pääsemisestä ei ole huolta. Hänkin on siis eräänlainen optimisti, mutta ei perinteisessä konsekventialistisessa mielessä. Moraalisten toimijoiden, niin toisten kuin itsenkin, vastuullisena pitäminen ei ole jotakin mistä pitäisimme kiinni vain järjellä harkittuna hyödyllisenä käytäntönä. Pikemminkin reaktiiviset asenteet, joihin vastuullisena pitäminen pohjimmiltaan perustuu, ovat varsin vaistonvarainen osa toisensa täysivaltaiseksi tunnustavien ihmisten vuorovaikutusta. (Mt., 80.)

Strawsonin (1982) optimismi vaikuttaisi nojaavaan sellaiseen moraalipsykologiseen näkemykseen, että inhimillinen moraalitieteellinen ei olennaisesti riipu abstraktista kognitiosta.

⁴ Länsimaisen filosofian klassikoista ainakin Spinoza vaikuttaisi nähneen determinismissä kauneutta. Tämän tutkielman kannalta kiinnostavasti hän pani merkille, miten ihmisten toiminnan syiden ymmärtäminen usein vähentää reaktiivisten tunteidemme, tai ”passioidemme”, kuten vaikkapa suuttumuksen voimaa. Myös Strawsonin esseetä tulkinut Bennett (2008) huomaa tämän yhteyden Spinozan ja Strawsonin välillä, ja mainitsee Spinozan esimerkkinä ajattelijasta, joka piti strawsonlaisin termein objektiivisen asennoitumisen piirin laajentumista suotavana päinvastoin kuin kenties Strawson itse.

Voitaisiin yleistä moraalipsykologisten kantojen kahtiajakoa hyödyntäen todeta, että Strawsonin kanta ja sen pohjalta kehitetty tilivelvollisuusteoria edustaa eräänlaista moraalisentimentalismia moraalirationalismin sijaan. Sentimentalismin mukaan, jonka tunnettuja kannattajia ovat esimerkiksi David Hume ja Adam Smith, moraalit perustuu psykologisesti pikemminkin emootioihin tai ”moraalituntoihin” kuin kognitioon tai ”järkeen”, kuten puolestaan esimerkiksi Immanuel Kant ajatteli. (Ks. moraalisentimentalismista Kauppinen 2018.) Tilivelvollisuusteoria voidaan tätä luokittelua hyödyntäen nähdä sentimentalistisena teoriana, jonka moraalituntoja ovat reaktiiviset asenteet. Sentimentalismin ja rationalismin perinteistä erottelua ei kuitenkaan ole aiheen pitää tässä liian ehdottomana jakolinjana, koska kuten tulemme huomaamaan, myös reaktiivisten asenteiden voidaan tulkita sisältävän kognitiivisen osatekijän. Kuitenkin tilivelvollisuusteoria jatkaa lähtökohdiltaan sentimentalistisen moraalipsykologian perinnettä, ja siksi sen valossa esimerkiksi deterministisen ontologian järkiperäinen omaksuminen ei näytä uhalta moraalille vastuulle.

Strawson (1982) ei itse analysoi reaktiivisten asenteiden reaktiivisuuden merkityssisältöä kovin pitkälle. Myös hänen tämän esseensä perusteellinen tulkitsija Jonathan Bennett (2008) myöntää vaikeuden määritellä reaktiivisuutta ilman esimerkkejä asenteista, jotka tunnistamme sellaisiksi. Kuitenkin voimme tunnistaa näissä asenteissa jotakin niitä yhdistävää ja olennaista vastuullisena pitämisen kannalta (mt.). Tilivelvollisuusteoriaa pitemmälle kehittäneen Stephen Darwallin voidaan tulkita teoksessaan *The Second-person Standpoint* (2009) tarjoavan eräänlaisen vastauksen siihen, mikä erottaa reaktiivisen asenteen objektiivisesta. Hänen mukaansa reaktiiviset asenteet ilmaisevat implisiittisiä vaatimuksia toisen persoonan näkökulmasta (mt., 67–68). Keskitymme näiden vaatimusten tarkempaan sisältöön sekä toisen persoonan näkökulman piirteisiin tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

Ennen kuin siirrymme eteenpäin Strawsonin (1982) tekstistä, jota voidaan pitää moraalipsykologisen tilivelvollisuusteorian keskeisenä lähtökohtana, lienee paikallaan mainita muutamia eri reaktiivisten asenteiden alalajeja, joita hän mainitsee. Ensinnäkin hän erottaa henkilökohtaiset ja moraaliset reaktiiviset asenteet. Hänen mukaansa moraaliset reaktiiviset asenteet ovat suhteessa henkilökohtaisiin yleisemmästä ja etäännytetymmästä näkökulmasta koettuja. Kun otamme moraalisen reaktiivisen asenteen, saatamme esimerkiksi moittia tehtyä vääryyttä riippumatta siitä, kenelle se

tehdään, kun taas henkilökohtaisen reaktiivisen asenteen kohdalla saatamme esimerkiksi suuttua enemmän vääryydestä, joka tehdään meille tai läheisellemme kuin kenelle tahansa. Strawson mainitsee eräänä reaktiivisten asenteiden kategoriana vielä refleksiiviset reaktiiviset asenteet. Niillä hän viittaa asenteisiin, jotka asenteen ottaja kohdistaa itseensä. (Mt., 70–73). Omantunnon psykologiaa käsitellessämme olemme erityisen kiinnostuneita reaktiivisista asenteista, jotka ovat sekä refleksiivisiä että moraalisia. Selvin esimerkki tästä on moraalinen syyllisyys.

Vielä pitänee lyhyesti puolustaa vastuullisena pitämisen tulkitsemista juuri tilivelvollisuudeksi. Esimerkiksi Strawson ja pitemmälle kehitetty tilivelvollisuusteoria samaistavat vastuun ja tilivelvollisuuden, mutta on myös teorioita, joissa tilivelvollisuus tulkitaan vain yhdeksi vastuun alalajiksi (Eshleman 2016). On väitetty esimerkiksi, että vastuu attribuotavuutena⁵ olisi tilivelvollisuudesta erillinen vastuun lajinsa. Tällöin ajatuksena on, että toimijaan voidaan attribuoida vastuu kognitiivisesti ilman esimerkiksi moitteen reaktiivisen asenteen emotionaalista ja motivationaalista puolta. (Mt.) Analysoin itse reaktiivisten asenteiden rakenteen Dillia ja Darwallia (2014, 43–45) mukailleen siten, että niissä on aina mukana kognitiivinen osatekijä ja tämän lisäksi motivationaalinen osatekijä. Kiistämättä toisinaan viileän kognitiivinen arvio siitä, että joku on toiminut väärin voi korostua suhteessa reaktiivisen asenteen muihin puoliin, mutta en ole vakuuttunut, että sitä voidaan ikinä täysin eristää motivationalisesta tekijästä – esimerkiksi vähintään hyvin vaimeasta halusta ohjata väärintekijää tunnustamaan syyllisyytensä tai muuttamaan toimintaansa tulevaisuudessa. Eräs toinen vastuun muoto, jota on pidetty erillisenä tilivelvollisuudesta, on vastaamis- tai oikeutusvelvollisuus⁶ (Eshleman 2016). Tällöin vastuullisena pitäminen tulkitaan vaatimukseksi toimijaa kohtaan oikeuttaa toimintansa (yleensä sanallisesti kommunikoiden). Tämäkin on tietenkin eräs tärkeä aspekti vastuullisena pitämisessä. Tulkitsen kuitenkin, että myös oikeutusvelvollisuus voidaan palauttaa yhdeksi tilivelvollisuuden muodoksi. Esimerkiksi moite reaktiivisena asenteena voi ymmärtääkseni sisältää yhtä hyvin (implisiittisen tai eksplisiittisen) vaatimuksen oikeuttaa sanallisesti toiminnan moraalisuus kuin esimerkiksi tunnustaa tai hyvittää tehty vääryys, mikäli ensimmäisessä ei onnistuta. Voimme huomata, että filosofit eivät

⁵ Engl. attributability

⁶ Engl. answerability

ole täysin yksimielisiä vastuun kiistämättä monivivahteisen käsitteen täsmällisemmästä merkityssisällöstä. Itse kuitenkin keskityn tässä työssä käsittelemään vastuuta tilivelvollisuutena hyödyntäen kenties joitakin ajattelijoita laajempaa tilivelvollisuuden määritelmää. Tilivelvollisuus, kuten käsittelen sitä tässä tutkielmassa, on toimijoiden vastuullisena pitämistä reaktiivisten asenteiden avulla.

2.2. Tuomitseminen ja omatunto tilivelvollisuusteoriassa

Brendan Dill ja Stephen Darwall esittävät artikkelissaan ”Moral Psychology as Accountability” (2014) eräänlaisen tilivelvollisuusteorian koskien moraalin luonnetta ja puolustavat sitä myös empiirisen evidenssin valossa. Heidän mukaansa moraalipsykologisen teorian tulee kyetä selittämään ensinnäkin toisten tuomitseminen heidän rikkoessaan moraalisia velvollisuuksiaan ja toisekseen oman toiminnan tuomitseminen toimijan itsensä tehdessä niin. Itsen tuomitsemisen kyvystä he käyttävät nimitystä omatunto. Kaksi reaktiivista asennetta jotka he nimeävät, ovat moite ja syyllisyys. Moite on aktiivisena toisten tuomitsemisen kohdalla ja vastaavasti syyllisyys omantunnon kohdalla. (Mt., 45.)

Dill ja Darwall (2014, 43–45) sitoutuvat reaktiivisia asenteita koskien teoriaan, jonka mukaan niillä on (kokemuksellisen ja fysiologisen ”tuntunsa” lisäksi) kognitiivinen uskomusosatekijä ja sen mukaiseen toimintaan suuntautuva motivationaalinen osatekijä. Moitteen kognitiivinen osatekijä on uskomus, jonka mukaan moitittava henkilö on ilman hyväksyttävää syytä jättänyt moraalisen velvollisuutensa täyttämättä. Moitteen motivationaalinen sisältö on, että tuomittavan toisen halutaan samaistuvan moitteeseen ja kohdistavan sen itseensä syyllisyyden avulla. Syyllisyyttä tuomittavan osalta voidaan pitää eräänlaisena peilaavana reaktiona siihen, että toinen ottaa itseän moittivan asenteen ja näin onnistuneen tuomitsemisen seurauksena. Syyllisyyden kognitiivinen osatekijä on uskomus, että on itse toiminut ilman hyväksyttävää syytä moraalisen velvollisuutensa vastaisesti, ja sen motivationaalinen osatekijä⁷ on halu tunnustaa moite oikeutettuna ja sovittaa tuleva toimintansa moraalisiin vaatimuksiin. (Mt., 43–45.)

⁷ Huomautettakoon, että Dill ja Darwall (2014, 44) muotoilevat asian vielä suhteessa omaan esitykseeni ylimääräisen mutkan kautta todeten ensin, että sekä moitteen että syyllisyyden motivationaaliset osatekijät ovat ”syyllisen pitäminen tilivelvollisena” ja antavat sitten tälle tekstissä esittämäni sisällön. Itse kirjoitan tilivelvollisuudesta nimenomaan vastuullisena pitämisenä reaktiivisten asenteiden avulla, ja nämä reaktiiviset asenteet ja siten tilivelvollisena pitäminen sisältävät sekä kognitiivisen että

On syytä tähdentää, että, vaikka moitteen ja syyllisyyden reaktiiviset asenteet ottavat aina jossakin muodossaan edellä esitetyt kognitiiviset ja motivationaaliset sisällöt, ne voivat niiden puitteissa ilmetä hyvin eri tavoin. Otetaan esimerkiksi syyllisyyden sisältämä motiivi tunnustaa moite oikeutettuna. Tämä voi johtaa käyttäytymisessä esimerkiksi syyllisyyden sanalliseen ilmaistamiseen mutta yhtä hyvin esimerkiksi sen sanattomaan viestintään tai pelkästään sisäiseen tunnustamiseen ilman ilmeistä ulkoista kommunikointia. Vastaavasti myös moite tulee ymmärtää laajasti jonakin, joka saatetaan joko jättää kommunikoimatta tai kommunikoida eriasteisesti ja eri tavoin. Moite saattaa siis ottaa muotonsa hyvin moninaisesti esimerkiksi kanssaihmissen mielensisäisenä paheksumisena, paheksuvan ilmeen näyttämisenä, sanallisena torumisena, virallisena syyllisyyden julistamisena tai vaikkapa syyllisen konkreettisenä rankaisemisena. Vastaavasti syyllisyys voi ilmetä joko vain hiljaisena oman toiminnan vääryyden tiedostamisena, sen tunnustamisena elein tai sanallisesti, tai ansaituksi koetun rangaistuksen nöyränä ja vastustelemattomana vastaanottamisena. (Ks. Dill & Darwall 2014, 44.)

Voimme vielä havainnollistuksen vuoksi kuvata yksinkertaisessa kahdenvälisessä vuorovaikutuksessa tapahtuvan tilivelvollisena pitämisen yleistä muotoa seuraavasti. Henkilö A toimii moraalisen velvollisuutensa vastaisesti (vähintään henkilön B näkökulmasta). Henkilö B ottaa moittivan reaktiivisen asenteen hänen toimintaansa. B siis uskoo, että A on ilman hyväksyttävää syytä jättänyt moraalisen velvollisuutensa täyttämättä ja tahtoo A:n tunnustavan sen itsekkin ja kokevan (sekä mahdollisesti ilmaisevan) syyllisyyttä. A saattaa samaistua B:n näkökulmaan ja tunnustaa moitteen oikeutetuksi. Tällöin A muodostaa uskomuksen, että hän on itse ilman hyväksyttävää syytä rikkonut moraalista velvollisuuttaan ja kokee syyllisyyttä, jonka myötä hän saattaa motivoitua esimerkiksi hyvittämään tekonsa. (Ks. Dill & Darwall 2014, 43–45.) Tällainen lienee yksinkertaisin ja konkreettisin mahdollinen tapaus tilivelvollisuudesta. Käytännössä tilanteet ovat usein monimutkaisempia ja sisältävät useampia päällekkäisiä näkökulmia, kuten tulen myöhemmin käsittelemään.

motivationaalisen osatekijän. Ymmärtääkseni myös Dill ja Darwall käyttävät tilivelvollisuuden käsitettä muualla tekstissään (mt., esim. 41) tässä laajemmassa merkityksessään, minkä takia heidän valintansa sitoa se toisaalla ensisijaisemmin motivaatioon uhkaa aiheuttaa sekaannusta. Pyrin itse välttämään tätä sekaannusta rajoittamalla tilivelvollisuuden käsitteen käytön sen laajaan merkitykseen.

Dill ja Darwall (2014, 54–56) korostavat omantunnon kohdalla tarvetta erottaa tilivelvollisuusmotiivi niin sanotusta hyväksyntämotiivista. Hyväksyntämotiivi tarkoittaa pyrkimystä sosiaalisen hyväksynnän ylläpitämiseen näyttämällä moraaliselta läsnä oleville toisille. Sen sijaan tilivelvollisuusmotiivi ilmentää Dillin ja Darwallin mukaan todellista omaatuntoa, joka ohjaa ihmisen toimintaa riippumatta siitä, onko joku todistamassa tilannetta vai ei. (Mt., 54–56.) Tämä tilivelvollisuus- ja hyväksyntämotiivin erottelu voidaan nähdä samana huomiona, jonka esimerkiksi Adam Smith (2002, 132) tekee kuuluisasti esittäessään, että emme pelkää vain olevamme moitittuja vaan moitteenarvoisia. Voimme edetä syvemmälle omantunnon moraalipsykologiaan ja kysyä, kuinka yksilö muodostaa käsityksensä omasta moitteenarvoisuudestaan. Dill ja Darwall (2014, 58–60) vaikuttaisivat analysoivan omantunnon luonnetta siten, että pitäessään itseään tilivelvollisena yksilö haluaa näyttää moraaliselta myös itselleen eikä vain muille. Tämä on luettavissa heidän tavastaan tulkita empiriaa. He tulkitsevat evidenssiksi tilivelvollisuusmotiivin tai todellisen omantunnon vaikutuksesta koeasetelmia, joissa itsetietoisuuden korostuminen (esimerkiksi oman peilikuvan näkemisen tuottamana, ks. esim. Batson (2008)) tilanteessa, jossa kukaan muu ei tiedä, kuinka juuri he toimivat, saa koehenkilöt toimimaan pro-sosiaalisemmin. (Dill & Darwall 2014, 58–60). Näin omantunnon kriteeriksi erotettuna vain ulkoisen moitteen välttämisestä muodostuu halu näyttää moraaliselta itselleen (mt.).

Omaatuntoa koskeva luonnehdinta, että yksilö haluaa näyttää moraaliselta myös itselleen eikä vain muille, on kiinnostava itseiden psykologian näkökulmasta, ja tämän tutkimukseni eräs keskeinen pyrkimys onkin laajentaa Dillin ja Darwallin (2014) valottamaa kuvaa omantunnon psykologiasta tämän seikan syvempään hahmottamiseen. Itsensä näkeminen jollakin tavalla edellyttää refleksiivisyyttä ja siten itsen jakautumista näkevään subjektiin ja nähtyyn objektiin. Voimme vielä huomata edellä kuvatun omantunnon luonnehdinnan oletettavan kaksi toisistaan erillistä refleksiivisyyden lajia; ensinnäkin itsen näkemisen sellaisena kuin toiset näkevät itsen ja toisekseen itsen näkemisen kuten itse näkee itsen. Tämä kuitenkin herättää kysymyksen siitä, kuinka selvästi voimme todella erottaa toisen ja itsen näkökulmat. Mikä on se ”itse joka näkee itsen” ja miksi ”itsen näkemä itse” näyttäytyy niin kuin se näyttäytyy? On mahdollista myös tulkita, että kaikki itsen refleksiivinen tarkkaileminen – tai peräti koko itseiden

kokemus – edellyttää sisäisen toisen näkökulmaa. Esimerkiksi George Herbert Mead (1934) tekee näin tarkastellessaan itseyttä subjektiminän ja objektiminän vuoropuheluksi yleistetyn toisen välityksellä, kuten tarkastelemme lähemmin luvuissa 3 ja 4.

On intuitiivisesti varsin ilmeistä, että omantunnon kohdalla yksilö haluaa näyttää moraaliselta myös itselleen eikä vain toisille, kuten Dillin ja Darwallin (2014, 58–60) artikkelista voidaan eksplikoida. Emme pitäisi moraalisesti vastuullisena yksilöä, jonka toimintaa motivoi vain toisten hyväksyntä. Tahdon kuitenkin tähdentää, että myös käänteinen vaikuttaisi olevan yhtä olennaista. Todellisen omantunnon tapauksessa yksilö haluaa näyttää moraaliselta myös toisille eikä vain itselleen. Tämä pätee silloinkin, kun aktuaalisia toisia ei ole todistamassa tilannetta, vaan yksilö kuvittelee, kuinka toiset näkisivät hänet. Omantunnon äänellä ei vaikuttaisi puhuvan vain itse kapeasti ymmärrettynä, vaan on olennaista, että se edustaa jotakin yksilöä laajempaa ja arvovaltaisempaa, joka kykenee asettamaan hänelle vaatimuksia. Huomaamme, että omatunto edellyttää kykyä tarkkailla itseä refleksiivisesti samanaikaisesti sekä itsen että toisen näkökulmasta. Mutta kuinka tämä tapahtuu psykologisesti? Tulemme myöhemmin tarkastelemaan, kuinka yleistetyn toisen teorian liittäminen tilivelvollisuusteoriaan voisi kyetä vastaamaan tähän kysymykseen.

2.3. Toisen persoonan ja moraaliyhteisön näkökulmat

Kuten huomaamme, moraalien perustava interpersoonallisuus ja *toisen persoonan näkökulman* keskeisyys korostuvat tilivelvollisuusteoriassa. Darwall (2009, 68) tähdentää, että tilivelvollisuus on aina tilivelvollisuutta jollekin. Voidakseen pitää itseään tilivelvollisena on kyettävä ottamaan refleksiivisesti toisen persoonan näkökulma itseensä (mt.). Darwall luonnehtii toisen persoonan näkökulmaa seuraavasti:

”Toisen persoonan näkökulmaksi kutsun näkökulmaa, jonka sinä ja minä otamme, kun esitämme ja tunnustamme vaatimuksia koskien toistemme käyttäytymistä ja tahtoa.” (Darwall 2009, 3; suom. P.N.)⁸

⁸ ”Call the second-person standpoint the perspective you and I take up when we make and acknowledge claims on one another’s conduct and will.” (Darwall 2009, 3)

Toisen persoonan näkökulma on varsin ilmeinen yksinkertaisessa kahdenvälisessä vuorovaikutussuhteessa. Jos minä pidän itseäni tilivelvollisena sinulle, otan sinun näkökulmasi ja sen myötä reaktiivisen asenteesi itseeni. Kuitenkaan asetelma ei ole useinkaan (jos ikinä) näin yksinkertainen. Ensinnäkään toisen, jolle itseä pidetään tilivelvollisena, ei välttämättä tarvitse olla konkreettisesti läsnä. Ja toisekseen toinen ei välttämättä ole jokin tietty henkilö, vaan se voi olla myös yhteisö tai muu sosiaalinen kokonaisuus.

Tarkastellaan ensin sitä kenties ilmeistä mutta huomionarvoista seikkaa, että toisen, jolle itseä pidetään tilivelvollisena, ei tarvitse olla konkreettisesti läsnä. Voimme esimerkiksi muodostaa mielikuvan siitä, miten ystävämme suhtautuisi meihin moittivasti jossakin tilanteessa, jossa hän ei ole konkreettisesti läsnä, ja kokea syyllisyyttä tunnustaessamme hänen moitteensa. Tällöin hänen näkökulmansa on tilanteessa kuviteltu. Toisaalta voimme ottaa tätäkin kuvitteellisemmän toisen näkökulman ja tarkastella itseämme esimerkiksi henkilön näkökulmasta, jota emme ole ikinä tavanneet tai jonka tiedämme fiktiiviseksi. Ajatellaan esimerkiksi ihmistä, joka samaistuu jonkin kirjan moraalisesti hyveelliseen henkilöön ja alkaa pohtia miltä hänen oma toimintansa vaikuttaisi tällaisen fiktiivisen esikuvan silmissä. Näkökulman kuvitteellisuus on tietenkin aina läsnä myös vähemmän ilmeisissä tapauksissa. Jopa tilanteessa, jossa toinen on konkreettisesti läsnä, kuvittelukyvyllämme on osuutensa siinä, kuinka oletamme hänen näkevän itseemme. Toisen persoonan näkökulma on siis aina enemmän tai vähemmän suurempien havaintojemme ohella kuvittelukykyä vaativa edustus siitä, kuinka toinen kokee asiat.⁹

Sen lisäksi, että toisen, jolle itseä pidetään tilivelvollisena, ei tarvitse olla konkreettisesti läsnä, saatamme havaita myös, että sen ei tarvitse olla jokin yksittäinen toinen, vaan se saattaa olla myös kollektiivinen. Useinkaan kokiessamme syyllisyyttä emme voi osoittaa selvästi johonkin tiettyyn henkilöön, jonka näkökulman otamme itseemme, vaan saatamme tunnistaa sen olevan jonkin sosiaalisen kokonaisuuden jaettu näkökulma. Saatamme ottaa vaikkapa perheemme, kaveriporukkamme tai yhteiskunnan näkökulman. Toisinaan saatamme myös kokea kollektiivisen näkökulman, jota emme

⁹ Voidaan keskustella siitä, missä määrin ihmiset kykenevät havaitsemaan toisen mielentiloja suoraan kuvittelukyvyystään riippumatta. Jotkin teoriat väittävät empatian, tai jonkin sen alalajin, olevan tällainen kyky. Pohdimme lyhyesti tätä kysymystä luvussa 6.1.

osaa rajata tarkasti, vaan vastaisimme kysyttäessä ottavamme vain epämääräisesti esimerkiksi ”ihmisten” tai vaikkapa ”kenen tahansa” tai ”kaikkien” näkökulman.¹⁰ Kollektiivista, jonka voimme kokea asettavan meille moraalisia vaatimuksia, käytän nimitystä moraaliyhteisö.

Darwall (2009) korostaa moraaliyhteisön näkökulman roolia tilivelvollisuusteoriassa. Hänelle moraaliyhteisö on ensimmäisen persoonan monikon näkökulma, siis ”meidän näkökulmamme”. Hän jopa näkee ensimmäisen persoonan monikon olevan ensisijainen moraalin näkökulma, josta käsin moraaliset vaatimukset ovat voimassa. Samalla hän kuitenkin väittää, että moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikolla on ”toisen persoonan luonne”. Juuri tämä toisen persoonan luonne määrittää moraaliyhteisön näkökulmaa. On mahdollista ottaa ensimmäisen persoonan monikon näkökulmia, jotka eivät ole moraalisia. Juuri reaktiivisille asenteille ominainen vaatimusten esittäminen toisena persoonana tekee ensimmäisen persoonan näkökulmasta moraalisen. Voimme havainnollistuksen vuoksi verrata, kuinka asiat ovat tietyllä tavalla yhteisön näkökulmasta siihen, että ihmisten tulisi toimia tietyllä tavalla sen näkökulmasta. (Mt., 8–10.) Mikäli yhteisö siis esimerkiksi jakaa uskomuksen, että vesi kiehuu tietyssä lämpötilassa, tähän ei sinällään sisälly vaatimuksia. Jos se kuitenkin jakaa moraaliarvostelman, että valehteleminen on aina väärin, niin tällöin se myös vaatii, että kukaan ei valehtele, ja moittii kollektiivisesti valehtelijoita.

Voimme kuitenkin kysyä, miksi Darwallin mukaan vaatimusten esittäminen moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan näkökulmasta edellyttää, että sillä täytyy olla toisen persoonan luonne. Toisin ilmaistuna, eikö yhteisö voi esittää jäsenelleen vaatimuksia yksinkertaisena ensimmäisen persoonan monikkona? Darwallin (2009, 10) vastaus tähän olisi kieltävä. Hän muotoilee asian niin, että vaikkakin moraaliset vaatimukset ”ovat voimassa” ensimmäisen persoonan monikosta, ne kuitenkin ”osoitetaan”¹¹ toisen persoonan näkökulmasta (mt., 9). Ymmärrän tämän siten, että moraalinormit vallitsevat, koska ne ovat yhteisössä jaettuja, mutta ne kommunikoidaan

¹⁰ Asiaa mutkistaa vielä sellaisten tapausten ilmeinen mahdollisuus, ja jopa yleisyys, että otamme samanaikaisesti sekä kollektiivisen että yksilöllisen toisen näkökulman tavalla, joka saa nämä sekoittumaan keskenään. Ajatellaan esimerkiksi tapausta, jossa otamme jonkin ryhmän näkökulman, mutta esimerkiksi tämän ryhmän johtohahmon yksilöllinen näkökulma värittää kuvaamme tämän ryhmän näkökulmasta muiden yksilöiden näkökulmia enemmän.

¹¹ Darwallin käyttämä hieman vaikeasti suomentuva verbi on ”to address”.

aina toisena. Asian voisi kenties muotoilla myös niin, että yhteisön, johon yksilö itsekin kuuluu, täytyy puhutella häntä myös hänestä itsestään erillisenä toisena, jotta sillä voisi olla auktoriteettia. Tämä on kuitenkin omaa tulkintaani.

Suuri osa Darwallin (2009) teoretisoinnista rakentuu erilaisten perusteiden¹² käsitteen ympärille. Hänen mukaansa moraalinen auktoriteetti perustuu niin sanottuihin toisen persoonan perusteisiin (mt., 5–10). Nämä toisen persoonan perusteet ovat hänen mukaansa toimijarelatiivisia, ja siitä johtuen ”toisen persoonan näkökulma on aina versio ensimmäisen persoonan näkökulmasta” (mt., 9). Toimijarelatiivisilla perusteilla Darwall viittaa perusteisiin, joilla on viittaus johonkin toimijaan itseensä. Toisin sanottuna ne ovat perusteita juuri tietyille toimijalle vastakohtana niin sanotuille toimijaneutraaleille perusteille, jotka ovat perusteita kenelle tahansa. (Mt., 5–7.) Toimijarelatiivisten ja -neutraalien perusteiden käsitteiden erottelu on nykymoraalifilosofiassa yleinen, mutta esimerkiksi Ridge (2017) osoittaa, että eri filosofit viittaavat jokseenkin eri asioihin tällä erottelulla ja kritisoi senkaltaista tapaa jolla Darwall sen tekee. Saatamme tehdä alustavan huomion, että Darwallin (2009, 9) perustelu moraaliyhteisön näkökulman samanaikaiselle ensimmäisen ja toisen persoonan luonteelle nojaa varsin kiistelyihin ja teknisiin käsitteisiin ja uhkaa jäädä tarpeettoman epäselväksi. Hänen intuitionsa moraaliyhteisön näkökulman luonnetta koskien on kuitenkin nähdäkseni oikea, ja se on mahdollista perustella selvemmin.

Darwall (2009, 8–10) siis esittää, että moraaliyhteisön näkökulma on samanaikaisesti ensimmäisen persoonan monikon ja toisen persoonan näkökulma. Tämä onkin nähdäkseni aivan totta, mutta tähän seikkaan on tarpeen kiinnittää tarkempaa huomiota, ja sille voidaan antaa selvempi perustelu kuin Darwall tekee. Hänen eksplisiittisin perustelunsa vaikuttaisi nojaavan hänen teoretisointiinsa toisen persoonan perusteista ja niiden toimijarelatiivisuudesta. (Mt., 8–10.) Esitän hänen perustelunsa tarkemmin luvussa 5.2., kun pystyn aihetta enemmän pohjustettuani vertaamaan sitä rinnakkain vaihtoehtoiseen perusteluun, joka nojaa yleistetyn toisen käsitteeseen.

¹² Perusteet (engl. reasons) ovat käytännössä hyviä syitä toimia jollakin tavalla tai jotakin mikä puoltaa tietyllä tavalla toimimista. (Totean tämän enemmänkin selvennyksenä lukijalle, jolle puhe perusteista on vierasta, kuin käsitteen tiukkana määritelmänä.)

2.4. Yhteenvetoa

Olen tässä luvussa esitellyt moraalipsykologista tilivelvollisuusteoriaa. Se on moraalisentimentalistinen teoria, jonka mukaan vastuullisena pitäminen perustuu eräänlaisiin reaktiivisiin asenteisiin tavalla, jota jo Strawson (1982) hahmotteli. Dill ja Darwall (2014) korostavat nimenomaan moitteen ja syyllisyyden reaktiivisten asenteiden keskeisyyttä ja analysoivat omantunnon kannalta olennaisen syyllisyyden olevan refleksiivistä itsemoitetta. Darwall (2009) täsmentää omantunnon edellyttämän refleksiivisyyden luonnetta korostamalla toisen persoonan näkökulmaa sekä moraaliyhteisön näkökulmaa suhteessa siihen. Huomaamme, kuinka tilivelvollisuusteoriasta päädytään perustaviin kysymyksiin koskien itsen ja toisen suhdetta sekä näiden suhdetta moraaliyhteisöön.

Tilivelvollisuusteoria tekee nähdäkseni tärkeitä ja intuitiivisesti oikeaan osuvia havaintoja koskien itsen, toisen ja yhteisön suhteita, mutta se jättää monia kysymyksiä tätä koskien avoimiksi tai kenties tarpeettoman epäselviksi. Haen tässä työssä selvennystä kahteen tällaiseen kohtaan; ensinnäkin siihen, kuinka itseä pidetään samanaikaisesti tilivelvollisena sekä itselle että toiselle, ja toisekseen, kuinka moraaliyhteisön näkökulma kykenee edustamaan samanaikaisesti ensimmäisen persoonan monikkona ja toisen persoonan näkökulmana. Täydemmän omantunnon psykologiaa koskevan teorian hahmottamiseksi lähdän seuraavassa luvussa etsimään näihin kysymyksiin selvennystä samankaltaisia teemoja hieman eri kulmasta käsitelleen G. H. Meadin sosiaalisen itsen teoriasta ja siinä erityisesti yleistetyn toisen käsitteestä.

3. Yleistetty toinen

3.1. Meadin yleistetty toinen

Ihmisen kyky ottaa toisen näkökulma on keskeinen tema G. H. Meadille hänen luennoistaan koostetussa teoksessa *Mind, Self and Society* (1934). Tästä teoksesta välittyy laaja kuva Meadin ajattelusta aina ihmisen kielellisyyden perustoista yksilöiden identiteettien ja yhteiskuntien muodostumiseen asti. Erityisen hedelmälliseksi moraalipsykologian kannalta katson Meadin tarkastelutavassa kauttaaltaan keskeisen intersubjektiiivisuuden, ja esimerkiksi roolinoton kyvyn, korostamisen. (Mt.) Esimerkiksi tietoisien eleiden ja näin ollen kielellisten symbolien käyttö perustuu

Meadin (mt., 68–69, 147) mukaan siihen, että eleen esittäjä herättää itsessään samanlaisen reaktion kuin viestin vastaanottajassa. Näin kielellisen symbolin esittäjä on toisen näkökulman ottamisen kautta refleksiivisesti tietoinen eleensä merkityksestä (mt.). Tämän vähemmän intersubjektiivisesti kehittyneenä vertailukohtana voidaan pitää Meadin (mt., 63) käyttämää esimerkkiä hyödyntäen vihaista koira, joka näyttää vaistomaisena eleenä hampaitaan mutta ei niin tehdessään esitä elettä samalla itselleen kuten kielellisen symbolin esittäjä. Kielifilosofian ongelmat eivät ole tämän tutkielman aiheena, mutta esimerkki havainnollistaa hyvin, kuinka Mead korostaa inhimillistä kykyä ottaa toisen näkökulma ja peilata siitä refleksiivisesti oman toiminnan sosiaalista merkitystä.

Aivan olennaisesti ihmisen käsitys itsestään on Meadin (1934) mukaan riippuvainen refleksiivisestä tietoisuudesta, siis kyvystä ottaa toisten asenteita ja tulla siten tietoiseksi (muiden objektien muassa) oman toiminnan sosiaalisista merkityksistä. Tämä tapa, jolla ihminen ottaa toisten asenteita ja näkökulmia on keskeinen hänen toimintaansa määräävä tekijä. (Mt.) Pienillä lapsilla tämä toisten roolien ottaminen rajoittuu vielä yksittäisiin toisiin ihmisiin, eli partikulaareihin toisiin (mt., 158). Se ilmenee esimerkiksi tälle kehitysvaiheelle ominaisissa leikeissä, joissa otetaan erilaisia rooleja, (ja leikitään esimerkiksi lääkäriä tai supersankaria). Vanhemmilla lapsilla ja aikuisilla ihmisillä kehittyy kuitenkin vähitellen kyky ottaa myös kerralla laajempien sosiaalisten kokonaisuuksien asenteita, ja tätä kehitystasoa ilmentää vastaavasti kyky pelata joukkuepelejä, joita pelatessaan yksittäisen pelaajan tulee kyetä ottamaan koko joukkueensa näkökulma. (mt., 158 ja 154.) Kyse on kyvystä, joka on Meadin (mt., 161) mukaan perustavanlaatuinen kaiken sosiaalisen yhteistyön ja siten esimerkiksi inhimillisten yhteiskuntien olemassaolon kannalta. Juuri tällaisesta sosiaalisen kokonaisuuden ottamisen kyvystä Mead (1934, 154; 2002, 87) puhuu *yleistetyn toisen* näkökulman ottamisena. Mead luonnehtii yleistettyä toista seuraavasti:

”Järjestäytynyttä yhteisöä tai sosiaalista ryhmää, joka antaa yksilölle hänen itseytensä yhtenäisyyden, voidaan kutsua ’yleistetyksi toiseksi’. Yleistetyn toisen asenne on koko yhteisön asenne.” (1934, 154; suom. P.N.)¹³

Yleistetty toinen on Meadille se yksilön psyyken rakenne, jonka kautta sosiaalinen kokonaisuus kykenee vaikuttamaan yksilöön ja toisaalta se, joka antaa hänelle kullakin hetkellä hänen yhtenäisen kokemuksensa itsestään, eli objektiminän (Mead 1934). Mead puhuu usein yleistetyistä toisista hieman epäselvästi ikään kuin se olisi sosiaalinen kokonaisuus tai yhteisö itsessään. Kuitenkin jotta yhteisö kykenee olemaan yleistetty toinen, sen täytyy kyetä olemaan yksilölle tällainen itseyden yhtenäisyyttä luova ja itsessään yhtenäiseksi koettu kokonaisuus. Yhteisö itsessään ei siis ole yleistetty toinen esimerkiksi pienelle lapselle, joka ei vielä kykene havaitsemaan sitä sellaisena. (Mead 1934, 154.) Näin ollen katson aiheelliseksi täsmentää, että yleistetty toinen, kuten itse käsitettä käytän, on *psykologinen edustus jostakin yksilön itseyden yhtenäisyyttä rakentavan sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta*. Tässä näkökulmassa keskeisiä ovat juurikin sosiaalisen kokonaisuuden jaetut asenteet.

Yleistettyjä toisia voi olla sisällöltään, eli edustamiltaan yhteisöiltä tai muilta sosiaalisilta kokonaisuuksilta, hyvin erilaisia ja erilaajuisia. Mead (1934, 154–157) käyttää eräänä havainnollistavana esimerkkinä varsin suppeasta yleistetyistä toisista pesäpallojoukkuetta kuten se vaikuttaa pelaajan mielessä. Jokaisella yksittäisellä pelaajalla tulee olla mielessään koko muun joukkueen näkökulma, jotta he kykenisivät täyttämään omat roolinsa yhteistyössä. Joukkueen pitää eräissä mielessä olla yksilölle kuin yksi persoona, jolla voi olla yhtenevät asenteet ja tavoitteet, ja hänen on hahmotettava itsensä tällaisen kokonaisuuden osaksi. (Mt., 154–157.) Yleistetty toinen voi urheilujoukkueen lisäksi olla niinkin laaja kuin kokonainen yhteiskunta, tai jopa koko ihmiskunta (esim. mt., 157–158) – toisinaan jokin tätäkin laajempi kokonaisuus (esim. mt., 183–186) sikäli kuin se kykenee edustamaan yksilölle mielekkäänä näkökulmana, joka määrittää hänen toimintaansa ja luo hänen itseytensä yhtenäisyyttä.

Kuinka tulisi ymmärtää se Meadin (1934, 154) luonnehdinta, että yleistetty toinen ”antaa yksilölle hänen itseytensä yhtenäisyyden”? Tulen käsittelemään itsen ja

¹³ ”The organized community or social group, which gives to the individual his unity of self may be called ‘the generalized other.’ The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community.” (Mead 1934, 154)

yleistetyn toisen suhdetta yksityiskohtaisemmin tämän tutkielman neljännessä luvussa, mutta perusajatus lienee syytä avata jo tässä. Mead (mt., 222–226) korostaa juuri itsen sosiaalisuutta, siis sitä että itse saa syntynsä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja että sen keskeinen funktio on mahdollistaa kehittyntä yhteistoimintaa ihmisten välillä. Mead (1934, 173–178) jakaa itsen subjektiminään (”the I”) ja objektiminään (”the Me”). (Ks. itsen osien suomennoksista myös Kuusela (2001, 68–71).) Objektiminä on se itse, jonka yksilön subjekti ottaa objektikseen ja johon se samaistuu itsenään. Olenaisesti objektiminä on aina jonkin toisen, usein yleistetyn toisen, näkökulmasta muodostettu rakennelma, johon subjektiminä samaistuu. (Mead 1934, 173–178.) Meadilaisesta objektiminästä voisi havainnollista metaforaa käyttäen puhua eräänlaisena peilikuvana. Tässä metaforassa (yleistetyn) toisen katse on peili, johon katsomalla, siis samaistumalla toisen näkökulmaan, peiliin katsova subjekti voi nähdä itsensä tietynlaisena objektina, tai peilikuvana. Kun yksilö tällä tavoin muodostaa toisen kautta kuvan itsestään, se herättää hänessä subjektina erilaisia reaktioita ja siten määrittää hänen kokemusmaailmaansa ja ehdollistaa hänen toimintaansa. Mead vaikuttaisi puhuvan toisinaan juuri objektiminästä kaikkein ensisijaisimpana itsenä (esim. 1934, 137–138), joka saa syntynsä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, mutta toisaalla itse laajemmassa merkityksessään on hänelle subjekti- ja objektiminän, ja näin ollen myös yleistetyn toisen, välistä jatkuvaa vuoropuhelua (esim. mt., 173–178). Yleistetyn toisen ja itsen eri puolien välisten tarkempien suhteiden selventäminen on asian ymmärtämisen kannalta tärkeää, ja tulen jatkamaan sitä perusteellisemmin neljännessä luvussa.

Mead (1934, 161–163) korostaa voimakkaasti yleistetyn toisen merkitystä moraalien ja järjestäytyneen yhteiskunnan kannalta. Hän vaikuttaisi varovan samaistamasta yleistettyä toista suorasanaisesti omaantuntoon (toisin kuin jotkin hänen tulkitsijansa, ks. esim. Miller 1973, 53), mutta on selvää, että hänen mukaansa moraalinen vastuullisuus vaatii kykyä ottaa relevanttia sosiaalista kokonaisuutta edustavan yleistetyn toisen näkökulma (esim. Mead 1934, 162–163). Analysoidessaan ihmisten yhteiskuntia hän päätyy yksiselitteiseen johtopäätökseen, että järjestäytyntä yhteiskuntaa ei voisi olla, elleivät sen jäsenet kykenisi ottamaan koko yhteiskunnan näkökulmaa omaan toimintaansa (mt., 161–162). Tämä on hänelle totta niin pienempien yhteisöjen kuin esimerkiksi kansallisvaltioidenkin tasolla, ja toisaalta hän elättelee toivoa ihmiskunnan laajemmasta yhteistyöstä sen myötä, että ihmiset oppisivat

ottamaan yhä laajempia yleistettyjä toisia toimintansa ohjaajiksi (mt., 265). Meadille (1934) yleistetyn toisen näkökulmaan samaistuminen on kaikenlaisen ihmistenvälisen koordinoitun yhteistyön mahdollistaja, ja olennaisesti tämä sosiaalisen kokonaisuuden edustus kykenee toimimaan näin sen avulla, että se esittää subjektille objektin itsestään. Näin yleistetty toinen, ja sen kautta yhteisö, kertoo yksilölle hänen paikkansa ja tehtävänsä yhteistoiminnassa (mt.).

3.2. Sukulaiskäsitteitä – puolueeton tarkkailija ja superego

Myös muut ihmismieltä syväluotaavasti tutkineet ajattelijat ovat päätyneet käsitteellistämään samankaltaista ilmiötä kuin mistä G. H. Mead (1934, 154; 2002, 87) käyttää nimitystä yleistetty toinen. On pantu merkille, että ihmisen mielessä täytyy olla jokin yhteisön jaettua näkökulmaa, sosiaalista kontrollia sekä moraalisia ihanteita välittävä taso. Muutamia kuuluisia käsitteellistyiä vertailun vuoksi esiintuodakseni, mainitsen Adam Smithin (2002) *puolueettoman tarkkailijan* ja Sigmund Freudin (1964; 1991) *superegon*. Vastaavanlaisia sukulaiskäsitteitä ja samansuuntaisia ajatuskulttuureja voisi varmasti löytää paljon enemmänkin, mutta tämän tutkimuksen kannalta puolueeton tarkkailija ja superego antavat Meadin käsitteen samankaltaisuksiensa ohella yleistettyyn toiseen tärkeitä kontrasteja, joita Mead ei nähdäkseni huomioi aivan samanlaisella tarkkuudella. Siinä missä puolueettoman tarkkailijan käsite onnistuu osuvasti tähdentämään moraalisesti autoritatiivisen näkökulman tiettyä ideaalisuutta, superegon käsitteen myötä voidaan terävöittää toimintaa ohjaavan auktoriteetin sisäistyneisyyttä eri vuorovaikutussuhteista ja toisaalta tapaa, jolla jotkin merkitykselliset toiset edustuvat selvästi muita voimakkaammin yksilön psykologisessa edustuksessa moraaliyhteisön näkökulmasta.

Adam Smith kirjoittaa puolueettomasta tarkkailijasta moraalifilosofian (ja nykytermein juuri ennen kaikkea deskriptiivisen sellaisen eli moraalipsykologian ja -sosiologian) klassikkoteoksessa *The Theory of Moral Sentiments* (2002, alkuperäinen teos 1759–1790). Smithin (mt.) sentimentalistisessa moraalipsykologiassa niin sanotut ”moraalitunnot” ovat perustavia moraalisen toimijuuden kannalta. Koska monin tavoin puutteellisten ja ennen kaikkea puolueellisuuteen sortuvien ihmisten moraalitunnot voivat johtaa harhaan ja ailahdella tilanteen oikkujen heittelemänä, täytyy Smithin (mt., esim. 150) mukaan moraalisen totuuden ja siis omantunnon ääntä etsiä samaistumalla

puolueettomaan tarkkailijaan. Puolueeton tarkkailija on idealisoitu näkökulma, jolla on kutakin tilannetta koskien kaikki relevantti tieto eikä moraalituntoja vääristäviä sitoumuksia kenenkään eduksi muiden yli. Vaikka tällaiseen näkökulmaan samaistuminen vaatiikin yksilöltä sympatian ja kuvittelukyvyyn ponnistuksia, se kuitenkin löytyy jokaisen ihmisen mielestä, ja se on moraalituntoineen toiminnan asianmukaisuuden ja moitteen- tai kiitoksenarvoisuuden ”korkein tuomari”. Mitä tunnollisemmin yksilö kykenee mukautumaan puolueettoman tarkkailijan vaatimuksiin, sitä hyveellisempi hän on. (Smith 2002, esim. 150–154; ks. myös Raphael 2009, 35–39.)

Sigmund Freud hyödyntää superegon käsitettä useassa yhteydessä uransa varrella. Teos, jossa hän antaa siitä kenties kirkkaimman ja laajimman kuvan on hänen yksilön jännitteistä yhteiskuntasuhdetta ja sen syntyjä teoretisoiva *Civilization and its Discontents* (1991, alun perin 1930). Tämänkin tunnetun teoksensa kirjoittamisen jälkeen, hän puhuu esimerkiksi kirjallisesti julkaistuissa luonnoissaan (1964) superegosta paikoin jopa jäsentyneemmin. Siinä missä Smith tarkasteli sisäisen auktoriteetin luonnetta tällaisen psyykenrakenteen syntyyn juurikaan keskittymättä, Freud keskittyy superegoa kuvatessaan juuri sen syntyprosessiin. Superego kehittyy Freudin (1964, 460) mukaan sisäistämällä vanhemman (tyypillisesti ennen kaikkea isän) auktoriteetti varhaislapsuudessa, ja tämä pysyy yliminän ydinsisältönä, joskin Freud (mt., 462) myöntää, että vanhempien lisäksi myös muiden arvovaltaisten toisten voivan vaikuttaa superegon kehitykseen (kunhan se on ensin syntynyt ns. oidipaalikriisissä). Superego on mielen rakenne, jolla on Freudin (1964, 458) mukaan kaksi funktiota: itsetarkkailu ja omatunto. Superego hallitsee alitajunnasta kumpuavia viettivoimia ja ehkäisee potentiaalisesti antisosiaalista toimintaa (mt.; ks. myös Eskola & Järventie 2001, 49–53). Monet Freudin näkemykset ovat kiistanalaisia ja vaikeasti koeteltavia, (kuten jo Mead (1934, 211) arvosteli) eikä tarkoitukseni suinkaan ole ottaa kaikkea freudilasten teorioiden painolastia tutkimukseni kannettavaksi. Freudilla oli kuitenkin myös teräviä huomioita tätä sosiaalista kokonaisuutta edustavaa psyykenrakennetta koskien, eikä niitä olisi viisasta sivuuttaakaan omantunnon psykologiaa tutkittaessa.

3.3. Käskevä Jumala yleistettynä toisena

Eräs teema, jonka mutkikkautensa ja kiistanalaisuutensa johdosta jätän tietoisesti nostamasta tämän tutkimuksen keskiöön, mutta joka nähdäkseni olisi puutteellista jättää tyystin mainitsematta puhuttaessa yleistetystä toisesta tai sen edellä esittelemistäni sukulaiskäsitteistä, on niiden kuvaaman mielenrakenteen yhteys jumalausekomusten psykologiaan. Sekä superego, puolueeton tarkkailija että myös yleistetty toinen on rinnastettu ihmisen sisäiseen käskevään Jumalaan. Freud (1991, 319) tekee tämän itse avoimimmin, Smith (2002, 190–193 ja 197–198) hieman kiertoteitse ja Mead vaikuttaisi olleen niin varovainen sanoissaan, että hänen tulkitsijoidensa on täytynyt eksplikoida tämä yleistetyn toisen käsitteen luontevasti avaama ajatuskulku hänen puolestaan. David L. Miller esittää asian Meadia koskevassa tulkintateoksessaan seuraavasti:

”Perinteisesti kaikkein laajin yleistetty toinen on ollut nimeltään omatunto ja Jumala, ja ne, jotka ovat väittäneet seuraavansa Häntä toiminnassaan, väittävät selvästi, että Mahtavin ja Paras Mahdollinen Toinen ohjaa heidän käyttäytymistään.” (Miller 1973, 53; suom. P.N.)¹⁴

Pidän vähintäänkin uskottavana spekulatiiona, että ihmisten lähes universaali taipumus uskoa ”korkeampiin voimiin”, ja etenkin niiden metaeettisesti perustavaan moraaliseen auktoriteettiin (ns. jumalallisen käskyn metaeettisissä intuitioissa ja niihin pohjaavissa filosofioissa), olisi yhteydessä yleistetyksi toiseksi nimitettävään psyykkiseen rakenteeseen. En kuitenkaan tahdo väittää, että ihmisten jumalausekomusten psykologia tai sosiologia tyhjenisi yleistettyyn toiseen, saati sitä enempää, että yleistetyn toisen voisi typistää pelkäksi ”sisäiseksi Jumalaksi”. Erityisesti omantunnon eri kehitysvaiheita tarkasteltaessa katson kuitenkin hyödylliseksi käyttää erilaisten jumalakäsitysten metaforaa kuvaamaan millaiset kasvot omatunto voi kehitystasesta riippuen saada. Palaan tähän asiaan neljännessä luvussa Lawrence Kohlberg ja Erich Fromm ajatteluni vaikutteina.

¹⁴ ”Traditionally the most extensive generalized other has been called conscience and God, and those who claim to follow Him in their conduct are clearly claiming the Greatest and the Best Possible Other is controlling their behavior.” (Miller 1973, 53)

3.4. Yleistetty toinen tässä tutkimuksessa

Kuvattaessa ihmisen toimintaa ohjaavaa sisäistettyä moraalista auktoriteettia, tai psykologista edustusta moraaliyhteisön näkökulmasta, katson tarkoituksenmukaisimmaksi hyödyntää ensisijaisesti Meadin (1934, 154; 2002, 87) esittelemää yleistetyn toisen käsitettä. Teen näin siitäkkin huolimatta, että käsitteen tarkempi sisältö edellyttää jonkin verran Meadin eksplikoimat ajatukset ylittäviä täsmennyksiä ja, vaikka olennaisesti samankaltaisesta ilmiöstä löytyy myös vaihtoehtoisia käsitteellistyksiä, joiden anti myös yleistetyn toisen käsitteelle on syytä ottaa huomioon. Eräs yleistetyn toisen käsitteen keskeinen etu tämän tutkimuksen tarkoituksiin on sen laajuus ja näin ollen kyky sisällyttää itseensä piirteitä niin puolueettomasta tarkkailijasta kuin superegostakin ilman että sen tarvitsisi rajoittua niihin ja niiden viitekehyksiin. Puolueeton tarkkailija ja superego voidaan nähdä yleistetyn toisen spesifimpinä muotoina, kuten tulen perustelemaan tässä alaluvussa. Toinen viehättävä puoli yleistetyn toisen käsitteessä on, että se kytkeytyy jo alkuperäisessä meadilaisessa käytössään nähdäkseni varsin uskottavaan ja käyttökelpoiseen teoriaan itsen psykologiasta. Perustava käsitteellinen erottelu subjekti- ja objektiminään (Mead 1934, 173–178; Kuusela 2001, 68–71) on tarpeellinen lähtökohta. Toisekseen Meadin (1934, 222–226) käsitykset itsen perustavanlaatuisesta sosiaalisuudesta niin alkuperältään kuin funktioltaan, sekä ajatus toisen näkökulman keskeisestä heijastavasta roolista itselle, ovat nähdäkseni oikeaan osuneita ja tarpeellisia oletuksia rakennettaessa psykologisesti uskottavaa kuvaa inhimillisen moraalin luonteesta.

Keskeisimmät täsmennykset, joita tahdon tehdä itse käyttämäni yleistetyn toisen käsitteeseen koskevat sen luonnetta psykologisena edustuksena eli representaationa sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta. Mead (1934) vaikuttaisi välttävän sanomasta tätä ainakaan kovin eksplisiittisesti vaan tyytyy puhumaan yhteisöistä ja niiden asenteista. (Tämä lienee seurausta hänen kannattamastaan ”sosiaalisen behaviorismin” lähestymistavasta, joka pyrkii selittämään ilmiöitä sosiaalisen käyttäytymisen kautta, mutta nähdäkseni Meadin keskeiset oivallukset ovat sovelluskelpoisempia ilman liian jäykkää uskollisuutta tälle viitekehykselle.) Toisinaan Mead (esim. mt., 154) käyttää myös ilmauksia, jotka antavat ymmärtää, että kyseessä oleva yhteisö itsessään olisi yleistetty toinen pikemminkin kuin sen edustus mielessä. Tämä kuitenkin tekisi

mahdottomaksi selittää esimerkiksi sen, kuinka yhteisö kykenee olemaan yleistetty toinen vain määrätyn kognitiivisen kehitystason saavuttaneille mutta ei esimerkiksi tällaiseen yleistämiseen vielä kykenemättömille pienille lapsille tai sen puoleen kognitiivisesti primitiivisemmille, muutoin sosiaalisille, eläimille. Toisekseen, jos yleistetyn toisen oletettaisiin olevan yhteisö itsessään, ei se juurikaan auttaisi selittämään psykologisesti, kuinka yhteisö kykenee vaikuttamaan yksilön toimintaan ja esimerkiksi luomaan tälle erilaisia käsityksiä itsestään. Tämän takia on tärkeää tehdä eksplisiittiseksi, että yleistetty toinen on nimenomaan sisäistetty psykologinen edustus yhteisön näkökulmasta, olennaisesti juurikin sille yksilön attribuomista jaetuista asenteista.

Kun on selvennetty, että yleistetty toinen on psykologinen edustus sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta, voidaan siirtyä tarkastelemaan lähemmin, minkälainen edustus se on kohteestaan. Tässä tulee keskeiseksi tehdä yleistetyn toisen luonteeseen ja kehitykseen liittyviä täsmennyksiä, joissa sen sukulaiskäsitteet osoittautuvat hyödyllisiksi. Lienee vielä syytä huomauttaa, että nämä yleistetyn toisen luonnetta täsmentävät huomiot koskevat ensisijaisesti juuri moraaliyhteisöä edustavaa yleistettyä toista, siis mitä tahansa yksilölle moraalisesti autoritatiivista ja siten hänen moraalista itseään rakentavaa sosiaalista kokonaisuutta (esimerkiksi perhe, kyläyhteisö, kansakunta, ihmiskunta). On mahdollista, että kaikki samat huomiot, joissa yleistetyn toisen sukulaiskäsitteet avustavat, eivät ole suoraan soveltuvia esimerkiksi pesäpallojoukkueen tai muun oletettavasti vähemmän moraalisesta ja enemmän teknistä yhteistoimintaa mahdollistavan yleistetyn toisen kannalta. (Tämä on yksi tapa jolla yleistetty toinen on mainittuja sukulaiskäsitteitään laajemmin soveltuva.) Joiltain osin on varmasti häilyvää, milloin kyse on moraaliyhteisöistä, mutta tämä painotus sellaisia edustavien yleistettyjen toisten tarkasteluun lienee hyvä pitää mielessä.

Ensimmäinen moraaliyhteisöä edustavaa yleistettyä toista koskeva täsmennys voidaan oppia Adam Smithin (2002) puolueettomasta tarkkailijasta. Moraalisesti autoritatiivisin näkökulma, joka edustaa subjektille moraalista totuutta, ei varmasti useinkaan ole suoraan yhtenevä sen sosiaalisen kokonaisuuden tosiasiallisen jaetun näkökulman kanssa (sikäli kuin sellaista on aina olemassa tai määritettävissäkään), jonka hän ottaa. Näin ollen se yleistetty toinen, joka puhuu subjektille moraalisesta totuudesta äänellä, on idealisoitu ja ”puolueeton” näkökulma. Se on sellaisen toisen näkökulma, jota ohjaa sen

ottaman subjektin näkökulmasta puhdas oikeudentaju ja jolla on kaikki tarvittava tieto tilannetta koskien. Tämä herättää tietenkin jatkokysymyksiä siitä, kuinka yksilö voi saavuttaa käsityksensä siitä, mitä tällainen puolueeton tarkkailija sanoo. Ottaen huomioon, että tilanteesta ja yksilöstä riippuen sisäiset puolueettomat tarkkailijat voivat päätyä hyvinkin erilaisiin kantoihin, on moraalipsykologian näkökulmasta kiinnostavaa tarkastella, kuinka tämä idealisaatio tapahtuu.

Sigmund Freudin (1964; 1991) superegon käsite kykenee kenties valottamaan moraaliyhteisöä edustavassa yleistetyssä toisessa puolueettoman tarkkailijan lailla tapahtuvaa idealisaatiota paremmin kuin pelkkä kapeasti meadilainen yleistetty toinen. Freudin vastauksen siihen, kuinka tämä moraalisesti autoritatiivisen näkökulman idealisointi tapahtuu, voisi olettaa liittyvän tapaan jolla joidenkin moraaliyhteisön jäsenten asenteet edustuvat siinä selvästi toisia vahvemmin. Freud (1964, 460) korosti sitä, kuinka superego on sisäistymä vanhemman, ja vielä ennen kaikkea isän, auktoriteetista varhaislapsuudessa. Moraalisen totuuden ääntä ei kenties useinkaan tiedosteta vanhemman näkökulmaksi, vaan se yleistyy Freudin (1991, 315–316) mukaan lopulta käsittämään peräti koko sivilisaation auktoriteettia yksilöön ilman että sen tarkempaa alkuperää juuri tositalanteessa pohdittaisiin. Ei varmastikaan ole syytä ottaa koko freudilaisen teorian painolastia kyytiin tai sen puoleen samaistaa moraaliyhteisön yleistettyä toista yksipuoliseksi sisäistymäksi vanhemman, saati vain isän, näkökulmasta. Kuitenkin se paljon löyhemmässä mielessä Freudin superegoa mukaileva kanta, että varhaislapsuudessa sisäistetty primaarikasvattajien näkökulma edustuu korostuneesti yksilön käsityksessä moraaliyhteisön auktoriteetista, vaikuttaa perustellulta. Freudilainen superego voi hyvin olla eräs versio tietynlaisen kulttuuriympäristön (esimerkiksi viktoriaanisen, patriarkaalisen, yläluokkaisen tms.) ja sen sosialisoinnin tuottamasta moraaliyhteisön yleistetystä toisesta (ks. kulttuurisesta kontekstista: Eskola & Järventie 2001). Kenties Freudin vastaanotolle päätyneiden analysoitavien valikoituneessa otoksessa yksilöille moraalisesti autoritatiiviset yleistetyt toiset olivat tällaisia superegoja, mutta se ei anna aiheutta päätellä, että kaikki moraaliyhteisöä edustavat yleistetyt toiset välttämättä olisivat superegoja tässä mielessä. Ei välttämättä tarvitse edes korostaa vanhempien, tai muiden primaarikasvattajien, roolia kuvailtaessa yleistetyn toisen kehitystä yhtä paljon kuin freudilaisuus ja monet muut psykologian suuntaukset tekevät. Olennaista on se varsin ilmeinen seikka, että

joskin partikulaariset toiset ovat aina yksilön moraalisisessa kehityksessä merkittävämpiä kuin toiset ja saavat siten enemmän sananvaltaa siinä, miten yksilö hahmottaa moraalisyhteisön näkökulman. Vanhempien ohella yksilön yleistettyyn toiseen vahvasti sisäistyviä partikulaarisia toisia voivat olla esimerkiksi opettajat, hyvät ystävät, isovanhemmat tai vaikkapa julkisuuden henkilöt, (vanhempien psykologista roolia yhtään vähättelemättä). Joka tapauksessa tämä eri partikulaarien toisten näkökulmien eriasteinen painotus edustuksessa yleisestä moraalisyhteisön näkökulmasta, saattaisi tarjota vastauksen siihen, kuinka idealisaatio siinä tapahtuu. Näin tulkittuna tiettyä moraalista näkökulmaa pidetään smithiläisen ”puolueettomana” vähintäänkin osittain sen takia, että se on (usein tiedostamattamme) vanhempiemme tai muiden merkittävien moraalisten kasvattajiemme näkökulman mukainen.

Edellä käsitellyt täsmennykset yleistetyn toisen käsitteeseen selventänevät kantaa, johon tässä tutkimuksessa sitoudutaan koskien moraalisyhteisöä edustavaa yleistettyä toista. Kyseessä on sisäistetty psykologinen edustus moraalisyhteisön näkökulmasta. Puolueettoman tarkkailijan tavoin se ei kuitenkaan ole täysin objektiivinen edustus siitä vaan olennaisesti ideaalinen ja kuviteltu näkökulma. Tämä moraalisyhteisöä edustavan yleistetyn toisen idealisaatio tapahtuu jokseenkin superegon synnyn tavoin yleistämällä joidenkin merkityksellisten toisten näkökulmat koskemaan painotetusti koko moraalisyhteisöä. Kuitenkaan moraalista auktoriteettia kantavan yleistetyn toisen ei yleensä voi aivan freudilaisella yksiselitteisyydellä sanoa palautuvan tiedostamattomasti minkään yksittäisen toisen näkökulmaan, vaan kyseessä on useimmiten aidosti yleistetty (joskin epätasapuolisesti aina joitakin partikulaareja toisia suosiva) edustus sosiaalisesta kokonaisuudesta, josta voi olla jopa mahdoton sanoa, kenen kaikkien partikulaarien toisten näkökulmien summa se todella on. Kuitenkin tämänkaltaisella yleistetyllä toisella on valtava vaikutus moraalikäsitteisiimme sekä siihen, millaisia ymmärrämme itse olevamme, ja olennaisesti, kuinka hahmotamme roolimme moraalisyhteisön yhteistoiminnassa.

4. Itsen ja yleistetyn toisen suhde

Edellisessä luvussa keskityttiin käsittelemään yleistettyä toista ja tarkennettiin, mitä käsitteellä tässä tutkimuksessa tarkoitetaan. Tässä luvussa pureudutaan syvemmin yleistetyn toisen ja itsen suhteeseen. Analysoin itseä ennen kaikkea Meadia (1934, 173–

178) mukailten jakaen sen lähtökohtaisesti subjekti- ja objektiminään. Erityistä huomiota saavat erilaiset suhteet yleistetyn toisen ja näiden itsen eri puolten välillä. Mead (1934) keskittyy kuvailemaan ennen kaikkea subjekti- ja objektiminän välistä vuoropuhelua, mutta yleistetyn toisen rooli on tässä vuoropuhelussa välittävä tavalla, jonka monet yksityiskohdat jäävät tulkinnallisesti avoimiksi hänen luennoistaan koostetussa pääteoksessaan. Pyrin täyttämään näitä aukkoja omilla tulkinnoillani.

Moraalisen omantunnon psykologiassa on keskeistä osoittaa, että itsen pitäminen moraalisesti vastuullisena on itsen vastuullisena pitämistä samanaikaisesti sekä itselle että moraaliyhteisölle. Olemme tämän tutkielman toisessa pääluvussa huomanneet kuinka, tilivelvollisuusteoria vaatii niiden seikkojen selventämistä, että omatunto edellyttää itsen pitämistä tilivelvollisena samalla itselle ja toiselle ja että moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulmalla on toisen persoonan luonne. Pohjustan tässä luvussa moraalipsykologisen tilivelvollisuusteorian ja yleistetyn toisen teorian yhdistämistä erittelemällä yleistetyn toisen ja itsen välisiä keskeisimpiä riippuvuussuhteita ja päällekkäisyyksiä. Jokaisessa alaluvussa keskityn tarkastelemaan jotakin tiettyä päällekkäisyyden aspektia, ja lopuksi vedän analyysiani yhteen. On mahdotonta välttää jonkinlaista toistoa ja saman asian esittämistä eri tavoin, mutta aiheen abstraktiuden ja samalla petollisen arkisuuden sekä ilmiöiden kuvausten jokseenkin vääjäämättömän metaforisuuden huomioon ottaen uskon tällaisen esitystavan olevan perustelluin. Kokonaisempi kuva itsen ja yleistetyn toisen suhteesta muodostuu ottamalla huomioon kaikki eri päällekkäisyydet mahdollisimman samanaikaisesti.

4.1. Yleistetty toinen objektiminän rakentajana

Itse on sosiaalinen. Se on sosiaalisessa vuorovaikutuksessa syntyvä psyykkinen ilmiö, jonka tarkoitus on mahdollistaa korkeatasoisempi sosiaalinen vuorovaikutus. (Mead 1934, 222–226.) Perustavimmassa merkityksessään ymmärrän itsen *vuoropuheluksi subjektiminän, objektiminän ja yleistetyn toisen välillä*. Kapeammassa itsen käsitteen merkityksessä on kuitenkin mahdollista kutsua pelkkää objektiminää itseksi, sillä se on tämän prosessin tietoisin lopputulos, ja edellä viitattu sisäinen vuoropuhelu on olennaisesti objektiminän luonnetta koskeva neuvottelu subjektiminän ja yleistetyn toisen – siis itsestä osin erilliseksi koetun kollektiivisen subjektin – välillä.

(Objektiminää voidaan pitää sekä keskustelun aiheena että kolmantena osapuolena jokseenkin samassa merkityksessä kuin esimerkiksi luontoa voidaan pitää luonnontieteilijöiden siitä koskevan väittelyn osapuolena eikä vain aiheena.) Vuoropuhelun tuotteena syntyy jatkuvasti uudelleen objektiminä, johon subjekti samaistuu ”itsenä”. Voitaisiin myös sanoa, että itseään refleктоimattoman (arki)kokemuksen näkökulmasta itse on pelkkä objektiminä, johon samaistumme, mutta syvempi reflektointi paljastaa sen pikemminkin vuoropuheluksi, jossa täytyy olla mukana myös samaistuja sekä samaistumisen kohteiden esittäjä. (Ks. Mead 1934.)

Arkikokemuksen itselle antaman kapean merkityksen johdosta tulee ymmärrettäväksi esimerkiksi, miten ihmisen on joissakin tilanteissa mahdollista kokea hetkellisesti joko asteittain tai kokonaisvaltaisemmin ”kadottavansa itsensä”, kun subjektiminä lakkaa syystä tai toisesta kokemasta erillisyyttä peilinään toimivaan yleistettyyn toiseen. Se itse, joka tällöin kokemusmaailmasta katoaa, on objektiminä, mutta sen katoamisen syy on vuoropuhelun ja näin ollen itsen perustavammassa merkityksessä lakkaaminen. Objektiminää lukuun ottamatta muut itsen osapuolet ovatkin paikallaan, joskin hetkellisesti toisistaan erottamattomissa ja kokemuksellisesti yhteensulautuneina. Tällaisella objektiminän kadottamisella ei välttämättä tarvitse viitata edes kaikkein rajuimpiin esimerkkeihin ”egokuolemista” tms. poikkeuksellisista tajunnan tiloista, vaan objektiminän ja sitä rakentavan sisäisen vuoropuhelun läsnäolo kokemusmaailmassa voi myös suhteellisesti heiketä ja vahvistua aivan tavanomaisessa valvetilassa. Esimerkkejä suhteellisesta objektiminän kadottamisesta voivat olla esimerkiksi niin sanotut ”flow-tilat”, joissa yksilö keskittyy niin paljon tekemisensä ja kokemuksensa virtaan, että unohtaa hetkellisesti itsensä objektina. (Ks. esim. Mead 1934, 137.)

Yleistettyä toista voidaan pitää objektiminän rakentajana, koska peilimetaforaa hyödyntäen yleistetty toinen on peili, joka ehdottaa subjektille samaistumisen kohteita. Ilman peiliä subjekti vain olisi. Se jäisi ilman minkäänlaista samaistumisen sallimaa itsetietoisuutta, siis olisi tulematta objektiksi itselleen. Subjektiminän täytyy enemmän tai vähemmän samaistua yleistettyyn toiseen, tai toisin ilmaistuna ottaa relevantin yhteisön näkökulma, jotta se voisi samaistua yleistetyn toisen esittämään objektiminään. (Objektiminä on elementti yleistetyn toisen näkökulmassa, kuten myöhemmin tarkastelemme.) Kuitenkin jos samaistuminen yleistettyyn toiseen on niin voimakasta,

että subjekti lakkaa pitämästä yleistettyä toista itsestään erillisenä (esimerkiksi vahvan kollektiivisen hurmoksen myötä), subjekti ei välttämättä enää koe erillistä objektiminääkään. Toisin ilmaistuna kollektiivista voi tulla hänen senhetkinen objektiminuutensa. Vuorovaikutusmetaforaa hyödyntäen voitaisiin asia ilmaista niin, että vuoropuhelusta subjektin ja toisen välillä tulee laajemman itsen yksinpuhelua (tai yksinäistä hiljaisuutta), jossa subjektiminä, yleistetty toinen ja objektiminä eivät ole erillisiä. (Ks. Mead 1934, 219, 276.)

On tietenkin tärkeää huomauttaa, että eräässä mielessä myös partikulaarit, eivätkä vain yleistetyt, toiset rakentavat objektiminää. Tällä en viittaa pelkästään siihen, että yleistetty toinen voidaan nähdä monien partikulaarien toisten yhtenäistettynä kokoelmana, ja kuinka partikulaarit toiset siten vaikuttavat yleistetyn toisen kautta. Tätä kiinnostavammin myös pienellä lapsella, jolla ei vielä ole kehittynyt kykyä ottaa yleistetyn toisen näkökulmaa, voidaan sanoa olevan jonkinlainen objektiminä, joskin hyvin rajoitetussa mielessä. (Mead 1934, 158–159.) Voisimme kenties puhua objektiminän esimuodosta. Kun pieni lapsi esimerkiksi oppii ottamaan vanhempansa näkökulman omaan toimintaansa, tämä kyky antaa hänelle eräänlaisen käsityksen siitä, kuka hän on. Hän on se, jollaisena vanhempi hänet näkee. Kuitenkin tätä voidaan pitää vasta objektiminän esimuotona, koska toisessa tilanteessa, jossa sama lapsi ottaa eri partikulaarin toisen näkökulman, esimerkiksi sisaruksensa, hänelle saattaa muodostua aivan erilainen käsitys siitä, kuka hän on. Tämä rajoittuminen vain partikulaarien toisten näkökulmien ottamiseen aiheuttaa lapsekkaan ketterän vaihtelun eri itsejen, siis objektiminuuksien, välillä. Vähitellen kun lapsen toimintaa alkavat kehityksen myötä ohjata yleistetyt toiset ja lopulta yhä laajempia sosiaalisia kokonaisuuksia edustavat yleistetyt toiset, myös hänen itsekäsityksestään (eli objektiminästään) tulee entistä vakaampi ja vakioisempi. Tätä myötä voidaan sanoa, että kehityksen myötä yksilön toiminnasta myös tulee ennustettavampaa ja usein myös moraalisesti vastuullisempaa. (Mt., 162–163, 158–159.)

Kun toimintaa ehdollistava toinen on riittävän laaja, esimerkiksi koko yhteiskunnan näkökulma, ihmisen voi olettaa kokevansa itsensä ”omaksi itsekseen” ja käyttäytyvän suhteellisen ennustettavasti ja luotettavasti niin kauan kuin hän kokee olevansa tämän yhteiskunnan vaikutuspiirissä. Tätä Mead (1934, 154) nähdäkseen tarkoittaa puhuessaan yleistetystä toisesta ”yhteisönä, joka antaa yksilölle tämän itseyden yhtenäisyyden”.

Mead (mt., 158–159) vaikuttaisi tietenkin tiedostavan, että myös pienillä lapsilla voi olla jonkinlaisia esi-itsejä, mutta varsinaisen itsen tai objektiminän kriteeri on hänelle kyky samaistua yleistetyn toisen rakentamaan käsitykseen itsestä. Katson aiheelliseksi korostaa, että raja objektiminän esimuodon ja varsinaisen objektiminän välillä on liukuva ja suhteellinen. Kysymys on siitä, kuinka kehittynyt ja laaja toinen itsemme peilinä milloinkin toimii. Esimerkiksi silloin, kun yksilön aktiivinen yleistetty toinen on vain hänen perheensä tai kaveriporukansa, hän on eräässä mielessä vähemmän itse kuin silloin, kun koko ihmiskunta on hänelle merkittävin yleistetty toinen. Jälkimmäisessä tapauksessa yksilö ei koe identiteettikriisiä tai lakkaa olemasta moraalisesti vastuullinen, vaikka hän joutuisikin eristyksiin kaveriporukastaan tai perheestään. Toinen tapa ilmaista asia on, että objektiminä voi sitä rakentavasta yleistetystä toisesta riippuen olla joko enemmän tai vähemmän kypsä tai vakaa. Kuitenkaan itsen kypsytyksen ei vaikuta pelkästään yleistetyn toisen laajuus vaan myös sen laatu ja tarkempi suhde objektiminään. Tulen alaluvussa 4.4. puhumaan tästä ja sen yhteydestä esimerkiksi Kohlbergiläisiin moraalisen kehityksen tasoihin. Kyse ei kuitenkaan ole pelkästä yksilön psyykkisestä kehitystasosta, vaan objektiminää rakentavat yleistetyt toiset, ja näin ollen niiden antamat objektiminät vaihtelevat myös hetkestä toiseen. Samakin aikuinen ihmisyyksilö voi ympäristöstä, seurasta tai tilanteesta riippuen ”olla kuin eri ihminen”.

4.2. Subjektiminän samaistuminen yleistetyn toisen välityksellä objektiminään

Kuten edellisessä alaluvussa esiteltiin, aivan keskeinen itsen ja yleistetyn toisen suhde on se, että yleistetty toinen antaa peilin tavoin ehdotuksia siitä, millainen itse on, ja näin ollen rakentaa objektiminän. Samaa peilaamisen prosessia on kuitenkin syytä tarkastella myös painotetummin subjektiminästä käsin. Tässä alaluvussa pyrin täsmentämään subjektiminän ja yleistetyn toisen suhdetta. Alustavasti tiivistäen yleistetty toinen on subjektiminälle näkökulma, johon samaistumisen välityksellä se samaistuu objektiminään.

Puhuttaessa itsestä perustavassa merkityksessä eri osiensa vuoropuheluna, yleistetty toinen ei tarkalleen ottaen luo objektiminää yksin. Subjektin pitää lähtökohtaisesti olla valmis keskustelemaan yleistetyn toisen kanssa, ja on syytä pitää mielessä, että

subjektiminällä on aina viimekätinen päätösvalta siitä, minkälainen objektiin se samaistuu. (Subjektiminän toimintaa säätelevät omat psyykkiset lainalaisuutensa.) Yleistetty toinen kylläkin tekee kaiken objektiminän rakennustyön siinä mielessä, että vain se kykenee ehdottamaan subjektiminälle erilaisia samaistumisen objekteja. Subjektiminä on itse ikään kuin rakennuskyvytön työnjohtaja, joka hyväksyy tai hylkää nämä ehdotukset. Tämä ”hyväksyminen” on psykologisemmalla kielellä samaistumista eli identifioitumista, joka tapahtuu kahdessa eri vaiheessa. Ensinnäkin subjektiminän tulee identifioitua yleistettyyn toiseen. Subjekti siis kokee olevansa osittain sama kuin yleistetty toinen (ja pyrkii mukautumaan siihen sisäistämällä toisen (ks. esim. Freud 1964, 460–461) ja näin yleistetystä toisesta tulee osa sen omaa näkökulmaa.¹⁵ Kun subjektiminä on identifioitunut yleistettyyn toiseen, siis tullut osittain samaksi yleistetyn toisen kanssa, se jakaa yleistetyn toisen näkökulman. Yleistetyn toisen näkökulmasta on siis tullut osa subjektin omaa näkökulmaa. Yleistetyn toisen näkökulmasta sen subjektille ehdottama samaistumiskohde on sen itsensä osa, esimerkiksi yhteisön jäsen (Mead 1934, 156).¹⁶ Näin tapahtuu seuraava identifioituminen: subjektiminän tuleminen kokemuksessa samaksi yleistetyn toisen ehdottaman objektiminän kanssa. Subjektiminä siis samaistuu ensin yleistettyyn toiseen ja sen myötä siihen, jota yleistetty toinen pitää sen itsensä osana. Nämä kaksi samaistumistapahtumaa on asian kuvaamiseksi hyödyllistä erottaa toisistaan, mutta on samanaikaisesti hyvä pitää mielessä, että kyseessä on oikeastaan saman samaistumisen kaksi puolta. Yleistetty toinen on subjektiminälle itsestä osittain erillinen kollektiivinen subjekti ja näkökulma. Siten samaistuminen yleistettyyn toiseen, siinä määrin kuin se tapahtuu, tekee tämän näkökulman objektit ja siten myös objektiminän yhteisiksi subjektiminälle ja yleistetyille toiselle.

Havainnollistava esimerkki subjektiminän samaistumisesta yleistetyn toisen välityksellä objektiminään voisi olla, että yhteiskunta kuten se edustuu yleistettynä toisena yksilön mielessä, näkee yksilön rikollisena, siis toimintansa johdosta lain säätämän

¹⁵ Identifioitumisen prosesseissa erilaisilla mielenluvun, empatian ja toisen näkökulman tulkitsemisen kyvyillä lienee keskeinen roolinsa. Identifioitumisen psykologian tarkempi tutkimus tehtäköön kuitenkin laajuutensa vuoksi toisaalla. Mainitsen silti jo tässä, että ennakkoin Elisa Aaltolan (2014a, 85–86) käyttämän käsitteen ’reiteratiivinen empatia’ osoittautuvan hedelmälliseksi.

¹⁶ Mikäli subjekti identifioituu täydellisesti yleistettyyn toiseen kunnes ei enää koe siitä lainkaan erillisyyttä, vaan on kokemuksellisesti se, erillinen / yksilöllinen objektiminä jää muodostumatta ja yksilö kokee väliaikaista ykseyttä, jossa hän ”unohtaa itsensä” (ks. Mead 1934, 276). Yksilöllisen objektiminän luovassa itsen dynamiikassa subjektin samaistumisen toiseen siis pitää olla riittävää muttei liiallista.

rangaistuksen ansaitsevana yhteiskunnan jäsenenä. Mikäli yksilö samaistuu tähän sisäiseen edustukseensa yhteiskunnan näkökulmasta (eikä esimerkiksi uhmaa sitä samaistumalla johonkin toisenlaiseen yleistettyyn toiseen), hän samalla myös samaistuu kuvaan itsestään rikollisena ja omaksuu rikollisuuden taakkaa ja syyllisyyttä kantavan objektiminän itsekseen. Tällöin subjektiminä tunnustaa yleistetyn toisensa, eli yhteiskunnan näkökulman kuten se hänelle edustuu, ja tulee siten kokemuksellisesti samaksi rikollisen kanssa, jota yleistetty toinen ehdottaa hänen identiteetikseen. Yksilö saattaisi sanallistaa kokemustaan esimerkiksi niin, että, koska hän on yhteiskunnan jäsen, hänen ei olisi tullut uhmata sen yhteistä tahtoa, ja siksi rangaistus on oikeutettu.

Keskustelu eri itsen rakenteiden välillä tietenkin jatkaa kulkuaan sen jälkeenkin, kun objektiminä on muodostunut ja kun subjektiminä silloin samaistuu johonkin objektiin itsenään, keskustelussa on uusi osapuoli. Subjektiminä katselee peilikuvaansa objektiminää, ja se herättää subjektissa reaktioita, jotka synnyttävät uutta keskustelua (ks. Mead 1934, 174). Esimerkiksi subjekti, joka näkee itsensä yleistettyyn toiseen samaistumisen peilistä väärintekijänä, saattaa järkyttyä ja tilanteesta riippuen syyttää joko peiliä tai itseään, ja jatkaa jatkuvaa objektiminän luomisen prosessia reaktionsa pohjalta. Syyttäessään itseään subjektiminän samaistuminen syyllisyyttä ruokkivaan objektiminään syvenee, kun taas peilikuvan todenmukaisuuden, tai sosiaalisen kokonaisuuden näkökulman legitimitetin, haastaessaan subjektiminä saattaa etäännyttää samaistumistaan objektiminään. Mead (mt., 173–178) korostaa itsen dynamiikassa painotetusti juuri tätä subjekti- ja objektiminän vuoropuhelua ja luonnehtiikin subjektiminää joksikin, joka olemuksellisesti reagoi objektiminään ja antaa yksilölle autenttisen ja luovan puolensa. Nähdäkseni Mead (tai hänen ajatustensa ylöskirjaaja) ei ole tältä osin riittävän tarkkanäköinen sen suhteen, minkälaisia keskusteluvaiheita tähän vaiheeseen pääseminen edellyttää.

Subjektiminän reaktio objektiminään voi olla joko hyväksyvä tai hylkäävä tai eri astein välinpitämätön. Hyväksyvä reaktio tietysti vahvistaa kyseiseen objektiminään samaistumista, jolloin keskustelu on suhteellisen sopuisaa – oli objektiminä sitten kielteinen tai myönteinen. Hylkäävä reaktio taas luo sisäisiä jännitteitä eri itsen osien välille. Esimerkiksi rikolliseen objektiminään edellisellä hetkellä samaistunut subjektiminä saattaa ryhtyä raivokkaaseen puolustustaisteluun syyllisyydentunnetta vastaan ja kiistää olevansa rikollinen objektiminä. Tämä tapahtuu vetämällä pois

samaistumista yleistettyyn toiseen ja sosiaaliseen kokonaisuuteen, jonka näkökulmaa se edustaa. Jos keskeinen syyllisyyttä välittävä yleistetty toinen on yhteiskunta, niin yksilö voi ajatella, ettei oikeastaan ole osa koko yhteiskuntaa tai pidä sen vaatimuksia oikeutettuina. Koska subjektiminän on äärimmäisen vaikeaa olla samaistumasta aina johonkin yleistettyyn toiseen, niin usein tehokkain tapa uhmata mielenmaisemaa tietyllä hetkellä ehdollistavaa yleistettyä toista on samaistua johonkin sisällöltään vaihtoehtoiseen yleistettyyn toiseen. Näin ollen esimerkiksi valtayhteiskunnan rikolliseksi leimaama yksilö voi kokemuksellisesti vähentää syyllisyyttään samaistumalla esimerkiksi omaan alakulttuuriseen ryhmäänsä, jonka mukaan valtayhteiskunnan rikolliseksi leimaama teko oli hyväksyttävä tai jopa hyveellinen.

Objektiminän muodostumisen taustalla on siis subjektiminän osittainen samaistuminen yleistettyyn toiseen, mitä sisältöjä se kulloinkin ottaakaan. Subjektiminän ja yleistetyyn toisen suhdetta voidaan verrata esimerkiksi peilin ja peiliin katsojan suhteeseen, kahden yhteisestä aiheesta keskustelevan henkilön suhteeseen tai vielä rakentajan ja työn tulokselle hyväksyntänsä tai hylkäyksensä antavan työnjohtajan suhteeseen. Jos subjektiminän ja yleistetyyn toisen välistä dynamiikkaa ei oteta huomioon, saattaa itse kaventua näyttämään pelkältä objektiminältä. Todellisuudessa objektiminä on monimutkaisen prosessin jatkuvasti muotoutuva lopputulos, josta toki itsekin tulee reaktioiden herättämisen myötä oman luomisensa osapuoli.

4.3. Yleistetty toinen osana itseä

Kun puhumme itsestä sen perustavammassa merkityksessä, kolmenkeskisenä keskusteluna subjekti- ja objektiminän sekä yleistetyyn toisen välillä, voimme huomata, että yleistetty toinen on osa itseä kahdessa merkityksessä. Toisaalta jokainen yleistetty toinen siinä missä jokainen toinen ylipäättään, (siten kuin se ilmenee kokemusmaailmassamme ja siis on meille itsekäsityksiämme muovaava ja toimintaamme ehdollistava toinen) on jokin ääni itsessä, keskusteluun osallistuja ja jokin näkökulma, johon kykenemme samaistumaan. Tässä merkityksessä meillä on lukemattoman monta erilaista yleistettyä (siinä missä partikulaariakin) toista. Kutsutaan niitä sisällöllisiksi yleistetyiksi toisiksi. Toisessa merkityksessä voimme ymmärtää yleistetyyn toisen tietynä mielen rakenteena, joka on, vähintään tavanomaisissa tajunnan tiloissamme, aina läsnä, vaikka se voikin ottaa eri ääniä eri hetkillä. Toisella hetkellä

meille kaikkein merkityksellisin yleistetty toinen, ja siten senhetkisen objektiminämme ensisijainen rakentaja, voi olla kaveriporukkamme, toisella hetkellä taas vaikkapa yhteiskuntaluokka, johon samaistumme. Kummankin sisällön saadessaan, meidän itsessämme toimii kuitenkin yhtä kaikki sama rakenne; yleistetty toinen, jota ilman emme osaisi ottaa kummankaan sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmaa tai rakentaa yhtenäistä objektiminää. Objektiminäkin on yleistetyn toisen tavoin ja siitä peilaten eri sisältöjä ottava itsen rakenne. Vain subjektiminä on sinällään sisällötön rakenne.

Tarkasteltaessa yleistettyä toista vaihtelevasta sisällöstään riippumattomana vakioisena itsen rakenteena, huomaamme, että yleistetyn toisen sukulaiskäsite superego (1964; 1991) kykenee huomioimaan tämän aspektin Meadin (1934) yleistettyä toista ja Smithin (2002) puolueetonta tarkkailijaa selvemmin. Jo käsitteen nimi ”superego”, joka voidaan suomentaa yliminäksi, viittaa siihen, että kyseessä on juurikin itsen rakenne eikä vain näkökulma. Freud tietenkin pyrkii jossain määrin vakioimaan myös tämän rakenteen sisältöä, ja essentialisoikin siitä nähdäkseni perusteettoman paljon vanhemman näkökulmaksi. Silti myös Freud (1991, 315–316), vaikka hän väittääkin superegon olevan aina, tiedostamattomasti ellei muuten, vanhemman näkökulmaan palautuva, kirjoittaa, että superego voi edustaa yksilön egolle myös esimerkiksi koko sivilisaation auktoriteettia. Tällöin siis myös superego on tietty itsen rakenne, joka voi saada vähintään ilmiänsä osalta eri sisältöjä edustettavakseen.

Edellä esitetyn tarkastelun myötä voimme todeta paikantaneemme ja kuvaillemme jälleen erään keskeisen suhteen yleistetyn toisen ja itsen välillä. Yleistetty toinen, tarkasteltuna eri sisällöistään abstrahoituna rakenteena, on itsen osa. Se on itsen osa nimenomaan itsen tässä käytetyssä laajassa merkityksessä, joka on kolmen eri psyykkisen rakenteen vuoropuhelua, ei siis sen kapeammassa ja arkisemmassa merkityksessä, joka samaistaa sen pelkkään objektiminään. Tämä sisäinen keskustelu ei olisi sama keskustelu, jos jokin keskustelun osapuolista olisi keskusteluun tuomansa sisällön osalta erilainen. Toisekseen kyseessä ei olisi keskustelu lainkaan ilman että joku olisi läsnä yleistetyn toisen paikalla. Näin ollen yleistetty toinen on itsen olemassaolon välttämätön ehto, koska se on laajassa merkityksessä sen osa ja näin ollen kapeassa objektiminän merkityksessä ainoa peili, josta objektiminä-itse voi heijastua.

Kuten aiemmin tässä alaluvussa jo lyhyesti mainittiin, kukin yleistetty toinen on myös käsitteen sisällöllisemmässä merkityksessä osa itseä. Tarkennetaan lyhyesti tätä huomiota. Kaikkein ilmeisin tapa perustella tämä on tietenkin, että tällä rakenteella on oltava aina jokin sisältö – jokin joka edustuu. Kuitenkin voitaisiin rohkeammin väittää, että jokainen sisällöllinen yleistetty toinen on myös potentiaalinen objektiminä. Jos yksilö esimerkiksi kykenee samaistumisen myötä ottamaan sekä kaveriporukkansa että valtionsa näkökulman, näitä sosiaalisia kokonaisuuksia edustavat sisällölliset yleistetyt toiset ovat eräänlaisia potentiaalisia itsejä objektiminän merkityksessä. Saattaa tietenkin ensin vaikuttaa kummalliselta, kuinka yksilö voi esimerkiksi kokea jollakin hetkellä olevansa yhteisö. Tämä voi kuitenkin eriasteisesti toteutua melko arkisessakin tilanteessa, jossa yksilö joutuu edustamaan koko kollektiivia, tai muutoin samaistuu siihen voimakkaasti. Ajatellaan esimerkiksi yksilöä, joka joutuu puolustamaan yhdistystä, jonka puheenjohtajaksi hänet on valittu. Äärimmäisempi havainnollistus voisi olla absoluuttinen monarkki, joka jyrähtää ”olevansa valtio” tai ”sanansa olevan laki”, kun hänen toimintansa haastetaan. Tällöin yksilön objektiminän muodostumisen dynamiikassa oleellisin toinen on edustetun sosiaalisen kokonaisuuden haastaja eikä enää välttämättä pelkkä edustettu kokonaisuus, josta tulee heijastuma peilissä. Sekä sisällöllinen yleistetty toinen että sisällöllinen objektiminä vaativat subjektiminän (osittaista) samaistumista niihin, joten ei ole yllättävää, että samaistumiskohteet voivat vaihtaa istuimiaan itsen rakenteiden keskustelupöydässä. Eräässä mielessä tietenkin on syytä erottaa, että kaksivaiheisessa samaistumistapahtumassa yleistetyn toisen kautta objektiminään, jälkimmäinen samaistuminen on aina suhteessa tietoisempi tapahtuma. Vahvasti kulloiseenkin sisällölliseen objektiminään samaistuva kykenee suhteellisen helposti vastaamaan siihen, kuka hän on kuvailemalla objektiminäänsä, mutta vaatii usein metakognitiivisten kykyjen ponnistusta tulla tietoiseksi siitä, minkälainen sisällöllinen toinen vallitsevaa sisällöllistä objektiminää rakentaa.

4.4. Objektiminän edustuminen osana yleistettyä toista

Yleistetyn toisen ja itsen välillä vallitsee vielä eräs keskeinen suhde, joka mutkistaa edellä esitettyä kuvaa, mutta jonka esittämättä jättäminen sivuuttaisi jotakin aivan olennaista itsen, ja sen yhtenä funktiona moraalisen omantunnon, luonteesta. Jos edellisessä alaluvussa itsen ja yleistetyn toisen suhde vaikutti suhteellisen suoraviivaiselta tarkastellessamme yleistettyä toista itsen osana, nyt joudumme

kohtaamaan sen puolen asiaa, että itse on samaan aikaan myös osa yleistettyä toista. Tässä kohtaa puhumme kuitenkin itsestä ensisijaisesti vain objektiminänä.

Luonnehdin aiemmin yleistettyä toista psykologiseksi edustukseksi jonkin sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta, joka luo yksilölle hänen objektiminänsä yhtenäisyyttä. Sosiaalinen kokonaisuus tai yhteisö, joka kykenee vaikuttamaan tällä tavoin yksilön mieleen, on kokonaisuus, johon yksilö itse kuuluu (tai vähintään kokee samaistumisen myötä kuuluvansa) osana (Mead 1934, 156). Näin ollen, jos esimerkiksi kaveriporukka luo yksilön objektiminän yhtenäisyyttä ja siis toimii hänen subjektiminälleen samaistuttavana peilinä, kyseessä on kokonaisuus, jonka osa hän itsekin on. Vastaavasti, kun yhteisö onnistuu olemaan jäsenelleen moraalilakia säättävä moraaliyhteisö, hän on itsekin mukana tämän moraalilain säädäntöprosessissa tai vähintään toimeenpanossa.¹⁷ Tämä kuitenkin ottaa hieman eri muotoja eri moraalikehityksen tasoilla, kuten tarkastelemme tässä aluvussa.

Siinä missä aiemmin itsen rakentumista kuvailtaessa oli hyödyllistä käyttää peiliin katsomisen, kolmenkeskisen vuoropuhelun ja objektiminän rakentamisen metaforia, puhuttaessa objektiminän edustumisesta yksilön moraaliyhteisöä edustavassa yleistetyssä toisessa, katson havainnollisimmaksi hyödyntää lainsäädännön ja siten erilaisten hallintomuotojen metaforaa. Kuten valtion (tai muun muodollisia sääntöjä laativan sosiaalisen kokonaisuuden) lakia säättävässä elimessä niin myös yleistetyssä toisessa, yksilö saattaa edustua eriaistaisesti. Toinen vaihtoehtoinen metafora voi olla yleistetyn toisen rinnastaminen erilaisiin jumalakäsityksiin, sillä tausta-ajatuksella, että Jumala-toinen edustaa viimekätistä moraalista auktoriteettia, kuten metaeettisissä jumalallisen käskyn teorioissa oletetaan. Erilaisilla moraalikehityksen tasoilla voimme nähdä käsitysten mahdollisista moraalisisina auktoriteetteina esiintyvistä jumaluuksista tai esimerkiksi suvereenista yhteiskunnallisesta vallasta ”moraalisyhteisön päinä” ottavan erilaisia muotojaan sen osalta, kuinka yksilön objektiminä edustuu niiden asenteissa. Havainnollistan tätä pian moraalikehityksen tasojen kautta, kunhan muutama olennainen huomio on sitä ennen tehty.

¹⁷ Puhuessani moraalilaista ja sen säädännöstä tahdon tehdä eksplisiittiseksi vaikutteeni Immanuel Kantin moraalifilosofiasta. Nämä tulevat ajatteluuni epäsuorasti ennen kaikkea Lawrence Kohlbergin moraalipsykologian (ks. Helkama 2001; Kohlberg 1981) kautta.

On moraalipsykologisesti erittäin tärkeää, että moraaliyhteisö on kokemuksellisesti samaan aikaan yksilön itsensä (objektiminänä) sisältävä mutta myös häntä laajempi ja arvovaltaisempi kokonaisuus. Sillä ei voi olla moraalista auktoriteettia yksilön mielessä, jos jompikumpi aspekti puuttuu. Jos yhteisö ei sisällä yksilöä tai lainkaan tunnusta tämän asenteita osana sen auktoriteettia, niin yhteisö edustaa yksilölle puhdasta pakkovaltaa, jota ei totella moraalista syistä vaan vain rangaistuksen pelossa tai palkkion toivossa (Ks. esim. Piagetin heteronomia vs. autonomia ja Kohlbergin esikonventionaalinen taso (Helkama 2001, 179–183, 185–187).) Vastaavasti jos yksilön ja yhteisön tahto on täysin yksi ja sama, esimerkiksi koska yksilöllä on yksin suvereeni valta yhteisössä (tai jos hänellä ei ole erillistä yksilöllistä tahtoa, kuten totalitaarisen yhteisön fanaattisimmalla jäsenellä), niin tällöin yhteisö menettää moraalisen auktoriteettinsa, ja yksilö toimii yksinkertaisesti oman egoistisen tahtonsa varassa. Siksi moraaliyhteisön auktoriteetin pitää olla yksilön objektiminää suurempi vaikkakin aivan yhtä olennaisesti sen sisältävä.

Puhuttaessa moraalista lainsäädännön metaforin voimme tietenkin erottaa, kuinka moraaliyhteisöt ja niitä edustavat yleistetyt toiset voivat olla hallintomuodoltaan joko keskitetympiä tai hajautetumpia – mitä vain aina tiukimman keskitetystä monarkiasta eriasteisesti demokraattisempiin tasavaltoihin ja aina täysin hajautetusti organisoituun horisontaaliseen demokratiaan (tai ”anarkiaan” sanan positiivisessa merkityksessä). Tämä vallan jakautuminen moraaliyhteisössä määrittää juuri sitä, miten vahvasti eri yksittäiset toiset ja myös itse objektiminänä edustuvat moraaliyhteisön näkökulmassa. Jos yksilöllä on täysin suvereeni lainsäädäntövalta, niin yhteisöllä ei tietenkään voi olla mitään auktoriteettia itsen. Toisaalta, mikäli yksilöllä ei ole lainkaan valtaa tai edustusta moraaliyhteisön moraalilakia säätävässä elimessä, niin tällöin yhteisö edustaa yksilölle puhdasta pakkovaltaa, jota saatetaan totella pelosta tai opportunistista mutta ei ikinä aidosta velvollisuudentunnosta. Kuten tulemme huomaamaan, korkeammilla kohlbergiläisen moraalikehityksen tasoilla autonominen yksilö alkaa vaatia suurempaa osuutta moraalilainsäädäntövallasta sisällään (ja useissa tapauksissa myös suhteellisesti hajautetumpaa järjestystä häntä ympäröivässä yhteiskunnassa) (Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123). Vastaavasti erilaisten jumalakäsitysten osalta voimme havaita, että viimekätistä moraalista auktoriteettia edustava käskävä Jumala tai jumalat saatetaan kokea joko täysin maailmasta ja itsestä erillisiksi, puhtaan tuonpuoleisiksi tai

vaihtoestoisesti eri asteissa tämänpuoleisuuden ulottuvina ja uskojansa sisältävinä kuten panteistisissa ja panenteistisissa jumalakäsityksissä, tai ateistis-agnostisemmin tulkiten kenties pelkkinä mielensisältöinä tai metaforisina niminä psyykkisille rakenteille (ks. esim. Fromm 1956, 107–109). Metafyysiseen teologiaan kantaa ottamatta voimme kuitenkin todeta psykologisesti, että sen enempää käskävällä Jumalalla kuin maallisellakaan suvereenilla ei voisi olla sijaa yksilön sielunelämässä ilman yleistettyä toista hänen mielensä rakenteena.

Riippuen yksilön moraalisen kehityksen tasosta (esimerkiksi Lawrence Kohlbergin mallissa (Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123), tai Erich Fromminkin (1956, 107–109) omine painotuksineen kuvailemana), yksilö voi saada itse korkeamman moraalisen kypsyyden saavuttaessaan suhteellisesti enemmän valtaa sisäisessä moraaliyhteisön näkökulmassaan. Juuri näin voitaisiin tulkita eteneminen kohlbergiläisittäin esikonventionaalista moraalista konventionaalisen kautta jälkikonventionaalisen moraalikehityksen tasolle. Varhaisimmalla esikonventionaalaisella tasolla oleva vaatii lähes absoluuttista monarkiaa, jotta käskyillä olisi häneen auktoriteettia, ja tällöinkin eri moraalilakia säätevät suvereenit vaihtelevat hetkestä toiseen hieman niin kuin kumarretut jumalat polyteistisessä maailmankatsomuksessa. Tätä esikonventionaalista kehitystasoa voisikin kutsua myös esimoraaliseksi juuri, koska yksilö ei vielä itse säädä itselleen moraalilakia eikä edes tunnusta suvereenia paitsi joko voimaan perustuvan käskyvallan tai oman edun saavuttamisen osalta. (Ks. Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123; Fromm 1956, 107–109.) Lienee syytä huomauttaa, että esikonventionaalinen moraalisen kehityksen taso lankeaa usein vahvasti ajallisesti yhteen sen meadilaisen kehitystason, ”leikkivaiheen”, kanssa, jossa yksilö ei vielä kykene ottamaan yleistettyjen vaan vain partikulaarien toisten näkökulmia (Mead 1934, 158–159). Siksi metaforisesti ilmaistuna jumalia on monia ja niiden tulee asettaa ankaria sanktioita käskiessään. Yksilöllä ei vielä ole yhtenäistä objektiminää eikä siten siis vakioista moraalista itseä.

Konventionaalaisella moraalikehityksen tasolla, joka edustaa pitkälti samaa vaihetta kuin meadilainen ”pelivaiheeseen” siirtyminen, yksilöllä on enimmäistä kertaa moraaliyhteisöä edustava yleistetty toinen, olkoonkin että hänen oma valtansa moraalilainsäädäntöprosessissa on vielä kapea. Hän ei kuitenkaan enää tottele moraalilakia pelkästään rangaistusten pelossa ja palkkioiden toivossa, vaan samaistuu

yleistettyyn toiseen siinä määrin että kykenee sisäistämään sen antaman tuomion omaksi syyllisyydekseen. (Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123; Mead 1934, 158–159.) Hänellä on siis ensimmäistä kertaa omatunto, mikäli ymmärrämme omantunnon olevan psykologisesti tilivelvollisuutta yleistetylle toiselle. Kun yleistetty toinen käskää, niin yksilö myös käskää itseään. On syytä tähdentää, että konventionaalisen kuten kaikkien Kohlbergin tasojen sisällä tapahtuu kehitystä (Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123). Siinä missä autoritaarisimmillaan konventionaalisen yksilön sisäinen moraalilainsäätjä on täyttä saneluvaltaa edustava monarkki, ikään kuin ankara ja peläten rakastettu persoonallisen monoteistinen Jumala, demokraattisimmillaan konventionaalinen moraalilain säätjä saattaa olla jopa yksilön objektiminä¹⁸ siinä missä muutakin moraaliyhteisöä edustamaan pyrkivä tasavaltainen parlamentti, tai astetta sallivampi jumaluus. Konventionaalisen tason moraaliyhteisöä edustava yleistetty toinen ei kuitenkaan viime kädessä ole sitovasti velvollinen noudattamaan objektiminän ja hänen vertaistensa tahtoa, vaan se saattaa toimia vallassa ollessaan myös omavaltaisesti suhteessa heihin – ikään kuin avointa valtakirjaa pitelevä lainsäädännöllinen edustaja, jolla on oikeus poiketa lupauksistaan, tai suhteellisen lempeästi kuunteleva Jumala joka kuitenkin tekee valtaintressien törmätessä tahtonsa tietäväksi.

Postkonventionaalisessa moraalikehityksen vaiheessa yksilö edustuu jälleen voimakkaammin moraalilakia säätävänä suvereenina, ja vaikka hän ymmärtää, ettei hän ole yksinvaltiainen, hän kuitenkin on suvereniteetista osallinen muiden vertaistensa ohella. Tällöin yksilön moraaliyhteisö on kantilaista ilmausta hyödyntäen ”päämäärien valtakunta”, ja alamme astella tasavaltalaisuudesta kohti suurempaa demokratiaa valtakunnan hallitsemisessamme. Voimme ymmärtää tällöin lakia säätävän päättävän elimen nähdäkseni kahdella tavalla. Voimme joko ajatella, että yksilöstä on vertaistensa ohella tullut osa poliittista eliittiä, ja näin ollen he ovat osallisia suvereniteetista alapuolellaan olevien yli, ikään kuin Ateenan poliiksen vapaat miehet keskenään.

¹⁸ Tässä kohtaa saattaa herätä kysymys, miksi juuri objektiminä eikä subjektiminä edustuu osana yleistettyä toista. Ainakin Meadin (esim. 1934, 178) teoretisoinnissa juuri subjektiminä on itsen yksilöllistä luovuutta ja toimijuutta edustava puoli, kun taas objektiminä edustaa pikemminkin sosiaalista mukautumista. En itse korosta tätä painotusta yhtä vahvasti, sillä asia on nähdäkseni monisyisempi. Ensinnäkään subjektiminä ei voi sellaisenaan edustua yleistetyssä toisessa, sillä se on itsessään sisällötön itsen rakenne ilman objektiminää. Toisekseen korostan Meadia enemmän sitä, kuinka sekä yleistetty toinen että sen myötä objektiminä ovat aina edustuksia subjektiminälle. Näin myös objektiminään samaistumisen kautta subjektiminä säilyttää valtansa.

Kuitenkin tämä voidaan (ja nähdäkseen myös moraalipoliittisesti arvostellen tulee) korkeammilla postkonventionaalisen tason asteilla ymmärtää egalitaarisemmin. Silloin yksilön sisäinen moraalilainsäädäntöprosessi alkaa kenties muistuttaa enemmän jonkinlaista suoraa demokratiaa ilman luokkaeroja päätäntävällän jakautumisessa. Tällöin esimerkiksi laajemman tason päätöksenteko ja asiantuntijuuden hyödyntäminen tapahtuu delegaation avulla suljettujen valtakirjojen rajoittamana. Yksilö luottaa tarpeen tullen moraalisiin asiantuntijoihin mutta vain itse asettaminsa kriteerein ja suoran erotettavuuden periaatteella mikäli kriteerit eivät täyty.¹⁹ Jumalakäsitysten osalta postkonventionaalista moraaliyhteisöä edustavaa yleistettyä toista voitaisiin verrata panteistiseen Jumalaan, joka ei ole enää itsestä erillinen persoona vaan esimerkiksi spinozalainen itsen sisältävä mutta sitä laajempi Luonto. Korkealla postkonventionaalisen moraalin asteella yleistetyllä toisella ja sen kautta moraaliyhteisöllä on auktoriteettia yksilöön, mutta yksilö ymmärtää, että sen käskyt ovat hänen omankin tahtonsa ilmauksia myös silloin, kun hän nojaa sen tarkemmaksi ymmärtämiseksi luottamiinsa moraalisiin asiantuntijoihin. (Ks. Helkama 2001 185–187; Kohlberg 1981, 118–123; Fromm 1956, 107–109.)

Palataan lopuksi tarkastelemasta, millaisia eri muotoja itsen edustuminen osana yleistettyä voi eri kehitystasoilla ottaa, siihen yleispätevämpään väitteeseen, että yksilön objektiminä edustuu aina tavalla tai toisella hänen ottamassaan yleistetyn toisen näkökulmassa. Jos objektiminä ei lainkaan sisälly yleistettyyn toiseen, niin subjektiminän on vaikea samaistua siihen. Tämä vastaa kokemuksellisesti tilannetta, jossa jokin yhteisö, johon yksilö ei lainkaan koe kuuluvansa, tai jumala johon hän ei usko, esittää hänelle käskyjä. Vastaavasti, jos yleistetty toinen koostuu vain yksilöstä itsestään tai hänellä on yhteisössä absoluuttinen valta, sillä ei voi olla auktoriteettia yksilöön, sillä oikeastaan sosiaalisesta kokonaisuudesta tulee tällöin pikemminkin hänen eräs sisällöllinen objektiminänsä kuin yleistetty toinen. Ollakseen autoritatiivinen moraaliyhteisöä edustavan yleistetyn toisen tulee siis sekä sisältää objektiminä että olla jotakin hänen yksilötahtoaan laajempaa ja arvovaltaisempaa, yhteistä tahtoa. Se, missä määrin yleistetyn toisen tulee valtauttaa objektiminää ollakseen autoritatiivinen, on toki

¹⁹ Poliittisesti tarkasteltuna tällainen hallintomuoto edustaa hajautetumpaa demokratiaa kuin tasavaltaisten valtioiden lainsäädännössä yleisesti nähdään. Esimerkkinä voitaisiin mainita konfederalistinen suora demokratia, jota lähinnä jotkin selvässä poliittisessa vähemmistössä olevat anarkistit kannattavat. Lainsäädännön on kuitenkin tarkoitus olla tässä vain metafora, joten halua astua tarpeettoman syvälle arkoihin yhteiskuntafilosofisiin kiistoihin.

riippuvainen moraalisesta kehitystasosta, mutta yleinen sääntö pätee nähdäkseni kehitystasoista huolimatta. Moraaliyhteisöä edustava yleistetty toinen sisältää yksilön objektiminän mutta on sitä laajempi ja arvovaltaisempi.

4.5. Yhteenvetoa

Olemme tässä luvussa kartoittaneet yleistetyn toisen ja itsen olennaisimpia suhteita. Yleistetty toinen rakentaa objektiminän, johon subjektiminä samaistuu yleistetyn toisen välityksellä. Lisäksi yleistetty toinen on osa itseä laajemmassa kolmenkeskisen vuoropuhelun merkityksessä, ja kapeammassa objektiminän merkityksessä itse puolestaan on osa yleistettyä toista. Jälkimmäisten suhteiden samanaikaisuus saattaa johtaa hämmäntyneeseen johtopäätökseen, että yleistetty toinen ja itse kuuluvat molemminpuolisesti toisiinsa. Näin voidaan tietenkin sanoa, mutta on heti sen perään tärkeää korostaa, että siinä missä itse, joka kuuluu osana yleistettyyn toiseen, on vain laajemman itseyden tiedostetuin ja samaistuttavin osa – objektiminä –, se itse joka sisältää yleistetyn toisen on laajempi itse, joka keskustelee keskenään yleensä reflektioimattomana arkitarkkaavaisuuden pinnan alla. Näiden kahden itsen käsitteen toisistaan erottelemisen tulisi hälventää suurimpia sekaannuksia.

Objektiminän ja yleistetyn toisen suhteesta on kuitenkin löydettävissä huomionarvoinen kaksinkertainen päällekkäisyys. Yleistetty toinen rakentaa objektiminän mutta sisältää myös sen. Voisimme sanoa, että objektiminä osallistuu omaan rakentamiseensa. Tämä herättää tietenkin ongelman, kuinka objektiminä voi alun perin rakentua, jos sen täytyy jo olla mukana omassa rakennusprosessissaan. En väitä voivani antaa lopullista vastausta tähän ongelmaan, mutta saatan ehdottaa kahta mahdollista ratkaisua. Ensimmäinen mahdollisuus on, että objektiminä liittyisi mukaan omaan rakentamiseensa vasta synnyttyään alustavasti ja että yleistetyn toisen olisi mahdollista käynnistää rakentaminen ilmeikään sitä. Toinen, ja kenties itselleni intuitiivisesti uskottavampi, ratkaisulinja on, että sisällöllinen yleistetty toinen ja sisällöllinen objektiminä syntyvät täysin samanaikaisesti subjektiminän yhden ja saman samaistumisen kahtena eri puolena. Kun subjektiminä samaistuu yleistettyyn toiseen (jonka muistamme olevan edustus yhteisön näkökulmasta), niin samalla se samaistuu objektiminään tapana, jolla yleistetty toinen näkee subjektin identiteetin.

Ihmisen itseys ja sen toimintamekanismit ovat samanaikaisesti eräitä arkisimpia että kauempaa katsottuna hyvin monimutkaisia mielellisiä ilmiöitä. Olen tässä luvussa parhaani mukaan selventänyt näitä aiheita lähtien liikkeelle Meadin subjekti- ja objektiminän sekä yleistetyn toisen käsitteistä. Nämä sosiaalisen itseyyden jatkuvaa vuoropuhelua ja sen kehitystä koskevat huomiot ovat tärkeitä lähtökohtia omantunnon ymmärtämisen kannalta.

5. Tilivelvollisuus yleistetylle toiselle

Nyt kun olemme käsitelleet lähemmin yleistettyä toista sekä sen suhdetta muihin itsen osiin, voimme palata luvussa 2 esiteltyyn moraalipsykologiseen tilivelvollisuusteoriaan ja tarkastella, kuinka yleistetyn toisen käsite voisi täydentää joitakin tilivelvollisuusteorian selvennystä vaativia kohtia. Kaksi keskeistä tällaista tilivelvollisuusteorian haastetta ovat, kuinka itseä voidaan pitää samanaikaisesti tilivelvollisena sekä itselle että toiselle ja, kuinka moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulma kykenee olemaan samanaikaisesti toisen persoonan näkökulma. Näiden käsittelemisen lisäksi puolustan teoriaa omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle myös toisesta suunnasta tarkastelemalla, kuinka tilivelvollisuusteorian huomiot täydentävät meadilaista yleistettyyn toiseen pohjaavaa omatuntokäsitystä. Käymme lopuksi läpi tässä esitetyn omatuntoteorian tapaa selittää moraalisten ristiriitatilanteiden psykologiaa.

5.1. Samanaikainen tilivelvollisuus itselle ja toisille

Puolustaessaan tilivelvollisuusteoriaa niin käsitteellisesti kuin empiirisestikin artikkelissaan ”Moral Psychology as Accountability” Stephen Darwall ja Brendan Dill (2014, 54–60) asettavat tilivelvollisuusteorian omaatuntoa koskien vastakkain toisen omatuntoteorian, tai paremminkin toisen moraalisesti tunnollista toimintaa selittävän mallin, kanssa. Tämä omaatuntoa koskevan tilivelvollisuusteorian vakavasti otettavin haastaja on heidän mukaansa niin sanottu hyväksyntäteoria²⁰. Hyväksyntäteorian mukaan moraalisesti tunnollista toimintaa motivoi ainoastaan sosiaalisen hyväksynnän ylläpitämisen tarve ja siten halu näyttää moraaliselta muiden silmissä. Dill ja Darwall joutuvatkin myöntämään, että empirian valossa hyväksyntämotiivi on yksi

²⁰ Engl. approval theory

voimakkaimmista ihmisten moraalisesti tunnollista toimintaa ohjaava tekijä. Tämä ei kuitenkaan onnistu kumoamaan tilivelvollisuusteoriaa, joka voi hyvin tunnustaa hyväksyntämotiivin suuren roolin. Tilivelvollisuusteoria tunnustaa sen ja lisää, että hyväksyntämotiivin ohella ihmisten moraalista toimintaa ohjaa myös tilivelvollisuusmotiivi. Siitä todistavat havainnot joiden mukaan ihmisille ei usein ole merkittävää pelkästään, miltä he näyttävät toisten silmissä, vaan myös, miltä he näyttävät itselleen, kun kukaan muu ei ole näkemässä, tai, kun itsetietoisuus korostuu. (Mt., 54–60.)

Sitä, että haluaa näyttää moraaliselta myös itselleen eikä vain toisille, on Dillin ja Darwallin (2014, 54–60) mukaan aito omatunto. Tämä on yhtenevä sen jo Adam Smithin (2002, 132) tekemän kuuluisan huomion kanssa, että ihminen ei pelkää ainoastaan olevansa moitittu vaan myös moitteenarvoinen. Samankaltaista lienee tarkoittanut myös Immanuel Kant (1990, 134–135) painottaessaan, että moraalisen yksilön tahdon tulee olla autonominen (itselleen lakia säättävä) eikä vain heteronominen (muiden säättämiin lakeihin mukautuva). Moraalisen kehityksen tutkija Lawrence Kohlberg taas näkee vastaavassa erottelussa kasvun täysin ulkoisesti ohjatusta esikonventionaalisesta moraalista sisäistettyä auktoriteettia kunnioittavan konventionaalisen vaiheen kautta kypsään postkonventionaaliseen moraaliin, joka ei nojaa enää vain hyväksynnän hakemiseen ylemmiltä auktoriteeteilta vaan saa yksilön tiedostamaan enenevässä määrin omankin moraalisen arvovaltansa. Näin moraalisen kehityksen myötä yksilön käsitykset oikeasta ja väärästä nojaavat yhä vähemmän muiden hyväksyntään ja entistä enemmän yksilön omaan tuntoon. (Ks. Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123.)

Voimme siis todeta Dillin ja Darwallin (2014, 56) osuneen erääseen moraalifilosofian ydinkysymykseen erottaessaan hyväksyntä- ja tilivelvollisuusmotiivit toisistaan. Kiinnostavaa heidän muotoilussaan on se, että itsen tilivelvollisena pitäminen voidaan ymmärtää hyväksynnän hakemiseksi itseltä (mt., 57–60). Katson myös aiheelliseksi tähdentää heitä selvemmin, että moraalisen omantunnon täytyy aina olla samanaikaista hyväksynnän hakemista sekä itseltä että toisilta – ei vain itseltä. Pelkkä muiden hyväksynnän hakeminen olisi esimoraalista heteronomiaa, rangaistuksen pelkoa tai palkkion toivoa (Ks. Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123). Mutta hyväksynnän hakeminen vain itseltä kapeasti ymmärrettynä eikä samalla muilta

moraalilakia yhtä lailla säätäviltä toisilta olisi vastaavasti amoraalista egosentrismiä, jossa yksilö kokee itsensä ikään kuin moraalisen yksinvaltiaana. Moraalinen auktoriteetti on väistämättä interpersoonallista (ks. esim. Darwall 2009). Toisekseen annettaessa itselle näin suuri moraalipsykologinen rooli, on syytä myös ottaa kantaa siihen, mikä itse on ja kuinka se rakentuu. Olemme huomanneet, kuinka meadilaisessa tarkastelussa itse on sosiaalipsykologinen prosessi, jossa toinen on aina mukana (ks. Mead 1934).

Tilivelvollisuusteoria johtaa meidät siis tunnustamaan, että moraalinen omatunto merkitsee samanaikaista hyväksynnän hakemista sekä itseltä että toisilta, mutta ollakseen kattava teoria omantunnon luonteesta, tilivelvollisuusteorian olisi aiheen kuvata sitä psyykkistä prosessia, jonka kautta tämä on mahdollista. Tarkalleen ottaen voimme erotella kaksi haastetta, joihin tilivelvollisuusteorian olisi täydentyäkseen vastattava. Ensinnäkin tulee selittää, kuinka itseä voi pitää samaan aikaan tilivelvollisena itselle ja toiselle. Toisekseen on aiheellista selittää, kuinka yksilö ylipäättään kykenee ottamaan yhteisön näkökulman, sillä usein emme koe olevamme vastuussa vain jollekin yksilölle vaan laajemmalle kokonaisuudelle. Yleistetyn toisen teoria kykenee nähdäkseni vastaamaan näihin haasteisiin.

Olemme päätyneet kolmannessa luvussa muotoiluun, että yleistetty toinen on psykologinen edustus jonkin sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta, joka luo yksilölle hänen objektiminänsä yhtenäisyyttä. Käytännössä kyse on yhteisöstä, johon yksilö kokee kuuluvansa, ja josta hän peilaa objektiminänsä, mukaan lukien oman toiminnan moitittavuutta tai hyväksyttävyyttä. Yleistetty toinen ei kuitenkaan ole yhteisö itse vaan yksilön oma edustus sen näkökulmasta. Tällainen yleistetty toinen vaikuttaa ihmisen mielessä rakenteena, joka voi ottaa samallakin yksilöllä eri sisältöjä. Yhdellä hetkellä yksilölle autoritatiivisin moraaliyhteisö voi olla hänen kaveriporukansa, toisella kansakuntansa ja kolmannella koko ihmiskunta, riippuen tietenkin kuinka laajoja ja minkälaisia kollektiivisiä näkökulmia ja siten myös miten yhtenäisiä objektiminuuksia yksilö on kognitiivisesti kypsä ja sosiaalisesti ehdollistunut ottamaan. (Ks. Mead 1934.)

Olemme neljännessä luvussa todenneet yleistetyn toisen ja itsen suhteesta, että yleistetty toinen on itsen osa subjektiminän ja objektiminän ohella, koska itse on mielekkäintä

ymmärtää näiden kolmenkeskisenä vuoropuheluna. Toisekseen objektiminä on osa yleistettyä toista, esimerkiksi yhteisön jäsenenä koettu elementti kollektiivisessa näkökulmassa. Lähtökohtaisen sisällötön subjektiminä samaistuu itsestään osin erilliseksi kollektiivisubjektiksi kokemaansa yleistettyyn toiseen ja sen myötä tulee kokemuksellisesti objektiminäksi, sisältäen kaikki yleistetyyn toisen tähän koettuun ”itseeseen” kohdistuvat asenteet.²¹ Juuri itsen sosiaalisuus ja se, miten objektiminä sisältää yleistetyyn toisen siihen kohdistamat reaktiiviset asenteet, antaa nähdäkseni parhaan selityksen sille, kuinka itsen tilivelvollisena pitäminen syyllisyyden asenteen avulla on samanaikaisesti hyväksynnän hakemista toisilta ja itseltä. Ymmärtäessämme tämän itsen sosiaalisen synnyn ja dynamiikan voimme oikeastaan pelkän samanaikaisuuden sijasta suoraviivaisesti todeta, että hyväksynnän hakeminen itseltä on aina myös hyväksynnän hakemista objektiminän peilinomaisesti subjektiminälle heijastaneelta toiselta. Kyse on saman prosessin kahdesta puolesta. Emme voisi ymmärtää minkäänlaista refleksiivistä asennetta tai ylipäätään itsetietoisuutta ilman näennäisen ulkoista mutta kuitenkin tosiasiallisesti sisäistä näkökulmaa, josta tarkastelemme itseämme. Yleistetty toinen on tällainen näkökulma. (Ks. Mead 1934.)

Itse ja yleistetty toinen liittyvät niin kiinteästi toisiinsa, että voimme myös lähestyä asiaa toisesta suunnasta ja todeta, että aina kun yksilö hakee hyväksyntää yleistetyltä toiselta, hän hakee sitä myös eräässä mielessä itseltään. Tämä on ilmeistä, mikäli itse ymmärretään laajemmassa merkityksessään vuoropuheluna subjekti- ja objektiminän sekä yleistetyyn toisen välillä. Tällöin yleistetty toinen on itsen osa. Kuitenkin myös silloin kun itse ymmärretään kapeammin yksilön kulloisenakin objektiminänä, kuten ihmiset itsen tavallisimmin kokevat, voimme nähdä, että hyväksynnän hakeminen yleistetyltä toiselta merkitsee hyväksynnän hakemista itseltä. Tämä johtuu siitä, että objektiminä edustuu osana yleistettyä toista, siis esimerkiksi yhteisön jäsenenä, kuten kävimme läpi luvussa 4. Itsen ääni yhteisön jäsenenä vaikuttaa osaltaan enemmän tai vähemmän myös yhteisön ääneen kuten se yksilölle edustuu. Tarkoitus ei ole tietenkään väittää, että hyväksynnän hakeminen vain toiselta ja ei itseltä ei olisi mahdollista. Tällöin

²¹ Yleistetty toinen ja siten objektiminä ovat ihmisyyksilön sisäistettyä sosiaalista kontrollia tuottavia rakenteita, ja voimakas samaistuminen pelkkään objektiminään eikä koko vuoropuheluun, toisin sanottuna kulloisenkin objektiminän synnyn tiedostamisen vaikeus, lienee osa tätä sosiaalisperäistä itsehallintaa. (Ks. Mead 1934.)

ei kuitenkaan ole kyse yleistetystä toisesta siltä osin, että yksilö olisi sisäistänyt sen osaksi laajempaa itseään ja kokisi itsensä objektiminänä sisältyvän siihen.

Huomaamme, että meadilaisessa itsepsykologiassa itse ja toinen ovat tiiviisti kytköksissä toisiinsa. Yleistetyn toisen liittäminen tilivelvollisuusteoriaan tarjoaa selityksen sille, kuinka yksilö voi hakea samanaikaisesti hyväksyntää itseltään ja toiselta sekä yhteisöltä laajemmin. Näin se selventää Dillin ja Darwallin (2014) avoimeksi jättämää seikkaa tilivelvollisuusteoriassa koskien omaatuntoa. Itsen tilivelvollisena pitäminen on hyväksynnän hakemista itseltä eikä vain toiselta. Ja toisaalta voimme vielä lisätä yhtä olennaisena seikkana, että itsen tilivelvollisena pitäminen on hyväksynnän hakemista toiselta eikä vain itseltä kapeasti ymmärrettynä.

5.2. Moraaliyhteisön toisen persoonan katse

Darwall esittää teoksessaan *The Second-Person Standpoint* (2009, 9) ensinnäkin, että ensisijainen moraalinen näkökulma on moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikko, siis ”meidän” kollektiivinen näkökulmamme moraalisia vaatimuksia asettavana yhteisönä. Kirjan nimessäkin keskeisyyttään korostava toisen persoonan näkökulma on hänen mukaansa aina ”versio ensimmäisen persoonan näkökulmasta”. Darwall muotoilee myös, että moraaliyhteisön ensimmäisellä persoonalla on toisen persoonan luonne ja että juuri toisen persoonan näkökulma on se, joka kykenee antamaan hänen teoriassaan moraalisia perusteita. (Mt., 9.) Näistä yhdessä voidaan päätyä siihen kenties äkkiseltään yllättävään lopputulokseen, että hänen tilivelvollisuusteoriassaan moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulma on toisen persoonan näkökulma. On huomioitava, että juuri tämä tekee ensimmäisen persoonan monikosta moraaliyhteisön näkökulman, sillä ensimmäisen persoonan näkökulma ei ole moraalinen, ellei se aseta vaatimuksia toisesta persoonasta (mt., 10). Se, että ensimmäisen persoonan monikon näkökulma voi olla toisen persoonan näkökulma, saattaa vaikuttaa näin muotoiltuna hämärältä, ellei jopa ristiriitaiselta. Asia vaatiikin nähdäkseni selvempiä perusteluita kuin mitä Darwall (2009) itse teoksessaan antaa (mitä ilmeisimmin tärkeämpinä pitämiinsä seikkoihin keskittyessään). Johtopäätös, että moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulma on toisen persoonan näkökulma, on kuitenkin nähdäkseni itsessään oikeaan osunut ja erittäin tärkeä omantunnon psykologiaa koskeva huomio. Tässä alaluvussa pyrin

osoittamaan, että se voidaan perustella selvemmin yleistetyin toisen käsitettä hyödyntäen.

Darwallin (2009, 9) oma eksplisiittinen perustelu nojaa ”toisen persoonan perusteiden toimijarelatiivisuuteen”. Darwallin (mt., 9; suom. P.N.) muotoilemana: ”Koska toisen persoonan perusteet ovat aina perustavanlaatuisesti toimijarelatiivisia, toisen persoonan näkökulma on versio ensimmäisen persoonan näkökulmasta (joko yksikössä tai monikossa).”²² Tässä Darwall nojaa nykymoraalifilosofiassa yleiseen erotteluun toimijaneutraaleihin ja toimijarelatiivisiin toiminnan perusteisiin. Todettakoon jo aluksi, että tämän erottelun sisältö on kiistelty, ja monet ajattelijat käyttävät sitä hieman eri tavoin (ks. Ridge 2017). Darwall (2009, 10) vaikuttaisi määrittelevän eron sen perusteella, sisältääkö peruste viittauksen toimijaan itseensä vai onko se (objektiivinen) peruste kenelle tahansa toimia. Ensimmäiset, tiettyyn toimijaan viittaavat perusteet ovat toimijarelatiivisia ja jälkimmäiset toimijaneutraaleja. Esimerkki Darwallin (mt., 5–7) mukaan toimijarelatiivisesta toisen persoonan perusteesta on kanssaihminen sinulle esittämä vaatimus olla tuottamatta hänelle kärsimystä. Oletettu toimijaneutraali peruste sen sijaan voisi olla utilitaristinen peruste kenelle tahansa pyrkiä minimoimaan kärsimyksen määrää maailmassa (mt., 5–7).

Darwall (2009) käyttää toistuvana havainnollistuksena erilajisista perusteista tilannetta, jossa toimija on astunut toisen henkilön kipeän varpaan päälle linja-autossa ja käy läpi eri perusteita hänelle siirtää jalkansa pois. Toimijaneutraali peruste olisi ketä tahansa koskeva peruste minimoida kärsimyksen määrää maailmassa ja sen takia siirtää jalka pois. Tämä on toki eräs peruste toisen varpaan päälle astuneelle siirtää jalkansa. Se voisi kuitenkin yhtä hyvin olla peruste esimerkiksi tilanteen näkevälle sivulliselle matkustajalle siirtää hänen jalkansa syrjään toimijan puolesta. Toimijarelatiivinen peruste, joka tällaisessa tilanteissa lienee luontevin, olisi peruste nimenomaan toisen kipeän varpaan päälle astuneelle toimijalle siirtää jalkansa. Näin toimijarelatiivisella perusteella on viittaus tiettyyn toimijaan. Toimijarelatiivisten perusteiden eräänä alalajina voidaan vielä mainita toisen persoonan perusteet, joissa keskeistä on, että niiden osoitus tietylle toimijalle tulee toisen persoonan näkökulmasta. Toisen persoonan peruste jalan siirtämiselle voi olla esimerkiksi tapauksen uhrin toimijaan kohdistama

²² “Since second-personal reasons are always fundamentally agent-relative, the second-person stance is a version of the first person standpoint (whether singular or plural).” (Darwall 2009, 9)

vaatimus tehdä niin tai esimerkiksi moraaliyhteisössä jaettu vaatimus kunnioittaa ja olla vahingoittamatta kanssaihmiä. (Mt., 5–9.)

Ridge (2017) kritisoi Darwallin esittämän kaltaista tapaa tehdä toimijarelatiivisten ja -neutraalien perusteiden tätä erottelua käsittelevässä ensyklopedia-artikkelissaan ja listaa samalla muitakin erottelujä, jotka usein sekoitetaan täksi erotteluksi. Tämä käsitteellinen erottelu erilaisiin perusteisiin ei ole nähdäkseni erityisen selventävä tai omalle tutkimukselleni hyödyllinen muuten kuin Darwallin tulkitsemiseksi. Siksi en tässä yhteydessä uppoudu tarpeettomasti tämän keskustelun kiemuroihin. Olennaista Darwallin (2009, 9) ymmärtämiseksi vaikuttaisi olevan, että hänen mukaansa toimijarelatiiviset perusteet sisältävät aina viittauksen toimijaan tai toimijoihin itseensä. Tämä mielessämme voimme palata tulkitsemaan, miksi hänen mukaansa juuri toisen persoonan perusteiden toimijarelatiivisuus perustelee moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan ja toisen persoonan näkökulmien päällekkäisyyttä.

Darwall (2009, 9) lienee tarkoittanut yksinkertaisesti, että toisen persoonan perusteiden toimijarelatiivisuus perustelee sitä että toisen persoonan näkökulma on versio ensimmäisen persoonan näkökulmasta, koska toisesta persoonasta osoitetaan perusteita, joilla on viittaus häneen tai heihin itseensä. Toisen persoonan perusteiden moraalinen painoarvo pohjautuu siis siihen, että ensimmäisen persoonan näkökulma tulee sisältäneeksi toisen persoonan näkökulman, josta ne esitetään. Tämä on suurin selvyys, jota kykenen suopeasti saamaan Darwallin (mt., 9) perusteluun ensimmäisen ja toisen persoonan näkökulmien päällekkäisyydelle. Asian ydin jää silti tarpeettoman hämäräksi ja päättely vaatii liikaa julkilausumattomia oletuksia.

Kun tarkastelemme moraaliyhteisön näkökulmaa meadilaisittain yleistettynä toisena, voimme löytää huomattavasti selvemmän perustelun sille, kuinka ensimmäisen persoonan monikko voi olla samalla toisen persoonan näkökulma. Tahdon vielä täsmentää, kenties Darwallia (2009) eksplisiittisemmin, että moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulma on toisen persoonan yksikön kaltainen näkökulma. Yleistetty toinen on juuri tällainen, ikään kuin yhteen yhtenäisesti asenteita ilmaisevaan persoonaan supistettu kollektiivia edustava näkökulma. Mead (1934, 158–160) kuvaa yksilön minuuden kehitystä niin, että (yleensä alle kouluikäisillä) lapsilla joilla ei vielä ole kykyä ottaa yleistetyn toisen näkökulmaa, on kuitenkin jo tätä ennen

kyky ottaa yksittäisten toisten näkökulmia (ja ilmentää tätä esimerkiksi ottamalla erilaisia rooleja leikeissään). Myöhemmin kun lapsi oppii ottamaan laajempien sosiaalisten kokonaisuuksien näkökulmia (ja ilmentää sitä esimerkiksi kyvyllään pelata joukkuepelejä jotka vaativat koko joukkueen näkökulman ottamista), partikulaarin toisen näkökulma on kuitenkin ensisijainen, ja yleistettyä toista voidaankin pitää sosiaalisen kokonaisuuden kohtelemisena ikään kuin yksittäisenä toisena, jolla on yhtenäiset päämäärät ja asenteet vaikkakin erillisiä yksilöitään laajempi kollektiivinen näkökulma. (Mt., 153, 158–160.)

On tietenkin aivan mahdollista väittää, että yhtenäinen yhteisön näkökulma on ontologisesti fiktiivinen ja kiistää esimerkiksi minkäänlaisen kollektiivisen moitteen mahdollisuus vedoten siihen, että vain yksilöillä voi olla asenteita. Tämän kysymyksen ontologiaan kantaa ottamatta väitän, että psykologisesti inhimillinen toiminta, moraaliksi mukaan lukien, nojaa tällaiseen hahmottamisen tapaan, ja se on aivan korvaamaton kyky, jonka saavuttaminen todella merkitsee korkeampaa kognitiivista kehitystasoa kuin ”leikkivaihe”, jossa vain partikulaareihin toisiin kyetään samaistumaan (Mead 1934, 158). Mietitään esimerkiksi lakeja tai muita yhteisiä sääntöjä. Jos tunnustamme jonkin normin yhteisömme yhteisenä legitiiminä ja moraalisesti velvoittavana sääntönä, emmekö tällöin tunnekin juuri yhteisön yhtenäisen toisen persoonan katseen ja moitteen, joka lankeaa sen ylle, joka rikkoo normia? Emme kuvittele esimerkiksi yhteisön eri yksilöitä käymässä neuvottelua asiasta tai ketään yksilöä ilmaisemassa yksilöllistä mielipidettään normin rikkomisen moitteenarvoisuudesta, vaan koko yhteisö on kuin yksi persoona, yksi toinen, joka vaatii moraalilainrikkooja tilille. Tietenkin kun lainsäätäjät ymmärretään kollektiivina, johon yksilö itsekään kuuluu, niin luonnollisesti yhteisö on hänelle myös ensimmäisen persoonan monikko. Ja siltikin vaikka yleistetty toinen on myös hänen oma näkökulmansa, niin se on hänelle myös osin itsestään erilliseksi koettu toinen, joka voi asettaa hänelle hänen yksilöllisen auktoriteettinsa ylittäviä vaatimuksia. Darwallin (2009, 9) muotoilua hyödyntäen se on ensimmäisen persoonan monikon näkökulma, jolla toisen persoonan näkökulman luonne.

Moraaliyhteisön näkökulman tarkasteleminen yleistettynä toisena tarjoaa nähdäkseni selvemman perustelun sille sinällään oikeana pitämälleni Darwallin (2009) väitteelle, että moraaliyhteisön ensimmäisen persoonan monikon näkökulma on toisen persoonan näkökulma. Darwallin (mt, 9) itse enemmän tai vähemmän sivumennen esittämä toisen

persoonan perusteiden toimijarelatiivisuuteen nojaava perustelu jää tarpeettoman epäselväksi. Mikäli se kuitenkin vakuuttaa lukijan yhteisestä johtopäätöksestämme hänen kanssaan, niin siinä tapauksessa meillä on nyt kaksi tapaa perustella, miksi koemme yhteisömmä, itsemme yksilönä mukaan lukien, tarkkailevan meitä toisesta persoonasta. Moraalinen omatunto vaikuttaisi riippuvan tällaisesta merkillisen kerrostuneesta näkökulmasta.

5.3. Meadilaisen omatuntokäsityksen täsmentyminen

Siinä missä edellisissä alaluvuissa tarkastelimme, miten tilivelvollisuusteorian käsitys omastatunnosta täydentyy liittämällä siihen Meadin teoria yleistetystä toisesta, tässä alaluvussa pohdimme toisesta suunnasta, miten hyödyimme tilivelvollisuusteorian tekemistä huomioista, mikäli lähdemme rakentamaan teoriaa omantunnon psykologiasta meadilaisista lähtökohdista aloittaen. Tulkitsen Meadin (1934, 319–321) väittävän, että omatunto on aina yleistetyn toisen ääni sen ilmaistessa moraalisia asenteita yksilön mielessä. Voisimme kenties vielä lisätä Millerin (1973, 53) Mead-tulkinnan mukaisesti, että omatunto on sen sisällöllisen yleistetyn toisen näkökulma, joka on yksilölle kaikkein ”korkein” tai moraalisesti autoritatiivisin. Jollekin se voi olla yhteiskunnan näkökulma, jollekin ihmiskunnan universaali näkökulma, ja toisinaan ihmiset tulkitsevat korkeimman auktoriteetin erilaisiksi jumaluuksiksi. Jälkimmäisiä koskevien käsitysten voidaan nähdäkseni psykologisesti katsoa olevan yleistettyjä toisia, joskin kenties poikkeuksellisen mystifioituja sellaisia.

Mead (1934) ei kuitenkaan mene kovin syvälle moraalisten asenteiden analyysiin, ja sen vuoksi hänelle tulkittava yleistettyyn toiseen pohjaava teoria omantunnon psykologiasta kertoo kyllä, kuka tai mikä omantunnon äänellä puhuu mutta ei juurikaan siitä, milloin jotkin (sisällöllisesti korkeimmankin) yleistetyn toisen asenteet ovat omaatuntoa ja milloin eivät. Tilivelvollisuusteoria puolestaan ehdottaa psykologisia erottelukriteereitä sille, milloin asenteet ovat moraalisia ja milloin eivät, ja siksi se voisi täydentää meadilaista omatuntoteoriaa. Moraaliset asenteet ovat tilivelvollisuusteoriassa tietyn tyyppisiä reaktiivisia asenteita (Dill & Darwall 2014, 41). Jo reaktiivisen asenteen käsitteen kehittäjä Peter Strawson (1982, 70–72) kirjoitti, että moraaliset reaktiiviset asenteet erotuksena niin sanotuista persoonallisista reaktiivisista asenteista ovat luonteeltaan yleistettyjä tai etäännytettyjä. Tämä viitanee Strawsonin samankaltaiseen

intuitionsiin kuin Meadinkin koskien moraalisen näkökulman luonnetta yleistettynä yhteisön näkökulmana. Darwall (2009, 67) tähdentää vielä osuvasti Strawsonia tulkittaessaan, että moraaliset reaktiiviset asenteet koetaan puolueettomasta näkökulmasta, ja tuo näin keskusteluun myös Adam Smithin huomion koskien moraalisen näkökulman luonnetta. Kuitenkin yleistetystä ja puolueettomasta näkökulmasta käsin voidaan ilmaista sekä reaktiivisia että ei-reaktiivisia asenteita. Verrataan esimerkiksi asennetta, että jokin on moitteentarvoista asenteeseen, että jokin on objektiivisesti totta. Nämä ovat molemmat asenteita, jotka yleistetty toinen voi ottaa, ja näin ollen asenteen reaktiivisuus nousee olennaiseksi erottelukriteeriksi tämän potentiaalisesti moraalisen näkökulman sisällä.

Niin tarpeellinen kuin reaktiivisen asenteen käsite onkin kuvaamaan sitä jotakin, mikä yhdistää esimerkiksi suuttumusta, kiitollisuutta, moitetta tai syyllisyyttä, siihen kuuluvaa reaktiivisuutta on vaikea määritellä ilman esimerkkejä (ks. esim. Bennett 2008). Reaktiiviset asenteet ovat niin sanotusta objektiivisesta asenteesta erillinen tarkastelutapa kanssaihminen tai omaan toimintaan. Objektiivisellä asenteella esimerkiksi yksilön antisosiaalista käyttäytymistä saatetaan tarkastella psykologisoiden tai biologisoiden hallitsemattomien alitajuisten impulssien tai vaikkapa tietynlaisen neurokemian tuotteen avulla yksilön syyllistämistä. Reaktiiviset asenteet sen sijaan mahdollistavat saman toiminnan näkemisen joko henkilökohtaisesta näkökulmasta esimerkiksi vihattavana tai vastaavasti moraalista yleistetystä ja puolueettomasta näkökulmasta moitteentarvoisena. (Strawson 1982, 70–72; Bennett 2008.) Darwallin (2009, 67) tulkinnan mukaan kaikkia reaktiivisia asenteita luonnehtii se, että ne ilmaisevat vaatimuksia toisen persoonan näkökulmasta. Yhdyn itsekin siihen, että juuri vaatimusten esittäminen toisesta persoonasta on tyydyttävintä erottelukriteeri asenteen reaktiivisuudelle erona objektiivisuuteen.

Puolueettomasta ja yleistetystä tai yleistetyn toisen näkökulmasta on moraalisten vaatimusten esittämisen ohella mahdollista myös tarkastella asioita objektiivisesti vailla moraaliarvostelmia ja esimerkiksi tehdä tiedettä ideaalisesta rationaalisten ihmisten tai tiedeyhteisön objektiivisuutta tavoittelevasta näkökulmasta. Voimme verrata kontekstia, jossa yksilö moittii moraalisesti toisen antisosiaalista käyttäytymistä, ja toista kontekstia, jossa kenties samakin yksilö pyrkii selvittämään, löytyykö antisosiaaliselle käyttäytymiselle esimerkiksi neurologista syytä. Voimme ajatella, että sekä moraal-

reaktiiviselle että objektiiviselle asennoitumiselle on sosiaalinen funktionsa. Olennaisempaa tämän tutkimuksen kannalta on tunnistaa näiden kahden asenteen ero.

En ota tässä yhteydessä tarpeettoman tarkkaa kantaa vaikeaan kysymykseen objektiivisuuden luonteesta. Jätän avoimeksi esimerkiksi, pitäisikö moraalisten reaktiivisen asenteiden yleistettyys ja puolueettomuus suhteessa henkilökohtaisiin reaktiivisiin asenteisiin ymmärtää puolestaan suhteellisesti vähemmän puolueettomana ja yleistettynä kuin objektiivisen asenteen vastaava puolueettomuus ja yleistettyys. Vaihtoehtoinen tulkinta olisi, että objektiivinen ja moraalinen näkökulma ovat samanasteisesti etäännytettyjä (ja yleistettyjä ja puolueettomia), mutta objektiivisen asenteen vallitessa ei vain ole läsnä vaatimuksia asettavaa toisen persoonan näkökulmaa. Asettuvat eri yleistetyt näkökulmat sitten muuten miten vain suhteessa toisiinsa, tilivelvollisuusteorian voidaan katsoa antavan kriteerin sille, milloin yleistetyt toisen ilmaisemat asenteet ovat moraalisia ja milloin eivät. Omanatuntona toimiva yleistetty toinen asettaa itselle – objektiminälle ja siten siihen samaistuvalla subjektiminälle – reaktiivisten asenteiden avulla vaatimuksia moraaliyhteisön toisen persoonan näkökulmasta.

5.4. Omantunnon ristiriidat

Eräs inhimillisen moraalin kannalta olennainen ilmiö, joka omantunnon psykologiaa koskeva teoria on kyettävä uskottavasti selittämään, ovat moraaliset ristiriitatilanteet. Varmasti jokainen moraalikyvyllä varustettu ihminen voi tunnistaa tapauksia, joissa moraaliset velvollisuudet eivät tunnu olevan selviä ja omatunto esittää ristiriitaisia vaatimuksia, joiden välillä yksilö (subjektiminänä) joutuu punnitsemaan. Sovellan tässä alaluvussa teoriaa omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle ensinnäkin havainnollistaakseni tätä omatuntoteoriaa ja toisekseen osoittaakseni, kuinka se on selitysvoimainen omantunnon ristiriitoja koskien.

Jos tarkastelemme omaatuntoa tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle, ja pidämme mielessä, että yksilöllä on väistämättä useita eri sisällöllisiä yleistettyjä toisia, on ymmärrettävää, että näiden eri sisällöllisten yleistettyjen toisten vaatimukset voivat ajautua ristiriitoihin keskenään. Yksi sisällöllinen yleistetty toinen vaatii yhtä ja toinen toista, ja niiden vaatimukseen samaistuttaessa tilanne merkityksellistyy moraalisesti eri tavoin. Eri toisen persoonan näkökulmat ja moraaliyhteisöt vetävät yksilöä eri suuntiin.

Ajatellaan esimerkiksi sotilasta, joka joutuu vastakkaisten vaatimusten psyykkisesti repivään ristipaineeseen koskien ihmisten tappamista. On aivan mahdollista, että sekä vaatimus tappaa että olla tappamatta ovat hänelle moraalisia sanan deskriptiivisessä mielessä. Kumpaankin tekoon häntä saattaa motivoida hänen arvionsa siitä, mikä on oikein tai hänen velvollisuutensa sen sijaan, että hän toimisi amoraalisesti, esimerkiksi itsekkin motiivein. Tappamista vaativa sisällöllinen yleistetty toinen saattaa olla esimerkiksi valtio, jota sotilas kokee puolustavansa. Sotilas voi pitää itseään valtion näkökulmasta tilivelvollisena tappamaan – kenties ”pienempänä pahana” tai ”suuremman hyvän puolesta” – ja sisäistää valtionsa moitteen syyllisyydekseen, mikäli hän jättää velvollisuutensa täyttämättä. Vastaavasti yleistetty toinen, joka velvoittaa olemaan tappamatta saattaa olla esimerkiksi koko ihmiskuntaa edustava. Tästä näkökulmasta toisen ihmisen tappamisen oikeuttaminen on usein vaikeampaa, ja yksilö voi kokea ihmisyyden nimissä ehdottoman vaatimuksen olla tappamatta ketään. Tämänkaltainen äärimmäinen esimerkki omantunnon ristiriidasta havainnollistaa hyvin tilivelvollisuutta yleistetylle toiselle ja sitä, kuinka voimakas ote omallatunnolla voi olla psyykestä. Kummankin sisällöllisen yleistetyn toisen ilmaisema moite ja siten yksilön kokemana syyllisyys reaktiona niiden vaatimusten laiminlyömiseen voi olla erittäin intensiivistä. Näin omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle saattaa selittää äärimmillään jopa syvää emotionaalista traumaattisuutta, joka voimakkaaseen moraaliseen ristiriitaan voi liittyä. Siinä missä omantunnon ristiriita lievimmilläänkin tuottaa aina jonkinlaista disorientaatiota ja epämukavuutta, voimakkaimmillaan se voi jopa elinikäisesti järkyttää yksilön psyykettä.

Sisäisen moraalisen kiistan osapuolena saattaa tietenkin olla myös partikulaarinen toinen, jolle itseä pidetään tilivelvollisena. Esimerkiksi tappamista koskien voidaan uskottavasti esittää, että tappamisen kieltävä näkökulma ei olekaan ensisijaisesti ihmiskunnan yleinen näkökulma vaan pikemminkin tapettavan yksilön. Tällöin omantunnon vaatimus ei olisikaan tilivelvollisuutta yleistetylle vaan partikulaarille toiselle. Pitäisikö siis puhua pikemminkin vain yleisesti omastatunnosta tilivelvollisuutena toiselle yleistetyn toisen sijaan? Pyrkimykseni ei olekaan ottaa korostetusti kantaa sen puolesta, että omatunto olisi nimenomaan tilivelvollisuutta yleistetylle toiselle partikulaarisen toisen sijaan, sillä kumpaakin mitä ilmeisimmin tapahtuu. Kuitenkin on nähdäkseni perusteltua pitää yleistettyä toista usein

ensisijaisempana. Ensinnäkin partikulaarin ja yleistetyn toisen eroa voidaan usein pitää hankalasti tulkittavana ja pikemminkin asteittaisena kuin selvän kaksijakoisena. Olemme huomanneet, kuinka yleistetyn toisen näkökulmassa partikulaarit toiset edustuvat eriasteisesti ja usein sosiaalinen kokonaisuus voi saada ikään kuin edustajakseen jonkin tietyn yksilön. Näin ollen esimerkiksi sotilaan johtajasta voi tulla tilanteessa ensisijaisin valtion edustaja. Näin yleistetty toinen ikään kuin ruumiillistuu partikulaarissa toisessa. Yleistetyn toisen auktoriteetti kanavoituu näin partikulaarin toisen kautta ja määrittelee tapettavan viholliseksi. Toisaalta tämän kanssa ristiriitainen moraalinen vaatimus voi tulla ihmisyyden laajemmalta auktoriteetilta ja saada edustajakseen vihollisen, joka näyttäytyykin nyt vain ihmisenä kuten esimerkin sotilas itsekin.

Toinen syy, miksi yleistetty toinen on partikulaaria toista ensisijaisempi omantunnon kannalta, on, että yleistettyä toista vaaditaan vakaan objektiminän rakentumiseen. Voimakkaasti pelkäänsä partikulaareista toisista objektiminuutensa heijastava yksilö on voimakkaammin satunnaisten tilannetekijöiden vietävänä. Sama pätee tietenkin yksilöön, joka kykenee ottamaan vain suhteellisen kapeiden yleistettyjen toisten näkökulmia ja ajautuu siten herkemmin ulos niiden vaikutuspiiristä. (Ks. Mead 1934, 158–163.) Omaatuntoa määrittää nähdäkseni juuri sen sisäistettyys ja suhteellinen riippumattomuus tilannetekijöistä. Myös partikulaarinen toinen voi esittää moraalisia vaatimuksia, kenties myös toimimatta jonkin yksilön sisäistämän yleistetyn toisen edustajana, mutta tällöin voidaan ajatella olevan vähemmän kyse juuri omastatunnosta. Näin omaatuntoa voidaan pitää ensisijaisesti tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle, vaikka tilivelvollisuudella partikulaarille toiselle on myös moraalipsykologinen roolinsa. Tietenkin tämä perustelu nojaa pitkälti semanttiseen huomioon, joka kytkee omantunnon merkitykseltään sisäistettyyn vastuuseen. Mikäli omantunnon käsitteelle varataan laajempi merkitys yleisenä itsen vastuullisena pitämisenä ilman sisäistettyden korostamista, saattaisimme pitää omaatuntoa tilivelvollisuutena toiselle korostamatta tilivelvollisuutta nimenomaan yleistetylle toiselle.

Teoria omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle antaa siis välineitä analysoida moraalisten ristiriitatilanteiden psykologiaa. Sen etuna suhteessa moniin muihin käsityksiin omantunnon luonteesta voidaan nähdä, että se kykenee selittämään, kuinka sama psyykkinen mekanismi voi tuottaa eriäviä moraalisia arvostelmia. Moni

perinteinen omatuntoteoria korostaa enemmän tai vähemmän, että omatunto puhuu yhdellä äänellä. Kaikkein ilmeisintä tämä lienee teologisissa omatuntomalleissa, joissa omatunto nähdään keinona ymmärtää monoteistisen Jumalan tahto (ks. Giubilini 2016). Ihminen voi kenties olla kuulematta sitä tai erehtyä jotakin muuta Jumalan ääneksi, mutta tällöin ei ole teologisessa omatuntoteoriassa enää kyse omastatunnosta. Vastaavasti kantilaisessa omatuntoteoriassa, jossa omatunto on universaalinen järjen seuraamista ja kykyä soveltaa kategorista imperatiivista erityistapauksiin, omantunnon ristiriidat selittyvät siinäkin pikemminkin erehdyksillä kuin sillä, että sama psyykkinen toiminto voisi tuottaa erilaisia arvostelmia. (Mt.) Adam Smithin (2002) ja Sigmund Freudin (1964; 1991) omatuntoteoriat tarjoavat astetta enemmän varaa omantunnon ristiriidoille. Puolueettoman tarkkailijan puolueeton näkökulma voi kenties saada eriäviä tulkintoja ja superego voi yleistyä edustamaan muutakin kuin vanhemman auktoriteettia, tai vanhemmalta on saatettu sisäistää ristiriitaisia vaatimuksia. Kuitenkin nekin korostavat suhteessa tietyn sisällöllisen toisen osuutta lukuisia eri sisältöjä ottavaa yleistettyä toista enemmän.

Mikäli tarkastelemme omaatuntoa deskriptiivisesti psyykkisenä toimintona, kuten olemme tässä tutkielmassa tehneet, on selvästikin etu, että teoria kykenee selittämään omantunnon ristiriitoja. Tehtäessä normatiivista moraalifilosofiaa tai etsittäessä moraalille metaeettistä perustaa nousee tietenkin kiinnostuksen kohteeksi, kuinka ristiriidat voidaan ratkaista tai mikä on moraalinen totuus – mikäli sellaista on. Tällöin saatamme olla hyvinkin kiinnostuneita siitä, minkälaiselle sisällölliselle yleistetylle toiselle yksilön tulisi pitää itseään tilivelvollisena? Olen tarkoituksella selvyyden vuoksi rajannut normatiivisemmän tarkastelun tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Tässä esitetyn moraalipsykologisen kannan omaksuminen asettaa epäilemättä joitain reunaehtoja esimerkiksi metaeettisille teorioille, joita sen pohjalta voidaan kehittää. Kuitenkin se jättää nähdäkseni huomattavasti tilaa erilaisille tulkinnoille moraalin perustasta.

Pohditaan havainnollistuksen vuoksi, minkälaisia metaeettisiä kantoja tässä tutkielmassa käsitellyn omantunnon psykologiaa koskevan teorian pohjalta voitaisiin puolustaa. Voidaan esimerkiksi seurata Darwallin (2009) projektia ja hakea moraalille kantilaisuudesta ammentavaa perustaa tasavertaisena tilivelvollisuutena ja nojata jonkinlaiseen kontraktualistiseen sopimusteoriaan moraalilyhteisön jäsenten välillä. Kuitenkin tässä tutkielmassa puolustetun moraalipsykologian pohjalta moraalit

voitaneen yhtä hyvin pyrkiä palauttamaan myös vähemmän tasavertaiseen tilivelvollisuuteen esimerkiksi perinteisten jumalallisen käskyn teorioiden tapaan. Mikään ei teoriassa estäne myöskään attribuoimasta viimekätistä moraalista auktoriteettia vaikkapa teknokraattisesti moraalille asiantuntijoille, mikäli sellaiselle auktoriteetille nähdään perusteita. Tietenkin saatamme myös tarkastella psykologisesti metaeettisiä käsityksiä moraalista auktoriteetista ja omasta suhteesta siihen moraalisen kehityksen valossa esimerkiksi kohlbergiläisittäin (Ks. Helkama 2001, 185–187; Kohlberg 1981, 118–123). Kehitystä koskevat deskriptiiviset moraalipsykologiset teoriat eivät kuitenkaan nekään sinällään perustane metaetiikkaa, ellemme erikseen tee normatiivisia sitoumuksia korkeampien kehitystasojen eduksi.²³ Lopulta voimme todeta, että tässä puolustetun moraalipsykologian pohjalta on mahdollista aivan johdonmukaisesti päätyä myös virheteoreettiseen tai nihilistiseen metaeettiseen kantaan, jonka mukaan moraalilla ei ole perustaa. Ja tähän taas lienee mahdollista vastata kannalla, ettei se tarvitse itseään syvempää perustaa toimiakseen (ks. esim. Strawson 1982, 79). Ja metaeettinen keskustelu voi jatkua kenties loputtomiin. Kiistatonta vaikuttaisi kuitenkin olevan, että moraaliksi kutsuttu ilmiö ohjaa voimakkaasti ihmisten toimintaa, ja tämä tutkielman tarkoitus on ollut keskittyä kuvailemaan sen erästä osaluuetta.

Pyrkimykseni ei ole ollut tämän tutkimuksen puitteissa puolustaa tiettyä metaetiikkaa ja, kuten pyrin edellä lyhyesti havainnollistamaan, omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle ei myöskään suuresti sido sen pohjalta käytävää normatiivisen etiikan keskustelua. Siksi tämän moraalipsykologisen kannan kyky selittää moraalisia ristiriitoja on etu. Huomaamme, että omatunto tulkittuna tilivelvollisuudeksi yleistetylle toiselle tarjoaa välineitä omantunnon ristiriitojen ymmärtämiseksi. Eri sisällölliset yleistetyt toiset voivat asettaa yksilölle eriäviä vaatimuksiaan, ja siten omatunto voi toisinaan vetää yksilöä vastakkaisiin suuntiin. Omantunnon ristiriidat ovat painava ilmiö, joka ansaitsee tulla syvemmin ymmärretyksi.

²³ Nähdäkseni kehitystäkin voidaan kuvata deskriptiivisesti, vaikka kysymys ei ole täysin yksiselitteinen. Jonkin ilmiön kuvaileminen kehityksellisesti korkeampina ja matalampina tasoina sisältää toki tietynlaisen normatiivisen sitoumuksen itsessään, mutta moraalijärjestelmän metaeettinen perustaminen vaikuttaisi vaativan jonkin tällaista kuvailua voimakkaamman sitoumuksen.

6. Avautuvia kysymyksiä

Olen edellisissä luvuissa esittänyt filosofisen argumenttini puolustaakseni moraalipsykologista kantaa, jonka mukaan omatunto on tilivelvollisuutta yleistetylle toiselle. Tässä luvussa käsittelen joitakin tästä omatuntoteoriasta avautuvia kysymyksiä. Pohdin ensinnäkin, kuinka tämä omatuntoteoria suhteutuu empatian moraalipsykologiseen rooliin, toisekseen sitä, kuinka paljon tässä esitetty omatuntoteoria on sukua jo Adam Smithin esittämille huomioille omantunnon luonteesta. Kolmanneksi tarkastelen vielä, minkälaista empiiristä tukea omalletunnon tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle toisaalta voidaan tulkita jo olevan ja, kuinka tätä teoriaa voitaisiin edelleen testata. Korostan, että pohdintani kaikista näistä aiheista pyrkii ennen kaikkea hahmottelemaan, minkälaisiin suuntiin tässä tutkielmassa puolustetun omatuntoteorian perusteellisempi jatkotutkimus avautuu, enkä käsittele näitä aiheita likimainkaan tyhjentävästi.

6.1. Omatunto ja empatia

Stephen Darwall (2009, 167–170) tekee joitakin huomioita koskien empatian psykologista roolia tilivelvollisuusteorian kannalta. Hän ei käsittele aihetta kovin pitkällisesti, mutta vaikuttaisi tulkitsevan jonkinlaisen empatiakyvyn olevan hyvin keskeinen itsensä tilivelvollisena pitämisen psykologinen edellytys. Darwallin mukaan juuri empatia mahdollistaa, että voimme ottaa toisten näkökulman itseemme ja vieläpä ottaa heidän itseemme kohdistaman moitteen vakavasti. (Mt., 170.) Kun tarkastelemme omaatuntoa tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle, empatian rooli tuskin on vähäisempi, mutta asia monimutkaistuu, sillä yleistetyn toisen empatisointi saattaa joiltain osin poiketa tyypillisestä partikulaarien toisten empatisoinnista.

Empatian rooli moraalisen toimijuuden kannalta on eräs sentimentalistisia moraalipsykologioita jakava kysymys. Perinteiset moraalisentimentalistit kuten esimerkiksi David Hume ja Adam Smith näkivät ”sympatian” merkityksessä, joka vastaa pitkälti nykyään käytettyä empatian käsitettä, hyvin keskeisenä osana moraalista toimijuutta. (Ks. Aaltola 2014a; Kauppinen 2018.) Jotkin nykyiset sentimentalistiteoreetikot (esim. Prinz 2011) ovat tulkinneet empatiakyvyn vähemmän olennaiseksi moraalin kannalta ja korostaneet sellaisten moraalituntojen merkitystä,

joiden eivät tulkitse edellyttävän empatiaa. Heitä vastaan kuitenkin jotkin sentimentalistit (esim. Aaltola 2014a, 84–86) ovat perinteisemmän sentimentalismien linjoilla argumentoineet, että eräänlainen empatia sisältyy myös näihin moraalituntoihin välttämättömänä osatekijänä. Aaltolan (mt., 76–77) muotoileman empatiateesin mukaan empatian muoto nimeltään affektiivinen empatia on moraalisen toimijuuden ydin ja välttämätön ehto. Tarkastelen tässä alaluvussa, kuinka omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetyllä toiselle voidaan nähdä olevan osaltaan linjassa Aaltolan empatiateesin kanssa, joskin mahdollisesti myös tietyin merkittävin varauksin.

Empatiaa koskevaa keskustelua hankaloittaa suuresti käsitteen laaja monimerkityksisyys (ks. esim. Aaltola 2014b). Kaikkien sitä koskevien käsitteellisten erotteluiden läpikäyminen olisi tässä yhteydessä mahdotonta, mutta tyydyn tärkeimpien seikkojen esittelemiseen. Empatiolla viitataan yleisesti erilaisiin kykyihin, joiden avulla yksilö voi ymmärtää ja kokemuksellisesti jakaa toisen mielentiloja. Usein empatiasta puhutaan ennen kaikkea toisen emotionaalisiin tiloihin kohdistuvana, mutta se laajennetaan toisinaan koskemaan muitakin, esimerkiksi kognitiivisia mielentiloja. Eräs tärkeä kahtiajako koskien empatiaksi luokiteltavia kykyjä on kognitiivisen ja affektiivisen empatian erottelu. Kognitiivisella empatialla viitataan kykyyn tietää toisen mielentila ja affektiivisella empatialla tarkoitetaan sen sisällöllisen puolen jakamista (ks. esim. Aaltola 2014b, 245–246). Nämä kyvyt voivat toimia toisistaan erillään joskin usein myös samansuuntaisesti. Esimerkiksi pelon emotionin kognitiivinen empatisointi mahdollistaa sen tietämisen, että toinen pelkää mutta ei kuitenkaan kokemuksellista pelon tunteeseen samaistumista, joka puolestaan ilmentää affektiivista empatiaa. Näin ymmärrettynä affektiivisessä empatiassa voidaan tulkita olevan kyse myös empatisoidun mielentilan suhteellisen suorasta havaitsemisesta verrattuna esimerkiksi sen kognitiiviseen päättelyyn tai tulkintaan, joka leimaa kognitiivista empatiaa. (Ks. mt.)

Aaltolan (2014a, 76–77) puolustaman empatiateesin mukaan nimenomaan affektiivinen empatia on moraalisen toimijuuden ydin ja välttämätön ehto.²⁴ Kenties selvin tapa, jolla tämä ilmenee, on esimerkiksi toisen moraalisobjektin kärsimyksen suoran empaattisen

²⁴ Aaltola (2014a, 87–88) ei kuitenkaan väitä, että muilla psykologisilla toiminnoilla, kuten esimerkiksi moraalisella kognitiolla, ei olisi hyvinkin tärkeä rooli moraalisen toimijuuden kannalta. Kuitenkaan nämä kyvyt eivät itsessään mahdollista moraalista toimijuutta ilman affektiivisen empatian kykyä (mt.).

kokemisen myötä motivoituminen lievittämään tätä kärsimystä. Voimme kuitenkin tunnistaa, kuinka myös tilivelvollisuusteorian korostama syyllisyys (ja sen välttäminen) ohjaa moraalista toimintaa ilman että suoralla affektiivisella empatialla olisi yhtä ilmeinen rooli. Prinz (2011, 214) vetoaa juuri syyllisyyteen yhtenä esimerkkinä moraalitunnosta, joka on hänen mukaansa empatiaa keskeisempi.²⁵ Syyllisyydenkin kuitenkin edellyttää eräänlaista empatian muotoa, jota Aaltola (2014a, 85–86) nimittää *reiteratiiviseksi empatiaksi*. Se mahdollistaa, että ihminen voi tuntea, mitä toinen tuntee itseä kohtaan tai empatisoida tapaa, jolla toinen näkee itsen (mt.). Reiteratiivisuus viittaa empatian kertautumiseen, tai siihen että empatisoidaan tapaa, jolla toinen empatisoi (tai on empatisoimatta) omaa toimintaa. Voisimme käyttää myös termiä refleksiivinen empatia. (Ks. Edith Stein 1989, 18.) Esimerkiksi kun syyllisyys analysoidaan toisen moitteen sisäistämiseksi, kuten tilivelvollisuusteoria tekee, tämän voidaan ajatella edellyttävän reiteratiivista tai refleksiivistä empatiaa.

Olemme korostaneet, kuinka itsen tilivelvollisena pitäminen on refleksiivistä. Siten reiteratiivisen tai refleksiivisen empatian käsite palvelee hyvin myös käsitystä omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetyille toiselle. Voimme kuitenkin kysyä, onko yleistetyn toisen reaktiivisiin asenteisiin samaistumisessa kyse juuri affektiivisestä empatiasta tai ainakaan yksipuolisesti siitä. Kaksi tähän liittyvää varausta ovat, että reaktiiviset asenteet sisältävän kognitiivisen osatekijän. Toisekseen voimme pohtia, missä määrin ja millä tavoin yleistetyn toisen asenteita voidaan empatisoida ja, kuinka tämä empatia suhteutuu partikulaarisen toisen mielentilojen empatisointiin.

Reaktiivisilla asenteilla, kuten Dill ja Darwall (2014, 43–45) niitä analysoivat on fenomenaalisen ”tuntunsa” lisäksi motivationaalinen ja kognitiivinen osatekijä. Esimerkiksi syyllisyyden kognitiivinen sisältö on uskomus, että on toiminut moraalisen velvollisuutensa vastaisesti (mt.). Affektiivinen empatia vaikuttaisi kohdistuvan juuri reaktiivisen asenteen fenomenaaliseen tuntuun ja kenties sen kautta johtavan motivationaaliseen osatekijään. Näin ollen reaktiivisen asenteen kokonaisvaltainen refleksiointi vaatii reiteratiivisen affektiivisen empatian lisäksi myös reiteratiivista kognitiivista empatiaa. Tämä on kuitenkin vielä sopusoinnussa Aaltolan (2014a, 76–77)

²⁵ Prinz (2011) kirjoittaa kenties syyllisyyttäkin enemmän erilaisista moitteen muodoista. Tilivelvollisuusteorian mukaisesti analysoituna moitetta voidaan kuitenkin pitää itsessään merkityksettömänä ilman syyllisyyttä, jota se pyrkii herättämään (ks. Dill & Darwall 2014, 43–45).

esittämän teesin kanssa, jonka mukaan affektiivinen empatia on moraalisen toimijuuden ydin ja välttämätön ehto. Hän kuitenkin tunnustaa, että korkeamman moraalisen toimijuuden kannalta myös muut psyykkiset toiminnot ovat tärkeitä (mt., 87–88). Voimme esimerkiksi kuvitella henkilön, joka kykenee kognitiivisesti empatisoimaan toisten moraalisen moitteen uskomussisältöä mutta jota tämä moite ei kuitenkaan affektiivisesti liikuta. Tällöin hän ei sisäistä toisen moitetta syyllisyydekseen ja tuskin motivoituu toimimaan moraalisesti. On helpompi kuvitella että käänteisessä tapauksessa, jossa yksilö empatisoi affektiivisesti toisen moitetta mutta ei kykene kognitiivisesti empatisoimaan sen uskomussisältöä, tämä osin vajavainen moitteen reflektointi kuitenkin motivoi häntä toimimaan. Tämänkaltaisen analyysin pohjalta teoria omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle voisi tunnustaa affektiivisen empatian psyykkiseksi ydintoiminnoksi omantunnon kannalta mutta tähdentää samalla kognitiivisen empatian roolia.

Kenties vaikeampi kysymys koskien tässä puolustetun omatuntoteorian ja empatian suhdetta kuuluu; Voiko yleistetyn toisen näkökulmaa empatisoida ja, mikäli voidaan, minkälaisesta empatiasta siinä on kyse? Yleistetyn toisen näkökulman ottaminen vaikuttaisi vaativan aina enemmän tai vähemmän kuvittelukykyä. On mahdollista ajatella, että kaikenlainen toisen näkökulman ottaminen vaatii kuvittelukykyä, mutta voidaan uskottavasti väittää, että vähintään konkreettisesti läsnä olevien partikulaarien toisten tapauksessa myös toisen mielentilojen suurempi havaitseminen on läsnä. Vaikuttaisi olevan eri asia esimerkiksi havaita toisen pelko tämän ilmettä ynnä muita vihjeitä hyödyntäen tai kuvitella esimerkiksi kirjan päähenkilön pelko hänestä annetun kuvauksen pohjalta. On intuitiivista, että ensimmäisessä tapauksessa on jotakin suurempaa ja havainnonkaltaisempaa, joskaan empatiateoreetikot eivät ole täysin yksimielisiä. Yleistetyn toisen kohdalla kuvittelukyky lienee kuitenkin kiistatta jonkin verran läsnä, sillä joudumme muodostamaan sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta edustuksen ikään kuin yhtenä yhtenäisesti asenteita ilmaisevana yksilönä. Jopa tapauksessa, jossa yleistetyn toisen edustamaa yhteisöä muodostavia yksilöitä (tai vaikka esimerkin vuoksi koko yhteisö), on konkreettisesti läsnä niin että heidän mielentilojaan voidaan empatisoida mahdollisen suoran havainnoinnin avulla, tällöinkin kollektiivisen näkökulman ottaminen vaikuttaisi edellyttävän kuvittelukykyä. Kollektiivisen näkökulman konstruoinnissa on esimerkiksi ratkaistava (joko tietoisien tai

tiedostamattoman kognitiivisen prosessin kautta), kuinka eri yksilöiden näkökulmat painottuvat siinä ja mahdollisesti, kuinka niiden väliset ristiriidat sovittuvat.

On oma empatiateoreetikoita ja moraalipsykologeja jakava kysymyksensä, missä määrin empatia, tai moraalin kannalta relevantti sellainen, sisältää kuvittelukykyä. Niin sanotun simulaatioteorian mukaan empatiassa on kyse juuri toisen mielentilojen simuloimisesta tai kuvittelemisesta ikään kuin omina mielentiloina (ks. esim. Gordon 1995). Myös esimerkiksi Adam Smithin tulkinnan *sympatian* luonteesta voidaan katsoa muistuttavan nykyistä simulaatioteoriaa (mt.). Kuitenkin esimerkiksi Aaltolan (2014a; 2014b, 250–252) puolustama affektiivinen empatia, jonka hän tulkitsee moraalisen toimijuuden ytimeksi, sulkee ulkopuolelleen tämänkaltaisen empatian ja viittaa johonkin välittömämpään tai suurempaan toisen mielentilan jakamiseen kuin mihin kuvittelukyky ylittää. On tietysti jokseenkin avoin kysymys, voidaanko yleistetyn toisen asenteita empatisoida tällaisessa affektiivisen empatian merkityksessä. Vaikuttaa edellä esitetyn pohjalta intuitiiviselta, että kuvittelukyky on olennaista yleistetyn toisen asenteiden empatisoimisessa. Voimme kuitenkin kysyä, onko tämä todella ongelma affektiivisen empatian kannalta. Saattaahan empatiamme esimerkiksi fiktiivistä kirjan henkilöä kohtaan tuntua hyvin suoralta, vaikka hänen mielentilansa onkin täysin kuviteltu. Toisaalta olisiko mahdollista sittenkin kyseenalaistaa oletus, että yleistetyn toisen asenteiden empatisointi on keskeisesti kuvittelukykyyn perustuvaa? Saattaako meillä olla keinoja empatisoida tätä suuremmin kollektiivisiä asenteita? Vai onko kenties niin, että yleistetyn toisen empatisointi tapahtuu aina partikulaarien toisten kautta, joissa yleistetyn toisen näkökulma ikään kuin ruumiillistuu, ilman että sen yleistäminen kollektiiviseksi tekisi siitä epäsuoraa tai kuviteltua? Tämä jälkimmäinen vaihtoehto saattaisi alleviivata aiemmin superegon pohjalta tekemiämme huomioita merkityksellisten partikulaarien toisten muita moraaliyhteisön jäseniä voimakkaammasta edustumisesta yleistetyn toisen näkökulmassa. Mutta kuinka tällöin selitämme sen suoruuden, joka vaikuttaisi olevan mahdollista myös todella kuvitteellisia toisia kohtaan? Kuten huomaamme, pohdinta yleistetyn toisen empatisoinnin luonteesta avautuu moneen suuntaan. Asian perusteellisempi kartoitus lienee parasta jättää suosiolla jatkotutkimuksen varaan.

Voimme kiteyttää, että tässä esitetyn omatuntoteorian suhde empatian moraalipsykologiseen rooliin on jokseenkin monimutkainen kysymys. Tämä johtuu

osaltaan empatian käsitteen monimerkityksisyydestä ja toisekseen partikulaarin ja yleistetyn toisen eroista empatian kohteina. Voimme kiteyttää, että hyödyntämällä reiteratiivisen empatian käsitettä, teorian omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle voidaan nähdä olevan linjassa Aaltolan (2014a) puolustaman affektiiviseen empatiaan nojaavan empatiateesin kanssa. Kuitenkin yleistetyn toisen empatisointi erotettuna partikulaarin toisen empatisoinnista vaikuttaisi vaativan kuvittelukykyä ja tekävän siten siihen kohdistetusta empatiasta pikemminkin kognitiivista kuin affektiivista. Spekuloimme lyhyesti erilaisia ratkaisulinjoja tähän ongelmaan, mutta näiden eri ajatuskulkujen syvempi kartoitus ylittää tämän tutkielman puitteissa mielekkään huomion määrän tälle kysymykselle.

6.2. Yhtenevyyksiä Adam Smithin moraalipsykologiaan

Adam Smithin teos *The Theory of Moral Sentiments* (2002 / alkuperäinen teos 1759–1790) on deskriptiivisen moraalifilosofian, tai nykytermein moraalipsykologian tai -sosiologian, kiistaton klassikko. Siinä Smith käy läpi hyvin järjestelmällisesti ja seikkaperäisesti inhimillisen moraaliin liittyviä ilmiöitä. Hän kirjoittaa paljon myös omastatunnosta (ks. erityisesti mt., 128–208). On filosofianhistoriallisesti ja perspektiivin saamiseksi kiinnostavaa verrata tässä tutkielmassa puolustettua teoriaa omastatunnosta jo Smithin esittämiin näkemyksiin. Yhtenevydet ovat huomattavia, eivätkä ne rajoitu pelkästään jo aiemmin hyödyntämäämme sukulaisuuteen puolueettoman tarkkailijan ja yleistetyn toisen käsitteiden välillä. Kuitenkin kiinnostavia eroavuuksiakin löytyy.

Sekä nykyisen tilivelvollisuusteorian että Adam Smithin ”moraalitunteorian” voidaan sanoa edustavan moraalipsykologista sentimentalismia. Ne siis painottavat moraalin luonteen selittämisessään enemmän emotionaalisten toimintojen kuin kognition tai järkeilyn roolia. (Ks. Kauppinen 2018.) Smith kirjoittaa erilaisista moraalitunnoista, kun taas tilivelvollisuusteoriassa puhutaan reaktiivisista asenteista. Vaikka Smithin moraalitunnon käsite onkin mitä ilmeisimmin laajempi ja vähemmän tekninen kuin tilivelvollisuusteorian reaktiivisen asenteen käsite, voimme huomata että Dillin ja Darwallin (2014) korostamat moraaliset reaktiiviset asenteet ovat Smithille eräitä moraalituntoja, ja jopa varsin keskeisiä sellaisia. Darwall (2009, 101) korostaakin, että nykytermein tilivelvollisuudella on Smithin moraaliteoriassa keskeinen rooli.

Myös Smith (2002) kirjoittaa paljon moitteesta ja syyllisyydestä ja vaikuttaisi antaneen näille moraalitunnoille samankaltaiset merkitykset kuin ne reaktiiviset asenteet, joista Dill ja Darwall (2014) kirjoittavat. Myös Smithille (2002, esim. 137–138) syyllisyys on itsen kohdistettua refleksiivistä moitetta. On kuitenkin huomionarvoista, että moitteen ja syyllisyyden ohella Smith (2002, esim. 132) kirjoittaa enemmän myös positiivisista moraalitunnoista kuten kiitollisuudesta ja ylpeydestä, jotka Dill ja Darwall (2014) ovat ilmeisesti selvyuden vuoksi jättäneet pois omasta tutkimuksestaan. Kiitoksen tai kehumisen²⁶ relevanssi moraalin kannalta ei kenties ole yhtä ilmeinen kuin väärintekijään kohdistuvan moitteen. Jo Smith (2002, 53–54) vaikuttaa kiinnittäneen huomiota, että negatiiviset tunnot ohjaavat ihmisten toimintaa usein voimakkaammin kuin vastaavat positiiviset. Tiivistäen voimme kuitenkin todeta, että Smith (2002) käsittelee laajempaa kirjoa erilaisia moraalisia tunteita tai asenteita kuin Dill ja Darwall (2014), jotka valitsevat kaikkein keskeisimmät ja pureutuvat niihin. Mikään ei periaatteessa estäisi myöskään tilivelvollisuusteoriaa sisällyttämästä positiivisia reaktiivisia asenteita mukaan tarkasteluunsa – ja itse asiassa Strawson (1982, 62) nimeää kiitollisuuden yhtenä esimerkkinä reaktiivisista asenteista esseessään, jossa hän esittelee reaktiivisen asenteen käsitteen.

Adam Smith painottaa omantunnon kohdalla refleksiivistä sosiaalisuutta siinä missä tilivelvollisuusteoria ja Meadkin. Käsitys itsestä ja oman toiminnan ”asianmukaisuudesta” muodostuu myös Smithin mukaan aina peilaamalla sitä toisten näkökulmaan. Tässä peilaamisessa *sympatialla* on keskeinen roolinsa. (Smith 129–131.) Se toimii tällöin samoin, kuin mistä Elisa Aaltola (2014a, 85–86) kirjoittaa reiteratiivisena empatiana. Kuitenkin Smithin näkökulmasta moraalin kannalta perustava *sympatia* on enemmänkin kuvittelukykyyn nojaavaa nykytermein simuloivaa tai projektiivista empatiaa, siinä missä Aaltola (2014b) painottaa affektiivista empatiaa, joka tavoittaa empatoidun kokemuksen jokseenkin välittömämmin. Käsittelemmekin tätä tematiikkaa jo edellisessä aluvuossa. On mahdollista, että Smithin moraaliteorian tarkempi tutkiminen erityisesti puolueettoman tarkkailijan *sympatisoinnin* osalta voisi auttaa ymmärtämään yleistetyn toisen näkökulman edellyttämän empatian luonnetta.

²⁶ Smithin käyttämä englanninkielinen sana on ”praise”.

Smith (2002, 131) jakaa itseyden tarkkailijaan ja toimijaan tavalla, joka muistuttaa hyvin paljon Meadin jakoa subjekti- ja objektiminään. Oman itsen refleksiivinen tarkkaileminen edellyttää tällaista jakoa. Smith vaikuttaa myös ajatelleen, että tällä itsen jakamisella eri osiin on sosiaaliset juuret. Hän esimerkiksi spekuloi, että jos ihmisyksilö voisi kasvaa aikuiseksi ilman kosketusta kanssaihmiin, hän ei myöskään muodostaisi käsityksiä itsestään. (Mt., 129–130.) Hyödyntämäni meadilaisen itsepsykologian kielellä voisimme ilmaista asian niin, että objektiminä syntyvä subjektiminän samaistumisessa yleistetyin toisen näkökulmaan. Smithillä vaikuttaa siis olleen hyvin samankaltainen sosiaalinen käsitys itsen toiminnasta kuin Meadilla. Smith ei kenties kuitenkaan pysähdy aivan yhtä yksityiskohtaisesti teoretisoimaan itsen toimintaperiaatteita.

Omatunto on Smithille (2002, 132, 150–151) viime kädessä puolueettoman tarkkailijan itsen kohdistuvien moraalituntojen sympatisoimista. Puolueettoman tarkkailijan luonne on kuitenkin jokseenkin monitulkintainen. Smithin teosta lukiessa jää paikoin epäselväksi, missä määrin hän tarkoitti sen olevan kanssaihmiin tai ihmiskunnan tosiasialliseen näkökulmaan pohjaava ja missä määrin ideaalinen. On ainakin selvää, että puolueeton tarkkailija kuvitellaan joksikin, jonka moraalitunnot perustuvat hyvin kehittyneeseen oikeudentajuun (kuvittelijan kriteerein) sekä etäännytettyyn asemaan, josta mahdollistuu tieto kaikista relevanteista asiantiloista sekä juuri tuntojen puolueettomuus. (Smith 2002, 150–151; ks. myös Raphael 2009, 35–37.) Toisaalla Smith menee niinkin pitkälle, että hän ilmaisee omantunnon tai puolueettoman tarkkailijan valvovan viime kädessä Jumalan lakeja kunkin ihmisen rinnassa (mt., 190–193, 197–198). Kuitenkin paikoin Smith myös viittaa puolueettomaan tarkkailijaan enemmän ihmisten tosiasialliseen näkökulmaan edustavana. Smithin ajattelua tutkinut Raphael (2009, 32–34) tulkitseekin, että Smith ajatteli alun perin omantunnon perustuvan kanssaihmiin todellisen näkökulman ottamiseen, mutta alkoi vähitellen painottaa entistä enemmän kuviteltua puolueettoman tarkkailijan näkökulmaa.

Olen itse tässä tutkielmassa käyttänyt puolueettoman tarkkailijan käsitettä viittaamaan nimenomaan puolueettomuudessaan ideaaliseen yleistettyyn toiseen erotettuna yleistetyistä toisista, jotka representoivat sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmaa vähemmän kaunistellen. Smith (2002, 150–151) oli nähdäkseni siinä oikeassa, että nimenomaan moraalilyhteisöä edustava yleistetty toinen on aina jokseenkin idealisoitu

(eikä esimerkiksi välttämättä yhtenevä yhteisön tosiasiallisen yhteisen kannan kanssa, milloin sellaista voidaan edes periaatteessa määrittää). Psykologisesti on tietenkin kaikessa hankaluudessaan kiinnostavaa pohtia, miten tämä idealisaatio tapahtuu, ja tässä puolestaan olen katsonut hyödylliseksi soveltaa löyhästi freudilaista superegon käsitettä, jossa keskeistä on, että jotkin merkitykselliset partikulaarit toiset (vertaa Freudille vanhemmat ja erityisesti isä) edustuvat aina toisia voimakkaammin yksilön käsityksessä yhteisön näkökulmasta ja sen moraaliasenteista (ks. esim. Freud 1964, 315–326). Kuitenkin myös superego siinä missä puolueeton tarkkailijakin voidaan nähdä eräänä yleistetyn toisen spesifimpinä muotoina, kuten tarkastelimme luvussa 3.

Huomaamme, että tarkastellessamme omaatuntoa psykologisesti tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle, saatamme havaita paljon yhtenevyyksiä Adam Smithin (2002) moraalipsykologiaan. Kuitenkin tässä esitettyä omatuntoteoriaa voidaan pitää oleellisin osin myös siitä kriittisesti päivitetynä versiona. Nykyaikaisenkin moraalipsykologian on kuitenkin syytä tuntea terävimpiä edelläkävijöitään ja juuriaan voidakseen kasvaa vakaalta pohjalta niitä pitemmälle. Smith (mt.) tekee paljon teräviä huomioita koskien omantunnon luonnetta, ja siksi tutkittaessa omaatuntoa tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle sitä on tarkoituksenmukaista peilata myös niihin.

6.3. Empiirinen tuki

Olen tässä tutkielmassa keskittynyt puolustamaan moraalipsykologista teoriaa omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle ennen kaikkea filosofis-teoreettisesti. Tätä teoriaa voidaan kuitenkin puolustaa myös empiirisen evidenssin valossa. Pohdin tässä alaluvussa, minkälaista evidenssiä teorialle omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle voidaan tulkita olevan. En missään nimessä käy läpi tällaista tutkimusta täysin kattavasti, vaan asian perusteellisempi kartoittaminen kuten myös empiirinen testaaminen edelleen jää tulevan tutkimuksen haasteeksi.

Empiiristä tukea molemmille yhdistämilleni teorioille voidaan löytää. Dill ja Darwall (2014) käyvät läpi evidenssiä moraalipsykologiselle tilivelvollisuusteorialle, mukaan lukien sen käsitykselle omastatunnosta. Ensinnäkin he viittaavat havaintoihin, joiden mukaan hyväksynnän hakeminen toisilta ohjaa voimakkaasti ihmisen moraalista toimintaa (mt.). Esimerkiksi toisten itseen kohdistuville katseärsykkeille altistumisen on toistuvasti osoitettu aktivoivan pro-sosiaalisuutta (ks. esim. Conty, George & Hietanen

2016). Kuitenkin tämän lisäksi on näyttöä myös sille, että pelkkä hyväksynnän hakeminen itseltä eikä vain ulkoisilta toisilta motivoi ihmisiä. Esimerkiksi myös itsensä näkeminen peilistä kasvattaa ihmisten motivaatiota toimia moraalisemmin (esim. Batson 2008).

Myös meadilaisen sosiaalisen itsen, tai ”peili-itsen”²⁷ hypoteeseja on testattu jonkin verran. On empiirisiä todisteita ainakin, että ihmisten käsitykset siitä, kuinka toiset asennoituvat itsen vaikuttavat heidän itsekäsityksiinsä (objektiminuuksiinsa), joskin näyttö sen puolesta, että ulkoisten toisten todelliset näkemykset²⁸ vaikuttaisivat siihen, on kiistanalaisempaa. (Ks. esim. Shraugerin & Scoenmanin (1979) laaja katsaus, myös Tice & Wallace (2005)). Olenkin korostanut, että yleistetty toinen aina yksilön psykologinen edustus sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta, eikä välttämättä todenmukainen. Päinvastoin, kuten opimme vertaamalla yleistettyä toista puolueettomaan tarkkailijaan, moraaliyhteisöä edustava yleistetty toinen on aina jokseenkin idealisoitu versio ihmisten todellisista näkemyksistä. Ja vastaavasti kuten opimme vertaamalla yleistettyä toista superegoon, tällaisessa näkökulmassa eri partikulaarit toiset edustuvat väistämättä eriasteisesti.

Sekä moraalipsykologiselle tilivelvollisuusteorialle että yleistetyn toisen sisältävälle sosiaalisen minuuden teorialle voidaan siis katsoa olevan empiiristä tukea erikseen, mikä tukee myös teoriaa tilivelvollisuudesta yleistetyille toiselle. Voimme kuitenkin pohtia, voitaisiinko nämä yhdistäen omalletunnon tilivelvollisuutena yleistetyille toiselle löytää vielä suurempaa tukea. Sellaista saattaisivat tarjota esimerkiksi asetelmat, joissa voitaisiin osoittaa entistä kohdennetummin, että nimenomaan yhteisön tai muun sosiaalisen kokonaisuuden kollektiivisen näkökulman ottaminen ohjaa ihmisiä toimimaan moraalisemmin, ja että kollektiivisessa näkökulmassa nimenomaan siihen attribuoidut reaktiiviset asenteet ovat toimintaa ohjaavia. Niin aiempaa tutkimusta läpikäydessä kuin tulevaa suunniteltaessa on tietenkin syytä pitää mielessä, että näin monimutkaisten ilmiöiden operationalisointi kovin suoraviivaisesti empiirisesti

²⁷ Engl. looking glass self

²⁸ On otettava huomioon, että toisten todelliset asenteet yksilöä kohtaan voivat olla eriasteisesti hänelle kommunikoituja tai jopa täysin kommunikoimattomia. Tämä selittänee eräänä tekijänä epäsuhtaa sen välillä, kuinka yksilö todella nähdään ja kuinka hän kokee tulevansa nähdyksi.

testattavaksi on hyvin haasteellista, ja tutkimustulokset jättävät väistämättä paljon tilaa tulkinnalle.

Myös esimerkiksi jo Adam Smithin (2002) tai G. H. Meadin (1934) voidaan katsoa orientoituneen tutkimuksiinsa oman aikansa mittapuulla hyvin empiirisesti ja esittäneen teoksissaan runsaasti havaintoja teorioidensa tueksi. Vaikkakin heidän empiriansa on nykyisen empiirisen psykologian kriteerein enemmän anekdotaalista evidenssiä kuin systemaattisen tieteellistä havainnointia kontrolloituihin asetelmiin ja laajoihin aineistoihin perustuen, ei senkään roolia laajemman havaintoaineiston tukena tule vähätellä. Päinvastoin, jopa ihmisten arkiset havainnot itsestään ja toisten toiminnasta voivat tavoittaa oleellisia ilmiöitä, jotka jäävät helposti virallisemmalta tutkimukselta pimentoon, tai antaa hypoteeseja, jotka voivat myöhemmin muotoutua täsmällisiksi teorioiksi ja tulla sittemmin systemaattisesti koetelluiksi. Moraalinen omatunto on hyvin kokemuksellinen ja henkilökohtainen ilmiö, jonka syvimpiä puolia voi olla vaikeaa tavoittaa empiirisesti. Siksi eräänlaista tukea teorialle omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle antaa, että se vaikuttaisi vastaavan hyvin kokemuksia omastatunnosta. Emmekö esimerkiksi koekin syyllisyyden tunteen olevan keskeinen elementti huonossa omastatunnossa ja olennainen syy, miksi motivoidumme pitämään kiinni velvollisuksistamme? Ja emmekö saatakin löytää syyllisyydestä moittivan toisen tai yhteisön näkökulman, jonka sisäistämme omaksi asenteeksemme itseämme kohtaan? Lukija voi arvioida itse, kuinka hyvin nämä vastaavat hänen kokemuksiaan. Laajemman evidenssin kartuttamiseksi olisi mahdollista kerätä laadullinen aineisto esimerkiksi haastattelun keinoin ihmisten kokemuksista omaantuntoon ja moraaliseen vastuuseen liittyen ja verrata, kuinka hyvin ne vastaavat tässä tutkielmassa puolustettua omatuntoteoriaa. Tämä todettua on tietenkin syytä pitää mielessä, että omantunnon psykologiaa ei määritä vain sen kokemuksellinen puoli, vaan siihen liittyy epäilemättä myös eriasteisesti tiedostamattomia prosesseja, joita lienee hedelmällisintä tutkia ulkokohtaisemmin käyttäytymistä tarkastelemalla, kuten esimerkiksi useimmissa koeasetelmissa, joihin Dill ja Darwall (2014) viittaavat puolustaessaan moraalipsykologista tilivelvollisuusteoriaa.

Voimme tiivistää, että teorialle omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle voidaan tulkita löytyvän varsin paljon empiiristä tukea. Kuitenkin relevantin empirian tässä esitettyä perusteellisempi läpikäyminen ja monipuolisen uuden empiirisen

evidenssin hankkiminen on mielekäs haaste jatkotutkimuksille. Tässä tutkielmassa puolustettua teoriaa omantunnon luonteesta on syytä koetella edelleen niin empiirisesti kuin teoreettisestikin.

7. Yhteenveto

Olemme tarkastelleet omantunnon moraalipsykologiaa. Lähdimme liikkeelle tilivelvollisuusteoriasta, joka korostaa reaktiivisten asenteiden moraalista roolia ja refleksiivistä toisen persoonan näkökulman ottamista itseen omantunnon kohdalla. Huomasimme tilivelvollisuusteoriassa sekä paljon selitysvoimaa että epäselvempiä kohtia itsen vastuullisena pitämisen psykologiaa koskien. Tilivelvollisuusteorian mukaan omassatunnossa on kyse itsen pitämisestä vastuullisena samanaikaisesti itselle, toiselle ja moraaliyhteisölle, mutta sen selitykset näiden näkökulmien yhdistymisestä viime kädessä yhdeksi omantunnon näkökulmaksi vaativat selvennystä. Täsmällisemmin tilivelvollisuusteoria vaati tarkennusta siihen, kuinka itsen tilivelvollisena pitäminen on samanaikaisesti hyväksynnän hakemista sekä toisilta että itseltä, ja toisekseen parempaa selitystä sille, kuinka moraaliyhteisön kollektiivinen ensimmäisen persoonan näkökulma on samalla toisen persoonan näkökulma. Lähdimme etsimään selvennystä tilivelvollisuusteorian aukkokohtiin G. H. Meadin sosiaalisen minuuden teoriasta.

Kävimme läpi meadilaista sosiaalisen minuuden teoriaa ja tarkensimme yleistetyt toisen käsitettä vertaamalla sitä keskeisimpiin sukulaiskäsitteisiinsä puolueettomaan tarkkailijaan ja superegoon. Huomasimme, että näihin sukulaiskäsitteisiin liittyy tärkeitä huomioita koskien tätä omantunnon kannalta olennaista mielen rakennetta, mutta totesimme yleistetyt toisen olevan paras käsite tämän tutkimuksen tarkoituksiin. Määrittelimme yleistetyt toisen psykologiseksi edustukseksi yksilön itseyden yhtenäisyyttä rakentavan sosiaalisen kokonaisuuden näkökulmasta. Tarkastelimme myös yleistetyt toisen suhdetta laajemmin sosiaalisen itsen psykologiaan. Luonnehdimme itseyttä subjektiminän, yleistetyt toisen ja objektiminän vuoropuheluksi, jossa objektiminä tai itse kuten se tyypillisesti koetaan, rakentuu subjektiminän samaistuessa yleistetyt toisen kautta objektiminään, jonka yleistetty toinen peilinomaisesti heijastaa. Erittelimme näiden eri itsen osien suhteita toisiinsa

kenties keskeisimpänä johtopäätöksenä, että yleistetty toinen on erottamaton osa minuuden toimintaa.

Sovelsimme yleistetyn toisen ja sosiaalisen minuuden teoriaa tilivelvollisuusteoriaan, ja tarkastelimme, kuinka omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle täydentäisi tilivelvollisuusteoriassa aiemmin paikantamiimme epäselvyyksiä. Ensinnäkin voimme todeta, että itsen pitäminen samanaikaisesti tilivelvollisena itselle ja toisille lakkaa olemasta ongelma, kun otamme huomioon näiden kahden näkökulman keskinäisen riippuvuuden. Toisekseen yleistetyn toisen käsite kykenee selittämään suoraviivaisemmin sen tilivelvollisuusteorian tekemän huomion, että moraalilyhteisön ensimmäisen persoonan näkökulma on samalla toisen persoonan näkökulma. Yleistetty toinen on nimenomaan edustus sellaisen yhteisön näkökulmasta, johon yksilö itsekin kokee kuuluvansa mutta joka puhuttelee häntä myös itsestään erillisenä toisena. HavaitSIMME myös, kuinka tilivelvollisuusteorian yhdistäminen yleistetyn toisen ja sosiaalisen itseyden teoriaan täydentää meadilaista käsitystä omastatunnosta ennen kaikkea antamalla erottelukriteerejä sille, milloin yleistetyn toisen asenteet ovat moraalisia ja milloin eivät. Havainnollistimme vielä teoriaa omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle soveltamalla sitä moraalisiin ristiriitatilanteisiin ja saatoimme todeta, että tämä teoria omantunnon moraalipsykologiasta on selitysvoimainen niiden kuvaamisessa.

Huomasimme vielä, että omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle avaa tutkimusta moniin kiinnostaviin suuntiin. Pohdimme alustavasti esimerkiksi empatian roolia omantunnon kannalta tässä teoriassa. Toisten näkökulman ottaminen itseen ja heidän reaktiivisiin asenteisiinsa samaistuminen vaikuttaisi edellyttävän jonkinlaista empatiakykyä, kenties ilmiötä jota on kutsuttu reiteratiiviseksi empatiaksi. Kuitenkin kysymys yleistetyn toisen asenteiden empatisoinnista herättää edelleen kysymyksiä siitä, onko se mahdollista muutenkin kuin partikulaarien toisten välityksellä ja jos kyllä, minkälaista empatiaa se edellyttää. Vastaavasti on filosofianhistoriallisesti kiinnostavaa tutkia tarkemmin mitä yhtenevyyksiä ja eroja omallatunnolla tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle on Adam Smithin moraalipsykologisiin huomioihin. Smith hahmotti omantunnon ennen kaikkea puolueettoman tarkkailijan moraalituntojen sympatisointina, ja myös nykyään tilivelvollisuudeksi nimetyllä ilmiöllä vaikuttaisi olleen hänen teoriassaan tärkeä rooli.

Vielä pohdimme alustavasti, minkälaista empiiristä tukea teorialle omastatunnosta tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle voidaan tulkita olevan ja kuinka teoriaa kenties voisi testata edelleen.

Moraalipsykologinen teoria omastatunnosta pyrkii kuvaamaan, kuinka ihmiset pitävät itseään moraalisesti vastuullisina ja minkälaiset psyykkiset toiminnot tekevät sen mahdolliseksi. Voimme huomata, että moraalipsykologisen tilivelvollisuusteorian ja yleistetyn toisen sekä laajemminkin sosiaalisen minuuden teorian yhdistäminen tarjoaa hedelmällisen tavan jäsentää omantunnon psykologiaa. Omantunnon tarkasteleminen tilivelvollisuutena yleistetylle toiselle tarjoaa viitekehyksen tämän keskeisen inhimillistä moraalialia koskevan ilmiön ymmärtämiseksi ja tutkimiseksi edelleen.

8. Lähteet

- Aaltola, E. (2014a). Affective empathy as core moral agency: psychopathy, autism and reason revisited. *Philosophical Explorations*, 17(1), 76-92.
<http://dx.doi.org/10.1080/13869795.2013.825004>
- Aaltola, E. (2014b). Varieties of empathy and moral agency. *Topoi* 33, 243–253.
<http://dx.doi.org/10.1007/s11245-013-9205-8>
- Batson, C. D. (2008). Moral masquerades: Experimental exploration of the nature of moral motivation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 51–66.
<http://dx.doi.org/10.1007/s11097-007-9058-y>
- Bennett, J. (2008). Accountability (II). Teoksessa M. McKenna, & P. Russell (toim.), *Free will and reactive attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's 'Freedom and resentment'* (s. 47–68). Ashgate.
- Conty, L., George, N., & Hietanen, J. K. (2016). Watching eyes effects: When others meet the self. *Consciousness and Cognition*, 45, 184–197.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.concog.2016.08.016>
- Darwall, S. (2009). *The Second-person standpoint: Morality, respect and accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Ensimmäinen painos 2006).
- Dill, B., & Darwall, S. (2014). Moral psychology as accountability. Teoksessa J. D'Arms, & D. Jacobson (toim.), *Moral psychology and human agency: Philosophical essays on the science of ethics* (s. 40–83). London: Oxford University Press.
- Eshleman, A. (2016). Moral Responsibility. E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition).
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-responsibility/>>.

- Eskola, A. & Järventie, I. (2001). Sigmund Freud: Psykoanalyttinen teoria. Teoksessa V. Hänninen, J. Partanen, & O. H. Ylijoki (toim.), *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjät* (175–200). Tampere: Vastapaino.
- Freud, S. (1964). *Johdatus psykoanalyysiin*. (E. Puranen, käänt.) Jyväskylä: K. J. Gummerus Osakeyhtiö. (Alkuteokset ”Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” 1917 ja ”Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” 1933).
- Freud, S. (1991). *Civilization, society and religion: Group psychology, Civilization and its discontents and other works*. (J. Strachey, käänt.). A. Dickson (toim.). Penguin Books. (Alkuteos viitatus teoksesta ”Civilization and its Discontents” / ”Das Unbehagen in der Kultur” 1930).
- Fromm, E. (1956). *Rakkaus ja henkinen kypsyys*. (M. Luoma & M. Matikainen, käänt.). Helsinki: Kirjayhtymä. (Alkuteos ”The Art of Loving” 1956).
- Giubilini, A. (2016). Conscience. E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/conscience/>>.
- Gordon, R. M. (1995). Sympathy, simulation, and the impartial spectator. *Ethics* 105(4), 727–742. <http://dx.doi.org/10.1086/293750>
- Helkama, K. (2001). Lawrence Kohlberg: Moraaliajattelun kehityksen vaiheet. Teoksessa V. Hänninen, J. Partanen, & O. H. Ylijoki (toim.), *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjät* (175–200). Tampere: Vastapaino.
- Kant, I. (1990). Siveysopilliset pääteokset. (J. E. Salomaa, käänt.). WSOY. (Alkuteokset ”Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” 1785 ja ”Kritik der Praktischen Vernunft” 1788).
- Kauppinen, A. (2018). Moral Sentimentalism. E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/moral-sentimentalism/>>.

- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper & Row.
- Kuusela, P. (2001). George Herbert Mead: Pragmatismi ja sosiaalipsykologia. Teoksessa V. Hänninen, J. Partanen, & O. H. Ylijoki (toim.), *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä* (61–78). Tampere: Vastapaino.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*. C. W. Morris (toim.), Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (2002). *The Philosophy of the present*. A. E. Murphy (toim.) New York: Prometheus Press. (Alun perin: Chicago: Open Court, 1932).
- Miller, D. L. (1973). *George Herbert Mead: Self, language and the world*. University of Texas Press.
- Prinz, J.J. (2011). Against empathy. *The Southern Journal of Philosophy*, 49(s1), 214-233. <http://dx.doi.org/10.1111/j.2041-6962.2011.00069.x>
- Raphael, D. D. (2009). *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*. Oxford University Press. (Ensimmäinen painos 2007).
- Ridge, M. (2017). Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative. E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-agent/>>.
- Shrauger, J. S., & Schoenman, T. J. (1979). Symbolic interactionist view of self-concept: Through the looking glass darkly. *Psychological Bulletin* 86(3), 549-573.
- Smith, A. (2002). *The theory of moral sentiments*. K. Haakonssen (toim.). Cambridge University Press. (Alkuteos 1759–1790).
- Stein, E. (1989). *On the problem of empathy*. (W. Stein, käänt.). Kluwer Academic Publishers. (Alkuteos “Zum Problem der Einfühlung” 1917).
- Strawson, P. F. (1982). Freedom and Resentment. Teoksessa G. Watson (toim.), *Free will*. Oxford University Press.

Tice & Wallace (2005). The reflected self: Creating yourself as (you think) others see you. Teoksessa M. R. Leary, & J. N. Tangney (toim.), *Handbook of self and identity*. New York, London: The Guilford Press.