

Moraalin logiikka ja tunteiden pelit

HEIKKI SARMAJA

Tammikuun lopulla 2004 raivosi Etelä-Suomessa sakein lumimyrsky miesmuistiin. Toimittaja Liina Putkonen kuvasi kolumnissaan vaikuttavan luonnonilmion psykologisia seurauksia seuraavasti (Ilta-Sanomat 4.2.2004):

”Lumimyräkki teki hyvää luonnolle, ihmislunnolle. Monesta suusta kuuli, ja ettei olisi ollut uutisissakin asti, että ihmiset ihmeellisellä tavalla auttoivat toisiaan umpihangessa. Joku tarjoutui työntämään auton liikkeelle, joku toinen lainasi lapiota... Tämä yllättävä lämmin henkäys talvisäässä pisti miettimään, että näinkö pahaksi pitää tilanteen äityä, ennen kuin ihminen taipuu tekemään jotakin hyvää toiselle... Vihaiset sanat, katseet ja eleet kuuluvat arkiamuun... Silti se tuntuu tuskalliselta kokea päivästä toiseen... Jos lumipyry on ratkaisu tähän surkeuteen, ehdotan yläkertaan, että antaa tulla lunta tupaan ja ihan kunnolla. Pyry voisi siten loppua, kun ihmiset osaavat taas olla ihmisiä...”

Toimittaja Putkosen huomion mukaan ihmislajin harjoittaman arkipäiväisen uhrautuvaisuuden ja avuliaisuuden taso näyttää nousevan ja laskevan suhteessa ulkoisiin oloihin. Moraalisen tason ”lämmin henkäys” ilmenee, kun tilanne äityy pahaksi. Väitän, että ihmislajilla todellakin on tällainen tunteellinen käyttäytymispiirre.

Edvard Westermarck jakoi moraalialueita koskevat tutkimukset kahteen luokkaan. Ensinnäkin on olemassa normatiivinen moraalitiede, joka yrittää selvittää, mikä on hyvää ja miten ihmisten tulisi elää. Tämän lisäksi on olemassa empiirinen moraalitiede, joka tutkii ihmisen moraalisen käyttäytymisen biologisia, psykologisia, sosiologisia ja historiallisia syitä. Jälkimmäinen

Eräät tämän artikkelin mahdolliset ansiot perustuvat Klaus Mäkelän kriittisiin huomautuksiin ja tiukkoihin kysymyksiin. Osaan olen vastannut, eräitä mieltäni yhä. Hänen opastustaan saan kiittää myös siitä, että en kauruttanut moralismin karikkoisille vesille. Kiitos myös Juha Savolaiselle valaisevista filosofian luennoista.

oli tietenkin se moraalitiede, jota Westermarck katsoi itse edustavansa. Georg H. von Wright (1982) onkin sanonut osuvasti, että Westermarck piti ensiksi mainittua normatiivista elämänohjeiden jakamista ”lähinnä jonkinlaisena propagandana”, ei tieteenä.

von Wrightin mielestä on olemassa vielä kolmas moraalitiede – ”metaetiikka”. Se keskittyy moraalialueita koskevien arvostelmien, normien, moraalisten käsitteiden abstraktiin tai loogiseen analyysiin. Tämän kolmannen tien kulkijoiksi von Wright mainitsee Aristoteleen, David Humen, Immanuel Kantin ja John Stuart Millin. (von Wright 1982, 50.) Myös suuri osa von Wrightin omista moraalialueita koskevista tutkimuksista ovat näin määriteltyä kolmannen tien metaetiikkaa.

von Wrightin mielestä Westermarckin ajatukset moraalialueiden arvioiden totuudesta sekä siitä, että moraalitiede perustuu tunteisiin ja että se on luonteeltaan puolueetonta ja pyyteetöntä, samoin kuin hänen käsityksensä velvollisuuden ja ansion erosta, ovat kaikki luonteeltaan metaetiikkaa moraalifilosofiaa. von Wrightin mukaan Westermarckin näitä aiheita koskevat ajatukset eivät ole sen enempää ”empiirisiä kuvauksia” kuin ”tosiasioihin perustuvia yleistyksiäkään”. Tällä perusteella hän väittää, että Westermarckilla oli ”virheellinen käsitys omien moraaliteorioidensa luonteesta” ja että tämä ”piti empiirisenä tutkimuksena sellaista mikä tosiasiaa olikin moraalifilosofiaa”. Tämä virheellinen käsitys oman filosofiansa luonteesta ei von Wrightin mielestä kuitenkaan vähennä Westermarckin ansioita merkittävänä moraalifilosofiina. (von Wright 1982, 50.)

Tässä artikkelissa pyrin ensiksikin osoittamaan, että sellaiset keskeiset moraalikäsitteet kuten ”hyvä”, ”paha” tai ”velvollisuus” voidaan analysoida evoluutiopsykologisesti – eli empiirisen tieteen

rajoissa Westermarckin tarkoittamalla tavalla. Tästä tarkastelusta nousee esiin toinen tavoitteeni. Pyrin vastaamaan kysymykseen, miksi me ihmiset näytämme tyytyvän toistemme keskinkertaisiin moraalisiin suorituksiin. Miksi emme vaadi lähimmäisiämme noudattamaan korkeinta kuvittelutavissa olevaa moraalialia?

Näiden kysymysten tarkastelu johtaa ajatuksiin, joilla on mielestäni merkitystä myös eräiden sosiaalisten liikkeiden selittämisen kannalta. Se, kuinka suurta altruismia vaadimme itseltämme ja muilta, näyttää riippuvan yhteiskunnallisesta tilanteesta. Näin tarkasteluni siirtyy moraalipsykologiasta sosiologisiin ja historiallisiin kysymyksiin.

Tarkasteluni pohjalta palaan lopuksi uudelleen Westermarckin ja von Wrightin erimielisyyteen moraalialia koskevan tieteen luonteesta. Onko se luonteeltaan logiikkaa ja käsiteanalyysiä vai moraalialia tunteita ja toimintatapoja koskevaa empiiristä tutkimusta? Vai molempia?

Humen suuri löytö

Westermarckin moraalialia ja moraalikäsitteitä koskevat ajatukset ovat paljossa velkaa David Humen ihmisluontoa koskeville ajatuksille (Hume 1740/1978; Stroup 1982). Monet niistäkin, jotka eivät ole tutustuneet Humen teoksiin, tietävät, mikä on ”Humen giljotiini”. Tämä selkeän ajattelun yleiskone väittää, että tosiasioita toteavista ”on”-lauseista ei voida loogisesti johtaa moraalialia velvollisuuksia, ”pitää”-lauseita.

Hume oli kiinnittänyt huomiota siihen, että ihmiset eivät osaa sanoa, miksi inestinen suhde herättää kauhistusta, mutta sama teko, mikäli se tapahtuu kahden eläimen välillä, ei olekaan ihmisten mielestä ”turmelusta ja kauhistusta”. Hume ei hyväksy vastaukseksi sitä, että ”eläimet ovat ymmärtämättömydessään viattomia” tai että ”ihminen tietää, mitä tekee, ja on siksi vastuussa teostaan”. Tällainen perustelu on hänen mielestään vain kehäpäätelyä. Totta, ihminen on järkevä, mutta tämä tosiasia ei tee inestistä rikosta! ”Sillä ennen kuin järki voi tunnistaa turmeluksen, niin tuon turmeluksen täytyy olla olemassa.” (Hume 1740/1978, 467.)

Hume esittää toisen vastaavan esimerkin: Kaikki kulttuurit pitävät isänmurhaa suurena ja kauhistuttavana rikoksena. Miksi? Tekeekö tuon teon rikolliseksi vanhemman ja jälkeläisen välinen suhde? Tuskinpa vain, sillä meitä ei loukkaa moraalialia

sesti se, että puun kaltainen sieluton olento kasvaa niin suureksi, että se varjollaan tappaa lähellä kasvaneen vanhemman puun, jonka siemenestä se itse on kasvanut. Miksi puun tekemä isänmurha ei herätä kauhistusta?

Hume väittää, että kääntelemmepä mielessämme kyseisiä tekoja, kuten isänmurhaa ja inestiiä, kuinka päin tahansa, niin edessämme on aina vain joukko erillisiä tosiasioita, ja että yksikään ei ole sellainen, josta voisimme tehdä moraalialia johtopäätöksen, että murha tai inesti on ”paha” asia. ”Pahuus” pakenee meitä niin kauan, kuin yritämme etsiä sitä tarkastelemalla vain tekoja. Mutta, sanoo Hume, mikäli ”käännämme katsemme omaan sydämeemme”, niin löydämme sieltä paheksumisen tunteen, jonka murha on sinne nostattanut. Tässä paheksumisen tunteessa on vihdoin se tosiasia, joka tuomitsee murhan ”pahaksi” teoksi. Mutta tämä tosiasia ei ole järkeilyn ja logiikan, vaan tunteen tuote: ”Se on meissä itsessämme, ei tuossa murhassa. Niinpä, kun sanomme jotakin tekoa tai ihmistä pahaksi, emme tarkoita muuta kuin, että *luontomme rakenteen* mukaisesti meillä on tunne tuota tekoa kohtaan sitä tarkastellessamme. Pahetta ja hyvettä voidaan siksi verratakin ääniin, väreihin, kylmään ja kuumaan, jotka uudemman filosofian mukaan eivät ole kohteiden ominaisuuksia, vaan mielen aistihavaintoja.” (Hume 1740/1978, 469; kursivointi: H. S.)

Hume piti tätä moraalialia tunneperustaa koskevaa löytöään filosofian kannalta niin suurena edistysaskeleena, että hän vertasi sitä – ei vähempään kuin – Isaac Newtonin painovoimalakiin! Samalla hän kuitenkin arvelee, että näillä kahdella löydöllä on ”vain vähäinen tai olematon merkitys käytännön kannalta”.

Vaikka Hume havaitsi, että sellaiset moraalialia käsitteet kuin ”hyvä” tai ”paha” viittaavat viime kädessä ihmisluontoon ja tunteisiin, hän oli erittäin tietoinen siitä, että hän ei pysty selittämään, miksi tietyt havainnot herättävät meissä ”luontomme rakenteen mukaisesti” tiettyjä tunteita.

Hume oli kyllä selvillä, että tällaiset mielen rakenteet ovat tarkoituksenmukaisia ”lajin säilymisen” kannalta ja että tunteet näyttävät olevan ”vaimoja”, jotka hyödyttävät jotenkin yhteiskunnallista elämää. Hume aavisti myös, että ihmismieli on historiallisesti syntynyt pitkien aikojen kuluessa jonkinlaisen luonnonvalinnan tuloksena. (Hume 1993, 69.) Hän arveli kuitenkin, että tieteen on ikuisesti tyydyttävä vain tunteiden olemassaolon toteamiseen ja niiden toimintatapojen tutkimiseen

seen. Kaikkein perimmäiset kysymykset, eli miksi meillä on tiettyjä tunteita ja muita moraaliiin liittyviä mielenrakenteita ja miksi ne toimivat tietyllä tavalla, jäävät ehkä ikuisiksi salaisuusiksi.

Insestiä, murhaa ja moraalista ”pahaa” koskevista tarkasteluista Hume siirtyi välittömästi kuuluisaan toteamukseensa, että tosiasioista ei voi johtaa loogisesti velvoittavia ”pitää”-lauseita. Hume oma versio tästä ”Humen giljotiinina” tunnetusta ajatuksesta kuuluu seuraavasti (Hume 1978, 469):

”En malta olla lisäämättä näihin pohdintoihin erästä havaintoa, jota voidaan ehkä pitää jotensakin mielenkiintoisena. Olen havainnut jokaisessa moraalisyteemissä, johon olen toistaiseksi tutustunut, että sen kirjoittaja etenee järjestyksessään jonkin aikaa tavanomaiseen tapaan, perustaa Jumalan olemassaoloon, tai tekee ihmisten tekemisiä koskevia havaintoja. Kunnnes sitten yhtäkkiä huomaankin hämmästykseni, että sen sijaan että käytettäisiin tavanomaisia *on* ja *ei ole* väitteiden toisiinsa yhdistämisä, en kohtaakaan ainoatakaan väittämää, jota ei olisi yhdistetty siihen, mitä *pitää* ja mitä *ei pidä* tehdä. Tämä siirtyminen on vaivihkainen, mutta kuitenkin merkittävä. Koska tämä, *pitää* tai *ei pidä*, ilmaisee jonkin uuden suhteen tai väitteen, olisi varsin tarpeellista, että tämä havaitaan ja selitetään. Samalla pitäisi tarjota perustelut sille, mikä näyttää muutoin täysin käsittämättömältä, eli miten tämä asioiden uusi suhde voidaan johtaa toisista, jotka ovat siitä täysin poikkeavia. Mutta vaikka mainitut kirjailijat harvoin turvautuvat tällaiseen varokeinoon, niin suosittelun sellaista kuitenkin lukijalleni. Olen taipuvainen uskomaan, että tämä pieni tarkkaavaisuus horjuttaa kaikkien rahvaanomaisten moraalijärjestelmien perusteita. Tässäkin tapauksessa voimme nähdä, miten ero paheen ja hyveen välillä ei perustu pelkästään asioiden välisiin suhteisiin, eikä sitä tajuta pelkällä järjellä.”

Maailman objektiivisuus ja mielen virtuaalisuus

Kannattaa kiinnittää huomiota siihen, että Hume itse piti ”giljotiinina” tunnettua ajatustaan vain ”yhtenä mielenkiintoisena havaintona”, jota hän ei malttanut olla lisäämättä. Monilta myöhemmiltä filosofian harjoittajilta on jäänyt huomaamatta, että Hume huomautus on *vain seurausta ihmisten systemaattisesta taipumuksesta tehdä tietty virhepäätelmä*. Me emme spontaanisti ymmärrä, miten moraalialia koskevat arviomme ja käsitteemme liittyvät aina viime kädessä tunteisiin. Me emme spontaanisti koe, että moraalialia ”ei tajuta pelkällä järjellä”. Meillä on nimittäin luontainen taipumus kokea sellaiset asiat kuin ”hyvä” ja ”paha” tarkastelemiemme tekojen tai henkilöiden ”objektiivisina” ominaisuuksina eikä tunteidemme subjektiivisina reaktioina.

Se, että juuri ”giljotiini” on herättänyt jälkipolvissa suurta kiinnostusta eikä Hume painovoimallain veroinen moraalialia koskeva ”tunneteorial”, johtuu itsessään tästä Hume suureen löytöön liittyvästä psykologisesta ilmiöstä, objektiivisoinnista. Me hämmästyimme, kun meille osoitetaan, että ”kaunis”, ”kylmä” tai moraalialisesti käytetty ”hyvä” ja ”paha” ovat aistiemme ja mielemme tuotteita, eivätkä ympärillämme olevan maailman objektiivisia ominaisuuksia.¹

Moraaliarvostelma muistuttaa esteettisiä arvioita. Kun sanomme ”onpas kaunis maljakko”, olemme valmiita myöntämään, että kyse on meidän subjektiivisesta mieltymyksestämme ja että jonkun toisen mielestä kyseinen maljakko on auttamattoman ”ruma”. Tästä huolimatta jatkamme puhumista esineiden kauneudesta ilman, että liitämme arvioihimme aina arviomme subjektiivisuutta korostavat sanat: ”*minun mielestäni* tämä maljakko on kaunis”.

Westermarck huomauttaa, että David Humekin objektiivoi arkiarvottelun tapaan kirjoituksissaan, joiden nimenomainen tarkoitus on vakuuttaa lukija siitä, että se, mitä todella tiedämme, on aina vain aivojemme toimintoja. Me kaikki teemme samanlaisen ”virheen” sanoessamme, että ”aurinko nousee”, vaikka voisimme paremman tietomme mukaan todeta, että ”maapallo on juuri kiertynyt sellaiseen asentoon, että Helsingistä on näköyhteys aurinkoon”.

Westermarckin puolesta saamme edelleenkin puhua perinteiseen tapaan, ikään kuin moraalialia olisi objektiivista, vaikka tiedämmekin, että tarkasti ottaen tällaiset ilmaisut ovat virheellisiä tai paremmin sanottuna ”harhakuvia”. ”Objektiivisuuden liittäminen subjektiivisiin kokemuksiimme on erittäin voimakas yleinen taipumus, ja kun kysymyksessä ovat moraalialia koskevat kokemukset, on tämä taipumus erityisen voimakas ja itsepintainen.” (Westermarck 1960, 49.)

Westermarck mainitsee useampia syitä, miksi näin on. Ensinnäkin me oletamme, että samanlaiset asiat herättävät muissakin samanlaisia reaktioita kuin meissä itessämme. Ja usein oletus on

¹Vaikka Hume oli Westermarckin ehkä eniten vaikuttanut ajattelija, ei Westermarck näytä kiinnittäneen juuri mitään huomiota ”Hume giljotiinina” tunnettuun kuuluisaan ajatukseen. Tämä ”laiminlyönti” on mielestäni johdonmukainen seuraus siitä, että Westermarck käsitti tämän jälkimaailman ”Hume giljotiinina” tunteman ilmiön samoin kuin Hume, ei niin kuin jälkimaailma.

suunnilleen oikea. Myös lastenkasvatus vahvistaa taipumustamme objektivoida moraalialueita koskevat mielipiteet. Lapsille opetetaan, että tietyt asiat ovat moraalisesti huonoja tai hyviä. Samalla tavoin moraalin objektivoinnista tukevat uskonnolliset ilmoitukset tai suurien moraaliopettajien kunnioitus. Se, joka uskoo moraalin olevan jumalien käskyjä, tuskin miettii moraalin relatiivisuutta tai subjektiivisuutta.

Toisaalta yhteiskunta on kaiken moraalisen opetuksen lähde: ”Oppimestarina toimii tapa, ja oppikurssi on kaikille yhteisön jäsenille sama”. Erityisesti perinteisissä yhteisöissä vallitsee moraalista kysymyksistä yleensä niin suuri yksimielisyys, että se johtaa luontevasti ajatukseen oman moraalin universaalisuudesta ja objektiivisuudesta. Vaikka sivilisaatioiden kehityksen myötä yhteiskuntaan ilmaantui moraalisia toisinajattelijoita, niin tällöinkin erimielisyys koski moraalisten periaatteiden sovellutuksia, ei itse periaatteita.

Modernit evoluutiopsykologit puhuvat usein siitä, että aistimme ja tajuntamme ovat evoluution tuottamia ”virtuaalimaailmoja”, jotka ovat jotakin aivan muuta kuin aivojemme ulkopuolinen ”objektiivinen” maailma (esim. Gazzaniga 1998).

Kun kuulemme lepakosta, joka ”näkee” pilkkopimeässä metsässä äänitutkansa avulla, ymmärrämme, että lepakon aivoissa muodostuva kolmiulotteinen kuuloaistimus ympäröivästä aineellisesta todellisuudesta on vain yksi niistä tuhansista tavoista, joilla eri eliöt ovat adaptoituneet havaitsemaan ympäristönsä. Mutta kun me ihmiset katsomme päivänvalossa metsää, koemme, että metsän ulkonäkö on metsän objektiivinen ominaisuus, jonka me katsomalla vain toteamme: puiden lehdet ovat vihreitä jne. Mitä lähemmäksi viemme geigermittarin radioaktiivista kohdetta, sitä kiivaammin mittari piipittää. Tajuamme kuitenkin helposti, että piipitys *ei ole* radioaktiivisen säteilyn ominaisuus. Kun viemme nuuskivan nenämme kohti rikottua mätä kananmunaa, hajuaistimme ja inhontunteemme ”piipittävät” sitä kiihkeämmin, mitä enemmän ilma on rikkivetyä. Tässä tapauksessa mielemme luo voimakkaan illuusion siitä, että aivojemme tuottamat ”piipitykset” ovat tuon mädän kananmunan eli kohteen ominaisuuksia. Se on ”pahanhajuinen” ja ”inhottava”.

Se, että suuri joukko kielellisiä käsitteitä viittaa ihmisten kokemuksiin aistimuksiin ja tunteisiin, tulee hyvin esiin, kun tarkastelemme sellaisia aivotoimintoja, joita jotkut ihmiset pystyvät koke-

maan ja toiset eivät. Kun sanomme omenaa ”punaiseksi”, viittamme sanalla ”punainen” viime kädessä siihen, että silmiemme verkkokalvon erikoistuneet solukot reagoivat tietynpituisiin valoalttoihin ja että tämän lopputuloksena näemme aivojemme rakentamalla ”näyttöruudulla” ”punaista”. Mikäli jokin kansa koostuisi vain punavihersokeista ihmisistä, niin käsitteellä ”punainen” ei olisi mitään sisältöä heille. Tietenkin kaikki punaiselle sokeat suomalaiset oppivat käyttämään sanaa ”punainen”. Mutta tällöin he eivät viittaa omaan kokemukseensa vaan niiden toisten, jotka aistivat ”punaisen”.

Me tunnemme sanat ja käsitteet ”kunniakas” ja ”häpeällinen”, koska oivallamme, miten ihmiset tuntevat, ylpeyttä ja häpeää, sen mukaan, mitä he kuvittelevat muiden ajattelevan heistä ja heidän teoistaan. Nämä meille tutut käsitteet ja tuntemukset eivät kuitenkaan ole kaikille itsestään selvää.

Autismin lievää muotoa kutsutaan Aspergerin syndroomaksi. Tämä oireyhtymä vaikeuttaa yksilön kykyä hahmottaa toisten ihmisten tunteita ja mielentiloja. Autismia onkin sanottu ”mielisoikeudeksi” (mindblindness), koska se on ikään kuin sosiaalista värisokeutta (esim. Baron-Cohen 2003). Akateemisesti kunnostautunut ja lievästi autistinen nainen, Temple Grandin, on kuvannut vaikeuksiaan ymmärtää muiden käyttämää käsitettä ”kunnia”. Hän kertoo, että kuullessaan sanan ”kunnia” hän yrittää nostaa mieleensä konkreettista mielikuvaa ”säkenöivästä sateenkaaren värisestä auringosta”. (Grandin 1993.)

Tämä autismiin liittyvä aivotoimintojen väjyys osoittaa mielestäni hienosti sen, miten tällaiset moraalisiin läheisesti liittyvät käsitteet, ”kunniallinen” ja ”häpeällinen”, edellyttävät, että ihminen pystyy tunnistamaan omat tunteensa ja eläytymään siihen, että myös muut kokevat vastaavaa omassa mielessään. Näin ollen käsite ”häpeällinen” voidaan selittää viittaamalla ihmislajille myötäsyntyisen mielenrakenteen, häpeän tunteen, toimintatapaan.

Westermarckin tekemät naturalistiset moraalikäsitteiden analyysit ”hyvästä”, ”pahasta” tai ”oikeudenmukaisuudesta” eivät ole oikeastaan tämän kummallisempia.

Westermarckin retributiiviset tunteet

Westermarck jatkoi siitä, mihin Hume jäi. Westermarck pystyi yhdistämään systemaattisella ta-

valla Hume ja Adam Smithin (1759/2003) moraalifilosofian Charles Darwinin evoluutioteoriaan. Hän pystyi selittämään, miksi inestinen teko herättää sydämessämme kauhistuksen: kyseessä on luonnonvalinnan tuottama tunnemekanismi, jonka biologinen ”tehtävä” on estää sisäsiitoksen biologiset haitat. (Esim. Westermarck 1922, 216–239.) Vastaavasti hän esitti, että luonnonvalinta on tuottanut ihmisrajalle erityisiä kiittäviä ja rankaisevia mielenvalmiuksia, ”retribuutiivisia tunteita”, jotka säätelevät sosiaalista elämää.

Westermarckin käyttämä sana ”retribuutiivinen tunne” on usein käännetty suomeksi ”korvauksen tunteeksi”, koska se ikään kuin korvaa toisen teon samalla mitalla. Tietyntyyppisten tekojen havaitseminen herättää meissä *kiittollisen palkitsevia tunteita* niiden tekijää kohtaan, ja siksi me sanomme sellaisia tekoja ”hyviksi” ja ”oikeiksi”. Ja jos toisenlaiset teot herättävät meissä *paheksuvia ja rankaisevia tunteita* niiden tekijää kohtaan, me sanomme tällaisia tekoja ja niiden tekijöitä ”vääriksi” ja ”pahoiksi”. Me palkitsemme vaistomaisesti hyvän hyvällä, sillä tällainen on varmistanut evoluution aikana etuja. Ja me maksamme pahan pahalla, koska näin nuo mahdolliset edut voidaan varmistaa.

Tällainen westermarckilainen moraalikäsitteiden analyysi, jota von Wright kutsuisi ”metaetiikaksi”, on yksinkertaisesti sitä, että Humeen suu- relle löydölle annetaan luonnontieteellinen selitys. Hume osoitti, että moraaliset käsitteet viittaavat tunteisiin, Darwinin teoria taas selitti, miksi näitä tunteita on olemassa ja miksi ne toimivat tiettyllä tavalla.

Kun David Hume puhui ”ihmisluonnosta” ja ”tunteista”, hän oletti, että meillä kaikilla ihmis- lajin edustajilla on, kulttuurista ja historiallisesta aikakaudesta riippumatta, yhteinen tunteiden repertuaari. Toisaalta me tiedämme, että eri kansojen moraalikäsitteet siitä, mikä on ihailtavaa, paheksuttavaa tai siedettävää käyttäytymistä, vaihtelevat voimakkaasti kulttuurista toiseen. Yhdessä kulttuurissa aviollinen uskottomuus on leikin- laskun ja runouden kohde, toisessa puhutaan ”aviorikoksesta”, josta rangaistaan kivittämällä kuoliaaksi. Näin ollen yhteinen ihmisluonto ja yhteinen tunteiden repertuaari eivät tuota yhteisiä moraalikäsitteitä eivätkä oikeustapoja. Vaikka kansat ja yksilöt eivät koskaan voi päätyä olemaan samaa mieltä siitä, millaiset teot ovat ”hyviä”, ”pahoja”, ”oikein” tai ”velvollisuuksia”, ihmis- kunnalla on silti yhteinen taipumus muodostaa

moraaliin liittyviä käsitteitä ”paha”, ”hyvä”, ”vel- vollisuus” jne. hyvin yhtenäisellä tavalla. Tämä yhteinen taipumus johtuu siitä, että nämä käsitteet eivät ole riippuvaisia tekojen tai kulttuuristen moraalikäsitteiden monenkirjavasta maailmasta, vaan ihmis- lajin *yhteisesti kokemista kiittävästä ja rankaisevista tunnereaktioista*.

Kun sanomme, että ihminen on ”vihainen”, ”rakastunut” tai ”katuvainen”, viittaamme tunteisiin, joita uskomme ihmis- lajin kokevan. Me voimme sanoa ”Matti on rakastunut”, koska tiedämme itse, miltä tuntuu olla rakastunut, ja ajat- telemme Mattin olevan juuri tällaisen tunteen val- lassa. Kun sanomme jotakin tekoa tai henkilöä ”pahaksi”, tämä ei edellytä sitä, että tuntuu sinä tuolla hetkellä paheksuvaa ja rankaisevaa tunnet- ta. Voimme puheellamme yhtä hyvin viitata sii- hen, että jotkut muut ihmiset ovat yleensä paheksuneet, paheksuvat tai todennäköisesti tunti- sivat paheksumista kyseisen ”pahan” teon tehnyt- tä henkilöä kohtaan. Voimme puhua ”punai- sesta” omenastakin, vaikka emme juuri sillä het- kellä näkisi yhtään sellaista.²

Ovatko moraalikäsitteet universaalisia

Vaikka kaikki lajitoverimme näkevät värejä hyvin samalla tavalla, viittaavat eräät kulttuurit erityisil- lä sanoilla lukuisiin väreihin, jotkut toiset vain muutamaan. Minä, taidemaalari- poika, häm- mästyin pienenä serkkujani puhumalla beigestä, violetista, oranssista, okra- sta ja umbrasta. Westermarckin tekemän vertailun mukaan kaikkien in- doeurooppalaisten kielten sanavarastoista löyty- vät sanalliset vastineet kaikille siveellistä arvoste- lua ilmaiseville käsitteille. Myös omasta suoma- lais-ugrilaisesta kielestämme löytyy vastineet kes- keisimmille moraalikäsitteille, vaikka sellaiset sa-

²Kaikki moraaliset arviot perustuvat Hume ja Westermarckin mukaan viime kädessä tunteisiin. Tämä väite pitää paikkansa niissäkin tapauksissa, joissa tiettyä moraalikäsitteistä perustellaan jumalallisella ilmoituksella. Tällöin viime käsi viittaa tuon jumalallisen olen- non palkitseviin tai rankaiseviin tunteisiin. Muslimien käsitys Jumalasta on paljon aineettomampi, ruumiitto- mampi ja vähemmän ihmisen kaltainen kuin kristityil- lä. Mutta myös tällä täysin aineettomalla Jumalalla on Hume ja Westermarckin tarkoittamia kiittäviä ja ran- kaisevia tunteita. Myös koko perinteinen kristillinen teologiakin kuolemanjälkeisine palkintoineen ja ran- gaistuksineen perustuu Jumalan oletettuihin retribuutiivisiin tunteisiin.

nat kuten ”ansio” ja ”hyve” kuulostavatkin teke-
mällä tehdyiltä uudissanoilta.

”Se, että kaikilla nykyään elävillä kansoilla, jo-
pa kaikkein alhaisimmalla kehityskannalla olevil-
la, on moraalisia tunteita, on yhtä varmaa kuin se,
että heillä on tapoja, ja varmasti he kaikki ilmai-
sevat noita tunteita puheessaan. Mutta kokonaan
toinen kysymys on, kuinka pitkälle heidän tun-
teensa ovat johtaneet heitä tekemään sellaisia
yleistyksiä, joita moraalisiin käsitteisiin sisältyy.”
(Westermarck 1924, 131.) Tunteet ovat ikivan-
hoja ja yhteisiä evoluutiohistorian tuotteita, tun-
teisiin viittaavat kielelliset ilmaisut ovat vaihtelevaa
kulttuuria ja ”aina paljon myöhäisempiä ilmiöitä”.
Mielikuvat ja tunteet ovat eri asioita kuin
niiden kielelliset ilmaisut, jotka ovat usein ”kar-
keita” ja ”pintapuolisia”. Näistä syystä Wester-
marck pitää kaikkia moraalikäsitteiden etymologia,
sanojen alkuperää koskevia, kysymyksiä
oman tutkimuksensa kannalta ”irrelevantteina”.
(Westermarck 1924, 133.)³

Westermarck halusi analysoida moraalikäsitteiden
”todellista sisältöä”, joka voidaan selvittää
vain tekemällä empiirisiä havaintoja siitä, millä
tavoin ja missä olosuhteissa moraalikäsitteitä mer-
kitseviä sanoja ”tavallisimmin” käytetään. Vaikka
Westermarck rajoitti tarkastelunsa vain kaikkein
keskeisimpiin moraalikäsitteisiin ja siihen, miten
ne suhteutuvat taustalla oleviin ”retribuutiivisiin

tunteisiin”, hän oli vakuuttunut, että tällä meto-
dilla on yleisempää merkitystä. Sillä mikäli voi-
daan osoittaa, että keskeisimmät moraalikäsitteet
perustuvat näihin palkitseviin ja rankaiseviin tun-
teisiin, ”niin kaiken järjen mukaan” perustuvat
niille myös muutkin moraalikäsitteet. (Westermarck
1924, 134.)⁴

Suuren moraalitutkimuksensa kuudennessa lu-
vussa, ”Abstraktisten siveyskäsitteiden analyysi”,
Westermarck analysoi keskeisiä moraalikäsitteitä.
Luvussa analysoidaan myös, mikä on ”oikeuk-
sien” suhde ”velvollisuuksiin” ja mikä on ”hyveen”
ja velvollisuuden suhde ja vastaavasti mikä on
”ansion” ja velvollisuuden välinen suhde. Näiden
tutulta kuulostavien käsitteiden lisäksi hän tar-
kastelee sitä, onko olemassa ”moraalisesti yhden-
tekeviä asioita”: onko olemassa tekoja, joihin näi-
tä retribuutiivisiin tunteisiin perustuvia siveyskä-
sitteitä ei voida ollenkaan ulottaa.

Pyrin seuraavassa osoittamaan, että Humen en-
siksi esittämä ja Westermarckin systemaattisesti
käyttämä idea toimii käytännössä.⁵

”Paha” ja ”vaara”

Westermarck tekee eron käsitteiden ”paha” ja
”väärä” välillä: Kun jonkin ihmisten teko, esi-
merkiksi lompakon varastaminen, herättää mo-
raalisen suuttumuksemme, sanomme tuollaista
tekoa ”pahaksi”. Mikäli suuttumuksemme koh-

³Myös apinatutkija Frans de Waal (1998, 178) on ko-
rostanut moraalikäsitteiden toissijaisuutta: ”Luettuani
filosofi John Rawlsin vaikutusvaltaisen teoksen *A
Theory of Justice en voinut välttää tuntemusta, että
teos ei kuvaakaan ihmisten tekemiä keksintöjä, vaan
käsitteeleekin ikivanhoja teemoja, joita voidaan tavata
myös lähimpien apinasukulaistemme keskuudessa. Tie-
tysti tämä kaikki on helpommin havaittavissa ihmisten
yhteiskunnassa koska meillä on kyky muotoilla käyt-
tämässään, keskustella niistä keskenämme ja kir-
joittaa niistä hienostuneesti. Silti voimme olettaa, että
esivanhempiemme tekoja opastivat kiittolisuus, vel-
vollisuus ja kostava suuttumus jo kauan ennen kuin he
kehittivät moraaliseen kiistelyyn soveltuvan kielen.”*

Erät Westermarckin aikaiset tutkimusmatkailijat ja
antropologit väittivät, että on olemassa kulttuureja,
jotka eivät tunne edes sellaisia käsitteitä kuin ”hyvä”
ja ”paha”. Westermarckin mielestä näin ajattelevia tut-
kimusmatkailijoita ovat hämmäntäneet heidän oman
kielensä sanasto ja virheellinen kuvitelma, että moraa-
li perustuu ensisijaisesti kielellisiin määrittelyihin. Eräs ant-
ropologi oli esimerkiksi päättellyt siitä, että primitiivi-
syydessään tongalaiset käyttivät ”hyveellistä” (vir-
tuuous) ihmistä luonnehtiessaan samaa sanaa, jolla he
arvioivat myös ”hyvän” (good) kirveen erinomaisuut-
ta. (Westermarck 1924, 132.) – Aivan kuten me yhtä
primitiiviset suomalaiset!

⁴Vaikka Westermarckin kaksi ”retribuutiivista” tunnet-
ta ovat erittäin keskeisiä, vaikuttavat moraaliseen käyt-
tämiseen myös monet muut tunteet. Omien hy-
vien tekojen tuottama mielihyvä, jota voisi sanoa ”an-
saituksi itseylpeydeksi”, on erittäin voimakas motiivi
moraalisessa käyttäytymisessämme. Vastaavasti hä-
peän tunne, eräänlainen sisäinen rangaistus, estää teh-
okkaasti erilaiset häikäilemättömät tai sopimattomat
teot. Darwin ajatteli, että yksilön halu kunnostautua
toisten silmissä on ollut moraalisten kykyjemme (moral
faculties) evoluution keskeinen käyttövoima
(Darwin 1981, 165). Jos kyse on siitä, mitkä ovat ih-
misten tärkeimmät motiivit toimia moraalisesti, niin
Darwin on ilmeisesti oikeassa. Mielestäni käsitteet
”kunniakas” ja ”häpeällinen” ovat myös eräänlaisia
moraalikäsitteitä.

⁵Jätän syrjään tässä artikkelissa kaiken ylimääräisen
sivistelyn ja oppihistoriallisen pohdiskelun siitä, kuka
esitti mitkin ajatuksia ensiksi tai ketkä muut esittivät
samaa tai samantapaista tai kuka oletettavasti omaksui
jotakin keneltäkin. Keskityn siihen, mikä Westermarckissa
on oleellista, ainutlaatuisia ja yhä merkittä-
vää, sekä siihen, miten kiittävät ja paheksuvat tunteet
jäsentävät ihmisten moraalisiin liittyviä käsitteitä todel-
lisessa kanssakäymisen maailmassa.

teena olevalla henkilöllä on luonteenomainen taipumus tehdä pahoja tekoja, voimme sanoa myös häntä pahaksi. Tälle moraalista suuttumusta ilmaisevalle sanalle paha on läheistä sukua sana väärä. Käsitteillä on kuitenkin yksi selkeä ero. Pahasanalla me voimme luonnehtia sekä tekoja että ihmisen luonnetta. Tekoa, kuten varkautta, me voimme kutsua vääräksi, mutta emme silti luonnehdi varkauteen syyllistynyttä henkilöä ”vääräksi”. Näin siksi, että sana väärä viittaa jonkin moraalisen säännön, esimerkiksi säännön ”älä varasta”, rikkomiseen. Tämä kielellinen erottelu liittyy siihen, että yhteiskunnassa vallalla oleva sääntö vaatii yhteiskunnan jäseniltä tiettyä käyttäytymistä – ei sitä, että henkilö olisi luonteeltaan tietynlainen. (Westermarck 1924, 134.)

Kertaan vielä tämän tärkeän erottelun: käsite ”paha” voi viitata sekä tekoon että henkilöön; sana ”väärä” puolestaan viittaa tekoon, mutta ei henkilöön.⁶

”Pahan” ja ”väärän” westermarckilainen erittely voi näyttää kielenkäytön ja käsitteiden loogiselta analyysiltä, ”metaetiikalta”. Mutta näiden kahden käsitteen ero johtuu kuitenkin viime kädessä ihmisluonnosta ja myötäsentyisten tunteidemme erityisistä toimintatavoista. ”Paha” viittaa siihen, että tunnemme suuttumusta jotakin tuntevaa ja tahtovaa henkilöä kohtaan. Sana ”väärä” taas viittaa vain siihen, että tunnustamme sääntöjen olemassaolon ja sen mahdollisuuden, että sääntöä voidaan rikkoa. Moderni evoluutiopsykologia voi lisätä tähän ainoastaan sen näkemyksen, että myös sääntöjen laatiminen ja niiden varjoiminen ovat luultavasti osa vastavuoroisuuden psykologiaa. (Trivers 1971/ 2002)

Käsitteet ”pitää” ja ”velvollisuus”

Moraalifilosofit ovat pohtineet loputtomasti ”pitää”-sanan merkitystä ja käyttöä. Myös tämän käsitteen juuret voidaan jäljittää retributiivisiin tunteisiin. Kun sanon ”Matti, sinun pitää tehdä so-

vinto Pekan kanssa”, teen samalla sanattoman oletuksen, että Matti ei ehkä haluakaan tehdä sovintoa, vaan käyttäytyy jollakin toisella tavalla. Käytän ”pitää”-sanaa viittamaan siihen mahdollisuuteen, että mikäli Matti valitsisi jonkin muun vaihtoehdon kuin sovinnon tekemisen, minä olen tunteva – tai jotkut muut tulevat tuntemaan – häntä kohtaan moraalista suuttumusta.

Käsitteellä ”pitää” on siis läheinen yhteys kieltämiseen ja siihen tosiasiaan, että ihmisille saattaa tulla mieleen tehdä kiellettyjä tekoja. Näin olen kaikkien lakien, sääntöjen ja kieltojen taustalla on sanaton ajatus, että joku voi mahdollisesti rikkoa niitä vastaan. Westermarck mainitsee esimerkin: Kun lainlaatija Solonilta kysyttiin, miksi hänen lakikokoelmassaan ei määrätä mitään rangaistusta isänmurhasta, Solon vastasi: ”Eihän sellaisen rikoksen tekeminen voi tulla edes kenenkään mieleen”.

Tämä ”pitää”-käsitteen kieltämiseen liittyvä luonne on johtanut siihen, että eräät filosofit ovat väittäneet velvollisuuksien täyttämisen ja ihmisen taipumuksien olevan keskenään ristiriidassa. On päätelty, että velvollisuuden täyttämiseen liittyy välttämättä jotakin vastahakoisuutta ja sisäistä kamppailua. Tällainen ajatus on oikean suuntainen, mutta liian pessimistinen. Sillä onhan onneksi olemassa lukemattomia tilanteita, joissa me teemme mielellämme sen, mikä on velvollisuutemme. (Westermarck 1924, 136.)

Käsite ”velvollisuus” sisältää Westermarckin mukaan enemmän tai vähemmän peitellyn uhkauksen: ”Jollet toimi ehdottamallani tavalla, suutun sinulle”. Myös tämän käsitteen taustalla on moraalisen suuttumuksen tunne.

Seuraava esimerkki valaisee Westermarckin ajatusta: Vaimo haluaa, että hänen aviomiehensä lähtee ulkoiluttamaan perheen koiraa. Hän voi sanoa miehelleen ”sinun pitää” tai ”velvollisuutesi on” tai ”nyt on sinun vuorosi” viedä Rekkukoira ulos. Voimme helposti kuvitella, että kaikkiin näihin vaimon kehotuksiin liittyy uhkaus: ”Tulen pahalle tuulelle, tai peräti suutun, ellet pian ala viedä Rekkua ulos”. Mutta toisaalta vaimo ei koe miestänsä kohtaan mitään erityistä kiitollisuutta sen vuoksi, että mies sitten todella pistää kengät jalkaan ja lähtee viemään koiraa ulos. Sehän oli vain aviomiehen vuoro, se oli hänen ”velvollisuutensa”. Se, että mies lähti viemään Rekkua ulos, ei tietenkään kerro mitään siitä, lähtikö hän mielellään vai vastahakoisesti ”täyttämään velvollisuutensa”. Puhuessaan miehelleen vaimo viittasi kah-

⁶Tässä artikkelissa ei ole mahdollista käsitellä, mikä ero on ”moraalisella suuttumuksella” verrattuna muunlaisiin suuttumuksen tunteisiin. Jos oikein yksinkertaistaa, voi sanoa, että ”moraalinen suuttumus” on sitä, että suuttuisimme lompakkovarkaalta myös silloin, kun varkaus ei kohdistu meihin itseemme tai läheisimpiimme. ”Moraalinen suuttumus” on pyyteetöntä ja puolueetonta. (Vrt. Westermarck 1924, 101–104.)

teen asiaan. Ensinnäkin hän totesi säännön olemassaolon ja esitti äänensävyllä ilmaistun oletuksen, että aviomies ei ehkä viitsisikään nousta sohva. Toiseksi vaimo viittasi myös siihen epämieluisuuteen, että hän saattaisi suuttua, mikäli aviomies ei täytä velvollisuuttaan.

Westermarck toteaa: ”Velvollisuus on ankara lainsäätäjä, joka uhkaa rangaistuksella, mutta ei lupaa mitään palkintoa”. Se, että täytät velvollisuutesi, ei saa toisia tuntemaan kiittolisuutta sinua kohtaan. Tätä todistaa myös se, että meillä ihmisillä on usein tapana tekeytyä vaatimattomiksi ja torjua toisen kiitokset sanoilla (Westermarck 1924, 136; kursivointi: H. S.): ”Ei kestä, minähän tein *vain* velvollisuuteni”.

Näin ollen käsitteet ”pitää” ja ”velvollisuus” kumpikin perustuvat samaan retributiiviseen suuttumuksen tunteeseen kuin käsitteet ”huono” ja ”väärä”. Kun vaimo sanoo, että ”sinun pitää viedä” tai että ”velvollisuutesi on viedä Rekku ulos”, hän tarkoittaa suunnilleen samaa kuin jos hän sanoisi aviomiehelleen, että tämä on paha ja huono tai että mies tekee väärin, ellei pian ala viedä Rekkua ulos.

Edellä esitettyyn Rekku-esimerkkiin voidaan sovittaa vaihtoehtoinen juonen käänne: Olettaakamme, että aviomies valitsee mieluummin sohva lojumisen ja iltalehden lukemisen, eli vaihtoehtoon ei-ulkoiluttaminen. Tämä teko – laiminlyöntin teko – herättää hänen vaimonsaan moraalista suuttumusta. (Vrt. Westermarck 1924, 136.) Tilanne voi virittää vaimon käyttämään esimerkiksi seuraavia tarjolla olevia paheksumisen taktiikoita. Hän voi viitata paheksuvasti miehensä *luonteeseen*: ”Siinä minulla kanssa on yksi vetelys” tai ”juuri niin miesten tapaista” jne. Toinen vaihtoehto on, että vaimo viittaa pahan-tuulisesti oikeudenmukaisuuteen tai *sääntöön*: ”Nyt on sinun vuorosi” tai ”eikö me olla sovittu” tai ”miksi aina minun pitää” jne. Edellisen taktiikan mukaan mies on luonteeltaan paheksuttava, paha tai huono. Jälkimmäisen mukaan mies rikkoo sääntöä ja oikeudenmukaisuuden periaatetta vastaan, hän tekee väärin.

Kuten edellä todettiin, ei se, että joku ”täyttää velvollisuutensa”, yleensä herätä meissä muissa kiittolisuuden tunnetta häntä kohtaan, sillä tuo toinenhan täytti vain velvollisuutensa, ei sen enempää. Westermarckin mukaan on kuitenkin olemassa aivan tietynlaisia tapauksia, joissa velvollisuuden täyttäminen herättää meissä palkitsevaa kiittolisuutta.

Rekku-koira sopii valaisemaan myös tätä poikkeustapausta. Olettaakamme, että Rekku haluaa kovasti ulos juuri, kun televisiosta tulee Ruotsin ja Suomen välinen ratkaiseva jääkiekko-ottelu, ja että ulkona raivoaa pakkaneen ja lumimyrsky. Mikäli aviomies myös tässä tilanteessa täyttää velvollisuutensa, hänen tekonsa voi herättää vaimossa moraalista ihailua ja kiittolisuuden tunteen. Velvollisuuden täyttäminen voidaan Westermarckin mukaan lukea palkitsevaa kiittolisuutta herättäväksi teoksi, ”ansioksi”, mikäli velvollisuus tehdään ”olosuhteissa, joissa *useimmat* ihmiset olisivat jättäneet velvollisuutensa täyttämättä”. (Vrt. Westermarck 1924, 151.)

Westermarckin käyttämään sanaan ”useimmat” kannattaa kiinnittää huomiota, sillä se viittaa eräänlaiseen tilastolliseen vertailuun siitä, millaisia ihmiset ovat *keskimäärin* tai tyypillisesti. Tulen jatkossa osoittamaan, että tällainen vertaaminen ja siihen sisältyvä sanomaton oletus muiden käyttäytymisen keskiarvosta on yksi moraali-psykologian perustavia rakenteita. Olen tavannut saman ajatuksen brittiläisten valistusfilosofien Francis Hutchesonin, Humen ja Smithin teoksista.

”Oikeudenmukaisuus”

Myös käsite ”epäoikeudenmukaisuus” viittaa viime kädessä retributiivisiin tunteisiin. Sanoessamme tekoa epäoikeudenmukaiseksi korostamme sitä, että kyseinen teko on jotenkin puolueellinen.

Seuraava esimerkki valaisee asiaa. Matti saa biologian kokeesta kympin, minkä vuoksi opettaja antaa hänelle palkinnoksi lintukirjan. Matin luokkatoveri Maija kuitenkin loukkaantuu opettajan epäoikeudenmukaisuudesta, sillä myös hän sai kympin tuosta samaisesta kokeesta. Maija kysyy mielessään, miksi vain Matti sai kirjan. Opettaja oli yksin Mattia palkitessaan puolueellinen, epäoikeudenmukainen Maijaa kohtaan. Sitten opettaja huomaakin, että Maijan ja Matin kiitettävä menestys kokeessa johtui epärehellisyydestä, kumpikin oli luntannut kokeessa. Opettaja vaatii kirjan takaisin ja antaa Matille jälki-istuntoa lunttauksesta. Matti suuttuu ja huomauttaa opettajan epäoikeudenmukaisuudesta, sillä onhan hänellä oikeus vaatia, että myös Maijaa rangaistaan samalla mitalla, sillä olihan Maijan rikos aivan yhtä suuri.

Kerrottuun esimerkkiin voi lisätä uuden käänteen. Matin ilmaisema oikeutettu suuttumus ja huomautus saa opettajan myöntämään Matin ole-

van oikeassa, ja niin hän antaa myös Maijalle tunnin jälki-istuntoa. Kokeeko Matti nyt kiitollisuutta opettajaansa kohtaan sen takia, että tämä korjasi aikaisemman puolueellisen ja epäoikeudenmukaisen tuomionsa oikeudenmukaiseksi? Ei, koska ”epäoikeudenmukaisuuden” käsite perustuu viime kädessä ”retribuutiiviseen” paheksumisen tunteeseen. Kun opettaja korjaa epäoikeudenmukaisen rangaistusta koskevan päätöksensä, Matin paheksuva suuttumus opettajaa kohtaan kyllä lauhtuu. Mutta ei Matti tämän vuoksi koe mitään kiitollisuuden tunnetta opettajaa kohtaan, sillä korjaamalla väärän tuomionsa tämä teki ”vain” velvollisuutensa. Oikeudenmukaisuus on kuten velvollisuus: sen noudattaminen ei herätä kiitosamme, mutta sen rikkominen herättää suuttumuksemme.

Westermarck tekee ”oikeudenmukaisuuden” suhteen vastaavan muistutuksen, jonka hän teki ”velvollisuuden täyttämisen” yhteydessä. On olemassa tietynlaisia tilanteita, jolloin laatusanaa ”oikeudenmukainen” voidaan käyttää myös kiittävään sävyyn. Me voimme kokea kiitollisuutta ja moraalista ihastusta henkilöä kohtaan, joka käyttäytyy oikeudenmukaisesti olosuhteissa, joissa *useimmat* muut eivät olisi toimineet oikeudenmukaisesti. Me otamme huomioon, kuinka vaikeaa on olla täysin puolueeton ”varsinkin silloin, kun asia koskee omia etuja”. Tällaisissa erikoistapauksessa on jälleen kyse vertailuun perustuvasta ilmiöstä, josta Westermarck muistutti myös ”velvollisuus”-käsitteen yhteydessä. (Vrt. Westermarck 1924, 141–145.) Esimerkkinä tällaisesta poikkeustapauksesta voisi olla vaikka se, että voimme tuntea kiitollisuutta professoria kohtaan, joka nosti arviossaan ansiotuneimman viranhakijan parhaan ystävänsä edelle, vaikka hän joutui tällä teolla murskaamaan ystävänsä uratoiveet.

”Ansio” ja ”velvollisuus”

Westermarckin mielestä häntä edeltäneiden moraalifilosofien keskuudessa on vallinnut monipuolinen sekaannus myös kysymyksestä, mitä ovat käsitteet ”ansio” ja ”velvollisuus” ja miten ne eroavat toisistaan. Hänen mielestään asia on yksinkertainen, kunhan vain tarkastelemme näitä kahta käsitettä kiitollisten ja paheksuvien tunteiden yhteydessä. Tätä ohjetta noudattamalla voidaan huomata, että siinä missä velvollisuuteen sisältyy uhkaus, on ansiokas teko aina sellainen, jo-

ka herättää kiitollisuuden ja (moraalisen) hyväksymisen tunteita teon tekijää kohtaan. Ansiokas on se, että joku tekee enemmän kuin vain velvollisuutensa.

Emme myöskään lue lähimmäisemme ansioksi sitä, että hän täyttää velvollisuuden käskyn, jota vastaan harvoin rikotaan tai jonka rikkomisesta seuraisi ankara rangaistus. Se, että vastaantulija pidättäytyy ryöstämästä rahojamme, ei ole ansiokas teko. Emme myöskään tunne täysimittaista kiitollisuutta sellaisen teon johdosta, jonka motiivina on ollut oman edun tavoittelu. Westermarck kirjoittaa (1924, 151; kursivointi: H. S.): ”Me ylistämme vain sellaista tekoa, joka *ylittää keskiarvon*, tai ainakin me ajattelemme niin, että vain sellaiset teot ansaitsevat ylistyksemme, ja me moitimme tekoa, joka *jää keskiarvon alapuolelle*.”

Edellä kerrottu esimerkki Rekkukoiran ulkoiluttamisesta voidaan valjastaa valaisemaan myös ansiokkuuden käsitettä. On selvää, että vaimon ihailu lumimyrskyyän lähtenyt miehestään kohtaan haihtuu sillä hetkellä, kun hän ymmärtää, että jääkiekko-ottelussa oli erätauko ja kun hän vielä näkee ikkunasta, miten aviomies kiiruhtaa kioskille ostamaan tupakkaa. – Vaimo oivaltaa, että kyse oli tupakanhimosta eikä suinkaan miehisen *keskiarvokäyttäytymisen* ylittävistä uhrautuvaisuudesta ja velvollisuuden täyttämisestä oloissa, joissa useimmat muut miehet olisivat laiminlyöneet velvollisuutensa.

Moraalinen paheksumisemme tai kiitollisuutemme käynnistyminen ottaa huomioon sen, miten kuvittelemme ihmisten käyttäytyvän ”keskimäärin”. Lumimyrskyyän lähteminen koiran kanssa kesken jääkiekko-ottelun voi ylittää aviomiesten oletetun keskinkertaisen uhrautuvaisuuden, kioskille kiiruhtaminen ei.

Keskiarvon mittaamisen erityiset aivotoiminnot

Mistä me voimme tietää, mikä on tämä ”keskiarvoinen moraalinen”, jonka ylittämiseen käsite ansiokas viittaa?

Evoluutiobiologi Robert Trivers ehdottaa teoriassaan vastavuoroisesta altruismista, että meillä on kehittynyt myötäsyttyisiä kykyjä tehdä toistemme käyttäytymisen moraalista tasoa koskevia vertailuja. Kun esivanhempiemme kyvyt vastavuoroiseen sosiaaliseen vaihtoon kehittyivät, syntyivät valintapaine ja kysyntä erityisen ”reiludentunnon”

kehittymiselle. Reiludentunnossa on kaksi komponenttia. Ensinnäkin sosiaalisessa vaihdossa olevat yksilöt jakavat jonkin käsityksen reiluiden *yhteisestä mittapuusta*. Toiseksi ihmiset kokevat vihamielisiä tunteita niitä kohtaan, jotka alittavat tämän yhteisen mittapuun mukaisen reiluiden tason. (Trivers 1971/2002; Trivers 1985, 388–389.)

Triversin reiludentunto on sama asia kuin Westermarckin (ja brittiläisten valistusfilosofien) ajatus ”oikeudenmukaisuudesta” ja ”pyyteettömyydestä”. Reiludentunto tarkoittaa sitä, että yksilö tukee ja noudattaa sosiaalista sääntöä riippumatta siitä, miten tuon säännön noudattaminen vaikuttaa hänen henkilökohtaisiin etuihinsa. Triversin ajatus reiluiden ”mittapuusta” on puolestaan oleellisesti sama kuin Westermarckin väite moraalisen käyttäytymisen keskimääräisyydestä. Suurin ero on siinä, että Westermarck ei korostanut Triversin tavoin, että myös nämä vertailuihin perustuvat arviomme keskimääräisyydestä ovat nekin erityisiä luonnonvalinnan tuottamia biologisia adaptaatioita.⁷

Triversin vastavuoroista altruismia koskeva teoria olettaa, että keräämme spontaanisti itseämme ja toisiamme tarkkailemalla havaintomateriaalia, jonka perusteella aivomme spontaanisti päättävät, mikä on moraalien perustaso. Eli millainen teko tai millainen moraalisen luonteenlaadun osoitus on missäkin tilanteessa keskiarvoista, aliarvoista tai ansiokasta. Tällä tavoin aktiivisesti muodostettua ja aktiivisesti omaksuttua moraalisen käyttäytymisen ”mittapuuta” voidaan sanoa oppimisen tulokseksi siinä mielessä, että me emme kannu sitä päässämme vielä silloin, kun synnymme tähän maailmaan. Lasten moraalikäsitusten kehitystä koskevat tutkimukset viittaavat siihen, että moraalien oppimista ja omaksumista tukevat monipuoliset synnynnäiset valmiudet ja taipumukset. (Tooby & Cosmides 1992.)

⁷*Kapusiiniapinat ovat Etelä-Amerikan sosiaalisimpia ja fiksuimpia apinoita. Koeoloissa tämän lajin yksilöt saadaan ryhtymään ihmisten kanssa eräänlaiseen vaihtokauppaan. Kapusiiniapinayksilö suuttuu, kun se huomaa, että sen kaverille annetaan korkealle arvostettu herkkupala, vaikka tämä toinen on nähnyt selvästi vähemmän vaivaa. – Toiselle ei saa antaa banaaninvii-paletta palkaksi palvelusta, josta ennen on maksettu vain kurkunvii-pale! Ja jos jollekin apinalle annetaan yhtäkkiä jotakin ”ilmaiseksi”, se suuttuu vieläkin enemmän. Kapusiiniapinan mielestä vaihtosuhteessa kunkin pitää saada ansionsa mukaan. Apinatkin suosivat reilun kaupan banaaneja. (Brosnan & de Waal 2003.)*

Spontaanista tapaamme muodostaa keskiarvoisuuteen perustuva reiluiden mittapuu voidaan verrata siihen, miten teemme toisistamme esteettisiä arvioita.

On havaittu, että kasvojen tai vaikkapa sen yksittäisen piirteen, kuten nenän, kauneus on keskiarvoisuutta ja rumuus on suuri poikkeama keskiarvosta (Cartwright 2000, 253–255). Me emme synny tähän maailmaan siten, että aivoissamme olisi valmis kuva siitä, mitkä ovat keskiarvoisen eli kauniin nenän paksuuden, pituuden, leveyden, sierainaukkojen jne. mittasuhteet. Valmiin kauneushanteen sijaan mielessämme on tähän tehtävään erikoistuneita ”ohjelmia”, joiden avulla muodostamme spontaanisti keskiarvon näköpiirimme ilmaantuneiden nenien perusteella.

Näin syntynyt ”keskiarvonenä” toimii sitten mittapuuna, kun arvioimme näköpiiriin päivittäin ilmaantuvien uusien nenien rumuutta tai kauneutta. Kun sanomme, että jollakin on liian iso tai liian pieni nenä, tämä arvio ei ole pelkästään kulttuurinen konstruktio vaan myös aivojemme ”vertailukoneen” spontaani tuote. Evoluutiopsykologia ehdottaa, että myös arviomme toistemme tekojen tai luonteenlaadun moraalista ”kauneudesta” perustuvat pitkälti aivojemme tekemille spontaaneille ”laskutoimituksille”.

Kelvollinen keskinkertaisuus

Evoluutiopsykologit Michael Price, John Tooby ja Leda Cosmides (2002) ovat tarkastelleet kysymystä, miksi me ihmiset tyydymme toistemme keskinkertaisiin suorituksiin ja miksi emme odota lähimmäistemme antavan aina parastaan. Heidän mukaansa ihmismieli näyttää sisältävän kaksi erillistä yhteistyötä koskevaa mielentoimintoa. Yksi *rankaisee ns. vapaamatkustajia*, toinen taas *palkitsee hyviä suorituksia* ja nostaa tällä tavoin yhteistyön tuottavuutta. Näille kahdelle mielentoiminnolle on ominaista, että ne eivät noudata ”rationaalisen päätöksenteon teoriaa”.

Price, Tooby ja Cosmides ovat löytäneet kahdeksan eri tilannetta, joissa meidän mielentoimintomme ja tunteemme toimivat toisin kuin rationaalisen itsekkyyden oletus ennustaa.⁸ Heidän tekemänsä sosiaalipsykologisen tutkimuksen keskeinen tulos oli, että ihmiset tuskin koskaan rankaisevat jotakin henkilöä siitä, että tämän suoritus ei ollut se paras mahdollinen. Ihmiset näyttävät tyytyvän siihen, että heidän yhteistyökump-

paninsa tekevät kutakuinkin *reilusti oman osuutensa* (fair share), vaikka tuo panos olisi huomattavasti vähemmän kuin se, johon nuo toiset *halutessaan* pystyisivät. Näytämme rankaisevan vain niitä, joiden suoritus jää kulloisenkin ”reiluuden riman” alapuolelle. Tämä havainto on sama kuin Westermarckin ja brittiläisten valistusfilosofien ajatus ”keskinkertaisuudesta”.

Yksinkertainen taloudellinen laskutoimitus osoittaa, että mikä tahansa yksittäinen yhteistyöprojekti tuottaa suurimman hedelmän, mikäli vaatisimme kaikilta osallistujilta maksimaalisen suorituksen – ”kultakin kykyjensä mukaan”. Näin ollen herää kysymys, miksi ihmeessä nämä vain ”reilun osuuden” tekevät moraaliset alisuoriutujat välttävät muiden suuttumuksen? Miksi emme pidä myös heitä vapaamatkustajina? Tai miksi emme koe sen suurempaa syyllisyyttä omasta keskinkertaisesta innostamme?

Pricen, Toobyn ja Cosmidestin mukaan tähän keskinkertaisuuteen tyytymiselle ei ole mitään yksinkertaista syytä, näin se vain näyttää olevan (2002; kursivointi: H. S.): ”Mikäli tuleva tutkimus vahvistaa tällaisen tuloksen, niin se tarkoittaa sitä, että *rankaisemisen laukaisimena toimii se, että jonkun panos on keskiarvoa alhaisempi.*”

”Mene, laiska, muurahaisen luo!”

Mielestäni arvoitus, ”miksi tyydymme keskinkertaiseen”, ratkeaa, kun vertaamme ihmisten vastaavuuksista yhteistyötä muurahaisen kollektiiviseen yhteistyöhön. Jos hetkeksi unohtamme, että myös muurahaispesään mahtuu monenlaista geneettistä konfliktia, voimme todeta, että työläis-muurahaiset tekevät jatkuvasti parhaansa ja kaikkensa kollektiivisen talouden hyväksi. Muurahaisen ei tarvitse ”psykätä” ja manipuloida toisiaan palkinnoilla ja rangaistuksilla parempiin suorituksiin kuin ne, joihin nuo toiset ovat val-

⁸*Rationaalisen päätöksenteon teoria ennustaa esimerkiksi, että me rankaisemme sitä innokkaammin, mitä enemmän tehty vääryys koskee omaa etuamme. Oikeassa elämässä emme toimi näin, sillä tunteemme rankaisevat tavalla, jota Price, Cosmides ja Tooby kutsuvat Westermarckin tavoin ”pyyteettömyydeksi”. Toinen, edelliseen liittyvä, havainto on myös kiinnostava: Näyttää siltä, että pelkkä osallistuminen johonkin yhteistyöprojektiin tekee meistä toistemme rankaisijoita, ei niinkään se, kuinka suuret henkilökohtaiset intressit meitä sattuvat yhdistämään kyseiseen yhteistyöprojektiin.*

miita omien taipumustensa perusteella.

Syy tähän muurahaisten ”aina täysillä yhteiskunnan puolesta” -periaatteeseen on yksinkertainen: kaikki työläiset ovat hedelmättömiä naaraita, jotka lisääntyvät yhteisen kuningataräitinsä synnyttämien lähisukulaisien kautta. Muurahaispesä on itse asiassa ”superorganismi”, joka tuottaa aika ajoin siivekkäitä hedelmällisiä sisarusia, jotka vastaavat meidän tavallisten organismien sukusoluja. Näillä hedelmällisillä lähisukulaisilla on mahdollisuus pöllähtää uusiin maisemiin ja hyvällä onnella päätyä uusien muurahaisyhteisöjen kuningattariksi tai isiksi. Näin ne pystyvät levittämään ja monistamaan kotipesänsä hedelmättömien työläissisartensa kantamia geneejiä. Kaikki, minkä alati ahkera muurahaisyksilö tekee kollektiivisen lisääntymiskommuunin hyväksi, koituu (lähes) täysimääräisesti sen kantamien geenien lisääntymismenestykseksi. (Sarmaja 2003b; Wilson & Hölldobler 1996)

Muurahaispesän miljoonat ahertajat ovat kaikki saman ydinperheen jäseniä. Yhteistyötä tekevien ihmisyhteisöjen jäsenet puolestaan kuuluvat moniin eri perheisiin. Melkein kaikilla ihmisyhteisön aikuisilla jäsenillä on oma henkilökohtainen lisääntymisprojekti, eli he ovat omien lastensa äitejä tai isä. Mekin olemme muurahaisten tavoin erittäin altruistisia omaa ydinperhettämme ja omia lähisukulaisiamme kohtaan. Mutta meidän yhteiskuntamme ja yhteistyömme kattaa enemmän kuin yhden ainoan ydinperheen. Ihmisyksilö on aina mukana monissa yhteistyöprojekteissa, joista jotkut ovat hänen (lisääntymis)intressiensä kannalta erittäin tärkeitä, jotkut vähemmän tärkeitä, jotkut ehkä jopa haitallisia. Ihmisyksilöiden täytyy jakaa aikansa ja muut resurssinsa usean yhteistyöprojektiin kesken.

Tässä resurssien allokoinnissa, jakamisessa ja kohdentamisessa on kukin yksilö omien geneettisten kannattavuuslaskelmiensa keskipiste ja lähtökohta. Meille kaikille on hyötyä yhteistyöstä, mutta heti kun herätetään kysymys siitä, mikä on tärkeää ja mikä vähemmän tärkeää tai mitä tehdään ensiksi ja mitä vasta seuraavaksi, alkaa kiistely ja jokainen ryhtyy toinen toisensa manipulointiin. Muurahaiset eivät manipuloi toistensa altruismin tasoa tai kohdentamisia, sillä niiden keskuudessa yksityinen ja yhteinen (lisääntymis)intressi on käytännössä (lähes) sama. Saman yhteisön muurahaisyksilöiden välillä ei ole (juuri) geneettisiä intressikonflikteja. Siksi moraalit niiden kannalta tarpeellontta. (Sarmaja 2003b.)

Vaikka joukko ihmisiä kuuluisi samaan perheeseen, heidän välillään on aina merkittäviä (geneettisiä) konflikteja sen suhteen, miten kukakin kohdentaa resurssinsa (Sarmaja 2003a). Näissä keskinäisen manipuloinnin oloissa yksilö joutuu tyytymään siihen, että hänen lajitoverinsa eivät yleensä aseta hänen etuaan omansa edelle tai edes samanarvoiseksi.

Yleisenä ja kaikkia koskevana lopputuloksena on, että kaikki joutuvat tunnustamaan yhteistyökumppaneilleen oikeuden hoitaa myös omia asioitaan ja kerätä omia pähkinöitään. Mikäli me olisimme innokkaita jokaiseen projektiin, jota joku toinen vain keksii ehdottaa, nuo toiset käyttäisivät meitä häikäilemättä hyväkseen. Tällaisessa (suhteellisen) itsekkäiden eläinten maailmassa kannattaa erittäin usein olla mieluummin laiska ja haluton vaivannäköön kuin aina avuliana toisten käytettävissä. Näissä (suhteellisen) itsekkyyden oloissa itse kunkin kannattaa tuntea kiitollisuutta, kun joku tekee toisen tai yhteisen asian hyväksi enemmän kuin keskiarvon.

Ja sitä paitsi, mitä hyödyttää rangaista lähimmäistä siitä, että hän ei anna kaiken aikaa kaikkeaan, sillä emmehan me itsekään ole sellaiseen valmiita. Muurahaisten tunnuslause, ”aina täysillä yhteiseksi hyväksi”, ei voi mitenkään tulla ihmislajin solmiman yhteiskuntasopimuksen yhteiseksi peruskiveksi. Westermarck on todennut, että laki menettää paljon merkitystään, jollei sitä pystytä noudattamaan käytännössä: ”Jos moraalilaki vaatii korkeinta moraalista ihannetta, niin sellainen laki jää kuolleeksi kirjaimeksi eikä moraalisuus voita mitään” (Westermarck 1984, 503).

Velvollisuuden koulukunta

Keskiarvoiseen tyytyminen, keskiarvoisuuden ylittävän ansion kiittäminen ja keskimääräisen alittavan moraalisuorituksen paheksuminen ovat kolme moraalipsykologiaa koskevaa empiiristä tosiasiaa. Eräät moraalifilosofiset oppirakennelmat ovat ottaneet nämä tosiasiat huomioon, jotkut toiset taas eivät.

Teoksessaan ”Kristinusko ja moraalit” Westermarck kiinnitti huomiota siihen, että eräät keskiajan skolastikot nostivat hyvien töiden merkityksen korkeammalle kuin varhaisemmat edeltäjänsä Paavali ja Augustinus. Kyseiset keskiaikaiset teologit selittivät, että kristityille on annettu sekä ”käskyjä” että ”ohjeita”. Käskyjen noudattaminen

oli välttämätöntä ja riittävää sielun pelastumisen kannalta, ohjeet taas olivat ikään kuin kehotuksia korkeampaan. Näiden skolastikkojen tekemä ero ”tydyttävän” ja ”kiitettävän” sekä ”velvollisuuden” ja ”ansion” välillä vastaa ihmismielen myötsyntyisiä taipumuksia. Nämä teologit tunnustivat myös sen, että ihminen voi tehdä enemmän kuin vain velvollisuutensa. (Westermarck 1984, 502.)

Eräät toiset moraalioppineet ovat julistaneet, että ihmisen velvollisuus on noudattaa korkeinta kuviteltavissa olevaa ihannetta. Eli he ovat samastaneet korkeimman ihanteen ”velvollisuuteen”, joka Westermarckin mukaan liittyy moraalisuuden minimiin (1984, 502–503). Immanuel Kant on vaikutusvaltaisin tämän ajatussuunnan filosofi. Westermarck kutsuu tällaisen opin kannattajia ”velvollisuus-koulukunnaksi”.

Yleensä Westermarck välttelee omien moraalikäsitystensä esittelyä, mutta tästä ajatussuunnasta hän ei selvästikään pitänyt. Ensinnäkään velvollisuus-koulukunta ei Westermarckin mielestä ymmärrä moraalitunteiden toimintaa. Toiseksi sen opin noudattaminen johtaisi hänen mukaansa siedättömän ahdasmielisiin ja synkeisiin moraalikäsitteisiin. Sen sijaan, että vaatisimme ihmisiä tekemään vähintään siedettävän minimin ja tunnustimme kiitollisuutta, jos he tekevät enemmän, velvollisuus-koulukunnan mielestä meillä onkin oikeus vaatia lähimmäisiämme kokemaan syyllisyyttä siitä, etteivät he pysty täyttämään äärimmilleen pingotettuja ihanteita. ”Kokemus osoittaa, että ihmiset, joiden ajatukset aina askartelevat velvollisuuden käskyissä, helposti käyvät koviksi ja suvaitsemattomiksi.” Suvaitsevaisen ja realistisen Westermarckin mielestä meillä on täysi syy ”aplodeerata” niille, jotka pystyvät tekemään enemmän kuin kohtuuden.

Moraalisesti yhdentekevien tekojen joukko

Jotkut moraalifilosofit ajattelivat vieläkin kummallisemmin. On ollut myös niitä, jotka tunnustivat, että ansiokas-käsite liittyy tekoihin, jotka ovat enemmän kuin velvollisuus, mutta väittivät silti, ettei tällaista käyttäytymistä voi olla olemassa. Westermarck kysyy (1984, 152): ”Sulkevatko he silmänsä siltä tärkeältä psykologiselta tosiasialta, johon sana ’ansio’ viittaa, vai pitävätkö he ’ansiota’ harhakuvana, joka ei sovellu korkeasti valituneeseen moraaliseen tietoisuuteen”.

Nämä, jotka kiistävät ihmisen kyvyn tehdä velvollisuutta suurempia tekoja, ovat myös taipuvaisia ajattelemaan, että moraalisesti yhdentekeviä tekoja ei ole olemassa. Moraalisesti yhdentekevien tekojen olemassaolon kiistäminen tarjoaa Westermarckin mukaan hedelmällisen kasvupohjan moraalille ”suvaitsemattomuudelle”. (Westermarck 1924, 154–157.) Meille voidaan aina esittää seuraava suvaitsemattomien ja erilaisten utopialiikkeiden suosima väite: ”Sen ajan ja vaivan, jonka tuhlaat siihen, mitä sanot ’yhdentekeväksi’, olisit voinut sijoittaa johonkin muuhun, joka on moraalinen ja lähimmäistesi kannalta paljon tädellisempää.” – Voiko kukaan vastata näin asetettuun kysymykseen muutoin kuin myöntävästi?

Kuvitan tätä ”suvaitsemattomien” esittämää haastetta esimerkillä. Kuvitelkaamme päivää lääkäri Maija Mattilan elämässä. Hän on tehnyt pitkän työpäivän terveyskeskuksessa. Illansuussa hän saapuu kotiinsa, kaataa lasiin sherryä, asettautuu nahkasohvaansa ja ryhtyy katselemaan televisiota romanttista komediaa. Miltä tohtori Mattilan elämä näyttää kahden eri moraalikoulukunnan silmissä?

Useimmat eivät löytäisi mitään moraalialueita kuohtavaa Maija Mattilan arkisessa työpäivässä, ei sijaa moitteelle, ei syytä kiitokseen; tällaisia me ihmiset olemme keskimäärin. Eli lääkäri Mattilan työpäivä on ”moraalisesti neutraali”. Totta kai Mattila olisi voinut käyttää aikansa uhrautuvaisemmin lähimmäistensä hyväksi – mutta entä sitten?

Korkeimman velvollisuuden koulukunta näkee asiat toisin. Vaikka Mattilan kiireinen päivä terveyskeskuksessa onkin oikeasuuntainen teko, on hyväpalkkainen Mattila tästä huolimatta moraaliton ihminen. Eihän mikään estäisi häntä halutessaan lahjoittamasta puolta palkastaan Nepalin sissiliikkeelle, Afrikan kärsiville orvoille, naisten vapautukselle jne. Lisäksi Mattila tuhlaa kokonaisen illan tyhjäänpäiväiseen viihteeseen, vaikka tarjolla olisi lukemattomia mahdollisuuksia tehdä hyviä ja uhrautuvaisia tekoja. Hän olisi voinut kiertää ovelta ovelta julistamassa ikuisen elämän sanomaa, tehdä palkatonta lääkärintyötä köyhien parissa tai lukea Derridan filosofiaa, jotta maailma dekonstruoituisi nykyistä oikeudenmukaisemmaksi jne. Entäpä Mattilan nauttima sherry? Viattomalta näyttävä lasillinen aiheuttaa välillisesti Andalusiassa maaperän köyhtymistä, kasvattaa kansainvälisen viinimonopolin voittoja ja on huono esimerkki nuorisolle. Ja soffakin on murhatun eläimen nahkaa! Maija Mattila, siinä sitä vaan

nostellaan maljoja, lojutaan sohvalla ja hekotellaan roskaviihteele, ja samaan aikaan viljelysmäa tuhoutuu, naisia sorretaan ja lapsia kuolee Afrikassa. Sinä syntinen, häpeä, kadu ja tee parannus!

Loogisuudesta huolimatta on moraalisesti yhdentekevien tekojen olemassaolon kiistäminen käytännössä mahdotonta toteuttaa: ”Siitä, joka käytännössä yrittäisi soveltaa sellaista oppia, tulisi kaikkein sietämättömin kaikista olennoista, ja hänelle itselleen kävisi elämä vaivaksi, jota olisi mahdoton sietää. Onneksi ei sellaista ihmistä ole milloinkaan ollut olemassa. Yritys tehdä jokainen vastuunalaisen olennon kaikkein vähäpätöisinkin teko moraalisen huolenpidon kohteeksi on vain teoreettinen päähänpisto, jolla ei ole mitään tekemistä käytännön kanssa. Onpahan vain velvollisuuden epäjumalan onttoa imartelua.” (Westermarck 1924, 157.)⁹

Westermarckin väheksyvä kanta ”suvaitsemattomia” kohtaan saattaa kuulostaa naturalistiselta virhepäätelmältä. Näyttää siltä, kuin Westermarck väittäisi, että suurta uhrautuvaisuutta vaativa eettinen vakaumus olisi moraalisesti huono, koska se on vastoin ihmisluontoa, ja että keskiarvoisuuteen tyytyminen olisi moraalisesti korkeampaa, koska se on ihmisluonnon mukaista.

Asia ei ole aivan näin yksinkertainen. Westermarck arvostelee ”velvollisuuskoulukuntaa” siitä, että heidän ehdotuksensa olisi *käytännössä mahdoton toteuttaa*, koska lajimme moraalipsykologia toimii tietyllä tavalla. Ja että mikäli korkein ihanne julistettaisiin ihmisiä velvoittavaksi säännöksi tai laiksi, jonka rikkomista paheksuttaisiin tai rangaistaisiin, johtaisi yritys armottomaan lakihenkiytyeen. Ajatukset mahdottomuudesta ja laki-

⁹Me tunnemme usein mielihyvää ja tyytyväisyyttä tilanteessa, jossa olemme täyttäneet sen, mitä pidämme velvollisuutenamme. Westermarck on kiinnittänyt huomiota siihen, että kielelme ei ole antanut tälle mielihyvälle omaa sitä tarkoittavaa sanaa. Sen sijaan velvollisuuden laiminlyönnin tunteellisella seurauksella on ilmeikäs nimitys ”omantunnon tuska”. Westermarckin pikku havainto on totta, sillä sanat ”itsetyytyväisyys” ja ”ylpeys” ovat sävyllään moittivia. Herää kysymys, miksi emme anna itsellemme ja toisille lupaa ylipistelyyn? Tälle merkillisyydelle saattaa löytyä selitys: Me annamme sitä innokkaammin kiitosta ja ylistystä jollekin henkilölle, mitä vaatimattomammin hän ottaa tällaiset huomionosoitukset vastaan. Henkilö, joka ottaa antamamme palkinnot ja kehut vastaan ikään kuin itsestään selvänä, saattaa jotenkin loukata meitä; ”vaatimattomuus kaunistaa”. Menestyksesi hetkellä muista kehua tiimiä, sillä me muut haluamme, että kiitollisuutemme kohde kokee kiitollisuutta meidän hänelle osoittamastamme kiitollisuudesta.

henkisydestä ovat luonteeltaan empiirisiä väitteitä, joilla voidaan viitata Savonarolan aikaiseen Firenzeen, Calvinin Geneveen tai Kiinan kulttuurivallankumoukseen.

Eri asia on sitten, että tällainen ”on mahdotonta” -argumentti toimii myös moraalista koskevan väittelyn argumenttina. Se, että tosiasiaväitteistä ei voi loogisesti johtaa moraalivastelmia, on yksi asia. Se, että käsityksemme tosiasioista vaikuttavat voimakkaasti moraalisiin arvosteluihimme, on kokonaan toinen asia. Kannattaa myös muistaa, että me yleensä käymme moraalista väittelyä oman kulttuurimme piirissä. Siksi vastustajamme yleisesti ottaen jakavat kanssamme suurin piirtein samat moraaliset arvot. Tällöin yksittäinen tosiasiaväite voi vakuuttaa vastustajamme niin, että hän muuttaa kantaansa. Ihmisluontoa koskevat tosiasiaväitteet eivät tietenkään mitenkään voi olla moraalissa väittelyssä yhtään sen huonompia argumentteja kuin muutkaan tosiasiat.¹⁰

Golden rule ja kultainen hallinto

Monen muun moraaliopettajan tavoin Jeesus on kehottanut, että ”tee toiselle se, minkä toivot hänen tekevän sinulle itsellesi”. Tämä moraaliohje ei sinänsä kerro paljoakaan altruismin toivotusta tasosta, se ei kiellä meiltä itsekkyyttä, kunhan sallimme sen myös lähimmäisillemme. Kaupankäynti, jossa kumpikin osapuoli tavoittelee omaa hyötyään, sopii hyvin tämän ”kultaiseksi säännöksi” sanotun ohjeen rajoihin. Jeesus on myös kehottanut: ”rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”. 1800-luvun utilitaristiset filosofit esittävät sisällöltään saman ajatuksen vaatiessaan, että ”yksilön ei tule pitää omaa pienempää hyvää toisen suurempaa hyvää parempana” (Westermarck

1984, 362). Tätä jälkimmäistä moraaliohjetta kannattaa tarkastella lähemmin.

Monien mielestä tämä kehotus ”rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi” kuulostaa kauniilta ja ylevältä. Eräiden moraalifilosofien mielestä se on kuulostanut jopa kaiken moraalien itsestään selvältä lähtökohdalta. (Westermarck 1932/1960, 9.) Mutta jos Jeesuksen julistama ja utilitaristien kannattama ajatus muunnetaan selkeämpään ja vähemmän tuttuun muotoon, käy sen inhimillisesti katsoen äärimmäinen altruismi ilmeiseksi. Miten vastaisit seuraavaan kysymykseen (Westermarck 1984, 362): ”Jos minä oman henkeni uhraamalla pelastaisin toisen hengen, joka on enemmän hyväksi hänelle ja toisille kuin minun henkeni on minulle ja toisille, niin olisiko minun velvollisuuteni tehdä sellainen uhraus?” Täydellisen epäitsekkyuden kannattajat joutuisivat, mikäli haluaisivat olla johdonmukaisia, vastaamaan myöntävästi Westermarckin muotoilemaan kysymykseen.

Tällaisen äärimmäisen uhrimielen osoittaminen ei ole mitenkään mahdotonta eliömaailmassa. Aitososiaaliset eläimet, kuten muurahaiset, mehiläiset, termit ja kaljurot, uhraavat iloisesti henkensä, mikäli ne voivat näin edistää lähisukulaisensa lisääntymismenestystä. Kun sairas termiitti tunnistaa, että siitä on oman yhteisönsä kannalta enemmän haittaa kuin hyötyä, se tarjoaa aktiivisesti oman elävän ruumiinsa sisarustensa ravinnoksi (Wilson 1998, 148).

Jeesuksen ja utilitaristien moraalideaaali on kuitenkin paljon radikaalimpi – kirjaimellisesti tulkittuna – kuin termiittien sukulaisaltruismi, koska kyseisten moraaliopettajien mukaan sinun täytyisi punnita oma arvosi siten, että toiseen vaakakuppiin voitaisiin panna kuka tahansa ihmiskunnan edustaja, yksittäin tai nipuittain. Tällaisessa puntarissa sinun arvosi yksilönä olisi yleisesti ottaen mitättömän vähäinen. – Milloin tahansa postista voisi kolahtaa kehotus ilmoittautua sydämenluovutukseen. Kaiken itsekkyyden kieltevä lähimmäisenrakkaus olisi ihmisten yhteiskuntaan sovellettuna kauhistuttava painajainen.

Ohje ”rakasta lähimmäistäsi kuten itseäsi” on täydellisen epäkäytännöllinen moraalien ihanne. Tästä huolimatta ovat maailman suuret uskonnot, kuten kristinusko ja islam, ja eräät poliittiset liikkeet, kuten nationalismi ja kommunismi, saarnanneet kannattajilleen tällaista äärimmäistä – jopa termiittejä kauhistuttavaa – uhrimieltä. Äärimmäisen uhrimielen ihanne näyttää liikuttavan monia,

¹⁰Aikoinaan marxilaiset ja eräät muut radikaalit uskoivat, että perheinstituutio voidaan lakkauttaa ja että se tulisi lakkauttaa. Westermarck sai radikaalien vihat niskaansa väittäessään tällaisia utopioita mahdottomiksi sillä perusteella, että ihmisajilla on erittäin voimakkaita tunteellisia motiiveja parisuhteiden muodostamiseen ja jälkeläistensä hoivaamiseen. Eräs marxilainen sosiologi syytti häntä ”kristillis-porvarillisen” perhemoraalin puolustajaksi. Westermarck vastasi, että hänen perhesosiologisiin tutkimuksiinsa sisältyy yksi ainoa moraalinen kannanotto: hän on todellakin suositellut länsimaisille valtioille avioeron saamisen helpottamista sillä perusteella, että vallitseva käytäntö polki julmasti naisten oikeuksia ja tunteita. (Westermarck 1934, 331–335.)

ellei useimpia. Monet loukkaantuivat syvästi sille, joka yrittäisi osoittaa historiallisen kokemuksen avulla, että tällainen kehoitus on parhaassa tapauksessa sentimentaalista soopaa, yleensä pelkkää vertauskuvallisuutta ja pahimmillaan suurten yhteiskunnallisten onnettomuuksien lähde.

Moraalisearnojen psykologinen perusta

Olemme saapuneet moraalipsykologian merkittävimmän ristiriidan juurelle. Matt Ridley on muistuttanut, että vaikka maailman kansat ovat ”liikuttavan yksimielisiä” siitä, että itsekkyyden pahe ja toisten puolesta uhrautuminen on hyveellistä, niin elävässä elämässä äärimmäisiä altruisteja tavataan vain yksin kappalein. Äiti Teresa ja pyhimykset ovat ”miltei määritelmänomaisesti” epätavallisia ja harvinaisia. Me kaikki tiedämme, että ”ihmiset yksinkertaisesti eivät toimi niin kuin julistavat”. (Ridley 1999, 165.)

Tämä ihmisyksilön osoittama merkittävä ristiriitaisuus voidaan ainakin osittain selittää evoluutiopsykologian avulla. Vastavuoroisiin palveluksiin perustuneessa maailmassa on evoluution aikaisten esivanhempiemme kannattanut mainostaa muille omaa moraalista erinomaisuuttaan. Tällaisessa keskinäisen mainonnan ja manipuloinnin maailmassa on yksilön tekemä vaikutus muihin usein tärkeämpi kuin se, vastaako mainos todellisuutta. Evoluution aikaisten esivanhempiemme on kannattanut manipuloida toinen toistaan käyttäytymään äärimmäisen uhrautuvasti heitä itseään kohtaan, mutta samanaikaisesti on jokaisen tietenkin kannattanut vastustaa muiden heihin itseensä suuntaamaa samanlaista vaikutusyritystä.

Robert Triversin merkittävän ajatuksen mukaan luonnonvalinta voi suosia yksilön kykyä ”itsepetokseen”: Mitä täydellisemmin esivanhempamme ovat kätkenneet omat huijausyrityksensä omalta tietoisuudeltaan, sitä tehokkaammin he ovat kyenneet huijaamaan lähimmäisiään. Toisten manipulointia auttaa se, että yksilö uskoo vilpittömästi noudattavansa itse muille saarnaamiaan korkeita periaatteita. (Krebs 2000, 316–319; Ridley 1999.) Kuten tunnettua ovat melkein kaikki miehet omasta mielestään ”keskimääräistä parempia autoilijoita”. Kykymme itsepetokseen takaa sen, että ”me kaikki olemme keskimääräistä parempia altruisteja”.

Trivers ja kumppanit pystyvät mielestäni selittämään, miksi kaikki kannattavat korkeampaa alt-

ruismia kuin se, johon he käytännössä ovat itse valmiita. Tämä kyyniseltä vaikuttava näkemys ”vilpittömästä teeskentelystä” ei kuitenkaan ole koko totuus inhimillisen altruismin tasosta. Itsepetoksen, juhlapuheiden ja nyyhkymoraalin lisäksi on olemassa vakuuttavaa näyttöä siitä, että erittäin monet ihmiset tekevät eräissä tilanteissa oikeasti äärimmäisen uhrautuvia tekoja. On olemassa suuri joukko tilanteita, joissa ihmiset eivät vaadi kaikkensa antamista vain muilta, vaan myös itseltään.

Tässä arkisessa jokapäiväisyydessä me tunnustamme ”moraalisesti yhdentekevien” tekojen olemassaolon, ja vain ahdasmieliset paheksuvat Maija Mattilan viihteeseen ja viiniin tuhlamaa aikaa ja rahaa. Tämä suvaitsevaisuus haihtuu kuitenkin dramaattisesti tilanteissa, joissa koemme, että yhteisömme on tavalla tai toisella uhattuna. Mikäli Maija Mattila näkisi televisiuutisista, että hänen kotikaupungissaan on sattunut suuri junaonnettomuus, hän kiiruhtaisi sairaalaan ja tekisi uhrautuvasti työtä vuorokauden ympäri auttaessaan loukkaantuneita. Me olisimme hänelle tästä uusrastuksesta kiitollisia ja pitäisimme sitä ansiokkaana. Mutta me olisimme samalla sitä mieltä, että Mattilan osoittama uhrautuva auttaminen oli myös hänen ”velvollisuutensa”. Mikäli hän olisi jäänyt kotiinsa katsomaan romanttista elokuvaa, me olisimme tunteneet häntä kohtaan moraalista suuttumusta ja olisimme olleet sitä mieltä, että hän teki ”väärin”. Uhrautuva auttaminen olisi tuossa vaativassa tilanteessa *ainoa* moraalisesti oikea ratkaisu.

Esimerkki junaonnettomuudesta osoittaa, että *äärimmäisissä oloissa moraalisesti neutraalit teot katoavat*. Arkisessa jokapäiväisyydessä me sallimme toistemme suhteellisen itsekkyyden, mutta kun yhteisömme on vaarassa, nostamme uhrautuvaisuuden velvollisuudeksi. On tilanteita, joissa ihmiset spontaanisti kokevat, että kaikki muu kuin kaikkensa antaminen on väärin, paheksuttavaa ja häpeällistä. Pihatalkoissa toiset tekevät enemmän kuin toiset, mutta lopuksi kaikki saavat kaljaa ja makkaraa. Ratkaisevassa jalkapallo-ottelussa jokaisen pelaajan on annettava kaikkensa – ”kultakin kykyjensä mukaan” ja täysillä.

Bernard Mandeville esitti lähes kolme sataa vuotta sitten ilmestyneessä satiirissaan ”The Fable of the Bees” (1724/1989) kiinnostavan väitteen. Jos englantilainen herrasmies lukisi sanomalehdestään, miten maa repesi ja nielaisi koko Kiinan valtakunnan ihmisine päivineen, tuo tieto

järkyttäisi häntä kyllä hetken, mutta seuraavan yön hän nukkuisi hyvin sen enempää Kiinan kohtaloa murehtimatta, ”paitsi jos hän sattuisi olemaan teekappias”. Mikäli tuolla samaisella herrasmiehellä olisi tulehtunut pikkusormi, joka lääkärin mielestä pitäisi amputoida seuraavana päivänä, tuo herrasmies viettäisi ahdistuneen ja unetoman yön.

Mikäli Mandeville olisi oikeassa, niin miljoonien ihmisten kuolema ”ei liikuta meitä pikkusormen vertaa”. Adam Smith arvosteli Mandevillen satiirin johtopäätöstä huomauttamalla, että mikäli ihminen todella joutuisi tilanteeseen, jossa hän omalla valinnallaan voisi ratkaista Kiinan kansan kohtalon, vain sydämetön lurjus pitäisi mieluummin pikkusormensa (Smith 2003, 141).

Tiedot ja havainnot ihmisten osoittamasta uhrautuvaisuudesta äärimmäisissä oloissa todistavat Smithin olevan oikeassa. Me saatamme kyllä huokaista, kun luemme lehdestä, että lapsi vajosi Töölönlahden jäihin ja hukkui. Unohtaisimme asian kuitenkin pian. Mutta mikäli olisimme olleet paikalla näkemässä jäissä polskivan ja hädissään apua huutavan lapsen – ja ymmärtäneet olevamme ainoa, joka voi tuota onnetonta auttaa, moni meistä olisi rynnännyt jälle pelastamaan täysin tuntematonta lasta.

Savannin muinaisuudessa, mieleemme evoluutioympäristössä, saattoi yksilö uhrautuvalla riskintotolla pelastaa omia sukulaisiaan tai yhteisön, jonka olemassaolosta hänen itsensä tai lähisukulaisien geneettinen menestys riippui. Ja se urhea, jolle kävi huonosti, saattoi ansaita marttyyrin aseman jälkimaailman silmissä niin, että ihmiset hoivasivat kiitollisuuden tunteen velvoittamina sankarin jälkeensä jättämiä lähisukulaisia tavalla, joka toi sankarivainajalle kuoleman korvaavaa kuolemanjälkeistä geneettistä menestystä.¹¹

Nykyaikaisissa oloissa tunteemme toimivat yhä samalla tavalla kuin muinaisella savannilla, vaika

ka yhteisömme ei samalla tavoin koostu lähisukulaisistamme, perheemme jäsenistä tai henkilökohtaisista ystävästä. Moraalinen sielumme noudattaa edelleen yksinkertaista ohjetta: ”Ole vaaran hetkellä uhrautuvainen sen yhteisön puolesta, johon sinun perheesi ja ystäväsi kuuluvat”. Alun perin tämä tunteellinen sääntö koski esivanhempiemme omaa parinsadan yksilön metsästäjä-keräilijäyhteisöä, nykyään se voi kattaa miljardin ihmisen valtion. Tämän ”mittakaavavirheen” ansioista me ihmiset voimme toimia äärimmäisissä tilanteissa jopa äärimmäisen uhrautuvaisesti myöskin sellaisten lajitovereiden hyväksi, jotka eivät ole lähisukulaisia. Tämän ”mittakaavavirheen” ansioista lajimme on eräissä tilanteissa altruistisempi kuin termitit tai mehiläiset. Meillä on tunteenomainen taipumus tarjoutua tykinruoaksi yhteisömme uskomusten ja utopioiden puolesta. Me kaikki olemme jossakin tilanteessa ”velvollisuus-koulukunnan” kannattajia.

Altruismien kelluvat puutarhat

Adam Smith ajatteli, että jokainen moraalinen ihminen antaisi pikkusormensa, jos voisi tällä uhrauksella pelastaa Kiinan kansan. – Entä antaisiko jokainen hyveellinen oikean kätensä? Silmänsä? – Henkensä? Ja kuinka paljon löytyisi niitä, jotka pitäisivät mieluummin oman henkensä, jos vain voisivat olla varmoja, että kukaan ei koskaan saisi jälkeenpäin tietää, miksi Kiina tuhoutui? Vai voisiko ihminen elää sellaisen syyllisyyden kanssa?

Arkipäiväisen itsekkyyden ja äärimmäisen altruismien välillä on erilaisia jatkumoa. Vaikka moraalisiin kuuluu tendenssi puolueettomuuteen ja oikeudenmukaisuuteen, noudatamme käytännössä varsin tarkoin tiettyä suosikkijärjestelmää.

Frans de Waal (1998) on kuvannut altruismien valikoivaa kohdentamista käsitteellä ”kelluva pyramidi”. Kyseessä on pikemminkin kelluva porraspyramidi, jossa ylimpänä on itsekkyyden eli yksilön kokemus velvollisuus pitää huolta omasta itsestään. Seuraavalla portaalla, itsestä alaspäin laskevien, on omasta lähiperheestä huolehtiminen. Kolmannella portaalla ovat oma suku ja lähiyhteisö, neljännellä heimo tai kotivaltio, viidennellä ihmiskunta (esimerkiksi kiinalaiset), kuudennella muut eläimet ja kaikki elämänmuodot. ”Hyvä tahto pienenee asteittain suhteessa ihmisten etäisyyteen.”

Tämän lisäksi kulloinkin käytössä oleva koet-

¹¹Saamme lukea lehdistä tämän tästä, että ihmiset suhtautuvat välinpitämättömästi lähimmäistensä auttamiseen. Kansainvälisesti kuuluisin on Kitty Genovese'n tapaus vuodelta 1963. Tällöin kymmenet ihmiset seurasivat passiivisesti sivusta, kun nainen pahoinpideltiin hengiltä. James Q. Wilson on muistuttanut, että ihmiset ovat tällaisissa tilanteissa passiivisia, koska he ikään kuin odottavat, että muut tekisivät jotakin tai että joku tekisi aloitteen. Oikeasti ihmiset eivät ole välinpitämättömiä vaan hämmentyneitä. Psykologiset kokeet viittaavat siihen, että kun ihminen ymmärtää olevansa se ainoa auttaja, hän voi osoittaa uhrautuvaa auttavaisuutta. (Wilson 1993, 36.)

tujen moraalisten veloitteiden piiri rajoittuu sen mukaan, ”mihin on varaa”. Tiukan paikan tullen altruismi rajoittuu vain kaikkein lähimpiin, itseän ja lähimpiin sukulaisiin. Tällöin pyramidi ikään kuin ui syvällä, niin että vain huippu näkyy ja alemmat portaat ovat pinnan alla. ”Heti kun eloonjäämisen uhka hellittää, lajimme jäsenet huolehtivat sukulaisistaan ja rakentavat muiden yksilöiden kanssa vaihdon verkostoja sekä ryhmänsä sisälle että sen ulkopuolelle.” Tässä tapauksessa pyramidi kelluu kevyesti niin, että altruismin kohteiden alemmatkin portaat ovat veden pinnan yläpuolella. (de Waal 1998, 233.) Mitä *paremmin meillä menee*, sitä enemmän lähetämme kiinalaisille maanjärjestyksen uhreille myötätuntoa, kenttäsaaraloita ja euroja.

Tämä de Waalin kelluva porrasympyrä kertoo sen, keitä ovat ne, joille antaisimme etusijan silloin, kun joutuisimme päättämään, kenet otamme pelastusveneeseen ja ketkä saavat jäädä uppoavaan laivaan. Tämän kelluvan ulottuvuuden lisäksi uhrautuvaisuutemme tasoon ja sen kohdentamiseen vaikuttaa se, että ihmisyyteen jäsenet ovat monessa suhteessa ikään kuin ”samassa veneessä”. Mikäli yhteisön koko olemassaolo on vaakalaudalla – yhteinen vene uhkaa upota –, jokaisen selviytyminen riippuu siitä, että jokainen tekee kaikkensa pitääkseen yhteisen veneen pinnalla. Asemasta riippumatta *yhteinen kohtalo* saa jopa kapteenin ja laivapojan tarttumaan ahkerina ja tasa-arvoisina ämpäreihinsä.

Joskus taas ”kaikki samassa veneessä” -tilanne vaatii, että kaikki tarttuvat *eteen avautuvaan mahdollisuuteen*. Ajatelkaamme tilannetta, jossa pelastusveneessä olevat näkevät maata horisontissa – mutta huomaavat samalla kauhukseen, että virta vie heitä siitä pois päin. Eikö jokaisen kannata silloin kaikin voimin raataa airoissa kohti tarjolla olevaa mahdollisuutta? Tällöin itse osoittamamme ja toisilta vaatimamme uhrimieli, ”kultakin kykynsä mukaan”, ei riipu vain noiden lajitoverien porrasympyrän mukaisesta etäisyydestä itseemme, vaan siitä, millaiseksi me käsitämme *tilanteen*, jossa yhteisömme kulloinkin on. Tällöin yhteisössä veneessä olevien eväät muuttuvat yhteisiksi, ja ne jaetaan yhteisen päämäärän saneleman tarpeen mukaan. En puhu tässä ”yhteisestä veneestä” kirjaimellisesti vaan vertauskuvallisesti ja taloustieteellisesti. Esimerkki kuvaa yhteistoiminnan kannattavuuslaskelmia, jotka osoittavat, millaisia optioita ihmismielen evoluutio on voinut realisoida. (Vrt. Hamilton 1996, 314–349.)

Avainkokemus ja hulluuden hetki

Mielestäni monet asiat viittaavat siihen, että luonnonvalinta on tuottanut mielenominaisuuksia, jotka kannustavat meitä suureen altruismiin ”yhteisen kohtalon” tilanteissa. Yhteisössä tapahtuvat altruismin tason heilahdukset ylöspäin voivat mielestäni osaltaan selittää myös sosiologian ja historiatieteen tutkimia ilmiöitä. Risto Alapuro on kuvannut, miten epäitsekäs uhrimieli nousi Huittisten pitäjässä korkeuksiin, kun vuoden 1905 suurlakko näytti avaavan mahdollisuuksia uudenlaiseen, entistä oikeudenmukaisempaan yhteiskuntaan. Arkipäiväisyyden maailmassa keskenään kilpailevien yhteiskuntaluokkien edustajat kokivat tuolloin voimakasta yhteenkuuluvuutta ja luottamusta toisiaan kohtaan: ”Pitäjässä elettiin senkaltaista kollektiivisen toiminnan huipentumaa, jota Aristide R. Zolberg on nimittänyt ’hulluuden hetkeksi’ (moment of madness). Tällaisia voi syntyä suurissa historiallisissa käännekohtissa. Kaikki vanha ja painostava näyttää sortuvan, uusi ja tuntematon nousee näköpiiriin vailla tarkkoja ääri viivoja mutta täynnä lupauksia. Tavanomaisuuden raja-aidat kaatuvat, ja juhluuden, keskinäisen yhteyden, vapautumisen, täyttymyksen, varmuuden, ja sopusoinnun tunteet valtaavat mielet. Kaikki näyttää mahdolliselta.” (Alapuro 1994, 97.)

Suurlakon ”hulluuden hetki” ja sen pitkäaikaiset seuraukset ovat aivan keskeisiä Alapuron tutkimuksessa. Hän ei kuitenkaan yritä mitenkään selittää, miksi ”hulluuden hetkiä” tavataan historiassa. – Ehkäpä ilmiön nimitys jo kertoo, ettei sille ole löytynyt empiiristä selitystä.

Myös Matti Virtanen nostaa Suomen historian keskeisiksi selittäjiksi vuoden 1905 hulluuden hetken ja muut murrostapahtumat, joilla on pitkäaikainen vaikutus ihmisiin – erityisesti niihin, joille tällainen avainkokemus sattuu vaikutuksille herkässä aikuistumisen iässä. Teoksessaan ”Fennomaanien perilliset” (2001) Virtanen ei mielestäni selitä riittävästi yhteisen kokemuksen tuottamaa *moraalista* sitoutumista. Sen sijaan Virtasen varhaisempi teos ”Tahdon teknologia” (1986, 96–103) taas hahmottelee poliittisia ja uskonnollisia joukkoliikkeitä sosiaalipsykologisesti niin, että myös niiden moraalinen innostus saa oikeasuuntaisen selityksen.

Oma ehdotukseni, jonka idea on velkaa Virtasen ajatuksille, on, että yhteisössä havaittava altruismin tason nopea hyppäys korkeuksiin perus-

tuu siihen, että yksilöt saavat rohkaisua toinen toisensa innosta, rohkeudesta ja päättävyydestä. Yksilöt kiinnittyvät yhteiseen utopiaan, joka tuottaa itseään toteuttavan profetian. Tämä tunnetila voimistuu yksilössä sitä mukaa kuin hän havaitsee saman tunteen voimistuvan muissa. Yhdessä jaettu tunnetila antaa puolestaan parhaan mahdollisuuden torjua yhdessä koettua uhkaa tai yhteisvoimin poimia tarjoutuvan mahdollisuuden hedelmät. Tähän sopii myös se, että suurien utopioiden innoittamat tai yhteisten vaarojen yhdistämät ihmiset näyttävät vaalivan yhteistä vakaukusta, uskontoa tai käsitystä kohtalosta. Tällaisissa tilanteissa toisina jattelu, ääneen epäily tai ai-roista kieltäytyminen tulkitaan herkästi ”tappiomielialan lietsomiseksi” tai ”petturuudeksi”.

Tämä peruskuvio eräänlaisesta ”uhrautuvaisuuden lämpötilan” noususta tuntuu ehkä itsestään selvältä, mutta evoluutiobiologian kannalta kysymys on monimutkaisesta adaptaatiosta. Ilmiö saattaa kuulostaa lähinnä ihmisjärjen luomukselta, ”kyllähän jokainen ymmärtää, miten pelastusveneessä pitää käyttäytyä”. Se, että uhrautuvaisuuden tason nousuun sisältyy niin paljon voimakkaita tunteita, viittaa kuitenkin mielestäni siihen, että taustalla on myötäsyttyisiä mielenrakenteita.

Asetelma, että yksilön kannattaa olla uhrautuvainen vain sillä ehdolla, että myös muut ovat uhrautuvaisia, selittää myös metsästävän susilauman toimintaperiaatetta. Kun susiporukka on saanut hirven piiritetyksi, hirven takakintereisiin ensiksi tarraava susi olisi suuressa vaarassa, elleivät sen toverit olisi jo heti samassa iskemässä omilta tahoiltaan hirveen. Tuon ensimmäisen urhean täytyy voida *luottaa* tovereidensa uhrautuvaan rohkeuteen yhteisen asian puolesta. Jopa erät aivan pikkuruiset hämähäkkieläimet osoittavat rohkeutta vastaavassa ryhmätilanteessa, kun ne nappaavat saaliiksi niitä itseään paljon suuremman muurahaisen. ”Sitoutuminen yhteiseen asiaan”, ”luottamus toveriin”, ”voitonvarmuus” ja ”usko” voivat tehdä mahdottoman mahdolliseksi jopa näiden mitättömien valeskorpionien keskuudessa. (Vrt. Hamilton 1996, 314.)¹²

Yhteisvoimaa uhkuvan kokemuksen kannalta ei ole väliä, ovatko uhkakuvat tai avautuvat mahdollisuudet todellisia vai vain kuviteltuja. Yksilöiden intoon toimia äärimmäisen altruistisesti riittää usein yhteinen vakuuttuneisuus maailmanlopusta tai kansakuntaa kohtaavista onnettomuuksista. Tai omalle yhteisölle avautumassa olevista

suurista mahdollisuuksista, taivasnäkymistä tai kaiken korjaavista vallankumouksista. Korkeinta uhrautuvaisuus on ehkä silloin, kun uskotaan samanaikaisesti sekä uhkaavaan vaaraan että edessä hämmöttävään valtaisaan voittoon. Työväenpuolue koki olevansa tässä tilanteessa vuoden 1918 Suomessa. (Alapuro 1994, 129.) – On traagista, että sekä ihmiskunnan tuntemat moraalisesti ihailtavimmat teot että kauhistuttavimmat julmuudet on tehty juuri silloin, kun ihmiset ovat olleet äärimmäisen uhrautuvaisuuden innoittamia.¹³

Se, että yksilöissä ja yhteisöissä vallalla oleva uhrautuvaisuuden taso voi dramaattisesti nousta (ja laskea), avaa uuden näkökulman siihen, milloin ”moraalisesti neutraaleja” tekoja suvaitaan tai paheksutaan. Kiista ei koske ehkä niinkään filosofisia teorioita moraalin olemuksesta kuin sitä, millaiseksi kukakin yhteiskunnan tilanteen kulloinkin kokee: onko yhteisö uhattuna tai onko horisonttiin ilmaantunut uusia mahdollisuuksia.

Meillä kaikilla taitaa olla aavistus, että arkipäivän turvallisen mutta ikävän moraalin tuolla puolen on olemassa mahdollisuus moraaliseen innoitukseen ja veljeyden kokemuksiin. Moraalisarvojen ihanteiden ja arkisen käyttömoraalin välinen merkillinen epäsuhta on ehkä osin seurausta

¹²”Tahdon teknologiassa” (1986) Virtanen yhdistää Émile Durkheimin ja Francesco Alberonin ajatuksia. Durkheim esitti, että uskonto innostaa yksilöä ja yhteisöä sosiaalisena faktana (Virtanen 1986, 70–74). Alberonilta taas on kotoisin ajatus, että moraalisen joukkoliikkeen alkuaikojä voidaan rinnastaa rakastumisen tunteeseen. Vaikka rakastumisen alkuaajan tunnemyrsky vaimenee ja vakiintuu kiintymykseksi, muisto alkuvaiheesta elää ja pitää suhdetta yllä (Virtanen 1986, 96–103). Tällainen rinnastaminen on osuvaa, sillä parisuhde ja uhrautuva yhteistyö ovat molemmat tulosta siitä, että luonnonvalinta on pystynyt ratkaisemaan sitoutumista koskevan ongelman. On selvää, että yksilön kannattaa ottaa pitkän aikavälin projektiin osaa vain sillä ehdolla, että se toinen tai ne muut ovat tulevaisuudessa myös mukana. – Mutta mistä voi ennalta tietää, mitä toinen tekee huomenna? Kummasakin tapauksessa luonnonvalinta on tuottanut ratkaisuksi suuria tunteita. (Vrt. Frank 1988; Irons 2001.)

¹³Myös yhteisen intoutumisen ilmiössä näyttää olevan kysyntää itsepetokselle. Tällä kertaa ei ole kyseessä niinkään yksilön oman altruismin mainoskampanja, vaan omien epäilysten piilottaminen omalta tietoisuudelta. Yksilö, joka tulisi tietoiseksi mielensä sopukoissa asuvasta epäilystä, epäuskosta tai pelosta, voisi horjuttaa muiden sitoutumista yhteiseen utopiaan, jolloin yhteisön ulottuvilla (ehkä) ollut menestyksen mahdollisuus kääntyisi (ehkä) mahdottomaksi. Toiveikas usko ja realistinen epäily asuvat samoissa aivoissa – mutta kuitenkin siten, etteivät tosiasiat pääse tietoisuuteen häiritsemään tavoitteen saavuttamista. (Trivers 1985, 416.)

siitä, että ihmiset toivovat yhdessä koetun lumi-myrskymoraalin jäävän pysyväksi olotilaksi. Eräät evoluutiopsykologit ovat ehdottaneet, että kaikesta modernin elämän miellyttävästä sosiaalisuudesta huolimatta ihmiset ehkä kokevat ”yksinäisyyttä ja vieraantumista”, koska heiltä puuttuu ”kovien aikojen” kokemus, joka kertoisi heille, kuka tosipaikan tullen todella heistä välittää. (Buss 1999, 270.)

Kannattavuuslaskenta ja peliteoria

Ne biologiset rakenteet, joita Westermarck nimitti ”retribuutiiviksi” tunteiksi, ovat *luonteeltaan pelin strategioita, eivät päättelevän logiikan johtopäätöksiä*. Miljoonien vuosien aikana ovat miljoonat ja miljoonat oikeat elävät esivanhempamme harjoittaneet vastavuoroista yhteistyötä ja olleet osallisina miljooniin ja miljooniin sosiaalisen vaihdon tapahtumiin. Tästä valtaisasta todella tapahtuneiden tekojen aineistosta ja vaihtoehtojen avaruudesta on ympäristönvalinnan siivilä nostanut vähä vähältä esiin kaksi keskeistä käyttäytymisstrategiaa, ”maksa hyvä hyvällä ja paha pahalla”, eli ne mielenrakenteet, joita Westermarck kutsui ”retribuutiiviksi” tunteiksi. Moraalikäsitteet perustuvat näihin geneettisiin käyttäytymisstrategioihin, jotka ovat lajimme evoluutiohistoriassa osoittautuneet ”kannattaviksi” esivanhempiemme lisääntymismenestyksen kannalta. Kannattava strategia on eri asia kuin loogisesti oikea.

Jos eteemme asetetaan peliteoreettinen asetelma nimeltä ”vangin dilemma”, rationaalisen päätöksenteon ohjeita noudattamalla päätyisimme aina siihen, että toisen edusta piittaamaton itsekkyyden kannattaa. Päätyisimme häikäilemättömään pelisiirtoon, vaikka ymmärtäisimme, että tämä kuuluisa peliasetelma lupaisi suuremman palkinnon kummallekin pelaajalle vain, mikäli he voisivat luottaa toistensa moraaliin. Mutta kun eteemme levitetään saman pelin asetelma siten, että joutuisimme kohtaamaan saman vastapuolen uudestaan ja uudestaan päättymättömältä näyttävänä sarjana, niin alkaakin tapahtua kummia: yhteistyö nousee kannattavimmaksi strategiaksi ja vastavuoroinen moraali saa elintilaa.

Peliteorian maailmassa siirron kannattavuus riippuu siitä, millaisia siirtoja toinen tai muut tekevät. Koska meillä ei ole tulevaisuudesta kertovaa kristallipalloa, on vastavuoroista altruismia ku-

vaavan vangin dilemma -pelin parhaita strategioita etsitty tietokoneilla pelatuista ”turnajaisista”, joissa eri peliteoreetikkojen ehdottamat eri strategiat ottavat mittaa toisistaan. Kun kaikki vaihtoehdot kohtaavat kaikki muut vaihtoehdot, alkavat jyvät erottua akanoista.

Näitä turnajaisia on pelattu nyt neljännesvuosisadan ajan. Vuosikautia parhaana strategiana pidetty ”Tit for Tat” (”samalla mitalla”) muistuttaa ilmiselvästi Westermarckin ajatusta siitä, miten ihmisten ja muiden sosiaalisten eläinten ”retribuutiiviset” tunteet toimivat. Kyseisen strategian juoni on yksinkertainen: aloita ystävällisesti ja sen jälkeen vastaa samalla mitalla, niin että toisen itsekäs pelisiirto ”kostetaan” itsekkäällä siirrolla ja toisen ystävällinen pelisiirto ”palkitaan” ystävällisellä (Axelrod 1990). Viime aikoina on osoittautunut, että tämän strategian muunnelmat, joihin on lisätty ripaus ”anteeksiantoa”, ”jalomielisyyttä” tai kykyä tehdä vastapuolesta ”luonnearvio”, ovat vieläkin menestyksekkäämpiä (Ridley 1999, 88–91; Sigmund 1995, 181–206). Veikkaukseni tulevista turnajaisvoittajista on, että parhaaksi strategiaksi tulee osoittautumaan se, joka sisältää eniten ihmislajille ominaisia kykyjä ja tunteita.

Se, että historiallisesti syvässä ajallisuudessa tapahtuvat perättäiset turnajaiset poimivat kierrosten voittajat jatkoon, vastaa eräissä suhteissa sitä, miten luonnonvalintaan perustuva evoluutio toimii. Aiheemme kannalta on tärkeä huomata, että mikään ajallisesti litteä looginen päättely ei pysty selvittämään ennen pelin alkua, miten kaksi jo menestynyttä strategiaa selviää pelatessaan toistensa kanssa. Vain todella pelatut turnajaiset nostavat esiin menestyjän, ei päättely.

von Wright ja Westermarck kohtaavat jälleen

Kaiken edellä esitetyn jälkeen on mielestäni mahdollista ratkaista, oliko von Wright oikeassa väittäessään, että Westermarck käsitti virheellisesti oman työnsä luonteen. Olen tässä artikkelissa osoittanut, että Westermarckin tekemä keskeisten moraalikäsitteiden analyysi oli luonteeltaan empiirinen ja luonnontieteellinen ja että moderni evoluutiopsykologia antaa sille tukea. Tämä on Westermarckin tekemän analyysin luonne. Sen sijaan Westermarckin ja Triversin näkökulmasta von Wrightin oma moraalifilosofia näyttää päätyvän eräisiin vaikeuksiin.

Elämäkerrassaan von Wright kertoo, miten hän sai vuonna 1951 koko filosofista uraansa mullistaneen ajatuksen: ”Kolme normatiivista käsitettä, ’sallittu’, ’kielletty’ ja ’pakollinen’ näyttävät suhteutuvan toisiinsa saman kaavan mukaan kuin ’mahdollinen’, ’mahdoton’ ja ’välttämätön’ tai ’jokin’, ’ei yksikään’ ja ’kaikki’.” Tämän kiistatoman yhdennäköisyyden perusteella von Wright päätteli, että normatiiviset käsitteet ”*noudattavat ilmeisesti loogisia sääntöjä*” (kursivointi: H. S.). Tästä oivalluksesta syntyi uusi logiikan laji, joka nimettiin ”deontiseksi logiikaksi”, kreikan kielien ”velvollisuutta” merkitsevän sanan mukaan (von Wright 2002, 181). Tarkastelen lopuksi, miten deonttinen logiikka eroaa Westermarckin ajatuksista.

Westermarckin moraalifilosofian kehitystä käsitelleessä artikkelissaan von Wright on todennut Westermarckin tekemästä moraalikäsitteiden analyysistä seuraavaa: ”Moraalisesti ansiokasta tai hyvää on se mikä, näin kai voimme sanoa, on enemmän kuin velvollisuus. Käyttäöksemme vähän modernimpaa kieltä voisimme sanoa, että velvollisuuden ja ansiokkuuden (tai velvollisuuden ja moraalisen hyvyyden) käsitteitä ei voida määrittellä suhteessa toinen toiseensa, vaan että ne ovat loogisesti toisistaan riippumattomia.” Vaikka Westermarckin kanta tähän moraalifilosofiseen kysymykseen ei von Wrightin mielestä ollut uusi, se oli kuitenkin ”erittäin selkeästi” ilmaistu ja ”yleisesti ottaen” oikeaan osuva. (von Wright 1982, 46.)

Mielestäni von Wrightiltä on jäänyt ymmärtämättä Westermarckin tekemän käsiteanalyysin ydinkohta: se, että käsitteet ”velvollisuus” ja ”ansioikas” liittyvät kiittävien ja rankaisevien moraalitunteiden toimintatapaan ja että Westermarckin teoria selittää, miksi nämä kaksi käsitettä ovat ”loogisesti toisistaan riippumattomia”. Westermarckin käsiteanalyysi ei ole ainoastaan vakuuttava analyysi ”velvollisuuden” ja ”ansion” suhteesta, vaan se on myös näiden käsitteiden luonnontieteellinen ja kausaalinen selitys. Westermarckin evoluutiopsykologinen selitys osoittaa, että kyseiset kaksi käsitettä ovat toisistaan loogisesti riippumattomia, koska ne perustuvat eri tunteisiin: ”velvollisuus” viittaa rankaisevaan suuttumukseen, ”ansioikas” ystävälliseen kiitoksen tunteeseen. Nämä kaksi tunnetta eivät ole loogisen systeemin osia, vaan (suhteellisen) itsekkään eläinlajin sosiaalisia käyttäytymispiirteitä, elollisen yhteistyöpelin *strategioita*.

Näitä moraalikäsitteiden perustana olevia retriutiivisia tunteita kokevat ihmisten ohella myös eräät muut sosiaaliset eläimet, kuten koirat. Jos Rekku murisee Mustille, jota se pitää vihollisenaan, niin tämä vihamielinen tunne on ”loogisesti riippumaton” siitä, että samainen Rekku heiluttaa seuraavana päivänä häntäänsä Fifille, jota se pitää ystävänänsä. Siinä, missä ihmiset sanovat jotakin henkilöä tai tekoa ”pahaksi”, voisi Rekku luonnehtia, mikäli se osaisi puhua, Mustia ”murisuttavaksi”. Ystäväänsä Fifia voisi Rekku taas luonnehtia sanalla, jolla se viittaisi siihen, että Fifin tapaaminen aiheuttaa ”häntää heiluttavan tunteen”. Nykyisin tiedämme, että aivoton viikunapuukin osaa noudattaa rankaisevaa strategiaa, mikäli sen kanssa symbiootissa suhteessa elävä ampiainen osoittaa perinnöllistä taipumusta suurempaan itsekkyyteen kuin niiden keskinäinen sukupolvien saatoissa solmima molempia osapuolia hyödyttävä ”yhteiskuntasopimus” sallii.

Ihmisen moraalitunteiden toimintaa ja evoluutiota voidaan selittää vangin dilemma -pelin avulla, mutta sama peli selittää myös aivottoman kasvin tai bakteerin käyttäytymistä. Viime kädessä on kyse siitä, miten eliöt, joilla on keskinäinen geneettinen intressikonflikti, voivat päätyä yhteistoimintaan, mikäli ne käyttäytyvät tietyillä tavoilla. (Dawkins 1996, 272–294; Axelrod & Hamilton 1981; Trivers 2002.)

Deonttinen logiikka on saanut kritiikkiä yllättävältä taholta – von Wrightiltä itseltään. Hän on useassa yhteydessä epäillyt, kaikesta päätellen vilpittömästi, koko deonttisen hankkeen mielekkyyttä (von Wright 2002, 181): ”Laajalle levinneen muttei ainoana vallitsevan käsityksen mukaan, joka minulla on ollut nuoruudesta asti, normit ja muut säännöt eivät ole tosia tai epätoisia. Kuinka niiden välillä voi siis olla loogisia suhteita kuten seuraus- ja vastakkaisuussuhde? Onko deonttinen logiikka ensinkään mahdollinen? Oliko formaalilooginen koneisto kaikessa eleganssissaan kenties vain sisällyksetöntä leikkiä kaavoilla ja keinotekoisilla merkeillä? Leikki on siinä tapauksessa jatkunut puolen vuosisadan ajan ja se vaikuttaa kiinnostavan osanottajia yhä enemmän. Luulen, että useimmat eivät jaa epäilyjäni, jotka ovat pakottaneet minut palaamaan toistuvasti aiheen filosofisiin peruskysymyksiin.”

Nykyaikainen empiirinen moraalitiede voi vahvistaa von Wrightin epäilyt. Deonttinen logiikka, joka ei lähde moraalisten tunteiden toimintavasta, saattaa todellakin osoittautua mahdottomaksi

yritykseksi. Kysymyksessä on ehkä todellakin ollut vain eleganti mutta sisällyksetön leikki. Se, että tämä leikki on jatkunut filosofien piirissä jo puoli vuosisataa, ei tietenkään ole todiste tämän suuntauksen oikeellisuudesta. Eihän sekään ole todiste Westermarckin ajatusten virheellisyydestä, että hänen tekemänsä tunteiden toimintatapaan perustuvat moraalikäsitteiden analyysit ovat olleet lähes unohtuissa samaiset puoli vuosisataa.

Toisen menestys ja toisen unohtus ovat ehkä todisteita vain siitä, että humanistit ovat olleet näin pitkän ajanjakson tietämättömiä evoluutio-teorian merkityksestä omille aiheilleen. von Wrightin perustama deontinen logiikka näyttää perustuvan *virheelliseen käsitykseen tutkimuskohteen luonteesta*. von Wrightin epäily omaa filosofia luomustaan kohtaan on mielestäni erittäin

ansioakasta, koska hän on täyttänyt filosofin velvollisuuden olosuhteissa, joissa se olisi useimmille ylivoimaista.¹⁴

¹⁴*von Wright katsoo, että tämä idea ja siihen perustuva kirjoitus "Deontic Logic" olivat oikea "onnenkantamoinen" hänen urallaan (von Wright 2002, 181). Myöhemmin von Wright kehittäi "muutoksen teorian" ja "toiminnan teorian" myönnytyksenä sille, että ihmiset näyttävät yrittävän muuttaa toistensa toimintoja (von Wright 2002, 216). Hän havaitsi myös, että "ihmisen hyvä on se napa jonka ympärillä kaikki moraaliset kannanotot kiertävät". Hän ehdottaa, että kaikki ihmisten tekojen ja henkilöiden moraalinen arviointi suhteutuu "ihmisen hyvään", johon monimutkaisen prosessin kautta liittyy "onnellisuutta, velvollisuutta ja hyötyä koskevia arvioita". (von Wright 2002, 216.) Tällaiset avaukset empiirisen moraalin suuntaan toivat von Wrightin lopulta hyvin lähelle Westermarckia ja nykyaikaisen evoluutiopsykologian tarkastelemaa aiheita.*

KIRJALLISUUS:

ALAPURO, RISTO: Suomen synty paikallisena ilmiönä. Hanki ja Jää, 1994

AXELROD, ROBERT & HAMILTON, W. D.: The evolution of co-operation. *Science* 211 (1981), 1390–1396

BARON-COHEN, SIMON: The Essential Difference. The Truth about the Male & Female Brain. Basic Books, 2003

BROSNAN, SARAH F. & DE WAAL, FRANS B. M.: Monkeys reject unequal pay. *Nature* 425 (18 September 2003)

BUSS, DAVID M.: Evolutionary Psychology. The new science of the mind. Allyn and Bacon, 1999

CARTWRIGHT, JOHN: Evolution and Human Behavior. Darwinian Perspectives on Human Nature. A Bradford Book. The MIT Press, 2000

DARWIN, CHARLES: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. Princeton University Press, 1981

DAWKINS, RICHARD: Climbing Mount Improbable. Viking, 1996

FRANK, ROBERT H.: Passions within Reason. The Strategic Role of the Emotions. Norton, 1988

GAZZANIGA, M.: The mind's past. University of California Press, 1998

GRANDIN, TEMPLE: Omakohtainen selostus autisista. *Autismi* 1993: 2

HAMILTON, W. D.: Narrow Roads of Gene Land. The Collected Papers of W. D. Hamilton. Volume 1. Evolution of Social Behaviour. W. H. Fisherman Spectrum, 1996

HUME, DAVID: Dialogues and Natural History of Religion. Oxford University Press, 1993

HUME, DAVID: A Treatise of Human Nature. Hong Kong: Oxford University Press, 1978

IRONS, WILLIAM: Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment. P. 292–309. In: Nesse, Randolph

M. (ed.): Evolution and the Capacity for Commitment. New York: Russel Sage Foundation, 2001

KREBS, DENNIS: Evolutionary games and morality. In: Katz, Daniel (ed.): Evolutionary Origins of Morality. Imprint Academic, 2000

MANDEVILLE, BERNARD: The Fable of the Bees. Penguin Classics, 1989

PINKER, STEVEN: How the Mind Works. W. W. Norton & Company, 1997

PRICE, MICHAEL E. & TOOBY, JOHN & COSMIDES, LEDA: Punitive sentiment as an anti-free rider psychological device. *Evolution and Human Behavior* 23 (2002), 203–231

RIDLEY, MATT: Jalouden alkuperä. Juva: Art House, WSOY, 1999

SARMAJA, HEIKKI: Ihmislajin perheemuodostuksen evoluutiopsykologinen perusta. *Yhteiskuntapolitiikka* 68 (2003): 3, 223–243. 2003a

SARMAJA, HEIKKI: Moraalintunteet ja etujen ristiriita. Teoksessa: Kanniainen, V. & Sintonen, M. (toim.): *Etiikka & talous*. WSOY, 2003. 2003b

SIGMUND, KARL: Games of Life. Explorations in ecology, evolution and behaviour. Penguin Books, 1995

SMITH, ADAM: Moraalintunteiden teoria. *Kautelaari Kustannus*, 2003

STROUB, TIMOTHY: Westermarck's Ethics. *Meddelanden från stiftelsen för Åbo Academi forskningsinstitut nr. 76*. Turku 1982

TOOBY, JOHN & COSMIDES, LEDA: The Psychological Foundations of Culture. In: Barkow, J. H. & Cosmides, Leda & Tooby, John (eds.): *The Adapted Mind*. Oxford University Press, 1992

TRIVERS, ROBERT L.: Natural Selection and Social Theory. Oxford University Press, 2002

TRIVERS, ROBERT L.: Social Evolution. The Benjamin/Cummings Publishing Company Inc., 1985

- WAAL, FRANS DE: Hyväluontoinen. Oikean ja väärän alkuperä ihmisessä ja muissa eläimissä. Terra Cognita, 1998
- WESTERMARCK, EDVARD: Ethical Relativity. Littlefield: Adams & Company, 1960 (1932)
- WESTERMARCK, EDVARD: The History of Human Marriage. New York: The Allerton Book Company, 1922
- WESTERMARCK, EDVARD: Kristinusko ja moraalit. Keuruu: Otava, 1984
- WESTERMARCK, EDVARD: The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol.1. Macmillan and Co., 1924
- WESTERMARCK, EDVARD: Three Essays on Sex and Marriage. Macmillan and Co., 1934
- WILSON, EDWARD O.: Consilience. The Unity of Knowledge. Alfred A. Knopf, 1998
- WILSON, EDWARD O. & HÖLDOBLER, BERT: Muurahaiset. Art House, 1996
- WILSON, JAMES Q.: The moral sense. The Free Press, 1993
- VIRTANEN, MATTI: Fennomaaniin perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka. SKS, 2001
- VIRTANEN, MATTI: Tahdon teknologia. Johdatus uskonnon tulevaisuuteen. Perusta, 1986
- WRIGHT, GEORGE HENRIK VON: The Origin and Development of Westermarck's Moral Philosophy. In: Edward Westermarck: Essays on his life and works. Ed. Timothy Stroup. Acta Philosophica Fennica, vol. 3, 1982
- WRIGHT, GEORGE HENRIK VON: Elämäni niin kuin sen muistan. Keuruu: Otava, 2002.

ENGLISH SUMMARY

Heikki Sarmaja: The logic of morals and emotional games (Moraalin logiikka ja tunteiden pelit)

David Hume claimed that all moral judgements are based on emotions, not reason. We are naturally inclined to call actions "bad" if they arouse moral aggression in us, and "good" when they make us feel moral approval. Edward Westermarck combined Hume's naturalistic moral theory with Darwinian psychology. This article represents, first, how Westermarck analysed such principal moral concepts as "bad", "good", "ought", "duty", "right", "justice" and "merit". Westermarck thought that these concepts were grounded in two retributive emotions, gratitude and moral resentment. (Westermarck 1924, 131–157.) Modern evolutionary thinking lends support to his 100-year-old analysis (Trivers 2002).

According to Westermarck our emotion of positive retribution is triggered by deeds that are above the average human moral standard, whereas we feel anger when somebody's conduct is lower than average. According to Westermarck there is also a category of morally neutral deeds which arouse neither gratitude nor moral resentment. For example, it is morally neutral to watch sport or travel by train.

However, it is suggested in this article that the idea

of morally neutral deeds is more complex than that. Humans seem to have special emotional dispositions which adjust their level of altruism according to the situation. If society is facing a particular danger, its members will be prepared to practise much greater altruism than in normal everyday life. If people believe that altruistic behaviour will yield long-term benefits, then a high level of altruism is also likely. In these demanding conditions, the morally neutral zone will disappear.

These dispositions for long-standing moral commitment may explain how religious and political movements get started and why they are so persistent. When the destiny of each individual depends on the level of commitment of other members, it is in the interest of each individual to try and raise the overall standard. There may even be some kind of self-deception involved which may explain why collective projects so often are unrealistic and imbued by emotional optimism. It is also likely that the more critical and demanding the situation is believed to be, the more aggression there will be towards dissidents and disbelievers.

KEY WORDS

Logic of morals, emotions, reason, altruism, situational aspects, Edvard Westermarck