

# **Pyhä kohtaaminen**

Edith Steinin empatia- ja tunneteoriat

Matti Kari

Uskonnonfilosofian maisterintutkielma

Huhtikuu 2023



## Tiivistelmä

**Tiedekunta:** Teologinen tiedekunta

**Koulutusohjelma:** Teologian ja uskonnontutkimuksen maisteriohjelma

**Opintosuunta:** Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asiantuntijatyö

**Tekijä:** Matti Kari

**Työn nimi:** Pyhä kohtaaminen – Edith Steinin empatia- ja tunneteoria

**Työn laji:** Maisterintutkielma

**Kuukausi ja vuosi:** Huhtikuu 2023

**Sivumäärä:** 57

**Avainsanat:** fenomenologia, empatia, uskonnonfilosofia

**Ohjaaja tai ohjaajat:** Timo Koistinen

**Säilytyspaikka:** Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia

**Muita tietoja:**

**Tiivistelmä:**

Tässä uskonnonfilosofian maisterintutkielmassa tutustun Edith Steinin empatiateoriaan. Tutkielman tutkimuskysymyksiä on selvittää 1) millainen on Edith Steinin käsitys empatiasta, 2) mitkä ovat keskeisimmät esteet empatian toteutumiselle siten, kuin Stein sen käsittää ja 3) onko Steinin käsitys empatiasta intentionaalisuuden muotona oikea vai ei.

Tutkielman primäärilähde on Steinin esikoisteos *Empatian ongelmasta* vuodelta 1917. Hyödynnän myös lukuisia muiden tutkijoiden artikkeleita vastatakseni tutkimuskysymyksiini.

Steinin mukaan empatia on paitsi eräs ihmisten välisen vuorovaikutuksen keskeinen osa niin myös edellytys objektiiviselle tiedonhankinnalle. Steinin kriteerit empaattiselle vuorovaikutukselle ovat erittäin tarkat, mutta hyvin perustellut. Empatia on hänen mukaansa omanlaisensa intentionaalisuuden muoto. Sen toteutumisen tiellä voi olla Minän väliaikainen kokemus tai hänen persoonallisuutensa.

Edith Steinin empatiateoriassa on näkemykseni mukaan lukuisia yhtymäkohtia Emmanuel Levinasin ja Martin Buberin ajatteluun. Vertailun perusteella voi sanoa, että näkemys empatiasta intentionaalisena toimintona ei ole yksiselitteinen, vaan Steinin empatiateoria mahdollisesti sisältää sekä intentionaalisen että epäintentionaalisen komponentin ja siten ylittää fenomenologisen teorian rajat.

Esitän, että Steinin empatiakäsitys pohjimmiltaan edellyttää rakkaudellista ei-tietämisen asennetta toista ihmistä kohtaan ja hetkellistä alistumista toisen hallintaan. Tällä perusteella Steinin kuvaamaa vuorovaikutusta voi perustellusti kutsua pyhäksi kohtaamiseksi.

## Sisällysluettelo

<b>1. Johdanto</b>	<b>4</b>
1.1 Aiempi tutkimus ja tutkielman lähteet	5
1.2 Metodi ja kieli	6
1.3 Fenomenologia	8
1.4 Empatian tutkimus ennen ja nyt	9
1.5 Edith Steinin elämä ja tuotanto	12
<b>2. Edith Steinin empatiateoria</b>	<b>17</b>
2.1 Empatian ongelmasta -teos	17
2.2 Steinin fenomenologian perusteet ja käsitteet	18
2.3 Ihmiskäsitys Empatian ongelmasta -teoksessa	20
2.4 Empatia	22
2.5 Empatiaan pohjautuvat vuorovaikutuksen muodot	24
<b>3. Empatian epäonnistuminen</b>	<b>27</b>
3.1 Minän tunteet empatian esteenä	27
3.2 Tunteiden tarttuminen ja negatiivinen empatia	29
3.3 Toisen hetken kokemukset ja taipumukset	31
3.4 Yleiset tunteet, mieliala ja mielenterveys	33
3.5 Emootiot ja henkinen Minä eli persoona	34
3.6 Persoonallisuus empatian esteenä	36
<b>4. Pohdinta</b>	<b>40</b>
4.1 Onko Steinin empatiateoria puutteellinen?	40
4.2 Onko empatia intentionaalista vai ei?	43
4.3 Empatia, rakkaus ja pyhä kohtaaminen	46
4.4 Loppupäätelmät	47
<b>5. Yhteenveto</b>	<b>49</b>
<b>Lähteet ja kirjallisuus</b>	<b>53</b>

# 1. Johdanto

Ihmistieteissä on tapahtunut 1900-luvun jälkimmäisen puoliskon aikana niin kutsuttu emotionaalinen käänne, jolla tarkoitetaan huomattavasti lisääntyntä tunteiden tutkimusta.<sup>1</sup>

Se on nostanut myös fenomenologiset empatiateoriat uudelleen tutkimuksen kohteeksi.

Empatia nähdään laajasti moraalisen toiminnan edellytykseksi.<sup>2</sup> Se on myös tärkeä työkalu sosiaali- ja terveyspalveluissa<sup>3</sup> ja esimerkiksi eri psykoterapioissa.<sup>4</sup>

Fenomenologi Edith Steinin (1891–1942) yli sata vuotta sitten kehittämä empatiateoria on yhä erityisen kiinnostava, koska se on osoittautunut yhteensopivaksi esimerkiksi kognitio- ja neuropsykologisen tutkimuksen kanssa.<sup>5</sup> Katolinen kirkko julisti myös teologina tunnetun Steinin pyhimykseksi 1987 ja kanonisoi hänet 1998. Kanonisoinnin myötä hänen monipuolinen filosofinen ja teologinen tuotantonsa on viimein päätyntä laajemmin myös tutkijoiden analysoitavaksi.<sup>6</sup>

Tässä uskonnonfilosofian maisterintutkielmassa perehdyn Steinin empatiateoriaan sekä analysoin empatian – sellaisena kuin Stein sen käsittää – edellytyksiä ja esteitä.

Tutkielman johdantoluvussa esittelen aiemman tutkimuksen lisäksi myös fenomenologian perusteita, empatia-käsitteen historiaa ja Steinin poikkeuksellista elämäntarinaa ja tuotantoa. Ensimmäisessä varsinaisessa pääluvussa (2.) esittelen Steinin teoreettisen viitekehyksen, ihmiskäsityksen, empatiateorian ja empatiaan perustuvat vuorovaikutuksen muodot. Toisessa pääluvussa (3.) puolestaan tarkastelen empatian esteitä Steinin tunneteorian avulla. Tuon Steinin teorian myös 2020-luvun kontekstiin käsittelemällä esimerkinomaisesti joidenkin mielenterveyden häiriöiden yhteyttä empatian epäonnistumiseen. Tutkielman viimeisessä pääluvussa (4.) analysoin Steinin empatiateoriaa käsittelevää tutkimusta sekä vertailen teoriaa kahden muun filosofin, Martin Buberin (1878–1965) ja Emmanuel Levinasin (1906–1995) käsityksiin ihmisten välisestä vuorovaikutuksesta.

Tämän tutkielman tutkimuskysymyksinä ovat: 1) Millainen on Edith Steinin käsitys empatiasta? 2) Mitkä ovat keskeisimmät esteet empatian toteutumiseksi, kuin Stein sen käsittää? 3) Onko Steinin käsitys empatiasta intentionaalisuuden erityisenä muotona oikea vai ei?

---

<sup>1</sup> Salmela 2017, 32.

<sup>2</sup> Mm. Aaltola 2014, Aaltola 2018.

<sup>3</sup> Mm. Urban 2022.

<sup>4</sup> Mm. Watson & Greenberg 2009.

<sup>5</sup> Svenaeus 2018, 742.

<sup>6</sup> Szanto & Moran 2020, 6. Conclusion.

## 1.1 Aiempi tutkimus ja tutkielman lähteet

Edith Steinia ja hänen ajatteluaan koskevan tutkimuksen voi katsoa aloittaneen puolalaisen filosofi Roman Ingardenin (1893–1970), joka oli myös Steinin läheinen ystävä. Hän luennoi Steinin elämästä ja ajattelusta Krakovan yliopistossa 6.4.1968. Ingardenin kokoavaa artikkelia “Edith Steinin filosofisesta tutkimuksesta” ei ole saatavissa englanniksi.<sup>7</sup>

Englanninkielisen Stein-tutkimuksen käynnistäjänä voi puolestaan pitää professori Mary Catherine Baseheartia, joka on tutkinut Steinin ajattelua jo 1980-luvulla. Hän käänsi useita Steinin teoksia englanniksi sekä perusti Edith Stein -tutkimuskeskuksen Spaldingin yliopistoon Kentuckyyn.<sup>8</sup> Voi sanoa, että valtaosan varhaisesta Stein-tutkimuksesta tekivät etupäässä katolilaiset naispuoliset tutkijat, joiden tutkimuskohteina olivat ennen kaikkea Steinin katolilaisista uskoa analysoivat teokset. Poikkeuksiakin on: Erityisesti nostettakoon esiin Angela Ales Bello<sup>9</sup> sekä Mette Lebech,<sup>10</sup> joiden tutkimuksia olen itsekin laajasti hyödyntänyt tämän tutkielman ohella Steinia käsittelevissä kurssiesseissäni ja uskonnonfilosofian kandidaatintutkielmassani.

2000-luvulla Steinin empatiateoria on alkanut kiinnostaa myös sellaisia tutkijoita, jotka eivät välttämättä jaa Steinin uskonnollista vakaumusta. Erityisesti Dermot Moran,<sup>11</sup> Thomas Szanto,<sup>12</sup> Dan Zahavi,<sup>13</sup> Matthew Ratcliffe<sup>14</sup> ja Fredrik Svenaeus<sup>15</sup> ovat tutkineet ja edelleen kehittäneet Steinin empatiateoriaa. Suomessa ja osin suomeksi Steinistä ovat kirjoittaneet ainakin Heidi Tuorila-Kahanpää,<sup>16</sup> Erika Ruonakoski<sup>17</sup> sekä Elisa Aaltola.<sup>18</sup> Käytän kaikkien mainitsemieni tutkijoiden artikkeleita myös tämän tutkielman lähteinä.

---

<sup>7</sup> Ingardenin katsaus “Edith Steinin filosofisesta tutkimuksesta” on ollut saatavissa vain puolaksi (Znak 202(4), Krakova 1971, julkaistu uudelleen Ingardenin esseekokoelmassa 1989) sekä saksaksi (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26, 456–480, 1979), mikä lienee syy siihen, että artikkelista en ole juurikaan löytänyt mainintoja englanninkielisestä tutkimuskirjallisuudesta. Inna Savinska on kääntänyt Ingardenin katsauksen ukrainaksi 2018. Tästä ukrainankielisestä käännöksestä olen puolestaan itse tietokoneavusteisesti kääntänyt käyttööni materiaalin tätä maisterintutkielmaa varten. Oman käännökseni sivunumerot eivät vastaa aiempia käännöksiä, joten viitatessani Ingardeniin en siksi käytä sivunumeroita.

Ingardenin esitelmä on erityisen merkittävä siksi, että se on käsittäkseni harvoja sekä Steinin ajattelua ymmärtäneen että hänet henkilökohtaisesti tunteneen ihmisen tekemä. Steinin Ingardenille lähettämät 162 kirjettä on julkaistu myöhemmin myös kirjana (englanniksi *Letters to Roman Ingarden*, 2014), mutta Ingardenin oma kokonaiskäsitys Steinistä selviää käsittäkseni ainoastaan tästä esitelmästä. Hänen Steinille lähettämänsä kirjeet ovat kadonneet.

<sup>8</sup> Baseheart 1997, “A Note About the Publication.”

<sup>9</sup> Ks. esim. Ales Bello 2015, 2019.

<sup>10</sup> Ks. esim. Lebech 2010, 2011, 2017.

<sup>11</sup> Ks. esim. Moran 2004, Szanto & Moran 2020.

<sup>12</sup> Ks. esim. Szanto & Moran 2020.

<sup>13</sup> Ks. esim. Zahavi 2010, 2014a, 2014b.

<sup>14</sup> Ks. esim. Ratcliffe 2012, 2015.

<sup>15</sup> Ks. esim. Svenaeus 2016, 2018.

<sup>16</sup> Ks. Tuorila-Kahanpää 2003.

<sup>17</sup> Ks. esim. Ruonakoski 2017, 2019.

<sup>18</sup> Ks. esim. Aaltola 2014, 2018.

Tämän tutkielman päälähteenä on Edith Steinin vuonna 1917 ilmestynyt esikoisteos, *Empatian ongelmasta* (“*Zum Problem Der Einfühlung*”)<sup>19</sup>, tarkemmin ottaen pääasiassa sen englanninkielinen käännös *On the Problem of Empathy*.<sup>20</sup> Se on lyhennelmä Steinin 1916 valmistuneesta väitöskirjasta. Hyödynnän paikoitellen myös Steinin muita teoksia.

Vertailen Steinin empatiateoriaa myös Martin Buberin pääteokseen *Minä & Sinä* (“*Ich und Du*”, “*I and Thou*”)<sup>21</sup> sekä Emmanuel Levinasin ajatteluun. Levinasin ajatteluun olen perehtynyt lähinnä tutkimuskirjallisuuden kautta. Sen pääkohdat olen poiminut Marika Tuohimaan artikkelista *Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta*.<sup>22</sup> Tämän tutkielman kannalta merkittävässä roolissa on ollut myös Lauri Rauhalan artikkeli *Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla*,<sup>23</sup> joka on auttanut luovimaan paikoitellen vaikeakulkuisessa käsiteviidakossa. Siitä lisää seuraavassa alaluvussa.

## 1.2 Metodi ja kieli

Uskonnonfilosofiassa ja myös tässä maisterintutkielmassa lähteenä ovat tekstit, joille tehdään käsiteanalyysi. Käsite on se merkitys, joka jollakin sanalla on, ja käsiteanalyysissä selvennetään käsitteiden merkityksiä ja niiden välisiä suhteita.

Kielen kääntäminen itsessään edellyttää yleensä sekin käsiteanalyysiä. Edith Steinin teoksia ei toistaiseksi ole juurikaan käännetty suomeksi, eikä käytettävissäni ole ollut erityisesti hänen ajatteluaan käsitteleviä tieteellisiä artikkeleita tai edes opinnäytteitä suomeksi. Siksi olen käännosten yhteydessä joutunut paneutumaan myös filosofisten tekstien kääntämisen ongelmiin, josta on käyty keskustelua vuonna 2006 Niin & näin -julkaisussa. Itsekin Steinia ja empatiaa tutkinut Erika Ruonakoski toteaa, että “filosofia köyhtyy siksi, että arkikieleen perustuvat alkuperäiskielen ilmaisuvoimaisista termeistä muodostuu ei-ilmaisevia käsitteumioita”, ja kysyy: “Miksi alkutekstin kirjoittaja ylipäänsä käyttää arkikielen sanoja, jos hän haluaa rajata merkityksen tiukan tekniseksi?”<sup>24</sup> Vaikka tätä tutkielmaa työstäessäni itsellenikin on tullut selväksi, että filosofinen tutkimus edellyttää lähes tietokoneohjelmointiin vertautuvaa loogista tarkkuutta, olen pyrkinyt Ruonakosken esimerkin tavoin siihen, että käyttämäni “kieli koskettaisi ihmistä kokonaisuudessaan ja kutsuisi dialogiin”.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> Stein 1917.

<sup>20</sup> Stein 1989.

<sup>21</sup> Buber 1993.

<sup>22</sup> Tuohimaa 2001.

<sup>23</sup> Rauhala 1997.

<sup>24</sup> Ruonakoski 2006, 6.

<sup>25</sup> Ruonakoski 2006, 6.

Steinin ja monien muiden merkittävien fenomenologiien tekstien alkukieli on saksa. Tässä tutkielmassa olen käyttänyt lähteinä pääasiassa englanninkielisiä käännöksiä. Merkittävän haasteen tutkimukselle on tuonut se, että sekä fenomenologinen termistö että tunteita käsittelevä sanasto on nyansseiltaan saksan ja englannin kielissä erilainen. Kun mukaan otetaan myös suomi, tilanne on vielä hankalampi. Käyttämäni englanninkielinen *On the Problem of Empathy* -käännös on valitettavasti todettu heikotasoiseksi ja paikoitellen jopa virheelliseksi.<sup>26</sup> Tämän vuoksi olen tarvittaessa hyödyntänyt myös saksankielistä alkuperäistekstiä.

Ruonakosken innostamana olen kiinnittänyt erityistä huomiota Steinin käyttämien käsitteiden suomennoksiin. Esimerkiksi Steinin käyttämät saksan kielen sanat *Erlebnis* ja *Erfahrung* käännetään nykyisin yleensä englanniksi sanalla *experience*, joka suomennetaan tavanomaisesti kokemukseksi. *Erfahrung* merkitsee kuitenkin kokemusta empiirisen tai käytännöllisen tiedon kontekstissa, siis esimerkiksi työkokemusta. *Zum Problem Der Einfühlung* -teoksessa Edith Stein käyttää kuitenkin *Erfahrung*-sanaa merkitsemään *havaintoa*, joten kyseinen sana on käännetty englanniksi sanalla *perception*.<sup>27</sup> Puhun siis itsekin *havainnosta*.

Esimerkiksi Tieteen termipankin mukaan *Erlebnis* puolestaan käännetään *elämykseksi* tai *läpielämiseksi*.<sup>28</sup> Myös Ruonakoski itse käyttää näitä käännöksiä, mutta ensimmäinen niistä on mielestäni nykyisen arkikontekstinsa vuoksi huonolla tavalla latautunut – tässä ei ole kysymys mistään elämystaloudesta – ja jälkimmäinen puolestaan kankea, joten itse käänän kyseisen sanan *kokemukseksi*.

Filosofi ja psykologi Lauri Rauhala (1914–2016) on vajaat 30 vuotta sitten todennut, että englannin ja saksan kielistä puuttuu sana, joka vastaisi suomen kielen *tajuntaa*. Rauhala määrittelee *tajunnan* aivoja edellyttäväksi olemisen muodoksi erottaen sen *tajuttomasta* olemisesta, esimerkiksi kasveista. *Tietoinen* ja *tiedostamaton* puolestaan ovat ontologisesti *tajunnan* eri muotoja.<sup>29</sup> Englannin kielessä sekä *tajunnasta* että tietoisuudesta käytetään kuitenkin sanaa *consciousness*. Rauhala esittää, että tästä johtuen myös suomen kielessä *tajunnan* ja tietoisuuden käsitteet menevät tästä johtuen välillä sekaisin<sup>30</sup> – nykyisessä akateemisessa keskustelussa epäilemättä vielä useammin kuin 1990-luvun loppupuolella. Itse

<sup>26</sup> Szanto & Moran 2020, Bibliography.

<sup>27</sup> Stein 1989, xxiv, 1.

<sup>28</sup> Tieteen termipankki 2023d.

<sup>29</sup> Rauhala 1997, 64.

<sup>30</sup> Rauhala 1997, 67.

ajattelen Rauhalan kritiikin olevan erittäin hyvin perusteltua ja siksi en käytä tässä tutkielmassa tajunnan ja tietoisuuden käsitteitä toistensa synonyymeinä.

### 1.3 Fenomenologia

Mannermaisena filosofian jatkumolle sijoittuva fenomenologia on ajattelutapa ja metodi, jota sekä Edith Stein että monet tämän tutkielman kannalta keskeisistä tutkijoista ovat hyödyntäneet. Vaikka primitiivistä fenomenologiaa voi sanoa harjoittaneen läntisistä filosofeista jo Descartesin, Humen ja Kantin, niin omaksi filosofiseksi suuntaukseen sen erotti Steinin innoittaja ja opettaja Edmund Husserl (1859–1938).<sup>31</sup>

Husserlin kiinnostuksen ytimessä oli epistemologia: Kuinka voimme saada maailmasta luotettavaa tietoa? 1800-luvun loppupuolella naturalismi ja psykologismi olivat nousseet merkittävään asemaan. Naturalismia Husserl kritisoi siitä, että se ei kyseenalaista arkitodellisuutta. Logiikan lakeja tutkivan psykologismin ongelmaksi Husserl puolestaan näki sen, että se viime kädessä näkee logiikan kumpuavan ihmisen psyykestä. Siitä seuraa, että logiikka ei viime kädessä ole täsmällistä. Sen hän näki johtavan relativismiin ja skeptisismiin: Ilman puhdasta logiikkaa ei voida puhua tiedosta, totuudesta tai tiedon oikeutuksesta.<sup>32</sup>

Siksi hän päätti luoda uudenlaisen tavan tutkia ihmistä ja hänen kokemustaan.<sup>33</sup> Tämän ajattelu- ja tutkimustavan hän nimitti fenomenologiaksi ja sen hän esitteli laajaa huomiota saaneessa teoksessaan *Loogisia tutkielmia* (*“Logische Untersuchungen”*, 1900–1901). Kirjassaan Husserl esittää, että tutkimuksen kohteena voivat todellisuudessa olla ainoastaan ilmiöt (phenomena) ja niitä tutkimalla voi selvittää ilmiön *olemuksen*.

*Olemuksella* tarkoitetaan ilmiön perimmäistä luontoa, jota se ei voi menettää muuttumatta joksikin toiseksi olioksi:<sup>34</sup> Mitkä ovat koiran kriteerit? Mitä on punaisuus? Tai: Mitä on empatia? Husserl ajatteli, että fenomenologia edeltää kaikkea empiiristä teoriaa ja empiiristä tietoa maailmasta.<sup>35</sup> Vaikka monissa lähteissä annetaan toisin ymmärtää, Husserlin ajattelu perustui jo tässä vaiheessa kantilaiselle transsendentaaliselle idealismille siitä huolimatta, että hän myös esitti sitä kohtaan voimakasta kritiikkiä.<sup>36</sup>

Husserlille *Loogisia tutkielmia* oli kuitenkin vasta alkupiste hänen oman filosofiansa rakentamiselle. Vuonna 1913 Husserl julkaisi entistäkin vahvemmin Kantin

<sup>31</sup> Smith 2018, 4. The History and Varieties of Phenomenology.

<sup>32</sup> Tieteen termipankki 2023b.

<sup>33</sup> Beyer 2020, 1. Life and work [of Edmund Husserl].

<sup>34</sup> Tieteen termipankki 2023c.

<sup>35</sup> Burns 2021, 469.

<sup>36</sup> Burns 2021, 469.

transsendentaaliselle idealismille pohjautuvan *Ideas I* -teoksensa. Siinä hän määritteli fenomenologian olevan “tajunnan olemuksen tiedettä”. Sen keskeinen ajatus on, että ihmisen tajunta on aina *intentionaalinen* eli se on *suuntautunut* johonkin asiaan tai kokemukseen.<sup>37</sup>

Adolf Reinach (1883–1917), Steinin opettaja, ystävä ja Husserlin aiempi opiskelija itsekin oli toisaalta kehitellyt Husserlin aiempien ajatusten pohjalta materiaaliseen todellisuuteen suuntautunutta *realistista fenomenologiaa*.<sup>38</sup> Husserlin *Loogisissa tutkielmissa* esittämä ja *Ideoissa* hylkäämä Kantin kritiikki oli Reinachin mielestä edelleen perusteltua.<sup>39</sup> Realistisessa fenomenologiassa keholliset tuntemukset ja aistihavainnot ovat ensisijaisia tiedon lähteitä.<sup>40</sup> Monet Reinachin oppilaat, niin kutsutut Göttingenin piirin fenomenologit, pitivätkin Husserlin asemasta esikuvanaan nimenomaan häntä.<sup>41</sup> Tähän joukkoon kuului Roman Ingardenin, Alexander Koyrén, Hedwig Conrad-Martiuksen ja Dietrich von Hildebrandin lisäksi myös Edith Stein.

Siitä huolimatta Husserlin vaikutus Steinin ajatteluun on ollut merkittävä.<sup>42</sup> Tämä on ilmeistä myös *Empatian ongelmasta* -teoksen kohdalla: Stein ohjeistaa perehtymään käyttämäänsä metodiin tarkemmin Husserlin *Ideoista*.<sup>43</sup> Esimerkiksi Angela Ales Bello on jopa sitä mieltä, että Steinin fenomenologia on kaikkein puhtain esimerkki Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta.<sup>44</sup>

## 1.4 Empatian tutkimus ennen ja nyt

Saksan kielen käsite *Einfühlung* käännettiin englanniksi pitkään sanalla *sympathy*.

Empathy-sanan ja käsitteen englannin kieleen toi vasta vuonna 1909 psykologi Edward Titchener (1867–1927). Ajatuksen toisten mielen ja mielentilojen ymmärtämisestä esitteli kuitenkin jo David Hume (1711–1776) vuonna 1740. Theodor Lipps (1851–1914) puolestaan kehitti oman empatiateoriansa Humen ajattelun pohjalta.<sup>45</sup> Fenomenologeista Max Scheler (1874–1928) innoitti sekä Steinia että Husserlia empatiateorioidensa kehittämisessä.

Kiinnostus empatiaa kohtaan oli tiedemaailmassa pitkään varsin marginaalisen kiinnostuksen kohteena. Ihmistieteissä on kuitenkin tapahtunut 1900-luvun jälkimmäisen

<sup>37</sup> Smith 2018, 4. The History and Varieties of Phenomenology.

<sup>38</sup> Varto 1997, 56.

<sup>39</sup> Smith 2018, 4. The History and Varieties of Phenomenology.

<sup>40</sup> Ales Bello 2015, 80.

<sup>41</sup> Mm. Ingarden 2018; Varto 1997, 56; Salice 2020, 1. The Munich and Göttingen Circles of Phenomenology: A Brief History.

<sup>42</sup> Burns 2021, 467.

<sup>43</sup> Mm. Stein 1989, 4.

<sup>44</sup> Burns 2021, 464.

<sup>45</sup> Stueber 2019, 1. Historical Introduction.

puoliskon aikana niin kutsuttu emotionaalinen käänne, jolla tarkoitetaan huomattavasti lisääntyntä tunteiden tutkimusta.<sup>46</sup> Myös fenomenologiset empatiateoriat ovat siksi nousseet esiin useilla tieteenaloilla. Niitä on myös yhdistelty, kehitetty eteenpäin ja sovellettu useiden tutkijoiden toimesta. Esimerkiksi Dan Zahavin<sup>47</sup> ja Matthew Ratcliffen<sup>48</sup> lisäksi myös Suomessa esimerkiksi Elisa Aaltola<sup>49</sup>, Jaana Parviainen<sup>50</sup> ja Erika Ruonakoski<sup>51</sup> ovat tehneet ansiokasta työtä tällä saralla.

Fenomenologisten teorioiden ohella myös kognitiotieteelliset niin kutsutut mielen teoriat ovat nykyisen empatiatutkimuksen kannalta merkittävässä roolissa. Kognitiotieteilijät ovat pyrkineet selvittämään niitä kognitiivisia prosesseja, joiden avulla ihmisyksilöt tulevat tietoisiksi toistensa mielentiloista ja kuinka tätä ymmärrystä käytetään hyväksi toisten toiminnan selittämiseen ja ennakointiin. He kutsuvat näitä kykyjä naiiviksi tai intuitiiviseksi psykologiaksi.<sup>52</sup>

Mielen teoriat voidaan jakaa karkeasti kahteen eri haaraan. Niin sanottu teoria-teoria perustuu ajatukselle, että ihmisellä on todella olemassa jonkinlainen lapsuudessa kehittyvä teoria toisista mielistä, joita hän peilaa muihin ihmisiin. Toinen keskeinen haara on niin sanottu simulaatioteoria.<sup>53</sup> Siinä käsitys “mielen teorian” olemassaolosta hylätään ja ymmärrys toisten mielten olemassaolosta perustuu toisten mielen jäljittelyyn omassa mielessämme. Jo 1900-luvun alussa empatiateoriaansa kehitelleitä (ja Edith Steinin kriittisen tarkastelun kohteeksi päässeitä) Theodor Lippsiä sekä Wilhelm Diltheyä (1833–1911) voi pitää tämän kaltaisen ajattelun esi-isinä.<sup>54</sup> Simulaatioteorian merkittävistä nykytutkijoista ja tukijoista mainittakoon Alvin Goldman. Sekä teoria-teoriaa että simulaatioteoriaa yhdistää näkemys siitä, että ihminen ei voi suoraan kokea toisen ihmisen mieltä.

Fenomenologiset empatiateoriat asettuvat kognitiotieteilijöiden nykykeskustelussa niin kutsuttuun *suoran sosiaalisen havaitsemisen* (direct social perception, DSP) kategoriaan.<sup>55</sup> Sillä tarkoitetaan sitä, että toisen ihmisen mielentilat voi nimensä mukaisesti suoraan havaita. DSP:n myös ajatellaan haastavan usein esitetyn oletuksen siitä, että mielentilat ovat “kallonsisäisiä ilmiöitä”, joita kukaan muu ei voi suoraan ymmärtää.<sup>56</sup>

---

<sup>46</sup> Salmela 2017, 32.

<sup>47</sup> Ks. esim. Zahavi 2010, 2014a, 2014b.

<sup>48</sup> Ks. esim. Ratcliffe 2012, 2015.

<sup>49</sup> Ks. esim. Aaltola 2014, 2018.

<sup>50</sup> Ks. esim. Parviainen 2003.

<sup>51</sup> Ks. esim. Ruonakoski 2017, 2019.

<sup>52</sup> Marraffa 2023.

<sup>53</sup> Marraffa 2023.

<sup>54</sup> Zahavi 2010, 287.

<sup>55</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>56</sup> Krueger 2018, 301.

Toisaalta fenomenologit itse alleviivaavat, että kysymys ei ole *havaitsemisesta* vaan *kokemisesta*.<sup>57</sup> Fenomenologeille toisten mielen kokeminen on omanlaisensa kognitiivinen toiminto, joka on erilaista suhteessa tavanomaiseen asioiden ja ilmiöiden havaitsemiseen.<sup>58</sup> Nykytutkijoista mm. aiemmin mainitut Matthew Ratcliffe ja Dan Zahavi ovat kehittäneet omaa ajatteluaan fenomenologisen tradition pohjalta.<sup>59</sup>

Aivotutkimuksessa ei ole ainakaan toistaiseksi löytynyt yksiselitteistä fysiologista perustetta sille, kuinka empatia ilmenee ihmisen hermostossa.<sup>60</sup> Niin kutsuttujen peilisolujen kuitenkin ajatellaan olevan prosessissa keskeisessä roolissa.<sup>61</sup> Pelkät peilisolut eivät toisaalta selitä yksilön empaattista tai epäempaattista käyttäytymistä.<sup>62</sup>

Riippumatta siitä, kuinka empatia fysiologisesti ilmenee, se on joka tapauksessa merkittävässä roolissa ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Empatia nähdään laajasti moraalisen toiminnan edellytykseksi,<sup>63</sup> se on tärkeä työkalu sosiaali- ja terveystaloudessa<sup>64</sup> ja psykoterapioissa.<sup>65</sup> Esimerkiksi Elisa Aaltolan ja Fredrik Svenaeuksen mukaan fenomenologeista nimenomaan Steinin ajattelu sopii yhteen myös kognitiotieteellisten teorioiden kanssa.<sup>66</sup> Dan Zahavin mukaan empatia on jatkumo: Sen pienin mahdollinen muoto on ymmärrys siitä, että maailmassa on lisäksi muita eläviä olentoja. Syvimmillään sen avulla voi ymmärtää paremmin toisen ihmisen maailmankuvaa, ajatuksia, tunteita ja kokemuksia.<sup>67</sup>

Nykyisessä keskustelussa nimitetään empatiaksi myös useita sellaisia vuorovaikutuksen muotoja, jota Stein ei kutsuisi empatiaksi. Esimerkiksi Elisa Aaltola tunnistaa esimerkiksi projektiivisen / simulaatiivisen, kognitiivisen, affektiivisen, ruumiillisen ja reflektiivisen empatian.<sup>68</sup> Useimmat näistä Stein laskisi jonkinlaiseksi jäljittelyksi tai projektioksi, jonka Stein itse tulkitsee varsinaisen empatian vajavaiseksi korvikkeeksi.<sup>69</sup>

---

<sup>57</sup> Ruonakoski 2019, 323.

<sup>58</sup> Mm. Zahavi 2010.

<sup>59</sup> Marraffa 2023.

<sup>60</sup> Kalat 2018, 86–87.

<sup>61</sup> Frankel 2017, 55.

<sup>62</sup> Kalat 2018, 238–239.

<sup>63</sup> Mm. Aaltola 2014, Aaltola 2018.

<sup>64</sup> Mm. Urban 2022.

<sup>65</sup> Mm. Watson & Greenberg 2009.

<sup>66</sup> Svenaeus 2018, 742.

<sup>67</sup> Zahavi 2014a, 141.

<sup>68</sup> Aaltola 2018, v-vi.

<sup>69</sup> Merkittävä osa *Empatian ongelmasta* -teosta on nimenomaan kritiikkiä monia muita empatiateorioita kohtaan. Valtaosaa niistä käsittelemän myös tässä tutkielmassa.

## 1.5 Edith Steinin elämä ja tuotanto

Edith Stein syntyi Saksan Breslaussa (nyk. Puolan Wrocław) 12.10.1891 hyvässä sosioekonomisessa asemassa olleen juutalaisen perheensä kuopukseksi. Vanhempia sisarusia hänellä oli kymmenen. Steinin isä kuoli hänen ollessaan vasta kaksivuotias. Hänen äitinsä oli vakaumuksellinen juutalainen, joka kannusti Edithiä opiskelemaan.<sup>70</sup>

Teini-ikäisenä ateistiksi tunnustautuneen Steinin uran filosofian parissa voi katsoa alkaneen jo 1911, jolloin hän aloitti opintonsa Breslaun yliopistossa. Keväällä 1913 hän siirtyi Göttingenin yliopistoon ja ryhtyi perehtymään fenomenologiaan Edmund Husserlin johdolla.<sup>71</sup> Stein kiinnostui fenomenologiasta ilmeisesti siksi, että häntä häiritsi psykologisen käsitteistön epätäsmällisyys.<sup>72</sup> *Loogisten tutkielmien* ensimmäisessä painoksessa Husserl puolestaan kuvaili fenomenologian olevan “deskriptiivistä psykologiaa”.<sup>73</sup> Opintojensa yhteydessä Stein liittyi vasta perustettuun Göttingenin fenomenologien ryhmään, jossa hän tutustui mm. Roman Ingardeniin sekä Adolf Reinachiin. Molemmista tuli Steinin läheisiä ystäviä; Reinach oli myös merkittävä opettaja.<sup>74</sup>

Stein muutti Freiburgiin Husserlin perässä 1916. Siellä hän myös valmistui yliopistosta elokuussa 1916. Väitöskirjansa – jonka kaikki kopiot ovat nykyisin kadonneet<sup>75</sup> – pohjalta hän lyhensi esikoisteoksensa *Empatian ongelmasta*, joka on myös tämän uskonnonfilosofian maisterintutkielman päälähte.<sup>76</sup> Ateismistaan huolimatta Stein päättää esikoisteoksensa pohdintaan henkiolentojen ja Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta.<sup>77</sup> Kiinnostus uskontoja ja hengellisyyttä kohtaan oli herännyt Steinissa.

Filosofinen työ jatkui Freiburgissa Husserlin assistenttina, ja Steinin anti Husserlin myöhemmin julkaistuille *Ideas II & III* -teoksille on myöhemmin todettu merkittäväksi.<sup>78</sup> Stein kuitenkin koki työnsä häiritsevän liikaa omaa filosofista työskentelyään ja hän irtisanoutui vuoden 1918 alussa. Steinin haaveet omasta akateemisesta urasta professorina Göttingenissä eivät toteutuneet, koska vuoden 1919 Saksassa habilitoituminen<sup>79</sup> ei ollut mahdollista naisille,<sup>80</sup> eikä edes lahjakkaan Steinin kohdalla oltu valmiita tekemään

<sup>70</sup> Baseheart 1997, 1.

<sup>71</sup> Stein 1989, 119.

<sup>72</sup> Burns 2021, 464–465.

<sup>73</sup> Burns 2021, 467.

<sup>74</sup> Ingarden 2018.

<sup>75</sup> Svanaeus 2017, 745.

<sup>76</sup> Ilmeisesti taloudellisista syistä koko väitöskirjaa ei voitu julkaista, ja sen takia merkittävä määrä Steinin varhaista ajattelua on kadonnut kenties ikuisesti.

<sup>77</sup> Stein 1989, 117–118.

<sup>78</sup> Szanto & Moran 2020, 1. Life and Work [of Edith Stein] ym.

<sup>79</sup> Prosessi, jonka kautta henkilö työllistyy akatemiaan.

<sup>80</sup> Szanto & Moran 2020, 1. Life and Work [of Edith Stein].

poikkeusta.<sup>81</sup> Habilitoitumisprosessiin kuuluva tutkimustyö johti kuitenkin teoksen *Psykologian ja humanististen tieteiden filosofia* (“*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*”, “*Philosophy of Psychology and the Humanities*”) syntyyn. Sen sisältämät kaksi artikkelia psyykkisestä kausaliteetista ja yksilön ja yhteisön suhteesta julkaistiin Husserlin kuratoimassa filosofian vuosikirjassa 1922.<sup>82</sup>

Steinin tie kristityksi oli monivaiheinen. Kääntymiseen vaikuttivat niin kristityt ystävät kuin filosofinen pohdintakin. Steinin uskonnollisuuden keskiössä oli joka tapauksessa alusta alkaen mystiikka. Ensinnäkin Steinin ystävä, sodassa palvelut ja sittemmin menehtynyt Adolf Reinach kertoi Steinille omasta mystisestä kokemuksestaan.<sup>83</sup> Toisekseen karmeliittanunna ja mystikko Avilan Teresan elämäkerran lukeminen vaikutti Steiniin erittäin voimakkaasti.<sup>84</sup> Onkin mahdollista, että mystiikan puute luterilaisessa kirkossa sinetöi Steinin valinnan katolilaisen ja luterilaisen kristinuskon välillä. Vuonna 1921 kirjoitettu artikkeli *Freiheit und Gnade* (Vapaus ja armo) on Steinin töistä ensimmäinen selkeästi kristillisestä vakaumuksesta kumpuava. Kristityksi kääntyminen oli lapsuudenkotiinsa asumaan palanneen Steinin äidille järkytys, joka johti lähestulkoon välien katkeamiseen.<sup>85</sup>

Äidin negatiivinen asenne Steinin uskonnollisuutta kohtaan ja 1920-luvulla Saksassa vallinnut talouskriisi pakottivat Steinin vetäytymään tutkimustyöstään lähes kokonaan. Hän ansaitsi elantonsa toimimalla opettajana Speyerissä katolilaisessa naisopettajia valmistavassa laitoksessa.<sup>86</sup> Tuomas Akvinolaisen *Tutkimuksia totuudesta* (“*Quaestiones disputatae de veritate*”) -teoksen käännöstyö latinasta saksaksi 1920-luvun lopulla paransi kuitenkin Steinin taloudellista asemaa. Sen vuoksi hän irtisanoutui opettajan toimesta 1931.<sup>87</sup> Käännöstyö johti myös Akvinolaisen tekstin fenomenologiseen analyysiin, jonka pohjalta kirjoitettu artikkeli myös julkaistiin.

Analysointityö jatkui teoksessa *Potentiaali ja teko* (“*Potenz und Akt*”, “*Potency and Act*”, 1931), jonka kirjoittamisen motiivina oli jälleen habilitoituminen, tällä kertaa Freiburgin yliopistoon. Tällä kertaa habiloitumisen esteeksi nousi Steinin juutalainen syntyperä. *Potentiaali ja teko* kuitenkin toimi myöhemmin pohjana Steinin pääteoksen

---

<sup>81</sup> Ingarden 2018.

<sup>82</sup> Baseheart 1997, 12–13.

<sup>83</sup> Ingarden 2018. Ingarden kertoo asiasta toisin kuin monet muut lähteet: Useissa lähteissä mainitaan, että ennen Avilan Teresaa keskeinen myötävaikuttaja oli Reinachin lesken uskonnosta kumpuava tyyneys Adolf Reinachin kuoltua. Voi olla, että kummallakin tapahtumalla on ollut merkitystä.

<sup>84</sup> Tuorila-Kahanpää 2003, 76–77.

<sup>85</sup> Lebech 2011, 710; Baseheart 1997, 16.

<sup>86</sup> Lebech 2011, 710.

<sup>87</sup> Baseheart 1997, 14.

*Äärellinen ja ikuinen oleminen* (“*Endliches und Ewiges Sein*”, “*Finite and Eternal Being*”, 1937) työstämislle.<sup>88</sup>

Toisaalta työelämän kokemukset osaltaan motivoivat Steinia kirjoittamaan pedagogiikasta ja nimenomaan tyttöjen ja naisten asemasta. Essentialistisesta sukupuolikäsityksestään<sup>89</sup> ja katolilaisesta vakaumuksestaan huolimatta Steinin ajatukset olivat ajalleen osin hyvinkin radikaaleja, ja häntä pidetään saksankielisen alueen merkittävimpänä katolilaisena feministinä.<sup>90</sup> Hän myös kirjoitti viisi naisten asemaa käsittelevää esseetä 1928–1932, jotka on julkaistu myöhemmin kootusti teoksessa *Nainen* (“*Die Frau*”, “*Essays on Women*”). Niistä filosofisesti mielenkiintoisin on mielestäni *Naisten koulutuksen ongelmia* (“*Probleme der neueren Mädchenbildung*”, “*Problems of Women’s Education*”, 1932–1933). Samoihin aikoihin Münsterin yliopistossa toimineen Saksan kasvatustieteellisen instituutin roomalaiskatolilainen osasto palkkasi hänet opettamaan kasvatustieteologiaa ja -psykologiaa. *Tutkimuksia totuudesta* -käännöksen ansiosta Stein sai myös ainoana naisena kutsun fenomenologian ja tomismin konferenssiin, joka pidettiin syyskuussa 1932 Juvisyssä lähellä Pariisia. Konferenssia on pidetty Edith Steinin tieteellisen uran huippukohtana.<sup>91</sup>

Natsien vaalivoiton myötä voimaan tullut antisemitistinen politiikka johti keväällä 1933 siihen, että Stein pakotettiin irtisanoutumaan työstään. Tällöin jo vuosikymmenen mielessä ollut ajatus luostarielämästä konkretisoitui ja hän muutti Kölnin karmeliittaluostariin lokakuussa 1933. Alkuun luostarielämä muodostui esteeksi tutkimustyölle, koska myös Edith Steinin edellytettiin osallistuvan tiiviisti rukouselämään ja työntekoon. Karmeliittasääntökunnan Saksan provinssin esimiehen, isä Theodor Rauchin puuttuminen asiaan johti kuitenkin siihen, että Stein sai jatkaa filosofista tutkimustyötään.<sup>92</sup>

Työn tuloksena syntyi siis Steinin pääteos *Äärellinen ja ikuinen oleminen*. Sen voi katsoa olevan tomistinen ontologia,<sup>93</sup> jonka Stein rakentaa tekemällä fenomenologisen analyysin kahdesta katolisen kirkon opin päälähteestä: Augustinuksen *Tunnustuksista* ja Tuomas Akvinolaisen *Summa Theologiaesta*. Analyysin avulla rakentuu Steinin

<sup>88</sup> Stein 2002a; Lebech 2011, 713.

<sup>89</sup> Ks. Stein 1996.

<sup>90</sup> Tuorila-Kahanpää 2003, 103.

<sup>91</sup> Tuorila-Kahanpää 2003, 111.

<sup>92</sup> Baseheart 1997, 15.

<sup>93</sup> Lebech 2011, 723. Vaikka Steinin ontologian voi nähdä tomistisena, se on myös paikoitellen huomattavan kriittinen Akvinolaista kohtaan (Lebech 2010, 1).

*symbolinen teologia*; apofaattisen ja katafaattisen teologian yhdistävä kokonaisnäkemys, jossa ne muodostavat dialektiset vastaparit.<sup>94</sup> Teos valmistui alkuvuodesta 1937.

Äärellisen ja ikuisen olemisen voi nähdä vieneen Steinin symbolisen teologian ja käsitteellistämisen äärirajoille. Siksi hän otti käsittelyynsä Pseudo-Dionysios Areopagitan Mystisen teologian artikkelissaan *Jumalan tuntemisen tiet* (*“Wege der Gotteserkenntnis”*, *“Ways to Know God”*, 1940–1941). Siinä hän esittää mystiikan olevan kolmas tie tuntea Jumala.<sup>95</sup> Steinin viimeiseksi teokseksi jäi *Ristin tiede* (*“Kreuzeswissenschaft”*, *“The Science of the Cross”*, 1942), jonka lähes valmis käsikirjoitus löytyi Steinin jäämistöstä. Siinä hänen analyttinen silmänsä kohdistui Ristin Johanneksen tuotantoon.<sup>96</sup>

Edith Stein murhattiin Auschwitzissa 9.8.1942. Katolinen kirkko, paavi Johannes Paavali II:n johdolla, julisti Steinin pyhimykseksi 1987 ja kanonisoi hänet 1998.<sup>97</sup> Valtaosa hänen tuotannostaan on julkaistu vasta postuumisti. Kanonisoinnin myötä alkanut uudelleenjulkaisusarja, *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), on ollut keskeisessä asemassa hänen tuotantonsa saamisessa tutkijoiden käyttöön.<sup>98</sup>

Edith Steinin oma maailmankatsomus muuttui hänen elämänsä aikana merkittävästi. Lapsuuden juutalaisesta uskosta tie kulki teini-ään ateismiin ja lopulta vakaumukselliseen katolilaisuuteen. Uskon löytäminen oli Steinille suuri merkkipaalu, mutta myös hänen tapansa uskoa kehittyi hänen elämänsä aikana. Lähtökohtana hänellä oli oma keho, mutta elämän merkityksellisyyden etsintä kulki yksilöstä yhteisöön ja edelleen transsendenttiin. Mette Lebech arvioi tämän olleen looginen seuraus Steinin omista elämäkokemuksista: Hän olisi halunnut rakentaa akateemista uraa maailmassa, jossa häntä ei hyväksytty miesten rinnalle tasavertaiseksi tietentekijäksi.<sup>99</sup>

Edith Steinin elämänhistoria kertoo osaltaan myös siitä, millainen paikka Eurooppa on ollut vielä alle sata vuotta sitten: Sukupuolen ja syntyperän aiheuttama syrjintä on ollut yleisesti hyväksyttyä. Juutalaistaustaisen naisen akateemista työskentelyä on pidetty

---

<sup>94</sup> Stein 1946, 386–387.

<sup>95</sup> Stein 1946.

<sup>96</sup> Stein 2002b.

<sup>97</sup> Virallisesti katolisen kirkon pyhimykseksi pääsyn kriteerinä pidetään “ihmettä, johon pyhimys on osallinen”. Näin on myös Steinin kohdalla: Hänen kerrotaan myötävaikuttaneen pienen tytön hengen pelastumiseen. Uskoi ihmeeseen tai ei, niin on tuskin sattumaa, että Steinin julisti pyhimykseksi nimenomaan Johannes Paavali II. Kutsun esittelemään Steinin ajattelua Krakovaan 1968 Roman Ingardenille esitti nimittäin nimenomaan tuleva paavi, kardinaali Karol Wojtyła. Hän on siis selvästi ollut jo tässä vaiheessa vakuuttunut Steinin ajattelusta.

<sup>98</sup> Szanto & Moran 2020, 6. Conclusion.

<sup>99</sup> Lebech 2011, 682–683, 685.

toisarvoisena. Surullista kyllä, vielä 2000-luvun maailmassakin pyhimys-Stein on ollut helpompi nähdä esikuvallisena naisena ja marttyyrinä kuin merkittävänä ajattelijana.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Lebech 2011, 682–683, 685.

## 2. Edith Steinin empatiateoria

Tässä tutkielman toisessa pääluvussa esittelen aluksi tarkemmin Edith Steinin *Empatian ongelmasta* -teosta ja sen tavoitteita. Sen jälkeen avaan Steinin käsitystä fenomenologisesta teoriasta. Seuraavaksi kuvaan, millaiselle ihmiskäsitykselle hänen teoriansa rakentuu.

Viimeisissä alaluvuissa esittelen itse empatiateorian ja sille perustuvat vuorovaikutuksen muodot.

### 2.1 Empatian ongelmasta -teos

Steinin esikoisteos, *Empatian ongelmasta*, on lyhennelmä hänen väitöskirjaan vertautuvasta päättötyöstään. Inspiraation tutkimukseensa hän sai jo 1914, jolloin Husserl antoi luennollaan ymmärtää empatian olevan edellytyksenä fenomenologian kannalta keskeiselle *intersubjektivisuudelle*.<sup>101</sup> Husserl ei kuitenkaan tarkemmin määritellyt empatian käsitettä.<sup>102</sup> Asia jäi vaivaamaan Steinia niin paljon, että pohdinta empatian olemuksesta laajeni väitöskirjan kokoiseksi. Ironista kyllä, mikäli Stein olisi kuunnellut Husserlia, työ olisi ehkä jäänyt tekemättä: Husserlin mielestä Steinin olisi pitänyt opiskella opettajaksi. Husserl toisaalta ohjasi Steinin tutustumaan myös aiempaan empatiaa koskevaan ajatteluun ja niinpä *Empatian ongelmasta* -teoksessa analysoidaankin paljon Max Schelerin, Wilhelm Diltheyn ja Theodor Lippsin ajattelua. Adolf Reinachin kannustamana Stein saattoi työn valmiiksi ja se saikin parhaan mahdollisen arvosanan.<sup>103</sup>

Etenkin Scheler on ollut keskeinen innoittaja ja inspiroija myös Steinin omalle empatiateorialle. Ennen kaikkea toisen kehoon liittyvä ajattelu on Steinilla ja Schelerillä paikoitellen hyvin samankaltaista. Scheler laitto jopa liikkeelle huhun, että Stein olisi esittänyt hänen vielä julkaisemattomia ajatuksiaan ominaan. Huhujen tultua myös Steinin tietoon hän kirjoitti Schelerille kirjeen, jossa vahvasti kielsi plagioinnin.<sup>104</sup> Steinin voi kuitenkin sanoa tietoisesti pyrkineen rakentamaan ajatteluaan toisten tekemien oivallusten päälle, eikä keksimään kaikkea itse. Mette Lebechin mukaan Steinin tapa esittää kritiikkiä oli tulkitseminen ja kehittäminen, eikä tyrmääminen.<sup>105</sup> Sekä Steinin ajattelun omaperäisyys että

---

<sup>101</sup> Avaan käsitteen seuraavassa alaluvussa.

<sup>102</sup> Ingarden 2018.

<sup>103</sup> Mm. Szanto & Moran 2020, 1. Life and Work [of Edith Stein].

<sup>104</sup> Svenaeus 2015, 241. Väistämättä mieleen nousee ajatus Schelerin loukkaantumisesta häntä nuoremman naispuolisen henkilön, joka oli kaiken lisäksi hänen oma oppilaansa, esittäessä erittäin osuvaa ja hyvin perusteltua kritiikkiä hänen ajattelustaan.

<sup>105</sup> Lebech 2011, 687.

sen rakentuminen muiden ajattelun päälle käy varmasti selväksi jokaiselle, joka itse perehtyy *Empatian ongelmasta* -teokseen.

*Empatia* on “oman itsen tuntevaa sijoittamista toisen kokemukseen”.<sup>106</sup>

Fenomenologian kontekstissa empatia tarkoittaa myös toisen olemassaolon intuitiivista tunnistamista.<sup>107</sup> En ole ainoa subjekti maailmassa. *Empatian ongelmasta* -teoksen tavoitteena on selvittää “empatian [fenomenologinen] olemus”.<sup>108</sup> Hän selittää, että hänen mielenkiintonsa kohteena ei ole varsinaisesti se [prosessi], miten empatia syntyy, vaan mitä empatia itsessään on.<sup>109</sup> Hänen selvityksensä pohjautuu empaattisten tekojen vertaamiseen “muihin puhtaan tajunnan toimintoihin”.<sup>110</sup>

Stein esittää *Empatian ongelmasta* -teoksessaan Szanton ja Moranin mukaan kolme perusteltua väittämää: 1) *Empatia* on monin tavoin samanlaista kuin tavanomainen (ulkoinen) havainnointi, mutta jota ei silti voi redusoida pelkkään havaintoon, 2) *Empatia* ei tyhjene perustason empatiaan vaan siitä on olemassa myös syvällisemmän ymmärryksen muotoja, 3) On olemassa muita toiseen ihmiseen suuntautuneita [mielen] toimintoja, jotka tulee erottaa empatiasta.<sup>111</sup>

*Empatian ongelmasta* -teos perustuu trikotomiselle ihmiskäsitykselle: Ihmisellä on ruumis, sielu ja henki. Stein perehtyy sekä empatiaan että tunteisiin erikseen jokaisella näistä kolmesta tasosta. Tämän maisterintutkielman lähestyminen on kuitenkin ilmiöpohjainen, enkä käsittele eri tasoja erikseen, mikäli se ei ole ehdottoman välttämätöntä.

## 2.2 Steinin fenomenologian perusteet ja käsitteet

Edith Steinin käsitystä fenomenologiasta ei ole helppo erottaa muista.<sup>112</sup> Hänen omassa tuotannossaan ei asiaa erityisesti avata ja hänen ajattelunsa ero Husserliin ja Reinachiin ei ole erityisen selkeä.<sup>113</sup> *Empatian ongelmasta* -teoksessa hän viittaa Husserlin käsitteisiin,<sup>114</sup> ja jopa kehottaa fenomenologiaa koskevia kysymyksiä pohtivaa lukijaa tutustumaan Husserlin *Ideat*-teokseen.<sup>115</sup> Timothy Burnsian mukaan Steinia eniten innoittanut Husserlin teos on

<sup>106</sup> Moran 2004, 270. Engl. “feeling one’s way into the experiential life of another”.

<sup>107</sup> Mm. Ales Bello 2019, 98–99.

<sup>108</sup> Stein 1989, 3.

<sup>109</sup> Stein 1989, 6.

<sup>110</sup> Stein 1989, 6.

<sup>111</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>112</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>113</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>114</sup> Stein 1989, 28, 64, 84.

<sup>115</sup> Stein 1989, 121.

kuitenkin ollut *Loogisia tutkimuksia*.<sup>116</sup> Reinachin vaikutuksen voi puolestaan katsoa näkyvän hänen ajattelunsa kehollisessa lähtökohdassa.

Steinille, kuten Husserlillekin, fenomenologian tärkein päämäärä oli selkeyttää kaiken tietämisen perusta. Sen vuoksi fenomenologisten käsitysten tulee perustua nimenomaan fenomenologiseen havainnointiin eikä muihin tieteisiin. Tavanomainen arkitodellisuuden havainto ei kuitenkaan itsestään selvästi ole tieteellisesti katsoen riittävän objektiivinen, vaan sille täytyy tehdä *fenomenologinen reduktio*.<sup>117</sup> Se perustuu ajatukseen siitä, että kokemuksemme eri *ilmiöistä* saadaan riisuttua koko luonnollisesta maailmasta ja subjektista: Jäljelle jää ainoastaan itse fenomenologinen kokemus.<sup>118</sup> Husserl kutsuu tätä metodia *sulkeistamiseksi* (bracketing). Fenomenologisen reduktion kantavana ideana siis on, että ilmiöitä voidaan tarkastella ilman ennakkokäsityksiä tai oletuksia niistä.<sup>119</sup> Reduktion avulla päästään käsiksi jonkin ilmiön ytimeen eli sen *olemuksen* (*essence, Wesenheit*). Reinach korosti, että fenomenologia on nimenomaan tiedettä *olemuksesta*.<sup>120</sup> Stein toteaa jokaisen *ilmiön* muodostavan esimerkin jostakin *olemuksesta*.<sup>121</sup> Olemusten tutkimisessa on merkityksetöntä, millaisia metafysisiä rakenteita havaittavan todellisuuden tuolla puolen kenties on tai on olematta. Siksi fenomenologia ei lähtökohtaisesti otakaan näihin kysymyksiin kantaa.<sup>122</sup>

Tämän tutkielman kannalta keskeisimmät käsitteet ovat aiemmin esitellyt *tajunnan intentionaalisuus* eli *suuntautuneisuus* (*intentionality, Intentionalität*), *kokemus* (*experience, Erlebnis*) ja *havainto* (*perception, Erfahrung*). *Intentionaalisuudella* tarkoitetaan fenomenologiassa sitä, että johonkin maailmassa olevaan kohteeseen liittyvällä *kokemuksella* on jokin *merkitys*.<sup>123</sup> On kuitenkin mahdollista, että yksilö ei ole kokemuksensa merkityksestä aina selvillä eli *tietoinen*. Steinin mukaan kokemuksen merkitys voi selvitä siihen liittyvien tunteiden kautta.<sup>124</sup>

<sup>116</sup> Burns 2021, 481.

<sup>117</sup> Stein 1989, 3.

<sup>118</sup> Stein 1989, 4.

<sup>119</sup> Fenomenologisen metodin kritiikki perustuu usein sulkeistamisen mahdottomuudelle: Onko todella mahdollista, että ihminen koskaan voi tarkastella jotain täysin omista subjektiivisista näkemyksistään riippumatta? Toinen usein esitetty kritiikki perustuu syytökseen solipsismista, mutta tällaisen kritiikin esittäjällä on mitä ilmeisimmin jäänyt ymmärtämättä intersubjektiivisuus fenomenologian keskeisenä periaatteena.

<sup>120</sup> Varto 1997, 56.

<sup>121</sup> Stein 1989, 4. Joskus olemukseen viitataan myös käsitteellä luonto tai luonne (nature, Natur). Näin toimii joissain teoksissaan myös Edith Stein; Äärellisessä ja ikuisessa olemisessa hän puolestaan tarkoin erottaa ne.

<sup>122</sup> Varto 1997, 57. Stein itse tietenkin sovelsi myöhemmissä kirjoituksissaan fenomenologista metodia laajasti myös kristillisiin kirjoituksiin ja niiden perusteella määritteli mm. Jumalan olemuksen (mm. Stein 1946, Stein 2002a, Stein 2002b).

<sup>123</sup> Svenaeus 2016, 236.

<sup>124</sup> Stein 1989, 108.

*Havainnon ja kokemuksen* ero on se, että havainto tehdään jostakin objektista joko maailmassa tai yksilön käsitejärjestelmässä, kun taas kokemuksessa on mukana tuon objektin merkityssisältö. Esimerkiksi kun havaitsen silmilläni koivun, se on objekti. Jos sattuisin olemaan olemaan metsuri, puun *merkityssisältö* voi olla vaikka se, miten helppo tai vaikea se on kaataa tai kuinka paljon rahaa saan myymällä sen. Jos satun olemaan itäsuomalainen, voin ajatella saavani sen oksista hyvän saunavastan. Ja länsisuomalaisena vihdan. Tiivistettynä: *Kokemus* on siis *havainto* ja *merkityssisältö* yhdessä. Steinin ajattelussa merkitykset rakentuvat suhteessa tunteista ja sielusta kumpuaviin *arvoihin*<sup>125</sup> ja yksilön tahdon päämääriin, *motivaatioihin*.<sup>126</sup>

### 2.3 Ihmiskäsitys Empatian ongelmasta -teoksessa

Kuten aiemmin todettu, jo Steinin varhaisessa fenomenologisessa tuotannossa hänen ihmiskäsityksensä on trikotominen: Jokaisella *Minällä* on *ruumis* (“*Körper*”, “*physical body*”), *sielu* (“*Seele*”, “*psyche*”) ja *henki* (“*Geist*”, “*spirit*”).<sup>127</sup> Ruumiilla Stein tarkoittaa fyysistä ruumista, joka on havaittavissa oleva objekti. Ruumis on kuitenkin samanaikaisesti myös eletty ruumis, jossa sielu ja henki toimivat. Tätä hän kutsuu *kehoksi* (“*Leib*”, “*living body*”).<sup>128</sup> Kehollinen Minä, sielullinen Minä ja henkinen Minä ovat siis kaikki *Minän* olemisen tasoja, ja Steinilla sekä empatia että tunteet koskettavat niistä kaikkia.

Husserlin fenomenologiassa kokemuksen keskiössä on transsendentaalinen *puhdas Minä* (“*das reine Ich*”, “*pure ego*”, “*pure I*”). Husserl siis ajatteli maailmaa havaitsevan ja siihen vaikuttavan *puhtaan Minän* olevan ikään kuin kehosta erillinen. Myös Stein tunnistaa puhtaan Minän olemassaolon<sup>129</sup> ja toteaa, että periaatteessa voi olla mahdollista, että se on olemassa ilman kehoa.<sup>130</sup> Steinin tarkastelun keskiössä on kuitenkin *Minä* (“*das Ich*”, “*ego*”, “*I*”), joka ei koskaan voi olla kehosta ja sielusta erillinen, vaan psyykkis-fyysis-henkinen kokonaisuus.<sup>131</sup> Puhtaan Minän suhde ruumis-sielu-henki-trikotomiaan ei ole *Empatian ongelmasta* -teoksessa täysin jäsentynyt, toisin kuin Steinin myöhemmissä teoksissa,

<sup>125</sup> Stein 1989, 92, 101–116.

<sup>126</sup> Stein 1989, 84.

<sup>127</sup> Stein 1989, ix–x.

<sup>128</sup> Stein 1989, 41.

<sup>129</sup> Stein 1989, 38. Kirjoitan tässä tutkielmassa yleensä Minän ja Toisen isoilla kirjaimilla, toisin kuin Stein itse. Tällä haluan korostaa sitä, että Steinille toinen ihminen (tai eläin) on myös toinen subjekti, joka elää omassa elävässä kehossaan. Selvyudeksi, että en kuitenkaan suoranaisesti viittaa näillä käsitteillä myöhemmän fenomenologin Emmanuel Levinaksen Minään ja Toiseen, vaikka Steinin Toisen voikin katsoa olevan varsin lähellä Levinaksen käsitystä, kuten tämän tutkielman luvusta 4.2 ilmenee.

<sup>130</sup> Stein 1989, 47, 98.

<sup>131</sup> Svenaeus 2018, 747; Stein 1989, 39, 47.

esimerkiksi *Äärellisessä ja ikuisessa olemisessa*. Stein kuitenkin toteaa, että Puhdas Minä “elää sielussa”<sup>132</sup> ja se on yksilön kokemuksen subjekti.<sup>133</sup>

Myös Puhdas Minä on kuitenkin nimenomaan Minä, ei joku toinen. Jossakin toisessa kehossa oleva Minä on joku Toinen, siis Sinä. Jokaisen Minän kokemukset ovat hänen omiaan.<sup>134</sup> Vaikka Minän yksittäisiä kokemuksia voikin tarkastella erikseen, niin ne ovat silti osa yksilöllistä Minän *tajunnanvirtaa*, jonka muodostaa puhdas Minä.<sup>135</sup> Minät erottaa toisistaan yksilöllinen sielu eli psyyke ja keho, jotka eivät koskaan voi olla toisistaan erillisiä.<sup>136</sup> Kehollinen minä ei tunne ainoastaan itsensä ulkopuolisia objekteja vaan myös itsensä. Tämä mahdollistaa Minän kokemuksen tunteista, jotka “nousevat Minän syvyyksistä”.<sup>137</sup> Puhtaalla Minällä ei kuitenkaan voi olla kehollista kokemusta itsestään, ja siksi sillä “ei ole syvyyttä”.<sup>138</sup> Juuri tästä syystä itsensä kokeva Minä ei ole Steinille puhdas Minä.<sup>139</sup>

*Syvyydellä* Stein tarkoittaa nimenomaan sitä, että tunteet nousevat Minän koettavaksi kehon kautta, ja sisäiset tuntemukset puolestaan sijoittuvat kehon sisällä eri “etäisyyksille” Minästä. Keho on Minälle ikään kuin kokemuksellisesti tyhjä tila, jolla on useita eri nollapisteitä: Ajatusten nollapiste sijoittuu päähän, kosketusten puolestaan torsoon.<sup>140</sup> Kehon sisäiset etäisyydet eivät kuitenkaan ole verrattavissa ulkoisiin etäisyyksiin: Kehon ääriviivat kokonaisuudessaan ovat kaiken ulkoisen kokemisen nollapiste.<sup>141</sup> Ulkoiset objektit eivät koskaan voi koskettaa Minää, ainoastaan kehoa.

Tälle perustalle Stein rakentaa ajatuksensa sisäisestä ja ulkoisesta kokemisesta: Minä havaitsee oman kehonsa kahdella tavalla; se suuntautuu samanaikaisesti sekä “sisään- että ulospäin”. Tunne on Steinille intentionaalinen toiminto; kokemus, joka kohdistuu johonkin objektiin, riippumatta siitä, onko tuon objektin alkuperä kehon sisä- vai ulkopuolella.<sup>142</sup>

*Sielun* tehtävät ovat moninaisia: Ensiksikin se on “kokemusten kantaja”, jonka rakenne vaikuttaa siihen, millaiseksi Minän kokemusvirta muodostuu.<sup>143</sup> Sielulla on myös

<sup>132</sup> Stein 1989, 40.

<sup>133</sup> Stein 1989, 11.

<sup>134</sup> Stein 1989, 38.

<sup>135</sup> Stein 1989, 39.

<sup>136</sup> Stein 1989, 40.

<sup>137</sup> Stein 1989, 98.

<sup>138</sup> Svenaeus 2018, 747.

<sup>139</sup> Stein 1989, 98.

<sup>140</sup> Stein 1989, 41–43. Jos ajatus vaikuttaa abstraktilta, niin kokeile itse: Eikö tunnukin siltä, että varpaasi ovat selvästi “kauempana” kuin kaulasi?

<sup>141</sup> Stein 1989, 43.

<sup>142</sup> Stein 1989, 100.

<sup>143</sup> Stein 1989, 40. Stein ei erittele tajunnanvirran ja kokemusvirran käsitteitä *Empatian ongelmasta* -teoksessa, mutta tulkitseen hänen tarkoittavan kokemusvirralla nimenomaan tajunnanvirran muodostavien yksittäisten kokemusten merkityksiä.

kykyjä, esimerkiksi havaitseminen, tahtominen, muistaminen<sup>144</sup> ja kartesiolainen *cogito*. Minä voi sekä kehittää että käyttää näitä sielun kykyjä.<sup>145</sup> Cogitolla Stein viittaa Minän huomion suuntaamiseen johonkin [sisäiseen, käsitteelliseen] objektiin.<sup>146</sup> Henkinen Minä voi synnyttää näitä objekteja sielun avulla itsekin, mutta ne voivat syntyä myös yksilön kokemuksista, jotka sielu transformoi objekteiksi.<sup>147</sup> Sielu siis paitsi rakentaa kokemusten kautta henkisen Minän objektimaailmaa, niin myös tekee fyysisestä ruumiista elävän kehon.

Myös Toisen keho on Minän perspektiivistä nimenomaan eletty keho eikä pelkkä ruumis, “merkityksetön havaintokokemusten kantaja”.<sup>148</sup> Toisen keho on Minälle eletty keho siksi, että samalla, kun Minä havaitsee toisen ruumiin, tähän havaintoon liittyy myös myös “sitä, mitä ei voi havaita, liittyneenä siihen, mitä voi havaita”.<sup>149</sup> Toisen ruumiin ulkopuolen havaitseminen synnyttää Steinin mukaan Minässä ymmärryksen siitä, että sillä on myös sisäpuoli, jonka kokemuksia voimme aistia “kuin omiamme”. Stein kutsuu tätä *yhteisalkuperäisyydeksi* (“*con-originality*”, “*konoriginalität*”). Samoin kuin omat kehon ulkopuoliset havaintomme ovat yhtä aikaa kehon sisäisiä kokemuksia, voimme empatian avulla “siirtyä toisen kehon sisäpuolelle”.<sup>150</sup> Steinille liike on merkki elävästä kehosta: On mahdotonta ajatella kehoa, joka ei liiku, mutta silti elää.<sup>151</sup> Pelkän fyysisen ruumiin havaitsemisen lisäksi Minällä on siis myös empatian kautta saatava syvällisempi käsitys Toisesta.

## 2.4 Empatia

Empatia on Steinille ensisijaisesti kehollista empatiaa (“*Empfindungseinfühlung*”, “*sensual empathy*”). Se on prosessi, jossa Minä kokee Toisen kehollisen kokemuksen omanaan.<sup>152</sup> Nimensä mukaisesti se tapahtuu nimenomaan suhteessa Toisen elävään kehoon.<sup>153</sup> Empatia on myös intersubjektiivisuuden ja sen kautta maailmasta saatavan fenomenologisen tiedon rakentamisen edellytys.<sup>154</sup> Vaikka Steinin mielenkiinnon kohteena oli nimenomaan empatian

---

<sup>144</sup> Stein 1989, 42.

<sup>145</sup> Stein 1989, 51.

<sup>146</sup> Stein 1989, 15.

<sup>147</sup> Stein 1989, 109.

<sup>148</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>149</sup> Stein 1989, 57.

<sup>150</sup> Stein 1989, 57.

<sup>151</sup> Stein 1989, 68.

<sup>152</sup> Svenaeus 2018, 748.

<sup>153</sup> Svenaeus 2018, 748.

<sup>154</sup> Stein 1989, 64.

olemus, niin sitä määritellesään hän myös luo oman mallinsa empatiaprocessista, jossa voi tulkita olevan kolme vaihetta.<sup>155</sup>

Empatiaproessin ensimmäisessä vaiheessa Minä havaitsee<sup>156</sup> toisen tunteen hänen kehonkielestään: asennosta, kasvojen ilmeestä tai kyynelistä.<sup>157</sup> Toisen tunne on tässä vaiheessa Minälle hänen intentionaalisen kokemuksensa objekti. Minä vertaa tätä objektia omaan tunnetilaansa.<sup>158</sup> Tunnetilan salliessa empatiaprocessissa siirrytään eteenpäin. Muussa tapauksessa empatia epäonnistuu.<sup>159</sup>

Vaiheessa kaksi Minä “siirtyy toisen paikalle”. Minän kokemuksen objektina ei tällöin ole enää Toisen tunne. Sen sijaan Toisen kokemuksen objektista tulee ikään kuin myös Minän kokemuksen objekti; Minä siirtyy toisen subjektin paikalle.<sup>160</sup> Tällöin Minä alkaa myös tuntea kehossaan toisen tunnetta vastaavaa tunnetta. Stein alleviivaa, että vaikka vaiheessa kaksi kokemus Toisen tunteen objektista on kyllä Minän, kokemuksen merkityssisällön alkuperänä on nimenomaan Toinen.<sup>161</sup> Tällöin Minälle muodostuu siis myös käsitys siitä, että toinen ihminen on todella Toinen, siis omassa kehossaan elävä subjekti.

Vaiheessa kolme Minä “palaa takaisin omaan kehoonsa”. Tällöin Toisen kokemus on jälleen Minälle objekti. Toisin kuin lähtötilanteessa, Minällä on kuitenkin prosessin edellisessä vaiheessa syntynyt ymmärrys Toisen kokemuksen merkityksestä hänelle.<sup>162</sup>

Stein käyttää esimerkkinä Toisen kättä, joka painautuu pöydän pintaa vasten ja Minän kykyä tuntea tuo aistimus kehonsa avulla, “ikään kuin oma käteni siirtyisi tuon käden paikalle”. Sama koskee myös kehon liikkeitä ja kasvojen eleitä.<sup>163</sup> Steinin mukaan empatian toteutumiseksi riittää, että Toisen ruumis edustaa samaa *tyyppiä* kuin Minän: Vaikka käsi olisi eri kokoinen tai värinen kuin omani tai vaikka se olisi vaikka koiran tassu, tuntemuksen voi silti empaattisesti aistia.<sup>164</sup>

<sup>155</sup> Stein 1989, 10; Svenaeus 2018, 742; Szanto & Moran 2020.

<sup>156</sup> Kyse on tässä fenomenologisesta “kokemuksesta” eikä havainnosta. Käytän sanaa “havainto” tekstin luettavuuden takia.

<sup>157</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>158</sup> Svenaeus 2018, 744, 749.

<sup>159</sup> Svenaeus 2018, 749.

<sup>160</sup> Stein 1989, 10.

<sup>161</sup> Stein 1989, 10–11. Engl. “primordial”, “non-primordial”.

<sup>162</sup> Svenaeus 2018, 759.

<sup>163</sup> Stein 1989, 58. Nykyisessä psykologian tutkimuksessa tunnetaan ns. kumikäsikoe, joka on hämmästyttävän samanlainen Steinin esimerkin kanssa: Henkilön pöydällä lepäävän käden viereen asetetaan kuminen käsi, ja jonkin aikaa sekä kumikättä että henkilön omaa kättä silitetään. Hetken kuluttua ihminen alkaa kokea kumisen käden omanaan: Pelkästään sen stimuloiminen aiheuttaa samanlaisia aistimuksia kuin testihenkilön oman käden. Aiheesta on tehty runsaasti myös jonkun mielestä hauskoja nettivideoita, joissa kumikättä esim. lyödään kirveellä ja koehenkilöt pelästyvät. Ilmiö on siis itsestään selvästi olemassa, mutta neuropsykologian tutkijoille on edelleen epäselvää, kuinka prosessi ilmenee aivojen fysiologisella tasolla. (Kalat 2018, 86–87.)

<sup>164</sup> Stein 1989, 59.

Stein tähdentää, että Minä ei voi saada samaa kokemusta kuin Toinen edes siirtymällä hänen paikalleen ja painamalla oman kätensä pöytää vasten. Tämä johtuu siitä, että aiemmat kokemukset, esimerkiksi siis esimerkiksi aiempi fyysinen paikka esineeseen nähden, vaikuttavat myöhempään kokemukseen. Sama koskee myös henkilöiden erilaista *luonnetta*.<sup>165</sup> Juuri tämän vuoksi ainoastaan *intersubjektiivisuus* ja *empatia* sen toteuttamisen muotona mahdollistavat luotettavan tiedon keräämisen yhteisestä maailmastamme.<sup>166</sup> Empatian kautta Minä ymmärtää, että on olemassa muitakin havainnoinnin nollapisteitä. Siksi ymmärrämme myös sen, että oma kehomme on muiden näkökulmasta myös fyysinen ruumis.<sup>167</sup>

## 2.5 Empatiaan pohjautuvat vuorovaikutuksen muodot

Steinin *Empatian ongelmasta* -teoksen englanninkielisessä käännöksessä sekä useissa englanninkielisissä artikkeleissa termiin *Mitfühlen* viitataan usein sanalla *sympathy*. Nykyisessä englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa *sympathy*-sanalla tarkoitetaan yleisesti ottaen toiseen suuntautuvaa säälivää asennetta, joka kutsuu toimimaan. Suomen kielen sanaan *myötätunto* puolestaan ei välttämättä liity toimintaan kutsumista, mutta säälivä asenne kylläkin. Steinin käsite *Mitfühlen* (*fellow feeling, sympathy*) ei kuitenkaan sisällä näistä kumpaakaan: *Mitfühlen* voi suuntautua myös toisen elämän iloihin. Siksi valitsinkin käyttäväni termin *myötätunto* asemasta sanaa *myötäeläminen*, joka mielestäni kuvaa Steinin käsitettä paremmin.

Steinille *myötäeläminen* edellyttää sekä Minän alkuperäistä iloa että Toisen empaattisesti aistittua iloa. Pelkkä samanaikainen riemuitseminen ei siis Steinille riitä. Esimerkiksi kun Minä iloitsee Toisen koemenestyksen mahdollistamasta yhteisestä saunaillasta, hänen tulee lisäksi osallistua empaattisesti Toisen iloon, jonka sisältö ei ole sama, kuin Minän ilon, jotta tilanne tulkittaisiin myötäelämiseksi.<sup>168</sup> Minä tuntee tällöin *samanaikaisesti kahta eri iloa*: Sekä omaa iloansa yhteisestä saunaillasta että empaattisesti saatua iloa ystävän koemenestyksestä.

Stein huomioi myös ihmisten erilaisten asenteiden vaikutuksen: Mikäli itse olen ”altruistinen”, saatan itse asiassa iloita ystäväni menestyksestä jopa enemmän, kuin hän itse. Toisaalta *täydellisen myötäelämisen* tapauksessa<sup>169</sup> sekä Minän alkuperäinen ilo että Toisen empaattisesti ymmärretty ilo ovat sisällöltään täysin samoja: Iloitsen ystäväni menestyksestä

<sup>165</sup> engl. nature. Stein viittaa tässä yksilöllisiin sieluihin, joiden rakenne vaikuttaa kokemusten kokemiseen.

<sup>166</sup> Stein 1989, 64.

<sup>167</sup> Stein 1989, 63.

<sup>168</sup> Stein 1989, 14. Esimerkki omani.

<sup>169</sup> engl. “ideal case”

tasaa tarkkaan samasta syystä kuin ystäväni. Ainoastaan tapa, jolla tieto ilahduttavasta asiasta on tullut tietoomme, eroaa toisistaan:<sup>170</sup> Esimerkiksi Toinen on saanut erinomaisen tenttituloksensa suoraan tuloslistasta, Minä puolestaan on tullut siitä tietoiseksi empatian avulla. Toisin sanoen: *Täydellisessä myötäelämisessä* en iloitsi siksi, että ystäväni on iloinen tenttituloksestaan. Iloitsen ystäväni saavutuksesta, koska ystäväni saavutukset ovat itselleni tärkeitä – kuin omiani.<sup>171</sup>

Myötäeläminen pitää puolestaan erottaa ilmiöstä, joka tunnetaan nimellä *tunteiden jakaminen*.<sup>172</sup> Tällä tarkoitetaan toimintaa, jossa sama objekti herättää kahdessa (tai useammassa) ihmisessä samantyyppisen tunteen samalla hetkellä. Ensimmäisen maailmansodan aikana väitöskirjaansa työstänyt Stein käyttää esimerkkinä “[vihollisen] linnoituksen kaatumista”, joka herättää juhламиelen useammassa henkilössä yhtä aikaa. Empatian ansiosta Minä kokee oman riemunsa lisäksi myös Toisen samansisältöistä riemua. Tällöin Minän perspektiivistä Toisen riemun ja oman riemun rajat hämärtyvät. Steinin mukaan tällainen jaettu tunnekokemus on myös keskeinen edellytys kokemukselle *meistä* “korkeamman tason subjektina”.<sup>173</sup>

Tunteiden jakaminen on siis Steinille prosessi, joka edellyttää sekä Minän omaa, alkuperäistä kokemusta, Toisen alkuperäistä kokemusta ja lisäksi vielä Minän empatian kautta saamaa ymmärrystä Toisen *vastaavasta kokemuksesta*.<sup>174</sup> Erotuksena täydellisestä myötäelämisestä tunteiden jakamisesta sekä Minä että Toinen saavat tiedon iloa aiheuttavasta asiasta samalla tavalla. Sekä *myötäeläminen* että *tunteiden jakaminen* edellyttävät Steinille empatiaa. Hän erottaa ne *tunteiden tarttumisesta*, jonka Stein puolestaan näkee esteeksi empatialle.<sup>175</sup>

Stein esittää Lippsin “refleksiiviseen sympatiaan” viitaten, että empatia voi olla luonteeltaan myös “reiteratiivista”. Tällä hän ei tarkoita sitä, että empatiaprosessi suhteessa johonkin henkilöön olisi toistuvaa vaan sitä, että Minä voi kokea empatiaa Toista kohtaan, joka itse kokee empatiaa kolmatta henkilöä tai Minää kohtaan.<sup>176</sup> Nykyisin käsite “reiteratiivinen” esiintyy usein esimerkiksi tietokoneohjelmoinnissa, ja sen parina on usein käsite “rekursiivinen”. Reiteratiivisella tarkoitetaan mitä tahansa toistuvaa toimintaa, rekursiivisella puolestaan ketjuttunutta toimintaa, jossa edelliset toiminnot ovat riippuvaisia

<sup>170</sup> Stein 1989, 15.

<sup>171</sup> Stein on poikkeuksellisen epätäsmällinen tässä kohdassa. Myöhempi Stein olisi kenties kommentoinut tähän, että kysymys on rakkaudesta, jossa “ystäväni teot ovat omia tekojani”. Ks. esim. Lebech 2017, 114.

<sup>172</sup> Zahavi 2014b, 117.

<sup>173</sup> Stein 1989, 17.

<sup>174</sup> Svenaeus 2018, 756.

<sup>175</sup> Selvenän asiaa tarkemmin tutkielman alaluvussa 3.2.

<sup>176</sup> Stein 1989, 18.

edellisestä.<sup>177</sup> Stein on käsitettä määritellesään viitannut nimenomaan ketjuttuneeseen toimintaan, jonka vuoksi oikeampi nimitys sille olisi ollut “rekursiivinen empatia”. Siksi käännän Steinin “reiteratiivisen” empatian *ketjuttuneeksi empatiaksi*.

*Ketjuttuneen empatian* erikoistapaus on *vastaempatia*. Siinä Minän oma alkuperäinen kokemus on ensin Toisen empatian kohteena, ja samaan aikaan Minä alkaa tuntea Toista kohtaan empatiaa. Tällöin Minä saa empatian avulla Toiselta kokemuksen omasta alkuperäisestä kokemuksestaan<sup>178</sup>.

*Vastaempatia* Minän ja Toisen välillä on Steinille erittäin keskeinen asia, joka pohjimmiltaan on edellytys yksilön oman identiteetin kehittymiselle. Sen avulla Minälle syntyy ymmärrys siitä, kuinka Toinen kokee Minän kulloisessakin kontekstissa; “millainen kuva minusta toisella on”. Mitä usempia Toisia Minä kohtaa, sitä monipuolisempi käsitys hänelle syntyy itsestään.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> vrt. Tieteen termipankki 2023a.

<sup>178</sup> Stein 1989, 18.

<sup>179</sup> Stein 1989, 88. Stein viittaa tässä William Jamesin sosiaalisen minän käsitteeseen. Sigmund Freudin psykoanalyttisessa teoriassa (ja sen kautta nykypäivänäkin useissa psykoterapiasuuntauksissa) tunnetaan puolestaan *transferenssin* ja *vastatransferenssin* käsitteet. *Transferenssi* on käytännössä Steinin *empatiaa*: Psykoterapeutti tuntee asiakkaan tunteen omassa kehossaan ja ymmärtää sen asiakkaansa tunteeksi. *Vastatransferenssissa* psykoterapeutti puolestaan käsitteellistää asiakkaalle kyseisen tunteen: “Sinä taidat olla väsynyt?” Steinin *vastaempatian* voi katsoa täydentävän Freudin käsitteellisellä tasolla tapahtuvaa vastatransferenssia kehollisesti. Ajattelun samankaltaisuudet tuskin ovat täysin sattumaa: Steiniä inspiroinut Scheler oli erittäin kiinnostunut psykoanalyysistä ja Freudin ajattelusta. (mm. Kotkavirta 2005).

### 3. Empatian epäonnistuminen

Stein toteaa, että empatia voi epäonnistua ainoastaan kahdesta syystä: Joko Minän hetkellisestä kokemuksesta tai hänen persoonallisuudestaan.<sup>180</sup> Kumpikin syy pohjimmiltaan kytkeytyy tunteisiin.

Tässä pääluvussa esittelen aluksi Steinin tunneteoriaa sellaisena, kun se *Empatian ongelmasta* -teoksessa esitetään. Sen jälkeen syvennyn erilaisiin tapauksiin, joissa Minän tunteet estävät empatian siten, kuin Stein sen käsittää. Tuon myös Steinin teorian 2020-luvun kontekstiin ja käsittelen siksi esimerkinomaisesti joidenkin mielenterveyden häiriöiden yhteyttä empatian epäonnistumiseen.

Esittelen myös Steinin Diltheyn ajatteluun pohjautuvaa käsitystä ihmisen persoonallisuuden rakentumisesta ja sen merkityksestä vuorovaikutustilanteissa. Sovellan tässä yhteydessä myös uudempia sosiologisia ja psykologisia teorioita, jotka selkeyttävät ja validoivat Steinin ajattelua.

#### 3.1 Minän tunteet empatian esteenä

Stein esittää *Empatian ongelmasta* -teoksessa tunneteoriaansa pohjan ja jatkaa sitä myöhemmissä kirjoituksissaan. Szanton ja Moranin mukaan Steinin teoria pohjautuu Scheleriin, mutta on silti omanlaisensa ja erityisen tarkka.<sup>181</sup>

Steinin mukaan jokainen tunne kutsuu Minää reagoimaan siihen.<sup>182</sup> Tällä hän tarkoittaa sitä, että jokainen tunne on “ladattu energialla, joka täytyy purkaa”.<sup>183</sup> Minän *tahtoa* motivoikin nimenomaan tunne.<sup>184</sup> Tunteen energian purkaminen voi tapahtua useammalla tavalla. Toiminta – äärimmillään siis esimerkiksi väkivalta – on tavoista primitiivisin. Stein toteaa, että sivistyneen ihmisen on kuitenkin hillittävä tunteiden ruumiillisia ilmauksia. Esimerkiksi jos esihenkilö käyttäytyy epämiellyttävästi, kehollisen reaktion korvikkeena voi toimia esimerkiksi vihainen katse tai oman mielen sisällä esitetty hiljainen toivomus hänen joutumisestaan helvettiin.<sup>185</sup> Tunteen voi kuitenkin purkaa myös refleктоimalla. Tunteen purkaminen aiheuttaa sen synnyttämän kokemuksen päättymisen.<sup>186</sup>

<sup>180</sup> Stein 1989, 12, 15.

<sup>181</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>182</sup> Stein 1989, 51, 53, 96.

<sup>183</sup> Stein 1989, 51.

<sup>184</sup> Stein 1989, 52, 97.

<sup>185</sup> Stein 1989, 52.

<sup>186</sup> Stein 1989, 53. Stein toteaa, että reflektiotaitoista ihmistä pidetään usein “kyvyttömänä voimakkaisiin tunteisiin.” Hän kuitenkin toteaa tämän päätelmän olevan täysin virheellinen ja sanoo, että on merkityksetöntä, käsitteleekö tunteen tuomalla sen esiin “intohimoisessa” ilmaisussa tai ainoastaan refleктоimalla sen “kylmästi”.

Stein jakaa tunteet neljään eri hierarkkisesti järjestyneeseen kerrokseen.<sup>187</sup> Alimman kerroksen muodostavat *keholliset, aistinvaraiset tunteet*. Ne liittyvät aina johonkin ulkoiseen objektiin ja kehoon paikallistettavaan aistimukseen siitä ja ovat siksi Steinille intentionaalisia. Ne eivät silti välttämättä kuitenkaan herätä reaktiota Minässä.<sup>188</sup> Siitä huolimatta myös aistinvaraisten tunteiden tulkinta ja niille annettavat merkitykset kuitenkin syntyvät Minässä; ne eivät ole vain kehon ulkopuolella. Stein esittää esimerkkinä ruoka-annoksen, jonka suolainen maku sijoittuu itse ruokaan, mutta kokemuksen maun miellyttävyydestä olevan lähtöisin Minästä.<sup>189</sup>

*Yleiset tunteet*, esimerkiksi väsymys, ovat puolestaan olemuksellisesti kehollisia, kaikkeen kokemiseen vaikuttavia tunnetiloja.<sup>190</sup> Minä tuntee väsymyksensä kehonsa ”jokaisessa raajassa”, ja se vaikuttaa jokaisen ajatuksen, kivun, ilon ja kehon liikkeen kokemiseen. Stein toteaa, että tällaisessa tilanteessa Minä esimerkiksi kokee kätensä kirjaimellisesti ”hitaana”. Myös yleiset tunteet ovat intentionaalisia: Ne kohdistuvat Minän koko kehoon.<sup>191</sup> Stein toteaa, että yleiset tunteet voivat yhtä hyvin olla peräisin jostakin kehon ulkopuolisesta tai jostakin ”hengen” kokemasta tunteesta.<sup>192</sup>

Kolmantena tunteiden kerroksena toimivat *mielialat* (mood), jotka Stein erottaa yleisistä tunteista siten, että ne eivät ole olemukseltaan kehollisia. Hänen mukaansa ”riemu ja melankolia eivät täytä elävää kehoa”. Stein toteaa, että koska mielialat eivät ole kehollisia, myös hypoteettisella henkiolennolla voisi periaatteessa olla tällaisia tunteita.<sup>193</sup> Mielialojen intentionaalisuus syntyy siitä, että niillä on olemassa objektiivinen vastine: Koko maailma koetan mielialan sävyttämänä.<sup>194</sup> Stein jälleen toteaa, että eri tyyppiset kokemukset silti vaikuttavat toisiinsa: Väsymys saattaa estää iloitsemisen mukavasta tapahtumasta.<sup>195</sup>

Neljäntenä ja syvimpänä tunteiden kerroksena Stein esittelee *emootiot* ”kaikkein merkityksellisimmässä muodossaan”. Ne kytkeytyvät suoraan Minän arvoihin eli asioille annettuihin merkityksiin: Esimerkiksi korun katoaminen harmittaa, mutta jos koru on ystävältä saatu matkamuisto, se harmittaa vielä enemmän.<sup>196</sup>

<sup>187</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions. Sivulla tosin lukee ”five different strata of affectivity”, mutta myös tällä sivulla listataan ainoastaan tässäkin esitellyt neljä eri kerrosta.

<sup>188</sup> Stein 1989, 98, 100.

<sup>189</sup> Stein 1989, 48.

<sup>190</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>191</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>192</sup> Stein 1989, 49. Palaan myöhemmin ”hengen” tunteisiin; näihin liittyvät esimerkiksi aiemmat ja tulevat kokemukset jne.

<sup>193</sup> Stein 1989, 65. Szanto ja Moran huomauttavat englanninkielisen laitoksen käännösvirheestä, joka antaa ymmärtää asian olevan päinvastoin.

<sup>194</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>195</sup> Stein 1989, 49.

<sup>196</sup> Stein 1989, 101.

Steinille tunteilla on neljä ulottuvuutta: Syvyys, kesto, ulottuvuus ja intensiivisyys. Syvyydellä Stein tarkoittaa osapuulleen sitä, kuinka paljon tunne vaikuttaa Minän eri tasoilla.<sup>197</sup> Tunteen keston puolestaan vaikuttaa sen syvyys: Mitä syvemmästä tunteesta on kysymys, sitä kauemmin se vaikuttaa Minään. Ulottuvuudella hän puolestaan kuvaa sitä, kuinka paljon yksittäinen tunne muuttaa Minän yleistä mielialaa: Jokaisessa tunteessa on mukana “mielialakomponentti”.<sup>198</sup>

Neljänneksi tunteilla on intensiteetti. Tällä Stein tarkoittaa sitä, että tunteen aiheuttaman kokemuksen voimakkuus ei välttämättä ole “järkevä”.<sup>199</sup> Ulkomailla tapahtunut hirvittävä katastrofi ei liikuta Minää yhtä paljon kuin pieni pettymys omassa arjessa.<sup>200</sup> Hän ei syvenny asiaan kovin tarkasti; Szanto ja Moran kuitenkin toteavat, että Steinille on selvästi olemassa “rationaalisesti hyväksyttäviä” sekä “oikeita ja väriä” tunteita.<sup>201</sup> Esimerkiksi taiteesta nauttiessaan Minä voi nauttia myös siitä, että hän nauttii. Mikäli itse taide-elämyksen asemasta Minä nauttii enemmän nauttimisestaan, kyseessä on Steinin mukaan perversio.<sup>202</sup>

Olipa Minän tunne oikea, väärä tai edustipa se mitä tahansa tyyppiä, niin mikä tahansa riittävän voimakas tunne voi johtaa empatian epäonnistumiseen. Esimerkiksi jos suren syvästi läheiseni kuolemaa, en voi suhtautua empaattisesti ystävän iloisein uutisiin. Tällaista tilannetta Stein nimittää *negatiiviseksi empatiaksi*.<sup>203</sup> Itse kohtaaminen saattaa johtaa myös johtaa *tunteiden tarttumiseen*.<sup>204</sup> Esimerkiksi jos perheenjäseneni on huolestunut, huolestun itsekin. Esittelen seuraavaksi tarkemmin näitä kahta empatian epäonnistumisen tyyppiä ja pohdin tunteiden ja persoonallisuuden vaikutusta siihen, miksi empatia epäonnistuu.

## 3.2 Tunteiden tarttuminen ja negatiivinen empatia

*Einführung*-termin filosofiseen kontekstiin tuoneelle Theodor Lippsille empatia on “sisäistä osallistumista yksilön ulkopuolella oleviin kokemuksiin.” Stein vertaa tätä oman

<sup>197</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>198</sup> Stein 1989, 104.

<sup>199</sup> Stein selvästikin toivoisi asian olevan niin!

<sup>200</sup> Stein 1989, 105.

<sup>201</sup> Szanto & Moran 2020, 2.2 Philosophy of Emotions.

<sup>202</sup> Stein 1989, 102. Stein olisi todennäköisesti järkyttynyt nähdessään nykyihmiset esittelemässä itseään sosiaalisessa mediassa taideteosten äärellä sen sijaan, että he keskittyisivät niistä nauttimiseen.

<sup>203</sup> Stein 1989, 15.

<sup>204</sup> Stein 1989, 23.

empatiaprosessinsa syvimpään kohtaan, toiseen vaiheeseen, eli tilanteeseen, jossa Minän huomio on kiinnittynyt Toisen kokemuksen objektiin.<sup>205</sup>

Lipps esittää, että empatia rakentuu omien kokemusten ja niihin välittömästi liittyvien eleiden päälle: Surullisena minulla on tietynlaiset eleet kasvoillani. Kun havaitsen vastaavan ilmeen tai eleen toisen kasvoilla, jäljittelen vaistomaisesti tuota ilmettä ja siksi koen tunteen omassa kehossani.<sup>206</sup> Toisen tunteita ihminen ei Lippsin mukaan voi havaita.<sup>207</sup> Jäljittelyn synnyttämät tunteet, joihin empatia perustuu, ovat siis Lippsille lähtöisin Minästä, ei Toisesta. Tällöin Steinin mukaan toinen myös koetaan osaksi itseä.<sup>208</sup> Erottelu Minän ja toisen välillä tapahtuu vasta kokemuksen jälkeen, kun tunne projisoidaan toiseen.<sup>209</sup>

Lippsin teoriassa on kuitenkin useita ongelmakohtia. Se rajoittaa empatiaa arkitodellisuudelle vieraalla tavalla: Sen mukaan ihminen ei voisi tunnistaa mitään sellaista tunnetilaa, jota hän ei ole itse aiemmin kokenut.<sup>210</sup> Lisäksi ihmisen oman kehon rajallisuus asettaisi rajat empatian tuntemiselle esimerkiksi suhteessa koiraan, koska ihminen ei tietenkään voi mitenkään omassa kehossaan jäljitellä hännän heiluttamista.<sup>211</sup> Kaikkein keskeisin ongelma Lippsin teoriassa on kuitenkin ilmeinen: Jotta ymmärtäisin toisen olevan surullinen, minun olisi itse oltava samalla hetkellä surullinen.<sup>212</sup>

Steinin ja Lippsin empatiakäsitysten keskeisin ero on kuitenkin se, että Minän ja Toisen erillisyyden säilyminen koko prosessin ajan on Steinille kaiken empatian olemuksellinen ehto.<sup>213</sup> Stein kutsuu Lippsin teoriaa jäljittely- eli imitaatioteoriaksi.<sup>214</sup> Nykyisessä empatian tutkimuksessa Lippsin ajattelun katsotaan olevan ensimmäinen ns. simulaatioteoria, jolla on edelleenkin kannattajansa.<sup>215</sup> Stein itse katsoo, että jäljittely voi toimia empatian korvikkeena, mutta ei kuitenkaan ole varsinaista empatiaa.<sup>216</sup>

Stein nimeää Lippsin kuvaaman ilmiön *transferenssiksi* eli *tunteiden tarttumiseksi*. Esimerkeiksi hän nostaa tilanteet, jossa lapsi alkaa itsekin itkeä kuullessaan toisen lapsen itkun, tai jos perheenjäseneni on huolestunut, huolestun itsekin.<sup>217</sup> Tämä tunne on siis

---

<sup>205</sup> Stein 1989, 12.

<sup>206</sup> Zahavi 2014a, 130; Parviainen 2003, 151.

<sup>207</sup> Zahavi 2014a, 130.

<sup>208</sup> Svenaeus 2018, 753; Moran 2004, 281. *Einsfühlung*, “feeling one with”.

<sup>209</sup> Rynell 2020, 63. Lippsin ajattelussa Minän kannalta toinen on ensisijaisesti objekti, ei subjekti, *Toinen*.

<sup>210</sup> Zahavi 2014a, 131; Moran 2004, 282.

<sup>211</sup> Moran 2004, 282.

<sup>212</sup> Zahavi 2010, 290.

<sup>213</sup> Stein 1989, 12.

<sup>214</sup> Stein 1989, 22.

<sup>215</sup> Svenaeus 2018, 753.

<sup>216</sup> Stein 1989, 14.

<sup>217</sup> Stein 1989, 23.

nimenomaan Minän tunne, ei Toisen. Erotuksena empatiasta ja myötäelämisestä tunteiden tarttuminen ei siis edellytä kahden subjektin selkeää erottelua.<sup>218</sup>

Toinen Steinin esiin nostama Lippsin käsite on *negatiivinen empatia*. Siinä empatia estyy, koska “jokin minussa” estää sen tuntemisen. Esimerkkinä hän käyttää tilannetta, jossa Minä on surullinen, ja Toinen iloitsee. Tällöin empatiasta tulee “taustakokemus”, joka johtaa siihen, että Minää “vedetään” samanaikaisesti kokemaan sekä Toisen iloa että Minän surua. Tämä johtaa Minän *jakautumisen kokemukseen* sen yrittäessä kiinnittää huomionsa kahteen eri kohteeseen samanaikaisesti. On kuitenkin mahdollista, että Minä kaikesta huolimatta voi Toisen iloitsemisen jatkuessa kääntää huomionsa Toisen ilon kohteeseen. Stein kuitenkin antaa ymmärtää, että kyse ei siis ole aidosta empatiasta (tai empatiaan pohjautuvasta myötäelämisestä) vaan Minän intentionaalisuuden suuntautumisesta toiseen objektiin.<sup>219</sup>

Sekä *tunteiden tarttuminen* että *negatiivinen empatia* voivat siis estää empatian. Niiden keskeisenä erona kuitenkin on se, että kun tunteiden tarttumisessa koetaan ykseyttä toisen kanssa, niin negatiivisen empatian tapauksessa erillisyyden säilyminen nimenomaan säilyy. Negatiivisen empatian tapauksessa Minä toisin sanoen pitää kiinni subjektiudestaan eikä siksi anna tunteen tarttua itseensä.

### 3.3 Toisen hetken kokemukset ja taipumukset

*Toisen hetken kokemuksilla*<sup>220</sup> Stein käsittää ennen kaikkea täyttymättömät halut eli “tahdon reaktiot johonkin tunteeseen”, jotka ovat siirtyneet järjen tavoittamattomiin. Sen vuoksi niiden vaikutusta Minään ei voi enää käsitellä reflektioimalla.<sup>221</sup> Reflektion Stein erottaa sisäisestä havainnoinnista<sup>222</sup> ja tarkoittaa sillä kääntymistä johonkin tietyllä hetkellä tapahtuvaan kokemukseen<sup>223</sup> ja sen käsitteellistä ymmärtämistä.<sup>224</sup>

Toisen hetken kokemuksen objekti voi olla menneen lisäksi myös odotettu tuleva tapahtuma. Ennen oletettua epämiellyttävää tapahtumaa Minä keksii jotakin muuta puuhaa

<sup>218</sup> Zahavi 2014b, 116.

<sup>219</sup> Stein 1989, 15–16. Kyseessä on eräs *Empatian ongelmasta* -teoksen kohdista, joka ei ole kovin täsmällinen.

<sup>220</sup> engl. “non-actual experiences”.

<sup>221</sup> Stein 1989, 73.

<sup>222</sup> Stein 1989, 34. Sisäinen havainnointi tarkoittaa spesifisti *Minän* omien aiempien kokemusten käsitteellistä tarkastelua, jossa nykyinen sisäisesti havainnoiva *Minä* on aiemman kokemuksen subjektista erillinen. Tätä voisi kutsua myös jonkinlaiseksi “itseensä kohdistuvaksi empatiaksi”, mutta Stein pitää kiinni siitä, että empatia koskee nimenomaan juuri jollakin tietyllä hetkellä tapahtuvaa Toisen kokemuksen ymmärtämistä.

<sup>223</sup> Stein 1989, 29.

<sup>224</sup> Stein 1989, 32. Tämän perusteella voi myös todeta, että reflektiossa tunne on kehollisella tasolla aktiivinen, kun taas sisäisessä havainnoinnissa näin ei ole. Ks. myös Stein 1989, 8–11, joilla Stein vertailee muistelemisen, olettamisen ja fantasioinnin kokemuksia. Niitä yhdistää se, että ne ovat kaikki alkuperäisiä kokemuksia, mutta joiden merkityssisältö ei sitä ole.

suunnatakseen huomionsa muualle. Tuleva tapahtuma kuitenkin “heittää varjonsa” kaikkeen muuhun kokemiseen.<sup>225</sup> Esimerkiksi lähestyvä maisterintutkielman palautuspäivä ja siihen liittyvät tutkielman viimeistelytoimet voivat häiritä tutkielman tekijän viikonlopun viettoja.<sup>226</sup> Samalla tavoin mikä tahansa Minän elämän aiempi kokemus voi vaikuttaa hänen nykyiseen elämäänsä: Stein nostaa esiin esimerkiksi varhaislapsuuden.<sup>227</sup> Tulkitsen, että myös niin kutsutut taustakokemukset voivat myöhemmin nousta esiin toisen hetken kokemuksina. *Taustakokemuksilla* Stein tarkoittaa esimerkiksi tapahtumia, jotka tapahtuvat Minän ympäristössä, mutta joihin Minän intentionaalisuus ei ole suuntautunut.<sup>228</sup>

Toisen hetken kokemukset voivat esiin noustessaan aiheuttaa yllättäviä, usein epämiellyttäviä tunteita.<sup>229</sup> Ne saattavat taustalla ollessaan myös motivoida Minän tekemään tekoja, joita hän ei koe tekevänsä vapaaehtoisesti. Näitä tekoja, jotka eivät ole tahdonalaisia, Stein nimittää *taipumuksiksi*,<sup>230</sup> ja niissä minän kokemus subjektiudesta on siis heikentynyt.

Toistuvat taipumukset voivat nousta esiin addiktiivisena käyttäytymisenä, esimerkiksi päihdeongelmana. Se puolestaan saattaa johtaa Minän kokemukseen syyllisyydestä. Syyllisyyden tunne herää, kun omaa toimintaansa jälkikäteen sisäisesti havainnoivalle Minälle syntyy ymmärrys siitä, että hän on tosiasiallisesti ollut subjekti tilanteessa, jossa hänen kokemuksensa subjektiudesta onkin ollut hämärtyneet.<sup>231</sup> Jatkuva taipumuksen toteuttaminen kuitenkin voi johtaa niin sanottuun moraaliseen häpeään, jossa yksittäisen teon suhde kokonaisvaltaiseen tunnetilaan, Steinin termein *mielialaan*, hämärtyy.<sup>232</sup>

Häpeästä kärsivän yksilön kannalta on myös ongelmallista, että vaikka muut kokisivat häntä kohtaan empatiaa, toisten ihmisten kohtaamiset nimenomaan aktivoivat häpeän tunteita. Fenomenologisia empatiateorioita tutkinut ja jatkokehitellyt Yorkin yliopiston filosofian professori Matthew Ratcliffe toteaa myöhempään fenomenologiaan ja eksistentiaalistifilosofiin Jean-Paul Sartreen (1905–1980) viitaten, että toisen katse paljastaa häpeän.<sup>233</sup> Häpeän tunteen täyttämä Minä ei itsekään kykene empatiaan.

---

<sup>225</sup> Stein 1989, 74.

<sup>226</sup> Esimerkki omani. Stein käyttää Schelerin William Jamesilta lainaamaa esimerkkiä, joka on tarpeettoman monimutkainen.

<sup>227</sup> Stein 1989, 74.

<sup>228</sup> Stein 1989, 33.

<sup>229</sup> Stein 1989, 73.

<sup>230</sup> Stein 1989, 56.

<sup>231</sup> Smith & al. 2002, 147.

<sup>232</sup> Ei-moraalinen häpeä ei sen sijaan liity Minän tekoihin, vaan kysymys on tilanteista, joissa Minä on ollut Toisen toiminnan objektina. Tällaisia voivat olla esimerkiksi väkivaltaiset tai muuten traumaattiset kokemukset. On selvää, että tällainen kokemus muuttaa Minän käsitystä toimijuudestaan.

<sup>233</sup> Ratcliffe 2015, 211.

### 3.4 Yleiset tunteet, mieliala ja mielenterveys

Toisen hetken kokemukset voivat vaikuttaa paitsi hetkellisesti niin myös *yleisiin tunteisiin*. Äärimmillään Minä voi kärsiä esimerkiksi voimakkaista häpeän, syyllisyyden, arvottomuuden ja pelon tunteista.<sup>234</sup> Ratcliffen mukaan näiden tunteiden olemukseen kuuluu myös se, että yksilö kokee itsensä erilliseksi muista subjekteista, ja siten heikentävät tai kokonaan estävät Minän kyvyn tuntea empatiaa.<sup>235</sup> Jopa kyky simulaatioon empatian korvikkeena heikentyy.<sup>236</sup> Yleiset tunteet vaikuttavat myös kaikkien muiden tunteiden kokemiseen, kuten aiemmin todettu.

Steinin mukaan mielialat eivät tunnu kehossa.<sup>237</sup> Ne kuitenkin syntyvät kehollisten “tunteiden sisältämien mielialakomponenttien” vuoksi.<sup>238</sup> Tämän perusteella tulkitsem, että *yleiset tunteet ja mielialat ovat todellisuudessa olemuksellisesti samanlaisia*. Ne erottaa toisistaan ainoastaan se, että mielialojen syvyys on yleisiä tunteita vähäisempi. Steinin esittämä ajatus siitä, että hypoteettinen henkiolentokin voisi periaatteessa kokea mielialoja, ei siis voi mielialojen kehollisen alkuperän vuoksi pitää paikkaansa.<sup>239</sup>

Ihmisen irrationaalisuudella Stein käsittää ihmisen halun tavoitella asioita, jotka ovat todellisuudessa Minän ulottumattomissa. Tämän patologista muotoa Stein kutsuu mielenterveyden häiriöksi.<sup>240</sup> Se ei silti tarkoita, etteikö *Minä* tällaisessakin tapauksessa olisi sisäisesti rationaalinen.<sup>241</sup> *Psykologian ja humanististen tieteiden filosofiassa* Stein puolestaan yhdistää mielenterveysongelmat myös merkityksettömyyden kokemukseen,<sup>242</sup> joka on eksistentiaalista masennusta määrittävä piirre.<sup>243</sup> Masennus kytkeytyy usein myös ahdistukseen, jossa Steinin kuvaama yksittäiseen tapahtumaan kytkeytyvä pelko liittyy kaikkiin tulevaisuuteen liittyviin tapahtumiin.<sup>244</sup> Traumaattiset kokemukset saattavat myös estää yksilön oman arvojärjestelmän rakentumisen, jolloin hänestä tulee Steinin sanoin

<sup>234</sup> Ratcliffe 2015, 202. Nykyisessä lääketieteen kontekstissa kyseiset tunteet yhdistetään usein esimerkiksi ahdistukseen, masennukseen, addiktiiviseen käyttäytymiseen ja useisiin nk. neuroepätyypillisyyksiin kuten autismikirjon häiriöihin ja ADHD:hen.

<sup>235</sup> Ratcliffe 2015, 202.

<sup>236</sup> Ratcliffe 2015, 239.

<sup>237</sup> Voi toki olla, että *Minän* mielialat eivät kokemuksellisesti tunnu kehossa esimerkiksi väsymyksen tavoin. Nykyisten empiiristen tieteiden valossa voi kuitenkin todeta, että kehollisia muutoksia on silti vähintään aivokemiallisella tasolla.

<sup>238</sup> Stein 1989, 104.

<sup>239</sup> Stein 1989, 50, 65.

<sup>240</sup> En voi välttyä ajatukselta, että tällä kriteerillä useimmat läntisessä maailmassa nykyisin elävät ihmiset olisivat kaikei Steinin mielestä mielenterveysongelmaisia! Tarkempi pohdinta aiheesta ei kuulu tähän tutkielmaan.

<sup>241</sup> Stein 1989, 97.

<sup>242</sup> Lebech 2017, 122.

<sup>243</sup> Mm. Webb 2008, 1.

<sup>244</sup> Ratcliffe 2012, 492.

“haamupersoonaa”, joka elää vain tarttuneiden tunteiden kautta.<sup>245</sup> Haamupersoonan oman toimijuuden puutteessa Minä myös kokee itse olevansa toisille objekti.<sup>246</sup>

Toisen hetken kokemuksen nouseminen uudelleen esiin voi kuitenkin olla myös mahdollisuus kyseisen kokemuksen reflektointiin, jolloin se ei enää vaikuta nykyisessä tai tulevissa tilanteissa.<sup>247</sup> Esimerkiksi monissa psykoterapioissa voi nähdä viitteitä tällaisen tilanteen syntymisestä terapiaistunnossa, jolloin esiin nousevia tunteita voi reflektoida yhdessä psykoterapeutin kanssa.

Toisen hetken kokemukset ja mieliala voivat siis kumpikin vaikuttaa Minään siten, että hänen kokemuksensa omasta subjektiudestaan heikkenee tai äärimmillään häviää kokonaan.<sup>248</sup> Tällöin seurauksena on tunteiden tarttuminen. Toisaalta pelko toimijuuden menettämisestä saattaa johtaa siihen, että yksilö alkaa vältellä vuorovaikutustilanteita, tai ei asetu niissä empaattiseen vuorovaikutukseen,<sup>249</sup> vaan tilanne johtaa negatiiviseen empatiaan. Voi myös todeta, että Steinin käsitys Minän tunteiden väliaikaisuudesta ei mielenterveysongelmista kärsivän kohdalla pidä paikkaansa: Mielenterveyden ongelmista kärsivän kyky empatiaan on siis väistämättä rajoittanut tai jopa kokonaan estynyt hänen ollessaan omien tunteidensa hallinnassa.

### 3.5 Emootiot ja henkinen Minä eli persoona

Kuten todettua, Steinille jokainen Minä on sielu, ruumis ja henki. Henkinen Minä operoi [sielun kautta rakentuneessa transsendentaalisessa] objektimaailmassa ja myös voi itse luoda sinne uusia objekteja järjen ohjaaman sielullisen tahdon avulla.<sup>250</sup> Henkinen Minä on kuitenkin myös *persoona*, joka on “merkityksen lakien alainen”,<sup>251</sup> ja jonka käsittelemillä objekteilla on *arvo*.<sup>252</sup> Emootiot ovat siis tunteita kaikkein merkityksellisimmässä muodossaan,<sup>253</sup> koska ne kytkeytyvät suoraan Minän persoonallisuuteen, nykykielellä identiteettiin.

Emootiot kytkeytyvät aina myös tiedolliseen ymmärrykseen. Minän täytyy olla tietoinen teon hyvydestä voidakseen iloita siitä. Teosta tulee hyvä, kun sille annetaan

---

<sup>245</sup> Stein 1989, 111.

<sup>246</sup> Ratcliffe 2015, 212.

<sup>247</sup> Stein 1989, 73.

<sup>248</sup> Gallagher & Trigg 2016.

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Stein 1989, 96.

<sup>251</sup> Stein 1989, 112.

<sup>252</sup> Stein 1989, 100–101.

<sup>253</sup> Stein 1989, 100.

positiivinen arvo.<sup>254</sup> Toisaalta Minällä voi olla olemassa tietoa, josta hän ei ole itse vielä tietoinen. Minä tulee tietoiseksi tämän tiedon olemassaolosta nimenomaan kokemuksellisesti tuntemalla sen arvon.<sup>255</sup> Arvot jäsenyivät hierarkkisesti: Johonkin arvoon kytkeytyvän tunteen syvyys tuo arvon merkityksellisyyden Minän tietoon.<sup>256</sup> Yksinkertaistaen: Tunteet tekevät arvot näkyväksi.<sup>257</sup> Arvoista alkunsa saavat tunteet toimivat myös tahdon motivaatioina.<sup>258</sup> Esimerkiksi kun koen jonkin asian tärkeäksi, se synnyttää tunteen, jonka avulla saan itseni toimimaan kyseisen asian eteen.

Steinille arvojen ymmärtäminen itsessään on arvokasta, koska arvoihin kytkeytyneitä kokemuksiaan refleктоimalla Minä tulee tietoiseksi olemassaolostaan. Ihminen voi nauttia taiteesta, mutta myös nauttia siitä, että hän nauttii taiteesta. Mikäli tämä ”reflektiivinen” nautinto on suurempi kuin itse ”suora” nautinto, on kyseessä Steinin mukaan ”perversio”,<sup>259</sup> kyseinen tunne on kieroutunut. Toisaalta itsereflektio voi johtaa myös refleктоitavaa tunnetta syvempään ja ”oikeampaan” tunteeseen. Jos esimerkiksi olen hieman vahingoniloinen toisen epäonnesta, voin silti ”aivan oikein” kärsiä syvästi siitä, että tunnen vahingoniloinen. Tämä tuo myös arvohierarkian näkyväksi.<sup>260</sup> Edellisen esimerkin kärsimys toimii myös esimerkkinä rationaalisesta tunteesta: Tunne on Steinille rationaalinen, kun sen intensiteetti on suhteessa Minän arvohierarkiaan.<sup>261</sup>

Yksilön persoonallisuus rakentuu arvot esiin tuovissa kokemuksissa<sup>262</sup> eli yksilön itsereflektiossa ja empatiassa.<sup>263</sup> Sielu muuttaa yksilön kehon välittämät kokemukset transsendentaalisen eli hengen tason objekteiksi, ja sielu itsessään vaikuttaa siihen, millaisiksi nämä objektit muodostuvat.<sup>264</sup> Empatiassa syntyneiden objektien kautta henkinen Minä tulee tietoiseksi myös Toisen arvoista, motivaatioista ja persoonallisuudesta; itsereflektiossa puolestaan omistaan.<sup>265</sup> Edellytyksenä oman persoonallisuuden rakentumiselle toimii omanarvontunto.<sup>266</sup> Se syntyy pohjimmiltaan siitä, että Minä saa empatian kautta käsityksen

<sup>254</sup> Stein 1989, 101.

<sup>255</sup> Stein 1989, 108. En voi välttyä ajatukselta, että jälleen Freudin vaikutus näkyy, kenties Schelerin kautta. Freudin teoriassa yksilöllä on tunnetusti tiedostamaton, esitietoinen ja tietoinen mieli.

<sup>256</sup> Stein 1989, 102.

<sup>257</sup> Stein 1989, 103.

<sup>258</sup> Stein 1989, 108.

<sup>259</sup> Stein 1989, 108.

<sup>260</sup> Stein 1989, 103. Tällainen moraalinen itsereflektio saattaa aiheuttaa niin voimakkaita syyllisyyden tunteita, että ne voivat estää empatian tuntemisen, muuttua ”moraaliseksi häpeäksi” ja sen kautta estää moraalisen toiminnan! Olen itse nimittänyt tämän tilanteen yhdeksi esimerkiksi *hyvän ongelmasta*. Vrt. myös aiemmin mainittu addiktiivinen käyttäytyminen ja ”taipumukset”.

<sup>261</sup> Stein 1989, 96–97.

<sup>262</sup> Stein 1989, 103.

<sup>263</sup> Stein 1989, 96–97, 108–109.

<sup>264</sup> Stein 1989, 109.

<sup>265</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>266</sup> Stein 1989, 103.

siitä, että Toinen rakastaa häntä omana itsenään, ei Minän tekojen vuoksi.<sup>267</sup>

Empaattisesti hankittu ymmärrys siitä, että Toisen arvot ja motivaatiot ovat erilaisia kuin Minän, on oman itseymmärryksen ja sitä kautta oman persoonallisuuden rakentumisen kannalta keskiössä.<sup>268</sup> Stein käyttää esimerkkinä sitä, että hän [ateistina] voi ymmärtää Toisen uskonnollisen vakaumuksen merkitystä, vaikka itse ei ajattelekaan niin.<sup>269</sup> Empaattisesti saatu käsitys Toisen poikkeavista arvoista toimii myös pohjana Minän yksilölliselle persoonallisuudelle<sup>270</sup> – identiteetille.

Minän luonne ja sitä heijastavat tärkeimmät arvot nousevat kuitenkin suoraan “sielun muuttumattomasta ytimestä”. Se näkyy esimerkiksi siinä, että ihminen voi kyllä oppia esimerkiksi pitämään kuvataiteesta, mutta hän voi myös kyllästyä siihen. Ne asiat, jotka ovat Minälle kaikkein tärkeimpiä, ovat niitä, joihin ei kyllästy koskaan.<sup>271</sup> Stein katsoo, että “kehollis-sielullinen ihminen on enemmän tai vähemmän täydellisesti realisoitunut henkinen Minä.” Ihmisen elämä on pohjimmiltaan hänen persoonallisuutensa avautumista.<sup>272</sup>

Jos ihmisen persoonallisuus ei saa kehittyä eli yksilö ei saa kasvaa kohti henkisen Minänsä syvimpiä arvoja, ihmisestä tulee “haamupersona”. Haamupersonalla ei ole lainkaan omiin arvoihin perustuvia tunteita, jotka muodostaisivat hänen persoonallisuutensa rajat. Siksi hän elää ainoastaan toisilta tarttuneiden tunteiden kautta.<sup>273</sup> On selvää, että tämä myös altistaa Minän aiemmin kuvatuille mielenterveyden häiriöille. Voi todeta, että persoonallisen Minän kehittyminen ja sitä kautta syntyvä kokemus omasta subjektiudesta on väistämättä ennakkoehto kaikelle empatialle.

### 3.6 Persoonallisuus empatian esteenä

Stein hahmottaa Wilhelm Diltheyn (1833–1911) ajatteluun nojaten jokaisen Minän edustavan jotakin persoonallisuustyyppiä. Persoonallisuustyyppi kytkeytyy sekä yksilön arvoihin että hänen muihin ominaisuuksiinsa,<sup>274</sup> ja se vaikuttaa merkittävästi siihen, kuinka yksilö

---

<sup>267</sup> Stein 1989, 101–102.

<sup>268</sup> Stein 1989, 116.

<sup>269</sup> Stein 1989, 115.

<sup>270</sup> Stein 1989, 116.

<sup>271</sup> Stein 1989, 110.

<sup>272</sup> Stein 1989, 111. Myöhemmässä *Äärellinen ja ikuinen oleminen* -teoksessaan Stein käyttää usein samaa avautumisen kielikuvaa. Siinä hän ajattelee, että ihmisen persoonallisuuden avautuminen liittyy myös hänen elämänsä merkityksen selviämiseen.

<sup>273</sup> Stein 1989, 111.

<sup>274</sup> Stein 1989, 114.

kokemuksensa kokee.<sup>275</sup> Tyypit järjestyvät hierarkkisesti ja sama persoona voi edustaa niistä useita.

Steinin mukaan pienin mahdollinen yhteinen nimittäjä, joka mahdollistaa empatian, on tyypiltään “elävä organismi”.<sup>276</sup> Tämä tarkoittaa sitä, että empatia on mahdollista myös paitsi eläimiä niin myös kasveja kohtaan: Kasvin, siinä missä ihmisen tai eläimenkin, elinvoima tai väsymys on “nähtävissä” kehosta ja siten empaattisesti aistittavissa.<sup>277</sup> Ihmisyksilön hän puolestaan näkee olevan alisteinen yleisemmille tyypeille: iälle, sukupuolelle, ammatille, [yhteiskunnalliselle] asemalle ja sukupolvelle. Stein myös toteaa, että mitä samankaltaisemmasta ihmisestä on kysymys, sitä helpompaa on intuitiivisesti ymmärtää toiselta empaattisesti hankittua tietoa.<sup>278</sup> Stein kuitenkin selittää, että *Toisen* kokemuksilleen antamien merkitysten ymmärtäminen ei ole edellytys empatialle.<sup>279</sup>

Stein ajattelee, että yksilön persoonallisuudessa on toisaalta muuttumaton ydin, mutta se voi myös muuttua yksilön elämän aikana.<sup>280</sup> Keinona on vastaempatia, jossa Minä kokee itsensä eri tavalla jokaisessa empaattisessa vuorovaikutuksessa ja jossa myös yksilön omat arvot voivat kehittyä.<sup>281</sup> Voi siis todeta, että Steinin ajattelussa on ollut alusta alkaen olemassa elementit yksilön kontekstuaaliselle käsitykselle itsestään.<sup>282</sup>

Stein mainitsee erikseen sekä Minän hetkellisen kokemuksen että persoonallisuuden esteinä empatialle.<sup>283</sup> Stein esittääkin persoonallisuustyyppisiä käsitellessään useimmat niistä seikoista, jotka tunnetaan nykyisin sosiologiassa Henri Tajfelin ja John C. Turnerin

---

<sup>275</sup> Stein 1989, 115.

<sup>276</sup> Stein 1989, 115.

<sup>277</sup> Stein 1989, 69; mm. Ruonakoski 2017, 34–36; Ruonakoski 2019, 327. Ruonakoski aiheellisesti nostaa esiin, että kasvit ovat Steinillekin empatian “rajatapaus”. Rauhalan (1997, 64) mukaan puolestaan kasvit ovat aivottomia olioita, ja sen perusteella niillä ei voi missään olosuhteissa olla myöskään elämyksiä (kokemuksia). Steinin empatian implisiittinen ehto on kuitenkin intersubjektivisuus. Onko niin, että hän ei ole tarpeeksi pohtinut Scheleriltä esiin nostamaansa esimerkkiä suhteessa oman teoriansa kriteereihin? Vai voisiko vuorovaikutus kasvin kanssa sittenkin olla intersubjektivistista? Jos, niin missä tämä subjekti on? Myönnän, että teologille ilmeinen, joskin laiska vaihtoehto olisi sanoa “(aukkojen) Jumala”. Tätä ajatusta en tässä tutkielmassa kuitenkaan lähde tämän pidemmälle kehittämään.

<sup>278</sup> Stein 1989, 115.

<sup>279</sup> Stein 1989, 116. Aiemmin mainittu Fredrik Svenaeus tulkitsee Steinin esittävän “emotionaalisen empatian” mallin, jonka hän näkee edellyttävän syvempää ymmärrystä toisen arvoista. Svenaeus kenties joko ymmärtää myös Steinin kuvaaman empatian korvikkeen, jäljittelyn, empatiaksi. Vaihtoehtoisesti hän voi pohjata ajattelunsa Lippsin “täydellisen kokemisen” ideaan, jonka Stein sanoo onnistuvan paremmin samaa tyyppiä edustavien yksilöiden kanssa. Kumpikin saattaa hyvinkin onnistua paremmin samaa tyyppiä edustavien ihmisten kanssa. Kolmas vaihtoehto on, että Svenaeus tulkitsee Steinin esittävän oman empatiateoriansa lisäksi myös toisen tyyppisen empatian mallin.

<sup>280</sup> Stein 1989, 110.

<sup>281</sup> Stein 1989, 88.

<sup>282</sup> Stein 1989, viite 114. Stein viittaa tässä William Jamesiin, joka on esittänyt, että “ihmisellä on niin monta sosiaalista minää, kuin hänellä on tuttavvia”, mutta kieltäytyy samalla käyttämästä “sosiaalisen minän” käsitettä.

<sup>283</sup> Stein 1989, 15.

kehittämänä *sosiaalisen identiteetin teoriana*. Sen tarjoamat käsitteet helpottavat merkittävästi Steinin ajattelun hahmottamista.

Sosiaalisen identiteetin teoria liittyy yhteen stereotyyppit ja yksilön toiminnan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Stereotyyppit puolestaan nimensä mukaisesti edustavat kahden yksilön tai ryhmän välillä olevia erottavia seikkoja. Stein esittää, että stereotyyppit rakentuvat yksilön omien kokemusten lisäksi myös “henkisen tason” kautta. Hän esittää esimerkkinä, että konservatiivisten vanhempien lapsi voi “vihata juutalaisia ja sosiaalidemokraatteja” tai liberaalissa perheessä kasvanut taas “junkerseja” eli yläluokkaisia maanomistajia.<sup>284</sup>

Sosiaalisen identiteetin teoria perustuu ajatukselle siitä, että yksilö identifioituu vuorovaikutustilanteissa kontekstuaalisesti johonkin ryhmään, johon hän kuuluu.<sup>285</sup> Ryhmän yhdistävä tekijä voi olla esimerkiksi jokin tai jotkut Steinin mainitsemista seikoista: ikä, sukupuoli tai sosioekonominen asema; kansallisuus, ihonväri, seksuaalinen suuntautuminen tai poliittiset näkemykset vain joitakin mainitakseni.

Lähtökohtaisesti jokainen ihminen pyrkii näkemään itsensä positiivisessa valossa. Tämä tarkoittaa sitä, että oma, niin kutsuttu sisäryhmä pyritään näkemään ulkoryhmää parempana. Tämä ei tietenkään aina käytännössä toteudu. Tällaisen sosiaalisen arvohierarkian lisäksi sosiaalisen identiteetin teorian mukaan yksilö arvioi vuorovaikutustilanteessa myös ulkoryhmän jäsenen potentiaalista uhkaa Minälle.<sup>286</sup> Tilanearvion perusteella uhkaan puolestaan reagoidaan joko pelkäämällä tai vihaamalla.<sup>287</sup>

Steinin mukaan ihmisen *habitus* eli koko hänen ulkoinen olemuksensa voi ilmaista hänen persoonallisuuttaan.<sup>288</sup> Stereotyyppit eivät siis varsinaisesti kytkeydykään toisen ulkoiseen olemukseen vaan siihen, *millaisia oletuksia Minä tekee toisen arvoista ja oletetusta toiminnasta hänen habituksensa perusteella*.

Stereotyyppien kautta nousee näkyväksi se seikka, että jokainen Minä saapuu uuteen vuorovaikutustilanteeseen jonkinlaisten ennakko-oletusten perusteella. Minän toiseen kohdistamat oletukset voivat vaikuttaa merkittävästi kokemukseen joissakin tilanteissa. Tämä

<sup>284</sup> Stein 1989, 31. Stein ei tietenkään käytä käsitettä “stereotyyppi”. Stein itse syventyy yksilön ja yhteisön suhteeseen syvällisemmin ja strukturoidummin heti *Empatian ongelmasta* -teoksensa jälkeen kirjoitetussa teoksessaan *Yksilö ja yhteisö* (“*Individuum und Gemeinschaft*”, “*Individual and Community*”, kirjoitettu 1917–1919, julkaistu 1922). Tämän tutkielman puitteissa tarkempi syventyminen Steinin analyysiin ei ole tarpeellista.

<sup>285</sup> Islam 2010, 1781–1782.

<sup>286</sup> Scheepers & Derks 2016, 74.

<sup>287</sup> Gu & al. 2019, 2.

<sup>288</sup> Stein 1989, 78.

voi tapahtua esimerkiksi nostamalla esiin *toisen hetken kokemuksia*.<sup>289</sup> Ne voivat johtaa tilanteeseen, jossa toiseen projisoidaan liiaksi omia käsityksiä.<sup>290</sup> Ne voivat myös estää koko empatiaproessin käynnistymisen.<sup>291</sup> Esimerkiksi Steinin ja Husserlin empatiakäsityksiä vertaillut James Jardine esittää, että Steinin teoria mahdollistaa myös toisen tunnetilan huomiotta jättämisen. Hän käyttää esimerkkinä kerjäläistä, jonka kasvojen ilmeet eivät kerro ohikulkijalle ensin mitään, ja vasta myöhemmin tilanne muuttuu.<sup>292</sup> Jardinen esittämässä esimerkissä ongelma ei kuitenkaan liity varsinaiseen empatiateoriaan vaan siihen, että kerjäläinen oletetaan ulkoryhmän jäseneksi. Tällöin hänet voidaan joko olettaa uhaksi, jolloin pelko estää empatian, tai häntä ei koeta tasaveroiseksi subjektiksi. Minä voi tietenkin myös olettaa toisen kohdistavan Minään oletuksia, jotka aivan samalla tavalla voivat vaikuttaa Minän omiin tunteisiin, kokemukseen ja toimintaan. Tehdyt oletukset voivat siis monin tavoin vaikuttaa Minän käsitykseen sekä omasta että toisen toimijuudesta ja johtaa empatian epäonnistumiseen.

---

<sup>289</sup> Scheepers & Derks 2016, 74–75. Neuropsykologisessa tutkimuksessa on havaittu, että vahvasti ryhmään (esim. “nainen” tai “eurooppalainen”) identifioituilla yksilöillä aivotoiminnassa ei juurikaan ole eroa, olipa kyseessä yksilöllinen tai sosiaalinen identiteetti. Tämä tarkoittaa sitä, että vuorovaikutustilanteessa sekä Minän että Toisen sisäistämät stereotyyppiset käsitykset toisistaan vaikuttavat merkittävästi siihen, millaisia tunteita vuorovaikutustilanne herättää.

<sup>290</sup> Stein 1989, 87. Stein esittää tässä kaksi tässä esseessä aiemmin käsittelemätöntä epäonnistuneen empatian tapausta. Ensimmäisessä tapauksessa kysymys on “analogiasta”: Oletetaan, että toinen esimerkiksi pitää samoista asioista, kuin minä itse. Tässä tapauksessa empatiaproessi ei itse asiassa ole vielä lainkaan käynnistynyt. Toinen vaihtoehto on, että empatiaproessi pysähtyy sen ensimmäiseen vaiheeseen: Toisen tunne kyllä havaitaan, mutta sen taustalle oletetaan omien vastaavien tunteiden syyt.

<sup>291</sup> Scheepers & Derks 2016, 74–75.

<sup>292</sup> Jardine 2014, 284. Kyseessä on itsessään erinomainen esimerkki siitä, kuinka stereotyyppit ja niihin liittyvät oletukset toimivat: Jardine olettaa lukijan olevan sosioekonomisesti paremmassa asemassa kuin kerjäläisen (todennäköisesti hän itse on) ja sen vuoksi kokevan kerjäläisen ulkoryhmäläisenä ja siten itseään “huonompana”, mahdollisesti jopa uhkana!

## 4. Pohdinta

Tässä tutkielman pohdintaluvussa palaan Steinin empatiateorian ytimeen ja siitä käytyyn keskusteluun. Erityisesti kiinnitän huomiota siihen, että monet tutkijat vaikuttavat näkevän sen puutteellisena. Esitän tästä joitakin esimerkkejä ja tarkastelen niitä Steinin teorian valossa. Pohdin myös Steinin käsitystä empatiasta omanlaisenaan intentionaalisuuden muotona. Teen tämän vertailemalla vertailemalla Steinin empatiateoriaa Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin ajatteluun. Hyödynnän myös Lauri Rauhalan tajunnan ontologista rakennetta selvittävää artikkelia.<sup>293</sup>

Buber ei ollut fenomenologi vaan eksistentiaalisti, mutta hänet yhdistää Steiniin personalismi: Suuntautuminen ihmiseen ja hänen kokemukseensa.<sup>294</sup> Miguel Mahfoudin Steinin ja Buberin ajattelua yhdistää myös heidän yhteinen juutalainen kulttuuriperintönsä.<sup>295</sup> Buber korosti ajattelussaan kohtaamisen tasa-arvoisuutta ja dialogisuutta.<sup>296</sup>

Emmanuel Levinas oli puolestaan Steinin tavoin Husserlin oppilas ja tunnettu fenomenologi.<sup>297</sup> Hän itse analysoi ja kritisoi Buberin ajattelua: Ensisijaista ei ole kohtaamisen vastavuoroisuus, vaan Minän vastuu Toisesta.<sup>298</sup> Buberin ohella myös Levinas kuitenkin ajatteli, että intersubjektivisuuteen liittyy myös elementtejä, jotka eivät ole selitettävissä tietoisilla toiminnoilla.<sup>299</sup>

### 4.1 Onko Steinin empatiateoria puutteellinen?

Edith Steinin empatiateoriaa koskevaan tutkimukseen perehtyessä ei voi välttyä törmäämästä mielikuvaan, että se vaikuttaa monien tutkijoiden mielestä olevan jollakin tavoin puutteellinen tai ristiriitainen heidän omien käsitystensä kanssa. Siksi heistä monet ovatkin kritisoineet ja jatkokehittäneet sitä. Esimerkiksi Kathleen Haneyn mukaan syvemmän tason empatia edellyttää omakohtaista kokemusta. Haney käyttää esimerkkinä äidin kuolemaa, joka on hänen mukaansa täysin erilainen muihin menetyksiin verrattuna.<sup>300</sup> Steinin näkökulmasta omakohtaista vastaavaa kokemusta ei kuitenkaan voi pitää empatian edellytyksenä.<sup>301</sup> Hän

<sup>293</sup> Rauhala 1997.

<sup>294</sup> Burgos & al. 2018, 2; Urban 2022. Buberin ja Steinin ajattelua ei ole juurikaan vertailtu lukuunottamatta Bénédicte Bouillot'n (2022) ranskankielistä artikkelia *Edith Stein : une philosophie juive ? De quelques résonances philosophiques avec Martin Buber et Franz Rosenzweig*, joka ei valitettavasti ole ollut käytettävissäni tätä tutkielmaa tehdessäni.

<sup>295</sup> Mahfoud 2005, 52.

<sup>296</sup> Meindl & al. 2019, 82.

<sup>297</sup> Hutt 2009, 12.

<sup>298</sup> Meindl & al. 2019, 81.

<sup>299</sup> Meindl & al. 2019, 80–81. "In purely cognitive terms."

<sup>300</sup> Haney 2009, 15.

<sup>301</sup> Svenaeus 2016, 240.

kyllä toteaa, että esimerkiksi jokaisella ilolla, kärsimyksellä tai kehon eleellä on jotakin yhteistä.<sup>302</sup> Myöhemmissä teoksissaan Stein lähestyy analyttisemmin tätä “yhteisyyttä”: Eri tunteiden *olemusta*.

Dan Zahavi kaiken lisäksi huomauttaa, että mm. Sara D. Hodgesin (2005) mukaan samanlaisten kokemusten kokeminen ei välttämättä lisää empatiakykyä vaan pikemminkin päinvastoin, mikäli tilanne nostaa esiin omia vastaavia tunteita.<sup>303</sup> Tämän perusteella voi arvioida, että “kohtalotoveruudesta” voi olla käytännön empatian kannalta hyötyä vasta, kun on itse käsitellyt tilanteeseen liittyvät vaikeat tunteet ja hyväksynyt sen. Zahavin ja Hodgesin esittämä tapaus viittaa sekin kuitenkin tapaukseen, jossa Minän omat tunteet tai persoonallisuus estävät tunteiden kokemisen.<sup>304</sup> Steinin mukaan tällöin on kuitenkin mahdollista turvautua jäljittelyyn: Hän vertaa tätä tilanteeseen, jossa itse esimerkiksi muistelemme omaa aiempaa kokemustamme ja ajattelemme nykyisen itsemme “entisen minän” tilalle. Stein kuitenkin alleviivaa, että tämä ei ole todellista empatiaa, vaan ainoastaan sen korvike.<sup>305</sup>

Fredrik Svenaeus puolestaan näkee, että Steinillä on kaksi eritasoista empatiaproessia.<sup>306</sup> Ensimmäisellä kierroksella Minälle syntyisi ainoastaan käsitys Toisen tunteista, ja prosessi tulisi toistaa toisen kontekstin ymmärtämiseksi. Hän kutsuu tätä “toista kierrosta” emotionaaliseksi empatiaksi. Hän tulkitsee, että “ensimmäisellä kierroksella” toisen kokemuksesta saataisiin “haettua” ainoastaan epäintentionaalinen tunne, jolla ei ole kohdetta, ja vasta “toisella kierroksella” tämä tunne muuttuisi intentionaaliseksi emotioksi. Svenauksen Stein-tulkinnassa empatiaproessin kolmannen vaiheen jälkeen prosessi tulisi siis käynnistää uudelleen, jolloin Minä ymmärtäisi toisen kokemuksen hänen omassa kontekstissaan. Onnistuneessa empatiassa Minä saa kuitenkin tietoa myös Toisen motivaatioista<sup>307</sup> sekä arvoista, kuten myös Szanto ja Moran huomauttavat,<sup>308</sup> mikäli Toisen tunteeseen sellaisia liittyy. Myös Svenaeus esittää, että Minällä tulisi olla vastaavia kokemuksia kuin Toisella täydellisen empatian saavuttamiseksi.<sup>309</sup> Hän tulkitsee Steinin esimerkiksi esittävän, että “lapsilla ei ole vastaavia kokemuksia kuin aikuisella, joten hän ei voi tuntea empatiaa aikuista kohtaan”. Nähdäkseni Svenaeuksen käsitys on kuitenkin virheellinen: Stein ei viittaa lapsen kokemuksiin vaan hänen kognitiivisiin kykyihinsä,

<sup>302</sup> Stein 1989, 49.

<sup>303</sup> Zahavi 2014b, 118–119.

<sup>304</sup> Stein 1989, 12, 15.

<sup>305</sup> Stein 1989, 14.

<sup>306</sup> Svenaeus 2018, 744.

<sup>307</sup> Stein 1989, 84.

<sup>308</sup> Szanto & Moran 2020, 2.3 Other Minds, Empathy and Social Cognition.

<sup>309</sup> Svenaeus 2018, 749.

erityisesti arviointikykyyn. Stein ei puhu omasta empatiateoriastaan vaan niin kutsutusta projektiomallista, jonka ongelmana on nimenomaan se, että saatamme virheellisesti sijoittaa omat kykymme ja toimintamallimme toiseen.<sup>310</sup>

Svenaeksuksen kanssa samoilla linjoilla on myös Matthew Ratcliffe *radikaaliksi empatiaksi* nimittämänsä empatiateorian kanssa, jota hän myös arvioi fenomenologisen tiedonhankinnan olevan.<sup>311</sup> Ratcliffe pohtii asiaa psykiatrian perspektiivistä: Kuinka ymmärtää potilasta, jonka kokemusrakenne on esimerkiksi skitsofreniasta johtuen niin paljon tavanomaisesta poikkeava, että empatia ei sitä tavoita?<sup>312</sup> Ratcliffe kuitenkin tulkitsee Steinin empatian perustuvan “havaintoon” tai “kvasihavaintoon” ja on sitä mieltä, että havaitseminen ei ole riittävä edellytys empatialle.<sup>313</sup> Stein itsekin olisi tästä epäilemättä samaa mieltä: Onhan empatia hänelle omanlaisensa intentionaalisuuden muoto, eikä pelkkä havainto. Ratcliffe on sitä mieltä, että empaattisen kokemuksen voisi kuitenkin ikään kuin “elää uudelleen” ja tällöin reflektoida sitä tarkemmin.<sup>314</sup> Steinin teoria ei tällaista mahdollisuutta sisällä: Empatia on aina jossakin tietyssä hetkessä tapahtuva prosessi.<sup>315</sup>

Haneytä, Svenaeksuusta ja Ratcliffea osuvammin Steinin empatian rajoja kuvaa kuitenkin Joona Taipale. Vaikka empatia suhteessa ihmisen yksittäiseen kokemukseen onnistuisikin, todellisuudessa yksittäinen kokemus on aina osa kokemusvirtaa. Tätä hän vertaa melodiaan: Vaikka jollakin hetkellä kuulemme musiikissa yksittäisen äänen, se kuullaan aina suhteessa muihin ääniin. Samoin jokin kokemus koetaan suhteessa aiempiin.<sup>316</sup>

Samaa sanoo kuitenkin myös Stein. Jos tunnemme Toisen paremmin, eli olemme tunteneet empatiaa häntä kohtaan jo aiemmin, ymmärrämme paremmin hänen kokemuksensa merkitystä hänelle.<sup>317</sup> “Kokemus osana kokemusvirtaa” tekee jokaisesta Minästä oman Minänsä, aivan, kuten Stein itsekin sanoo.<sup>318</sup> Se ei silti Steinin mukaan estä empatian tuntemista toista kohtaan tai empaattista tiedonhankintaa. On toki todettava, että Stein kyllä myöntää, että myös empatia voi joskus antaa harhaanjohtavaa tietoa, ja toisinaan vasta toistuvat empatiatapahtumat avaavat aiemman empaattisesti hankitun tiedon todellisen

<sup>310</sup> Stein 1989, 87.

<sup>311</sup> Ratcliffe 2012, 473.

<sup>312</sup> Ratcliffe 2012, 473. Esitin itsekin omassa kandidaatintutkielmassani, että esimerkiksi mystinen kokemus voisi olla Steinin empatian tavoittamattomissa. Mutta onko todella näin? Toki mystiset kokemukset voivat olla harvinaisia, mutta niitä silti on. Eikö mystisen kokemuksen kokenut voisi ymmärtää empaattisesti Toista? Mystisten kokemusten ja Ratcliffen kuvaaman skitsofrenian, joka on siis eräs psykoosin muoto, välillä on myös havaittu samankaltaisuuksia, ks. esim. Parnas & Henriksen 2016, 85.

<sup>313</sup> Ratcliffe 2012, 476.

<sup>314</sup> Ratcliffe 2012, 477.

<sup>315</sup> Stein 1989, 29.

<sup>316</sup> Taipale 2015, 476; Stein 1989, 39.

<sup>317</sup> Stein 1989, 86, 112.

<sup>318</sup> Stein 1989, 38–39.

merkityksen.<sup>319</sup> Tämä saattaa pitää sisällään pohdintaa ja päätelmiä,<sup>320</sup> joissa empaattisesti hankittua tietoa yhdistellään.

Vaikuttaa siltä, että Steinin kriitikot tulkitsevat, että vuorovaikutus kyllä alkaa empatiasta, mutta se ei kuitenkaan riittävän hyvin tavoita Toisen kokemusta maailmasta, joten sitä on täydennettävä jäljittelemällä tai käsitteellisen tason pohdiskelulla. Tämä sivuuttaa mielestäni Steinin keskeisen ajatuksen: Empatiolla (ja vain sillä) saadaan oikeaa tietoa Toisen kokemuksesta, kunhan vain Minän persoonallisuus ja tunteet eivät ole empatian tiellä. Tätä vaatimusta ei kuitenkaan ole kovin helppo täyttää. Empatian onnistuminen aina ja kaikkialla edellyttäisi sitä, että Minä olisi sinut kaikissa mahdollisissa tilanteissa omista ennakko-odotuksistaan nousevien tunteidensa tai tunteiden heräämisen pelon kanssa – tai täysin vapaa odotuksista.

Käytännössä näin ei tietenkään voi aina olla, kuten myös Stein itse esittää, ja siksi muitakin keinoja voi tarvita, esimerkiksi Steinin mainitsemaa jäljittelyä. Esimerkiksi toisen erilaisuuden synnyttämä tai esiin nostama pelko voi kuitenkin osoittautua irrationaaliseksi ja heiketä. Sen myötä empatiakin onnistuu paremmin. Ajattelen, että Szanton ja Moranin esittämä ajatus siitä, että “Steinin empatia ei tyhjene perustason empatiaan vaan siitä on olemassa myös syvällisemmän ymmärryksen muotoja” voi viitata nimenomaan tällaiseen tilanteeseen. Joka tapauksessa ajattelen Steinin empatian olevan paljon “radikaalimpaa” ja nimenomaan fenomenologisen tiedonhankinnan suhteen oikeampaa tietoa tuottavan, kuin Ratcliffen *radikaalin empatian*. Steinille “perustason empatia” on onnistuessaan mitä syvällisintä Toisen ymmärtämistä.

## 4.2 Onko empatia intentionaalista vai ei?

Martin Buber esittää, että ihmisellä on kaksi tapaa olla vuorovaikutuksessa ympäröivän maailman kanssa. Tavoista ensimmäinen on *Minä-Sinä*-suhde ja toinen *Minä-Se*-suhde. Kuvatessaan *Minä-Sinä*-suhdetta Buber itse asiassa lausuu Steinin kanssa yhtenevän ajatuksen ihmisen persoonan rakentumisesta vastaempatian kautta: “Ihminen tulee Minäksi Sinän kautta ... Minä on silmänräpäyksen ajan kohdatusten irrottautuneen itsensä kanssa ikään kuin Sinänä, ottaakseen heti taas itsensä omistukseensa ja sen jälkeen itsestään tietoisena astuakseen yhteyksiin.”<sup>321</sup> On merkillepantavaa, että Buber esittää tässä Steinin empatiateorian kaksi viimeistä vaihetta. Buber myös Steinin tavoin korostaa kohtaamisen

<sup>319</sup> Stein 1989, 86.

<sup>320</sup> Ruonakoski 2019, 326.

<sup>321</sup> Buber 1993, 52.

osapuolten erillisyyden säilymistä ja toteaa, että tällaisessa kohtaamisessa toisen toiveet, tunteet, havainnot ja ajatukset tulevat Minän tietoon.<sup>322</sup> Vaikuttaa siis siltä, että Buberin *Minä-Sinä*-suhteessa on pohjimmiltaan kysymys Steinin tarkoittamasta vastaempatiasta ja intersubjektiivisuudesta.<sup>323</sup>

Buber kuitenkin selittää, että hänelle *Minä-Sinä*-suhde on epäintentionaalinen. Sen sijaan *Minä-Se*-suhde puolestaan rakentuu nimenomaan *Minän* tajunnan intentionaalisesta suuntautumisesta kohti objektia<sup>324</sup> ja on pohjimmiltaan havainnointia.<sup>325</sup> Buber mainitsee myös, että *Minä* voi suhtautua myös esimerkiksi puuhun *Sinä* eli tuntea kasvia kohtaan empatiaa. Hän kuitenkin toteaa, että se edellyttää suhtautumista puuhun nimenomaan kokonaisuutena: Ei ole tarvetta etsiä puusta sielua tai ihmisen kaltaista tajuntaa.<sup>326</sup>

Emmanuel Levinas on esittänyt ajatuksen, että Minälle Toinen on ensisijaisesti jotain sellaista, mikä estää todellisuuden *tiedollisen* hahmottamisen.<sup>327</sup> Hänen mukaansa jokainen *Minä* pyrkii tekemään maailman itselleen tutuksi muun muassa siten, että “käyttämällä” tai “opiskelemalla” jotakin asiaa, siitä tulee ikään kuin osa Minää sen merkityksen kaventuessa *Minän* tarpeiden täyttämiseksi.<sup>328</sup> Myös Levinas ajattelee, että *Minä* voi olla suhteessa Toiseen myös siten, että Toinen ei näyttäydy Minälle objektina vaan toisena subjektina. Tällaisen Steinin empatiaan rinnastuvan vuorovaikutuksen muodon hän on nimennyt Toiseen suuntautuvaksi *haluksi*. Levinas on tietoisesti valinnut käyttämänsä käsitteistön intiimistä, rakkaudellisesta kanssakäymisestä,<sup>329</sup> mutta hän myös tietoisesti valitsee olla käyttämättä siitä sanaa rakkaus, “koska se on kulunut merkityksettömäksi”.<sup>330</sup> Levinas näkee halun olevan lähtöisin ruumiillisesta Minästä ja se on luonteeltaan *esi-intentionaalista*.<sup>331</sup> Levinasin mukaan nimenomaan Toinen ihminen synnyttää myös idean transsendentista ja äärettömästä: Toinen edustaa sellaista vierautta ja toiseutta, jota *Minä* ei voi koskaan loppuun saakka tietää.<sup>332</sup>

<sup>322</sup> Meindl & al. 2019, 82–83.

<sup>323</sup> Buber 1993, 25–27.

<sup>324</sup> Kupiainen 1994, 48.

<sup>325</sup> Meindl & al. 2019, 82.

<sup>326</sup> Buber 1993, 30.

<sup>327</sup> Tuohimaa 2001, 35.

<sup>328</sup> Meindl & al. 2019, 83–84.

<sup>329</sup> Tuohimaa 2001, 36, viite 15.

<sup>330</sup> Jokinen 1997, 58.

<sup>331</sup> Bergo 2019, 2.2 Middle Writings: Existence and Existents (1947) and Time and the Other (1947) or Inflections of Transcendence and Variations on Being; 2.4 Otherwise than Being, or Beyond Essence (1974): Transcendence-in-Immanence.

<sup>332</sup> Tuohimaa 2001, 36. Voi tietenkin kysyä, onko tämä pelkästään “idea”. Vastaus kysymykseen on kuitenkin metodologisen naturalismin saavuttamattomissa.

Myös Lauri Rauhala kiistää ajatuksen siitä, että tajunta olisi aina intentionaalista. Hänen mukaansa on olemassa myös epäintentionaalisia tajunnan toimintoja ja mainitsee näistä esimerkkeinä onnellisuuden, pyhyiden ja hartauden, jotka eivät siis varsinaisesti suuntaudu mihinkään kohteeseen. Hän toteaa, että nämä positiiviset perusvireet voivat olla yksilön kannalta erittäin arvokkaita, ja toisaalta, että ne yleensä turmeltuvat, jos niitä yrittää tehdä intentionaaliseksi. Esimerkkinä hän esittää musiikin herättämien tunteiden analyysin: Tunnelma tuhoutuu, jos alamme analysoida sen syitä tarkemmin – aivan kuin puu Buberin esimerkissä.<sup>333</sup>

Stein itse puolestaan selittää, että “*Toisen keho* on Minälle eletty keho siksi, että samalla, kun Minä *havaitsee* toisen ruumiin, tähän *havaintoon* liittyy myös “*sitä, mitä ei voi havaita*, liittyneenä siihen, mitä voi havaita”.<sup>334</sup> Tämä tapahtuu Steinin mukaan silloin, kun Minä havaitsee toisen kehon *havaintokentät*. Tällä hän tarkoittaa sitä, että samoin kuin voimme esimerkiksi itse havaita omat elävät kätemme, niin samalla tavalla “näemme”, että myös Toinen havaitsee kehonsa samalla tavoin.<sup>335</sup> Steinin tulkinta vaikuttaisi olevan, että ensin havaitaan jotakin, nimittäin toisen ruumis, ja vasta sitten liitetään siihen jotakin ei-havaittavaa: Hänen puhdas Minänsä, joka tekee kehosta elävän. Levinasille ja Buberille järjestys on päinvastainen.

Buberin, Levinasin ja Rauhalan ajattelun perusteella voi sanoa, että empatialla on *Minän* rakentumisen ja ihmisten välisen eettisen vuorovaikutuksen lisäksi muutakin merkitystä: Empatian kautta Minä saa myös tiedon siitä, että maailmassa on jotakin sellaista, joka pakenee hänen omaa käsityskykyään. Tämä myös tukee fenomenologian perusteeksiä siitä, että oikea tieto olemassaolevasta maailmasta voi muodostua ainoastaan intersubjektiivisesti. Se myös validoi fenomenologien kritiikin siitä, ettei empatia ole “suoraa sosiaalista havaitsemista”. Toisaalta ei ole mitenkään yksiselitteistä, että se olisi “omanlaisensa intentionaalisuuden muoto”.<sup>336</sup> Paradoksaalinen johtopäätös siis on, että vaikka empatian katsotaan olevan edellytyksenä fenomenologiselle tiedonhankinnalle, se myös samanaikaisesti vaikuttaa pakenevan koko fenomenologisen teorian teesiä tietoisuuden intentionaalisuudesta. Arvelen, että Stein on päättänyt kutsua empatiaa *erityislaatuiseksi kokemisen muodoksi*<sup>337</sup> nimenomaan tästä syystä.

<sup>333</sup> Rauhala 1997, 67. Rauhalan esittämät “perusvireet” voisivat kenties löyhästi vertautua Steinin “mielialoihin”, mutta tähän kysymykseen en syvenny tässä yhteydessä tarkemmin.

<sup>334</sup> Stein 1989, 57.

<sup>335</sup> Stein 1989, 57.

<sup>336</sup> Ruonakoski 2019, 323; Zahavi 2014, 132; Stein 1989, 11; Stein 1989, 14.

<sup>337</sup> Ruonakoski 2019, 323; Stein 1989, 11.

On siis pohjimmiltaan määritelmällinen kysymys, syntyykö ymmärrys “siitä, mitä ei voi havaita” intentionaalisen vai epäintentionaalisen toiminnon kautta. Eri tahot ovat ratkaisseet ongelman eri tavoin: Stein kutsumalla sitä omanlaiseksi intentionaalisuuden muodoksi, Levinas esi-intentionaaliseksi ja Buber rakkaudeksi, joka vaikuttaa Minän ja Sinän välillä.<sup>338</sup>

### 4.3 Empatia, rakkaus ja pyhä kohtaaminen

Aiemmin mainittu Steinin teoriaa kritisoinut Ratcliffe toteaa esimerkissään, että tylsän kirjan lukeminen lapselle muuttuu mukavaksi, kun lapsi suhtautuu siihen itse innoissaan, se ei enää tunnu itsestäkään tylsältä.<sup>339</sup> Ajattelen, että vasta tässä vaiheessa Ratcliffe kokee empatian sellaisena, kuin Stein sen ymmärtää. Buberin termein hän siirtyy Minä-Se-suhteesta Minä-Sinä-suhteeseen: Rakkaus lapsen ja vanhemman välillä murtaa aikuisen Se-suuntautuneen maailmankuvan.

*Empatian ongelmasta* -teoksessa Stein näkee rakkauden ylimpänä arvona<sup>340</sup> ja rakastamisen intentionaalisenä toimintana.<sup>341</sup> Aivan loppupään tuotantoon sijoittuvassa Martin Heideggerin ajattelun kritiikissään<sup>342</sup> hän kuitenkin määrittelee rakkauden huomattavasti laajemmin: Rakkaus on olemista yhdessä, näkemistä ja nähdyksi tulemistä, joka on myös ihmisten välisen *suhteen* peruseriaate.<sup>343</sup> *Rakkauden* perimmäisin tehtävä on olemassaolon merkityksellisyyden vahvistaminen,<sup>344</sup> ja tämän Stein toteaa jo *Empatian ongelmasta* -teoksessa.<sup>345</sup> Rakkaus on myös kaiken tietämisen perusta.<sup>346</sup>

Filosofi ja professori Leila Haaparanta tulkitsee Steinia todeten, että “empatia ei ole Steinille mystinen kokemus; toisin kuin empatiassa, mystisessä kokemuksessa toinen hallitsee.”<sup>347</sup> Väitän, että Haaparannan Stein-tulkinta on virheellinen. Kysymys on

<sup>338</sup> Buber 1993, 37. Steinin sanavalintaa voi jälkikäteen pitää sikäli onnistuneena, että sen vuoksi hänen teoriaansa on voitu tarkastella myös teologisen tutkimuksen ulkopuolella. Oivalluksen uskontoon liitettyjen termien latautuneisuudesta teki toki myös Levinas. Nykyisessä kognitiivisessa ja neurobiologisessa empatiatutkimuksessa tähän ilmiöön viitataan resonanssina, joka kytkeytyy peilisolujen toimintaan. Kaikki Steinin kuvaama empatia ei kuitenkaan tyhjene resonanssiin. Ks. esim. Watson & Greenberg 2009, 126–128.

<sup>339</sup> Ratcliffe 2012, 488.

<sup>340</sup> Stein 1989, 102.

<sup>341</sup> Stein 1989, 31.

<sup>342</sup> Stein 2006.

<sup>343</sup> Wulf 2017, 140.

<sup>344</sup> Wulf 2017, 143.

<sup>345</sup> Stein 1989, 101–102.

<sup>346</sup> Wulf 2017, 144. Wulf toisaalta toteaa, että “pinnallinen empatia ei riitä ihmisen salojen selvittämiseen” ja viittaa koko *Empatian ongelmasta* -teokseen. Olen täysin eri mieltä tästä Wulfin tulkinnasta: Steinin empatia nimenomaan perustuu rakkauteen.

<sup>347</sup> Haaparanta 2019, 3. Tunteet ja hallinnan raja. Haaparanta viittaa ainoastaan *Empatian ongelmasta* -teokseen, eikä tulkitse Steinin ajattelua laajemmassa kontekstissa. Arvelen, että juuri tämän kaltaisiin asioihin törmäminen on saanut Steinin antamaan uuden mahdollisuuden hengellisyydelle omassa elämässään.

*nimenomaan* siitä, että empatiaproessin syvimmissä, toisessa vaiheessa *Toinen hallitsee*: Stein itse selittää, että hän “antaa toisten tunteiden tulla hänen omiksi motivaatioikseen”.<sup>348</sup> Tämän perusteella voi sanoa, että myös silloin, kun empatia ei olisikaan vastaempatiaa, sen edellytyksenä on jonkinasteinen *Toisen hallintaan alistuminen*.<sup>349</sup> Tällä perusteella voi sanoa, että Steinin empatiassa on kysymys *pyhästä kohtaamisesta*.

Elisa Aaltolan mukaan nimenomaan Steinin empatiateorian sisältämä affektiivinen empatia ohjaa ihmistä moraaliseen toimintaan.<sup>350</sup> Levinasin perusteella voi myös ajatella, että moraaliset säännöt ovat yhdentekeviä, koska vaatimus eettiseen toimintaan on “sisäänrakennettuna” empaattiseen kohtaamiseen.

## 4.4 Loppupäätelmät

Kuten aiemmin totesin, jokaisessa vuorovaikutussuhteessa ihminen kokee aina sekä Toisen että itsensä. Tähän kokemukseen vaikuttavat ennako-oletukset ja stereotyypit. Viimeiseksi jääneessä *Ristin tiede* -teoksessaan Stein kuitenkin kuvaa näistä itseen kohdistuvista oletuksista eli omasta *olemuksesta* vapautumista: “Vanha minä kuolee ristillä [yhdessä Jeesuksen kanssa] ja jumalallinen rakkaus pakottaa sielun antautumaan sille. Omasta olemuksesta vapautuminen antaa tilaa jumalalliselle elämälle.”<sup>351</sup>

Ajattelen, että Steinin empatiateoria ja myöhemmän vaiheet teologiset työt ovat eri kielipeleistään huolimatta pohjimmiltaan kuvauksia samasta asiasta. Todellinen empatia edellyttää kahta asiaa. Näistä ensimmäinen on *rakkautellinen ei-tietämisen asenne* suhteessa Toiseen, jolloin Minä hetkellisesti luopuu omasta olemuksestaan. Empatian syvimmissä kohdassa Toinen on nimenomaan kokonainen Toinen kaikessa mystisyydessään, eikä esimerkiksi mies, nainen, orja, vapaa, juutalainen tai kreikkalainen.

Toinen vaatimus on *uskallus alistua Toisen hallintaan*. Muussa tapauksessa maailma *tuntuu* solipsistiselta ja ymmärrys toisten mielten olemassaolosta jää ainoastaan tiedolliselle tasolle. Ajattelen, että myös monet aiemmin mainitut Steinia tulkinneet ja häntä kritisoineet tutkijat eivät pohjimmiltaan ole sisäistäneet sitä, että *empatia itsessään ei perustu todellisuuden tiedolliseen hahmottamiseen*. Empatian avulla voi kyllä saada tietoa, mutta se

<sup>348</sup> Stein 1989, 117.

<sup>349</sup> Tämä selittänee myös sen, miksi Stein toteaa *Nainen*-esseekokoelmassaan, että miehet yleisesti ottaen kykenevät empatiaan naisia huonommin: Alistuminen on ristiriidassa (toksisen) maskuliinisen itseriitaisuuden idean eli “miehuuden olemuksen” kanssa. Ks. Stein 1996, “The Separate Vocations of Man and Woman According to Nature and Grace.”

<sup>350</sup> Aaltola 2014, 252.

<sup>351</sup> Stein 2002b, 21 The Bridal Symbol and the Cross. Käännös omani. “Jumalallisella elämällä” Stein viittaa apostoli Paavalin galatalaiskirjeessä esitettämään ajatukseen: “Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa.”

*itsessään* ei sitä ole. Steinin empatiateoria antaa näin ollen myös yhden selityksen sille, miksi Jumalaa kuvataan usein rakkaudeksi ja totuudeksi.

Steinia filosofina huomattavasti tunnetumpi Martin Heidegger (1889–1976) oli sitä mieltä, että totuuden voi löytää vain täydellisessä yksinäisyydessä. Stein oli asiasta täysin vastakkaista mieltä.<sup>352</sup> Ylittämällä alistumisen pelkonsa myös Heidegger olisi kenties ymmärtänyt, että *omasta olemuksesta luopuminen ei tarkoita alistumista kuolemalle, vaan rakkaudelle*. Ajattelen, että tämän oivalluksen syntyminen on pohjimmiltaan kaikkien terapioiden ja uskontojen perimmäisenä tavoitteena. Kysymys ei ole “teismin” ja “ateismin” vastakkainasettelusta vaan nimenomaan uskalluksesta asettua empaattiseen vuorovaikutukseen muiden ihmisten kanssa.

---

<sup>352</sup> Wharne 2021, 6.

## 5. Yhteenveto

Edith Steinin väitöskirjassaan 1916 esittämä ja *Empatian ongelmasta* -teoksessa esittelemä empatiateoria on herättänyt 2000-luvun aikana kiinnostusta sekä teologisessa että filosofisessa tutkimuksessa. Se on yhtäältä osoittautunut yhteensopivaksi nykyisen kognitiivisen ja neurotieteen kanssa, mutta toisaalta sen tarkkaa neurobiologista toimintamekanismia ei ole ainakaan toistaiseksi pystytty osoittamaan.

Nykyisessä ihmistieteiden emotionaalista käännettä seuranneessa keskustelussa nimitetään empatiaksi myös useita sellaisia vuorovaikutuksen muotoja, joita Edith Stein ei kutsuisi empatiaksi. Esimerkiksi Elisa Aaltola tunnistaa esimerkiksi projektiivisen I. simulatiivisen, kognitiivisen, affektiivisen, ruumiillisen ja reflektiivisen empatian. Useimmat näistä Stein laskisi jonkinlaiseksi jäljittelyksi, jonka Stein itse tulkitsee oikean empatian vajavaiseksi korvikkeeksi.

Steinin määritelmä empatialle on puolestaan tiukka: Kyseessä on omanlaisensa tietoisuuden intentionaalisuuden muoto, jonka avulla subjekti tulee tietoiseksi toisten subjektien olemassaolosta, heidän kokemuksistaan, tunteistaan, arvoistaan ja motivaatioistaan. Empatia on myös edellytys intersubjektiivisuudelle, joka on fenomenologisen teorian kannalta kaiken tiedonhankinnan keskiössä.

Minän ja Toisen erillisyyden säilyminen koko empatiaproessin ajan on Steinille kaiken empatian keskeinen ehto. Kysymys on Toisen *kanssa* olemisesta, ei *yhdessä* tai *yhtenä* olemisesta. Sekä Minä että Toinen ovat siis empatiaa tuntevalle Minälle itsenäisiä subjekteja. Kysymys on nimenomaan subjektiuden *kokemisesta*, ei käsitteellisen tason tietämisestä. Subjektiuden kokemisen pohdinta edellyttää Steinin fenomenologista tulkintaa: Husserlin fenomenologiassa puhtaalla Minällä ei ole syvyyttä, joten sen kokemus omasta subjektiudestaan ei voi muuttua. Steinin mukaan itsensä kokeva Minä ei kuitenkaan ole puhdas Minä vaan kehollinen, sielullinen ja henkinen Minä, ja siksi Minän kokemus itsestä voi muuttua kontekstista ja tunnetiloista riippuen.

Empatiaan perustuvia vuorovaikutuksen muotoja ovat *myötäeläminen*, *tunteiden jakaminen*, *ketjuttunut empatia* sekä *vastaempatia*. Näistä *tunteiden jakaminen* mahdollistaa kokemuksen *meistä* ja on keskeisessä roolissa esimerkiksi erilaisten ryhmien muodostumisessa ja ylläpitämisessä. *Vastaempatia* puolestaan on edellytys ihmisen oman persoonallisuuden ja arvojen kehittymiselle.

Edith Steinin tunneteoriassa tunteet jaetaan neljään hierarkkisesti järjestäytyneeseen kerrokseen: *Aistinvaraisiin tunteisiin*, *yleisiin tunteisiin*, *mielialoihin* sekä *emootioihin*. Ensin

mainitut liittyvät johonkin ulkoiseen objektiin ja kehoon paikallistettavaan aistimukseen objektista. Yleiset tunteet ovat kehollisia, kaikkeen kokemiseen vaikuttavia tunnetiloja. Mielialat taas puolestaan eivät ole Steinin mukaan olemuksellisesti kehollisia. Itse kuitenkin perustelen tässä tutkielmassa, että yleisten tunteiden ja mielialojen ero on ainoastaan niiden intensiteetissä, toisin kuin Stein antaa ymmärtää. Syvimmät tunteet ovat Steinille emootioita, jotka kytkeytyvät suoraan Minän omiin arvoihin ja sitä kautta identiteettiin. Kaikkia Minän tunteita yhdistää niiden intentionaalisuus ja se, että ne ulottuvat trikotomisen Minän kaikille tasoille. Tunteet voivat myös olla keskenään vuorovaikutuksessa: Esimerkiksi yleinen tunne voi vaikuttaa muiden tunteiden kokemiseen.

Empatian epäonnistuminen johtuu pohjimmiltaan aina Minän tunteista, jotka voivat paitsi nousta jostakin hetkellisestä kokemuksesta niin myös kytkeytyä Minän persoonallisuuteen. Tilannetta, jossa Minä on kykenemätön tuntemaan empatiaa, Stein nimittää *negatiiviseksi empatiaksi*.

Persoonallisuudella Stein viittaa ilmiöön, joka nykyisin tunnetaan ihmistieteissä yksilön identiteettinä. Persoonallisuuden kehittyminen edellyttää rakkaudellista ympäristöä, jossa Minä saa rauhassa kasvaa omaksi itsekseen. Mikäli tämä ei ole mahdollista, kehittymätön persoonallisuus synnyttää *haamupersoonan*, joka elää ainoastaan *tarttuneista tunteista*. Oman persoonallisuuden kehittyminen on empatian tuntemisen keskeinen edellytys.

Sekä Minä että Toinen saapuvat jokaiseen vuorovaikutustilanteeseen jonkinlaisten ennakko-oletusten kanssa. Esimerkiksi oletus siitä, että toinen kuuluu ulkoryhmään voi estää estää koko empatiaproessin käynnistymisen. Tämä voi johtua myös esimerkiksi *toisen hetken kokemuksesta*, jolla Stein tarkoittaa tunteita, joita ei ole riittävässä määrin purettu toimintaan tai reflektoitu niiden syntytilanteessa. Toisen hetken kokemuksen nouseminen pintaan voi aiheuttaa yllättäviä, usein epämiellyttäviä tunteita.

Toisen hetken kokemukset saattavat taustalla ollessaan myös motivoida Minän tekemään tekoja, joita hän ei koe tekevänsä vapaaehtoisesti. Näitä tekoja, jotka eivät ole tahdonalaisia, Stein nimittää *taipumuksiksi*. Toistuvat *taipumukset* voivat nousta esiin addiktiivisena käyttäytymisenä. Tämä puolestaan saattaa johtaa Minän kokemukseen syyllisyydestä tai häpeästä, jotka puolestaan voivat nekin estää empatian kokemisen. Toisaalta sopivassa tilanteessa esiin nousevat *toisen hetken kokemukset* voivat olla myös mahdollisuus niiden reflektointiin ja siten estää niiden vaikutus myöhemmissä tilanteissa.

Empatian kokemisen estävät *yleiset tunteet* voivat johtua myös mielenterveyden ongelmista, kuten masennuksesta tai ahdistuksesta. Myös neurobiologiset poikkeamat, kuten

ADHD tai autismitietämisen häiriö voivat estää empatian. Niin mielenterveyden ongelmia kuin neurobiologisia poikkeamia yhdistää usein Minän kokemus yksinäisyydestä.

Useat tutkijat ovat kritisoineet ja jatkokehittäneet Steinin empatiateoriaa. Heidän kritiikkinsä ytimessä on empatian riittämättömyys Toista koskevan tiedon hankintakeinona käytännön tilanteissa. Stein itsekin toteaa, että pohdinta ja päättely voivat täydentää empaattista tiedonhankintaa. Empatiaprosessin voi tarvittaessa myös toistaa mahdollisten aiempien tunteiden väistyttyä. Empatian onnistumisen edellytyksenä kuitenkin on, että *Minä* on sinut kenties omista ennako-odotuksistaan nousevien tunteidensa tai tunteiden heräämisen pelon kanssa: Tavanomaisin este empatian tuntemiselle ovat Minän toiseen ihmiseen ja itseensä kohdistamat stereotyyppit eli oletukset, jotka estävät Toisen kokemisen kokonaisuutena. Näitä Stein käsittelee teoriassaan persoonan ja sen arvojen käsitteiden kautta. Persoonallisuus ja arvot välittyvät Minälle Toisen kehollisena *habituksena*.

Edith Steinin mukaan empatia on ensisijaisesti kehollista. Toisen *keho* on Minälle eletty keho siksi, että samalla, kun *Minä havaitsee* toisen ruumiin, tähän *havaintoon* liittyy myös “sitä, mitä ei voi havaita, liittyneenä siihen, mitä voi havaita”. Kysymys empatian intentionaalisuudesta on pohjimmiltaan kysymys siitä, että syntyykö ymmärrys “siitä, mitä ei voi havaita” intentionaalisen vai epäintentionaalisen toiminnon kautta. Martin Buberin, Emmanuel Levinasin, Lauri Rauhalan ja Steinin ajattelua vertailemalla voi todeta, että sitä, mitä Stein kutsuu erityislaatuiseksi intentionaalisen kokemuksen muodoksi, Levinas kutsuu esi-intentionaaliseksi ja Buber rakkaudeksi. On siis pohjimmiltaan määritelmällinen kysymys, syntyykö ymmärrys “siitä, mitä ei voi havaita” intentionaalisen vai epäintentionaalisen toiminnon kautta. Steinin sanavalintaan on todennäköisesti vaikuttanut se, että fenomenologisen teorian perusteeseihin kuuluu sekä tajunnan intentionaalisuus että empatia tiedonhankinnan muotona. Elisa Aaltolan mukaan nimenomaan affektiivinen empatia, jonka voi katsoa sisältyvän myös Steinin teoriaan, ohjaa ihmistä moraaliseen toimintaan. Voi jopa ajatella, että moraaliset säännöt ovat yhdentekeviä, koska vaatimus eettiseen toimintaan on “sisäänrakennettuna” empaattisessa kohtaamisessa.

Steinin empatian voi katsoa olevan analoginen Martin Buberin *Minä-Sinä-suhteelle* ja Emmanuel Levinaksen Toiseen suuntautuvalla *halulle*, joissa Toinen nähdään kokonaisuutena Toisena, subjektina. Tämän perusteella voi sanoa, että edellytyksenä empatialle, siten kuin Stein sen käsittää on, että *Minä hetkellisesti luopuu omasta olemuksestaan ja uskaltaa alistua Toisen hallintaan*. Vain tämän uskalluksen kautta ihminen voi murtautua ulos kokemuksellisesta solipsismistaan, jolloin ymmärrys toisten mielten olemassaolosta jää ainoastaan tiedolliselle tasolle. Steinin omassa myöhemmässä ajattelussa empatia rinnastuu

rakkauteen, ja siksi empatiaa voi kuvata myös *rakkaudellisena ei-tietämisen asenteena* suhteessa Toiseen. Vaikka empatia itse perustukaan todellisuuden tiedolliseen hahmottamiseen, niin sen avulla voi kuitenkin hankkia tietoa.

Uskallus luopua omasta olemuksesta *ei tarkoita alistumista kuolemalle, vaan rakkaudelle*. Ajattelen, että tämän oivalluksen syntyminen on pohjimmiltaan kaikkien terapioiden ja uskontojen perimmäisenä tavoitteena. Näin Steinin empatiateoria pohjimmiltaan antaa yhden selityksen sille, miksi Jumalaa kuvataan usein rakkaudeksi ja totuudeksi. Uskontojen keskeinen väite tietenkin on, että tämä rakkaus on ontologisesti olemassa ennen materiaa, eikä se ole ainoastaan materiasta syntyvä tunne. Mutta sen asian tarkempi pohdinta ei tämän uskonnonfilosofian maisterintutkielman kirjoittajan onneksi enää kuulu tähän tutkielmaan.

## Lähteet ja kirjallisuus

### Lähteet

Stein, Edith (1946). Ways to Know God. The “symbolic theology” of Dionysius the Areopagite and its factual presuppositions. *The Thomist* 9:3. Kääntänyt englanniksi Rudolf Allers. Washington D.C.: The Thomist Press, 379–420.  
DOI: 10.1353/tho.1946.0017

Stein, Edith (1989). *On the Problem of Empathy*. Kääntänyt englanniksi Waltraut Stein. Washington: ICS Publications.

Stein, Edith (1996). *Essays on Woman*. Kääntänyt englanniksi Freda Mary Oben. Washington: ICS Publications. (E-kirja)

Stein, Edith (2002a). *Finite and Eternal Being. An Attempt at an Ascent To the Meaning of Being*. Kääntänyt englanniksi Kurt F. Reinhardt. Washington: ICS Publications.

Stein, Edith (2002b). *The Science of the Cross*. Kääntänyt englanniksi Josephine Koepfel. Washington: ICS Publications. (E-kirja)

Stein, Edith (2006). *Martin Heidegger’s Existential Philosophy*. Kääntänyt englanniksi Mette Lebech. Maynooth: National University of Ireland.

### Kirjallisuus

Aaltola, Elisa (2014). Varieties of Empathy and Moral Agency. *Topoi* 33, 243–253.  
DOI: 10.1007/s11245-013-9205-8

Aaltola, Elisa (2018). *Varieties of Empathy: Moral Psychology and Animal Ethics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. (E-kirja)

Ales Bello, Angela (2015). *The Sense of Things: Toward a Phenomenological Realism*. Cham: Springer.

Ales Bello, Angela (2019). Dual Anthropology as the Imago Dei in Edith Stein. *Open Theology* 5, 95–106. DOI: 10.1515/opth-2019-0007

Baseheart, Mary Catherine. (1997). *Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein*. Dordrecht: Springer.

Bergo, Bettina (2019). Emmanuel Levinas. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab of Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/>

Buber, Martin (1993). *Minä ja Sinä*. Suomentanut Jukka Pietilä. Porvoo: WSOY.

Burgos, Juan Manuel & Domènec Melé (2018). Personalism. *Encyclopedia of Business and Professional Ethics*. Toim. D. C. Poff & A. C. Michalos. Cham, Sveitsi: Springer.

DOI: 10.1007/978-3-319-23514-1\_99-1

- Burns, Timothy (2021). Phenomenology Without Egology: Edith Stein as an Original Phenomenological Thinker. *Horizon* 10:2, 463–483.  
DOI: 10.21638/2226-5260-2021-10-2-463-483
- Frankel, Richard (2017). The Many Faces of Empathy: Biological, Psychological and Interactional Perspectives. *Journal of Patient Experience* 4:2, 55–56.  
DOI: 10.1177/2374373517699268
- Gallagher, Shaun & Dylan Trigg (2016). Agency and Anxiety: Delusions of Control and Loss of Control in Schizophrenia and Agoraphobia. *Frontiers in Human Neuroscience* 26.  
DOI: 10.3389/fnhum.2016.00459
- Gu, Simeng, Fushung Wang, Nitesh Patel, James Bourgeois & Jason Huang (2019). A Model for Basic Emotions Using Observations of Behavior in *Drosophila*. *Frontiers in Psychology* 10. DOI: 10.3389/fpsyg.2019.00781
- Haaparanta, Leila (2019). Rajan taju. Filosofisia esseitä. Helsinki: Gaudeamus. (ePub-versio)
- Hutt, Curtis (2009). Identity, Alterity, and Ethics in the Work of Husserl and His Religious Students: Stein and Levinas. *Philosophy Today* 53:1, 12–33.  
DOI: 10.5840/philtoday200953164
- Ingarden, Roman (2018). ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕДИТ ШТАЙН (Edith Steinin filosofisesta tutkimuksesta). Kääntänyt ukrainaksi Inna Savinska, konekäännös suomeksi omani. *Doxa* 1:29, 171–193.  
DOI: 10.18524/2410-2601.2018.1(29).146539
- Islam, Gazi (2014). Social Identity Theory. *Encyclopedia of Critical Psychology*. Toim. T. Teo. Cham, Sveitsi: Springer, 1781–1783. DOI: 10.1007/978-1-4614-5583-7
- Jardine, James (2014). Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy. *Synthesis Philosophica* 58, 273–288.
- Jokinen, Riikka (1997). *Tietämättömyyden etiikka. Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen*. Lisensiaattitutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- Kalat, James (2018). *Biological Psychology*. Boston: Cengage Learning.
- Kotkavirta, Jussi (2005). Scheler ja Freud. *Niin & näin* 1/2005, 77–83.
- Kupiainen, Reijo (1994). Dialogi maailmasuhteena. *Niin & näin* 1/94, 47–49.
- Krueger, Joel (2018). Direct Social Perception. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Toim. Albert Newen. Oxford: Oxford University Press, 301–320.  
DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198735410.013.15
- Lebech, Mette (2010). Beginning to Read Stein's Finite and Eternal Being. *Phenomenology* 4, 138–154.

- Lebech, Mette (2011). Why Do We Need the Philosophy of Edith Stein? *Communio* 38, 682–726.
- Lebech, Mette (2017). Stein's Understanding of Mental Health and Mental Illness. Empathy, Sociality, and Personhood, *Contributions To Phenomenology* 94, 107–123.  
DOI: 10.1007/978-3-319-71096-9\_6
- Mahmoud, Miguel (2005). Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum* 8, 52–61.
- Marzaffa, Massimo (2023). Theory of Mind. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/theomind/>
- Meindl, Patricia, Felipe León & Dan Zahavi (2019). Buber, Levinas, and the I-Thou Relation. *Levinas and Analytic Philosophy*. New York: Routledge, 80–100.
- Moran, Dermot (2004). The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*. Toim. Thomas A. Kelly & Phillip W. Rosemann. Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters, 269–312.
- Parviainen, Jaana (2003). Kinaesthetic Empathy. *Dialogue and Universalism*, 11–12/2003, 151–162.
- Parnas, Josef & Mads Gram Henriksen (2016). Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders. *Consciousness and Cognition* 43, 75–88.  
DOI: 10.1016/j.congog.2016.05.010
- Ratcliffe, Matthew (2012). Phenomenology as a Form of Empathy. *Inquiry* 55:5, 473–495.  
DOI: 10.1080/0020174X.2012.716196
- Ratcliffe, Matthew (2015). *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Rauhala, Lauri (1997). Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla. *Niin & näin* 1/97, 64–68.
- Ruonakoski, Erika (2006). Puhetta ja sanoja: filosofian kääntämisestä. *Niin & näin* 3/2006, 5–6.
- Ruonakoski, Erika (2017). The Object and Limits of Empathy in Stein's Philosophy. *Celebrating Teresa of Avila and Edith Stein: Two Seminars Organised by the Secular Order of the Teresian Carmel in Helsinki in 2015 and 2016*. Toim. Heidi Tuorila-Kahanpää. Helsinki: OCDS, 25–38.
- Ruonakoski, Erika (2019). Empatia moraalisen toimijuuden perusteena. *Ajatus: Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja* 76, 315–330.

- Rynell, Erik (2020). Understanding the Acts of Another: Edith Stein and Konstantin Stanislawski. *Lebenswelt* 16, 59–77.
- Salmela, Mikko (2017). Affektiivinen käänne. Yksi vai monia? Käsitteellisiä ja metodologisia pohdintoja. *Tieteessä tapahtuu* 2/2017, 32–35.
- Scheepers, Daan & Belle Derks (2016). Revisiting social identity theory from a neuroscience perspective. *Current Opinion in Psychology* 11, 74–78.  
DOI: 10.1016/j.copsyc.2016.06.006
- Salice, Alessandro (2020). The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab of Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/phenomenology-mg/>
- Smith, David (2018). Phenomenology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab of Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>
- Smith, Richard, Matthew Webster, Gerrod Parrott & Heidi Eyre (2002). The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(1), 138–159. DOI: 10.1037/0022-3514.83.1.138
- Stueber, Karsten (2019). Empathy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab of Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>
- Svenaesus, Fredrik (2016). The Phenomenology of Empathy: A Steinian Emotional Account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(2): 227–245.  
DOI: 10.1007/s11097-014-9411-x
- Svenaesus, Fredrik (2018). Edith Stein’s phenomenology of sensual and emotional empathy. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17, 741–760.  
DOI: 10.1007/s11097-017-9544-9
- Szanto, Thomas & Dermot Moran (2020). Edith Stein. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab of Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/> (luettu 30.4.2021)
- Taipale, Joonas (2015). Empathy and the Melodic Unity of the Other. *Human Studies* 38, 463–479. DOI: 10.1007/s10746-015-9365-1
- Tieteen termipankki (2023a). Kielitiede: Rekursiivisuus.  
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kielitiede:rekursiivisuus>. (luettu 27.2.2023)
- Tieteen termipankki (2023b) Filosofia: Psykologismi.  
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:psykologismi>. (luettu 27.2.2023)
- Tieteen termipankki (2023c). Filosofia: Olemus.  
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:olemus>. (luettu 27.2.2023)

- Tieteen termipankki (2023d) Filosofia: Läpieläminen.  
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:läpieläminen>. (luettu 27.2.2023)
- Tuohimaa, Marika (2001). Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta. *Niin & näin* 3/2001, 35–39.
- Tuorila-Kahanpää, Heidi (2003). *Euroopan ikoni. Edith Steinin elämä 1891-1942*. Jyväskylä: Minerva Kustannus Oy.
- Urban, Petr (2022). Care Ethics and the Feminist Personalism of Edith Stein. *Philosophies* 7:3. DOI: 10.3390/philosophies7030060
- Varto, Juha (1997). Adolf Reinach 1883–1997 Eräs varhainen fenomenologi. *Niin & näin* 2/97, 56–59.
- Watson, Jeanne & Leslie Greenberg (2009). Empathic Resonance: A Neuroscience Perspective. *The Social Neuroscience of Empathy*. Toim. Jean Decety & William Ickes. Cambridge & Lontoo: The MIT Press, 125–137.
- Webb, James (2005). Dabrowski’s Theory and Existential Depression in Gifted Children and Adults. Konferenssiesitelmä. *The Eight International Congress of the Institute for Positive Disintegration in Human Development*, Calgary, Kanada. 7.8.2008.
- Wharne, Simon (2021). Empathy in phenomenological research: Employing Edith Stein’s account of empathy as a practical and ethical guide. *Methods in Psychology* 5. DOI: 10.1016/j.metip.2021.100053
- Wulf, Claudia Mariéle (2017). “I look at him and he looks at me”: Stein’s phenomenological analysis of love. *International Journal of Philosophy and Theology* 78:1-2. DOI: 10.1080/21692327.2016.1265897
- Zahavi, Dan (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry* 53:3, 285–306. DOI: 10.1080/00201741003784663
- Zahavi, Dan (2014a). Empathy and Other-Directed Intentionality. *Topoi* 33, 129–142. DOI 10.1007/s11245-013-9197-4
- Zahavi, Dan (2014b). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: OUP Oxford.