

TARTU ÜLIKOOL  
HUMANITAARTEADUSTE JA KUNSTIDE VALDKOND  
FILOSOOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

Kertu Rajando

**Erapooletu vaateleja empaatia keskne roll moraal**

Magistritöö

Juhendaja: prof. Margit Sutrop

Tartu 2016

## Sisukord

Sissejuhatus .....	3
<b>1. Empaatia mõiste</b> .....	6
<b>2. Prinzi moraaliteooria</b> .....	14
<b>2.1. Prinz kui sentimentalist</b> .....	14
<b>2.2. Emotsioonide ja tunnete jaotus Prinzi järgi</b> .....	18
<b>2.3. Moraalne kompetentsus Prinzi järgi</b> .....	25
2.3.1. Moraalse hinnangu andmine .....	25
2.3.2. Moraalne motivatsioon.....	27
2.3.3. Moraalne areng.....	28
<b>2.4. Prinzi empaatia mõiste</b> .....	29
<b>2.5. Prinzi argumendid empaatia vastu</b> .....	31
2.5.1. Empaatia ei ole heakskiidu ega hukkamõistu eeltingimuseks .....	31
2.5.2. Üldisemad empaatia probleemid.....	35
<b>2.6. Kriitika Prinzi empaatia mõiste suhtes</b> .....	36
2.6.1. Prinzi empaatia mõiste on hägune .....	36
2.6.2. Prinzi empaatia mõiste on liiga lihtne ja seetõttu problemaatiline.....	38
2.6.3. Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia mõisted on erinevad .....	39
<b>3. Smithi moraaliteooria</b> .....	42
<b>3.1. Smith kui sentimentalist</b> .....	42
<b>3.2. Tunnete jaotus Smithi järgi</b> .....	44
<b>3.3. Smithi sümpaatia mõiste</b> .....	46
<b>3.4. Moraalne kompetentsus Smithi järgi</b> .....	54
3.4.1. Moraalse hinnangu andmine .....	54
3.4.2. Moraalne motivatsioon.....	60
3.4.3. Moraalne areng.....	64
<b>4. Erapooletu vaatleja kui korrigeeritud empaatia kandja</b> .....	69
<b>4.1. Prinzi ja Smithi mõistete erinevus</b> .....	69
<b>4.2. Erapooletu vaatleja mehhanismi olulisus</b> .....	71
<b>4.3. Kuivõrd on erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav tänapäevasesse eetikasse?</b> .....	74
<b>Kokkuvõte</b> .....	76
<b>Kasutatud kirjandus</b> .....	78
<b>Resümee</b> .....	83
<b>Summary</b> .....	84

## Sissejuhatus

Käesolevas magistritöös uurin empaatia rolli moraalil. Täpsemalt, kuivõrd empaatia saab olla aluseks moraalse hinnangu andmisele, moraalsele motivatsioonile ja moraalsele arengule.

Selleks, et uurida, milline roll on või võiks olla empaatial moraalil, tuleb esmajärjekorras selgeks teha, mida empaatia endast kujutab. Empaatia mõiste on üsna uus, olles pisut enam kui sajandivanune. Esmakordselt võttis termini „empaatia“ inglise keeles kasutusele psühholoog Edward Bradford Titchener aastal 1909, kasutades seda tõlkevastena Theodor Lippsi saksakeelsele terminile „Einführung“ („sissetundmine“) (Lipps, 1903; Titchener, 1909). Sellest ajast saadik on arutelu empaatia teemal muutunud aina sagedasemaks. Kui varasemalt käsitleti empaatiat ja sellega seonduvat peamiselt filosoofia ja psühholoogia valdkonnas, siis praegusel ajal on empaatia uurimisobjektiks ka mitmetes muudes distsipliinides – näiteks sotsiaal- ja neuroteaduses. Lisaks sellele pakub empaatia hulgaliselt kõneainet ka populaarteaduses, meedias ja igapäevaelus. Kuna empaatia mõiste on väga laialdaselt kasutusel nii avalikus kui ka akadeemilises sfääris, siis on see omandanud mitmeid eripalgelisi tähendusi ning seda seostatakse paljude teiste mõistetega – näiteks emotsionaalne nakatumine, automaatne imiteerimine, empaatiline mure, kaastunne jne. Võib öelda, et puudub konsensus selle osas, mida empaatia tähendab. Julianna C. Oxley on väitnud, et akadeemilises kirjanduses puudub ühiselt aktsepteeritud empaatia mõiste ilmselt seetõttu, et ükski definitsioon ei suuda vastata kõigi erinevate uurimisvaldkondade vajadustele (Oxley, 2011: 7). Segadust lisab ka asjaolu, et empaatia termini ajalugu ulatub tegelikkuses 1909. aastast veelgi kaugemale. Mitmed autorid (nt Battaly, 2011; Maibom, 2014; Oxley, 2011; Prinz, 2011a; Slaby, 2014; Slote, 2009; Snow, 2000 jt) on märkinud, et varasemalt kasutasid näiteks David Hume ja Adam Smith sõna „sümpaatia“ sarnaselt tänapäeval kasutusel olevale „empaatial“. Võime näha, kuidas läbi ajaloo on nii empaatia kui sümpaatia tähendus oluliselt muutunud ning erinevaid arusaamu nende olemuse kohta on väga palju. Käesolevas magistritöös ei plaani ma välja selgitada üht kindlat empaatia definitsiooni, mida peaksime pidama just selleks „õigeks“ empaatia tähenduseks. Selle asemel annan põgusa ülevaate sellest, millised on peamised lähenemised empaatialle ning uurin täpsemalt, kas mõnda tüüpi empaatia võiks olulist rolli mängida moraalse kompetentsuse juures.

On hulgaliselt teoreetikuid (nt Decety ja Cowell, 2014; Maibom, 2009; Masto, 2015; Simmons, 2014; Ugazio, Majdandžic ja Lamm, 2014 jt), kes on uurinud empaatia rolli

moraalis ning kaasajal on see teema väga aktuaalne. Jesse J. Prinz (2011a, 2011b) on üks peamisi autoreid, kes on võtnud empaatia mõiste küll kasutusele, kuid on väga selgelt eitanud selle rolli moraal. Tema teooria on esmapilgul üsna usutav ning kuna ta esitab oma väiteid väga jõuliselt ja veenvalt, siis võivad paljud lugejad selle üsna kergelt omaks võtta. Leian aga, et Prinzi väidetega empaatia ebavajalikkusest moraal vallas ei peaks nii lihtsasti nõustuma ega nendega kaasa minema. Käesoleva magistr töö käigus toon välja Prinzi peamised argumendid, millele toetudes ta eitab empaatia rolli moraal. Tõden, et mitmed Prinzi argumendid on paikapidavad sellise empaatia definitsiooni puhul, mida ta kasutab, kuid see ei tähenda, et peaksime empaatia olulisuse moraal juures täielikult kõrvale heitma. Leian, et peaksime vaatlema, kas leidub mingit tüüpi empaatia vormi, mis on suuteline ületama Prinzi poolt esitatud empaatia probleeme. Sellise eesmärgiga pöördun uurima Adam Smithi (1759) moraalse tunnete teooriat, millega Smith on näidanud, et just sümpaatia (tänapäeva mõistes empaatia) mängib väga olulist rolli moraaliküsimustes. Esitan Smithi arusaama sümpaatiast ning näitan, millist rolli täidab see tema arvates moraal.

Käesolev magistr töö koosneb neljast peatükist. Esimese peatüki raames annan ülevaate sellest, millised on peamised lähenemised empaatiale. Nii tekib laiem ülevaade sellest, kui erinevalt empaatia mõistet defineeritakse ning kui paljusid erinevaid omadusi on võimalik empaatiaga seostada.

Teises peatükis esitan Prinzi sentimentalistliku moraaliteooria ning selgitan, mida peab tema moraalise hinnangu, moraalise motivatsiooni ja moraalise arengu aluseks. Seejärel käsitlen tema poolt esitatud empaatia mõistet ning peamisi argumente selle kohta, miks empaatia ei ole tema arvates vajalik moraal juures. Prinz on samuti üks neist autoritest, kes leiab, et kuigi empaatia mõiste on vaid sajandivanune, siis on sel moraalifilosoofias siiski pikaajaline traditsioon. Ta väidab, et Briti moralistid – Hume ja Smith – kasutasid sõna „sümpaatia“ sarnasel viisil, nagu tema kasutab „empaatiat“ (Prinz, 2011a: 212). Sellele väitele toetudes uurin lähemalt, kui võrd on Prinz tegelikult mõistnud Smithi väga rikast ja mitmekülgset sümpaatia kontseptsiooni.

Kolmandas peatükis käsitlen Smithi sentimentalistlikku moraaliteooriat, milles on lisaks tunnete tähtsusele ka mõistuse roll. Seejärel uurin Smithi mitmekülgset sümpaatia mõistet, mille juures on väga olulisel kohal erapooletu vaatleja mehhanism. Näitan, kuidas just erapooletu vaatleja sümpaatia on Smithi teooria raames oluline moraalise kompetentsuse erinevate aspektide – moraalise hinnangu andmise, moraalise motivatsiooni ja moraalise arengu – juures.

Neljandas peatükis selgitan, millist rolli võiks erapooletu vaatleja – kui korrigeeritud empaatia kandja – mängida moraalil. Pöördun tagasi Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia mõistete juurde ning võrdlen neid omavahel. Seejärel toon välja erapooletu vaatleja mehhanismi olulisuse ja näitan, kuidas võib see omada tähtsust iga moraalise kompetentsuse aspekti puhul. Viimaks uurin, kuidas võrd on erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav tänapäevasesse moraaliteooriasse.

## 1. Empaatia mõiste

Lisaks igapäevasele kõnele kasutatakse empaatia mõistet paljudes erinevates uurimisvaldkondades – näiteks filosoofias, psühholoogias, sotsiaal- ja neuroteaduses. Varasemast uurimusest selgub, et tegelikult puudub – nii valdkondade-siseselt kui valdkondade-vaheliselt – ühtne arusaam sellest, mida empaatia tähendab. Empaatia mõistet kasutatakse alternatiivselt, viitamaks erinevatele kvaliteetidele: näiteks teadmisele sellest, mida teine tunneb; tundmisele, mida teine tunneb; vastamisele teise kannatustele (Levenson ja Ruef, 1992: 234). Lisaks sellele, et empaatia mõiste ise pole selgesti defineeritud, seostatakse seda veel mitmete teiste fenomenidega ning see lisab omakorda segadust. Filosoofiaprofessor Jan Slaby tõdeb samuti, et empaatiast leidub rabavalt palju erinevaid kontseptuaalseid ja teoreetilisi lähenemisi. Ta märgib, et mitmed autorid (nt Batson, 2009; Coplan ja Goldie, 2011; Stueber, 2013) on seetõttu püüdnud luua süstematiseeritud ülevaateid eripalgelisest empaatia mõistest. (Slaby, 2014)

Järgnevalt toon välja peamised viisid sellest, kuidas empaatia mõistet teiste mõistetega seostatakse, püüdes neid sarnastele omadustele toetudes grupeerida ning andes lühikese kirjelduse nende olemusest. See on oluline selleks, et mõista paremini, kuivõrd erinevalt on võimalik empaatia mõistele läheneda ning kui laialdaselt seda mõista saab. Nii muutub mõnevõrra selgemaks ka see, miks pole siiani ühtselt otsustatud ühe kindla empaatia definitsiooni kasuks.

**I Kognitiivne empaatia** (vt Kauppinen, 2014a; Maibom, 2014) – võime saada teada, mida teine inimene võib mõelda, tunda või soovida. Oluline aspekt: kognitiivse empaatia puhul oleme teadlikud teise inimese olukorrast, kannatustest, emotsioonidest, kuid me ei jaga temaga tingimata samu tundeid.

Kognitiivse empaatia all peab Antti Kauppinen silmas teatud protsessi või võimet panna end teise olukorda ja saada seeläbi teada, mida teine inimene soovib, usub või tunneb. Oluline on uskumus teise seisundite kohta, mitte kindel emotsionaalne reaktsioon. (Kauppinen, 2014a: 99) Kognitiivset empaatiat seostatakse üldiselt teatud perspektiivi võtmisega. Heidi Lene Maibom väidab, et kellegi perspektiivi võtmine kaasab kujutlusvõimet. Kui võtame kellegi perspektiivi, kujutleme, mis tähendab tema asemel olla või mida meie tema olukorras tunneksime. Seda nimetatakse ka simuleerimiseks või kõrgema taseme mõtetelugemiseks. (Maibom, 2014: 12)

**Enesele orienteeritud perspektiivi võtmine** (vt Coplan, 2011a, 2011b; Hoffman, 2011; Kauppinen, 2014a; Oxley, 2011) – kujutame ette, mis tunne oleks meil teise olukorras olla.

Amy Coplan märgib, et kui kujutleme end teise olukorras, siis sageli on tulemuseks ebatäpsed ennustused ning teise mõtete, tunnete ja soovide ekslikud jäljendused. Enesele orienteeritud perspektiivi võtmise tõttu võime sageli olla emotsionaalselt ülekoormatud ja seetõttu keskendunud ainult iseenda kogemustele. Ometi ei taha Coplan väita, et enesele orienteeritud perspektiivi võtmine on alati halb. Vastupidi, sageli on see motiveeritud murest teise suhtes ja soovist mõista tema kogemusi. Samuti võib see olla viisiks, kuidas õppida teisele orienteeritud perspektiivi võtmist. (Coplan, 2011a: 13)

**Teisele orienteeritud perspektiivi võtmine** (vt Coplan, 2011a, 2011b; Hoffman, 2011; Kauppinen, 2014a; Oxley, 2011) – kujutame ette, mis tunne on teisel olla olukorras, kus ta on.

Coplan kirjeldab teisele orienteeritud perspektiivi võtmist protsessina, mille käigus vaatleja püüab kujutada vaadeldava olukorda vaadeldava vaatepunktist. See tähendab, et ta püüab jäljendada vaadeldava kogemusi selliselt, nagu tema ise oleks vaadeldav. Coplan peab vajalikuks eristada teisele orienteeritud perspektiivi võtmist enesele orienteeritud perspektiivi võtmisest ning märgib, et see eristus ei ole pelgalt kontseptuaalne. Empiirilistele uurimustele viidates toob ta välja, et teisele orienteeritud perspektiivi võtmine nõuab suuremat vaimset paindlikkust ja emotsioonide regulatsiooni ning sel on enesele orienteeritud perspektiivi võtmisega võrreldes ka erinevad mõjud. (Coplan, 2011a: 10)

**Kombineeritud perspektiivi võtmine** (vt Hoffman, 2011; Oxley, 2011) – keskendume samaaegselt või järgemööda nii enda kui teise perspektiivile.

Oxley leiab, et kaheperspektiiviline kujutlusvõime on saavutatav siis, kui võtame arvesse teise emotsiooni, kuid säilitame samal ajal iseenda perspektiivi selles olukorras (Oxley, 2011: 22). Martin Hoffman väidab, et seesugune kombineeritud perspektiivi võtmine võib olla kõige sagedasem perspektiivi võtmise variant, sest inimestel on raske piirata oma tähelepanu teisele, ilma et nad kalduksid enda mõtetesse ja tunnetesse. Hoffman leiab, et kombineeritud perspektiivi võtmine on eriti oluline, sest see saab kasu nii enesele suunatud emotsionaalsest intensiivsusest kui ka laiendatud ulatusest ja alal hoitud tähelepanust ohvrile, mida võimaldab teisele suunatud perspektiivi võtmine. (Hoffman, 2011: 74)

**Vaimne simuleerimine** (vt Cruz ja Gordon, 2003; Goldman, 2006; Herschbach, 2012; Shanton ja Goldman, 2010) – kujutlusvõime abil teise inimese uskumuste, kavatsuste, soovide, mõtlemise ja muude vaimsete aspektide kopeerimine või taasetendamine. Simulatsiooniteooria kohaselt rakendame kujutlusvõime abil samu vaimseid ressursse, mida kasutame enda mõtlemises või emotsionaalsete vastuste puhul, selleks, et mõista teise inimese mõtteid ja emotsioone.

Karen Shanton ja Alvin I. Goldman väidavad, et simulatsiooniteooria järgi kasutame kujutlusvõimet, vaimset jäljendamist või teatud perspektiivi võtmist selleks, et saada selgust teiste inimeste vaimuseisundite kohta. Shanton ja Goldman kirjeldavad simuleerimise protsessi järgnevalt. Esmalt kopeerib vaatleja teist inimest, luues oma peas sellised kujuteldavad seisundid (nt soovid või uskumused), mis vastavad vaadeldava omadega. Seejärel paneb ta need kujuteldavad seisundid sobivasse kognitiivsesse mehhanismi ja loob uue väljundi (nt otsustuse) ning see uus seisund omistatakse vaadeldavale. (Shanton ja Goldman, 2010: 527) Joe Cruz ja Robert M. Gordon väidavad, et simulatsiooniteooria kohaselt kasutab vaatleja vaimset simuleerimist selleks, et taasesitada vaadeldava vaimseid protsesse. Vaatleja võtab kujutlusvõime abil omaks vaadeldava olukorra ja kasutab seejärel iseenda vaimseid süsteeme selleks, et luua vaimseid seisundeid ja otsustusi. (Cruz ja Gordon, 2003: 9) Goldman leiab, et simuleerimise juures on väga oluline roll ka iseenda teise inimese olukorda panemisel. Ta väidab, et meie aju on kujundatud selliselt, et see tekitab vaimuseisundeid, mis ühtivad nende inimeste omadega, keda vaatleme. (Goldman, 2006: 4) Lisaks sellele märgib Oxley, et kujutlusvõimeline simuleerimine eeldab teise inimese seesmiste seisundite teadlikku tajumist (Oxley, 2011: 19).

On huvitav tõdeda, et Goldman väidab, et ka mitmete ajalooliste filosoofide (nt David Hume'i, Adam Smithi, Edgar Allan Poe, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kanti jt) teooriates on võimalik näha simulatsiooniteooria üldiseid ideid (Goldman, 2006: 17–18).

**II Afektiivne empaatia** (vt Hoffman, 2011; Kauppinen, 2014a) – enda emotsioonide, tunnete, tujude teadlik või alateadlik sünkroniseerimine teise inimese omadega.

Kauppinen väidab, et tavapäraselt mõistetakse empaatia all just afektiivset empaatiat, mis kujutab endast teisega samasuguse või ühilduva emotsiooni tundmist. Seejuures on võimalik, et me arvame end tundvat empaatiat, kui tegelikult pole see nii. Näiteks võime tunda kurbust, sest arvame, et teine on kurb, kuid tegelikkuses on ta hoopis rõõmus. Sellisel juhul võib öelda, et me ei tunne afektiivset empaatiat tema suhtes. Kauppinen märgib, et



siiski võime tekkinud kurbust pidada laialt võttes empaatiliseks, sest see tuleneb empaatia võime rakendamisest. (Kauppinen, 2014a: 99–100)

**Afektiivne ühitamine** (vt Coplan, 2011a) – kirjeldab olukorda, mil vaatleja afektiivsed seisundid (nt emotsioonid, tuju) on kvalitatiivselt identsed vaadeldava omadega.

Coplani arvates toimub afektiivne ühitamine vaid siis, kui vaatleja kogeb vaadeldavaga sama tüüpi emotsiooni või afekti. Seejuures on oluline, et afektiivne ühitamine saaks toimuma läbi teisele suunatud perspektiivi võtmise. Coplan ei loe afektiivseks ühitamiseks olukorda, kui kaks osapoolt kokkusattumuse tõttu kogevad samu tundeid või kui nad lihtsalt reageerivad samale stiimulile sarnaselt. Samuti eristab ta afektiivset ühitamist emotsionaalsest nakatumisest. (Coplan, 2011a: 6–7)

**Emotsionaalne nakatumine** (vt Coplan, 2011b; Darwall, 1998; Hatfield, Rapson ja Le, 2009; Maibom, 2009, 2014; Stueber, 2014; Ugazio, Majdandžic ja Lamm, 2014) – viitab kalduvusele „püüda kinni“ teise inimese emotsiooni. Emotsionaalse nakatumise käigus kogeme emotsiooni vastusena kellegi teise samaliigilisele emotsioonile.

Maibom väidab, et emotsionaalset nakatumist peetakse üldiselt kõige algsemaks empaatilise loomusega emotsionaalseks reaktsiooniks teiste inimeste emotsioonide suhtes. Me justkui „püüame“ teise emotsiooni – näiteks rõõmu, kurbust või ärevust. Seesuguse „püüdmise“ all mõeldakse seda, et emotsionaalse nakatumise protsess on sageli automaatne ja tahtmatu. See tähendab, et meil ei pea olema teadlikkust teisest inimesest, kui kogeme emotsioone, mis on tekkinud sellise nakatumise teel. Näiteks võime „püüda“ teise rõõmu ja olla ka ise seejärel rõõmsad, ilma mõtlemata, miks me täpselt rõõmu tunneme. (Maibom, 2014: 4) Ka Stephen Darwall täheldab, et emotsionaalne nakatumine ei eelda teadlikkust teisest kui eraldiseisvast indiviidist ega kaasa teise vaatepunkti projektsiooni. Ta märgib, et emotsionaalne nakatumine on empaatia primitiivne vorm, mille puhul me jagame teise tundeid, kuid ei keskendu seejuures tema vaatepunkti nägemisele. (Darwall, 1998: 266)

**Isiklik kannatus** (*distress*) (vt Batson, 1991, Coplan, 2011a; Maibom, 2014) – reaktiivne emotsioon vastusena teise inimese negatiivse emotsiooni või situatsiooni tajumisele. See ei ole teise poolt tekitatud, vaid esmaselt enesele orienteeritud. See tähendab, et teise inimese kannatus ei pane mind halvasti tundma tema pärast, vaid see paneb mind lihtsalt halvasti tundma.

Coplan märgib, et isiklikule kannatusele viidatakse sageli ka kui emotsionaalsele või nakatuvale kannatusele. See esineb siis, kui inimene vaatleb teist kannatamas ja reaktsioonina

hakkab ka ise kannatama. Empaatilise kannatuse puhul on vaatleja tähelepanu suunatud teisele inimesele, kuid isikliku kannatuse puhul on vaatleja fookus iseenda kannatusel ja sellel, kuidas kannatust leevendada. Seetõttu on ka nii, et vaatleja, kes kogeb isiklikku kannatust, võib välja näidata ka pro-sotsiaalset käitumist, kuid üldiselt vaid neil juhtudel, kui iseenda ebamugavust ei ole võimalik alternatiivsete meetoditega kõrvaldada. (Coplan, 2011a: 12) Ka Maibom on leidnud, et empaatilise kannatuse puhul kogeme kannatust teise pärast, kuid isikliku kannatuse puhul kannatame iseenda pärast (Maibom, 2014: 4).

**III Kaasatundev empaatia** – viitab peamiselt teise inimese kannatuste märkamisele või tundmisele, mis võib mõnikord viia ka abistava käitumiseni.

**Sümpaatia** (vt Darwall, 1998, Maibom, 2009) – kirjeldab tunnet või emotsiooni, mis tekib meis vastusena sellele, kui näeme, et miski ohustab teise inimese heaolu. Sümpaatia on alati suunatud teisele indiviidile. Seejuures, kui tunneme sümpaatiat kannatava inimese suhtes, siis me mitte lihtsalt ei soovi, et tema kannatusi leevendataks, vaid me soovime seda tema pärast.

Darwall rõhutab sümpaatia puhul kolme aspekti. Esiteks, sümpaatia on tunne või emotsioon, mis vastab ilmsele ohule või takistusele indiviidi heaolu suhtes. Teiseks, sümpaatia puhul on objektiks see sama indiviid. Kolmandaks, sümpaatia kaasab muret selle indiviidi ja tema heaolu suhtes ning tema enda pärast. Näiteks kui laps on kukkumise äärel, siis pole me mures mitte ainult tema ohutuse pärast, vaid muretseme tema ohutuse üle tema enda pärast. (Darwall, 1998: 261) Maibom märgib lisaks, et sümpaatia puhul ei ole oluline püüda mõista, mida teine tunneb. Selle asemel on sümpaatia tundlik teise inimese heaolu suhtes olenemata sellest, mida teine ise oma olukorras tunneb. Kuigi sageli arvatakse, et saame sümpaatiat tunda ainult siis, kui teise heaolu on ohus, siis Maibom leiab, et tegelikkuses võime tunda sümpaatiat ka olukorras, mil teisel läheb hästi. Sel juhul peegeldab meie sümpaatia häid tundeid selle üle, et teisel on hästi läinud. (Maibom, 2009: 487)

**Kaastunne** (vt Hoffman, 2011, Singer ja Lamm, 2009) – tekib siis, kui näeme teist inimest kannatamas ning võib põhjustada soovi teda aidata ja kannatusi leevendada.

Hoffman leiab, et kaastunne teise suhtes tekib tavaliselt siis, kui kannatused ei ole tema kontrolli all (nt haigused, õnnetused) või kui kannatuste põhjus on teadmata (Hoffman, 2011: 237). Tania Singer ja Claus Lamm väidavad, et kaastunde puhul on vaatleja emotsioonid seesmiselt teisele suunatud ning seejuures pole vajalik, et osapooled kogeksid samu tundeid. Näiteks kui tunneme kaastunnet kurva inimese suhtes, siis ei tunne me kurbust, vaid kaastundlikku armastust tema suhtes. (Singer ja Lamm, 2009: 84).

**Empaatiline mure** (vt Batson, 1991, 2014; Maibom, 2009) – teisele orienteeritud emotsionaalne vastus, mis on tingitud ja ühildub puuduses oleva inimese tajutud heaoluga (Batson, 2014: 41).

Batson rõhutab empaatilise mure puhul nelja olulist punkti. Esiteks, „ühildumine“ ei tähenda seda, et vaatleja emotsioon peab sisu poolest olema täpselt sama vaadeldava omaga. Pigem on oluline emotsionaalse vastuse tüüp teise inimese heaolu suhtes: kui vaatleja tajub, et vaadeldava heaolu on positiivne, siis on empaatilise mure puhul ka tema emotsionaalne vastus positiivne; kui vaadeldava heaolu on negatiivne, on vaatleja emotsionaalne vastus samuti negatiivne. Näiteks on ühildumine see, kui tunneme kurbust kellegi suhtes, kes on hirmul – me ei tunne sama emotsiooni, mis teine, kuid meie mõlema emotsioonid on negatiivsed. Teiseks, kuigi empaatiat alla võiks kuuluda ka empaatiline rõõm teise hea käekäigu suhtes, siis kõik empaatilised emotsioonid ei kaasa altruistlikku motivatsiooni. Batsoni arvates tekib meis tuge altruistliku käitumise suunas siis, kui kogeme empaatilist muret kellegi suhtes, kes on hädas. Kolmandaks, empaatiline mure ei ole üks kindel emotsioon, vaid see kaasab paljusid erinevaid – näiteks sümpaatiat, kaastunnet, heasüdamlikkust, õrnust, kurbust, nukrust, kannatust, mure ja leina. Neljandaks, empaatiline mure on teisele suunatud selles mõttes, et see kaasab tundmist teise pärast (*feeling for*). Sümpaatiat ja kaastunnet on seesmiselt teisele suunatud, kuid näiteks kurbust ja muret võime tunda nii enda kui teiste suhtes. Empaatilise murega on tegu siis, kui tunneme neid teise pärast, võttes fookuseks teise heaolu. (Batson, 2014: 41–42)

**IV Liigutuslik empaatia** – seotud teiste inimeste liigutuste vaatlemisega, mis mõnel juhul toob kaasa nende liigutuste matkimise, kuid teisel juhul liigutustele aluseks oleva vaimse seisundi või neuraalse aktivisatsiooni ülevõtmise.

**Matkimine** (vt Darwall, 1998; Hatfield jt, 2009; Hoffman, 2011; Oxley, 2011; (Ugazio, Majdandžic ja Lamm, 2014) – kirjeldab meie kalduvust automaatselt jäljendada teise inimese liigutusi, näoilmeid, kehahoiakut, häält jms.

Hoffman väidab, et üldiselt aktsepteeritud matkimise definitsioon kaasab kaht aspekti. Esiteks, vaatleja imiteerib automaatselt ohvri kannatuse väljendusi näos, hääles ja kehahoiakus. Teiseks, imiteerimise tulemuseks olevad muutused vaatleja enda näos, hääles ja kehahoiakus vallandavad närvide signaale ajju ja tagasisidet ajust, mille tulemusel tekivad vaatlejas ohvri tunnetega ühtivad tunded. Matkimise protsess on passiivne, põhineb pindmistel vihjetel ja nõuab vähe kognitiivset töötlemist. (Hoffman, 2011: 232)

Darwall märgib, et leidub muljetavaldav hulk tõendeid, et motoorne matkimine (nt näoilmete jäljendamine) loob tagasisidet ja matkimine mitte ainult ei vahenda, vaid ka tekitab kogetavat emotsiooni. Lisaks motoorsele matkimisele kinnitab Darwall, et ka imikute reaktiivse nutmise fenomeni võib käsitleda kui üht matkimise vormi. (Darwall, 1998: 265)

**Peegeldamine** (vt Goldman, 2011; Herschbach, 2012; Iacoboni, 2011; Oxley, 2011) – automaatne protsess, mille käigus tekib vaatlejas sama tüüpi neuraalne aktivisatsioon, mis esineb vaadeldavas.

Goldman kirjeldab peegeldamist kui automaatset protsessi, mis tekib siis, kui vaatleme kedagi teist midagi tegemas. Peegeldamise puhul tekib vaatlejas vaadeldavaga sarnane vaimse seisundi tüüp (nt valu, vastikus, hirm). Goldman märgib, et peegeldamine on seotud peegelneuronitega, mille olemasolu avastati esmalt ahvidel (vt Rizzolatti jt, 1996), kuid hiljem ka inimestel. Teatud neuronite puhul on võimalik neuraalne peegeldamine, mis tähendab, et vaadeldava ajus toimuv aktivisatsioon leiab – rohkemal või vähemal määral – aset ka vaatleja ajus. (Goldman, 2011: 32, 42, 44) Näiteks kui jälgime kedagi haaramas laualt mõnd eset, aktiveeruvad meie ajus samad närvid, mis on aktiivsed toimija ajus. Ka Mitchell Herschbach leiab, et peegeldamise tulemusena tekivad vaatlejas vaadeldavaga sarnased neuraalsed protsessid. Lisaks väidab ta, et peegelneuronitele ja -süsteemidele toetutakse sageli kui mehhanismidele, mis võimaldavad n-ö teiste inimeste mõtete lugemist (nt mõista teiste vaimuseisundeid). (Herschbach, 2012: 483)

**V Reguleeritud empaatia** (vt Kauppinen, 2014a) – afektiivne vastus teise inimese olukorrale, mida on korrastatud vastavalt üldiselt omaks võetud või ideaalsele vaatenurgale.

Kauppinen märgib, et reguleeritud empaatia puhul on tähtsal kohal reaktiivsete empaatiliste vastuste reguleerimine. See on meie jaoks oluline nii isikulisestel kui isikuvahelistel põhjustel. Isikulisestel põhjustel tulenevad ebamugavusest konfliktsete emotsioonide kogemisest. Isikuvahelised põhjused on seotud potentsiaalselt hävitava sotsiaalse konfliktiga, mis tuleneb konfliktsetest reaktiivsetest hoiakutest ja neist tulenevast käitumisest. Selleks, et neid konflikte kõrvaldada, peamegi oma empaatilisi vastuseid reguleerima vastavalt teatud vaatenurgale. Peame oma empaatilisi vastuseid lähedaste või sarnaste suhtes alla reguleerima ja kaugete või erinevate suhtes üles reguleerima. Kauppinen viitab Smithile ja Hume'ile, kes tema sõnul – küll teistes terminites – just seesugust empaatiliste vastuste reguleerimist kasutasid. Näiteks Hume'i puhul vaatleme olukorda

tavapäraselt vaatepunktil ja Smithi puhul erapooletu vaateleja järgi ning vastavalt sellele ka korrastame oma empaatilisi vastuseid. (Kauppinen, 2014a: 104–105)

Kauppinen leiab, et kõige efektiivsem strateegia selliseks regulatsiooniks kaasab kaht olulist aspekti. Esiteks, tähelepanu erapooletut fookuseerimist sellele, kuidas olukord paistab kõigi tegevusest mõjutatud osapoolte vaatenurgast. See suurendab eeldatavasti empaatilisi vastuseid, mis ühilduvad meist erinevate või vastandlike inimeste olukorraga. Teiseks, tegevusele antud hinnangu ümberhindamist selliste ootuste valguses, mida kõik sotsiaalsed toimijad võiksid jagada. See peaks vähendama empaatilisi vastuseid nende suhtes, kes on meiega sarnased. Kauppinen märgib, et ideaalse vaatepunkti järgi reguleerimine ei pea, kuid sageli võib olla teadlik protsess. (Kauppinen, 2014a: 105)

Kuigi esitatud klassifikatsioon empaatia käsitlustest pole kindlasti ainuvõimalik lähenemine ega kaasa kõiki võimalikke fenomene, siis nähtub sellest siiski selgesti, et empaatiana mõistetakse väga eripalgelisi nähtuseid. Kõigi nende eesmärgiks on teatud viisil ületada tühimikku, mis esineb meie ja teiste inimeste kogemuste vahel. Seejuures pole kõik need fenomenid aga samal määral vajalikud või kasulikud moraal. Järgnevas peatükis avan Prinzi moraaliteooria, selgitan, mis on tema jaoks empaatia ja näitan, miks ta ei pea seda moraaliks vajalikuks. Kuigi Prinz eitab empaatia vajalikkust üsnagi veenvalt, leian siiski, et on ennatlik eitada empaatia rolli moraaliks täielikult. Seetõttu võtan eesmärgiks uurida, kas leidub teatud tüüpi empaatiat, mis võiks olla vajalik moraalise kompetentsuse erinevate aspektide puhul.

## 2. Prinzi moraaliteooria

Käesolevas peatükis võtan vaatluse alla Prinzi sentimentalistliku moraaliteooria. Esiteks annan ülevaate Prinzi moraaliteooriast, kirjeldades lähemalt selle olulisemaid tunnuseid. Teiseks selgitan, mida peab Prinz moraalse kompetentsuse – moraalse hinnangu, motivatsiooni ja arengu – aluseks. Kolmandaks avan Prinzi empaatia mõiste käsitle. Neljandaks toon välja kõige tähtsamad väited, mille Prinz on esitanud oma antiempaatilise sentimentalismi kasuks ning empaatia kahjuks. Viidendaks esitan kolm kriitilist märkust Prinzi empaatia mõiste kohta.

### 2.1. Prinz kui sentimentalist

Laialt on levinud arusaam, et Prinz on sentimentalist ning leian, et sellise üldise mõistena peaksime sellega kindlasti nõustuma. Kokkuvõtlikult tähendab moraalne sentimentalism seda, et moraali aluseks on tunded ja emotsioonid. Kuna aga tunded ja emotsioonid võivad moraalile olla aluseks mitmel eri viisil ning sentimentalism on väga lai mõiste, mis koondab paljusid erinevaid sentimentalismi vorme (vt nt Kauppinen, 2014b), siis ei ütle see meile kuigi palju Prinzi teooria kohta. Teoses „Moraali emotsionaalne konstruktsioon“ (*The Emotional Construction of Morals*, 2007) kirjeldab Prinz omaks võetud moraaliteooriat ja tunnete käsitle, lükates ümber vastuargumente ja tuues hulgaliselt empiirilisi tõendeid oma teooria kasuks. Järgnevalt esitan Prinzi käsitle olulisemad aspektid, mis aitavad tema teooriat paremini mõista.

Prinz nimetab oma teooriat emotsionismiks (*emotionism*). Täpsemalt kaitseb ta tugeva emotsionismi teooriat, väites, et emotsioonid mitte ainult ei suuna meid käituma, vaid need moodustavad ka meie moraalsed hinnangud. (Prinz, 2007: 21) Prinzi emotsionistlikul teoorial on kaks olulist komponenti – metafüüsiline ja epistemoloogiline. Metafüüsiline emotsionism väidab, et moraalsed omadused on olemuslikult seotud emotsioonidega. See tähendab, et tegevusel on omadus olla moraalselt õige või väär siis, kui see tekitab vaatlejas teatud tingimustel vastavalt heakskiidu või hukkamõistu tundeid. Seega, ainus viis otsustamiseks millegi moraalse õigsuse või vääruse üle, on see, kui pöördume oma emotsionaalse reaktsiooni poole. (Prinz, 2007: 14, 20) Epistemoloogiline emotsionism väidab, et moraalsed mõisted on olemuslikult seotud emotsioonidega. Epistemoloogiline aspekt viitab sellele, et mõisted on vahendid, mille abil mõistame moraali. Prinz väidab, et emotsioonidel on motiveeriv jõud. Seega, kui moraalsed mõisted sisaldavad emotsioone, siis on ka moraalsed

hinnangud motiveerivad ja edendavad käitumist, mis on nendega kooskõlas. (Prinz, 2007: 16–18)

Emotsionismi toetuseks toob Prinz mitmeid argumente, tuginedes empiirilistele uurimustele. Epistemoloogilise emotsionismi tõenduseks väidab ta, et neil, kel on puudus moraalsetest emotsioonidest, on puudus ka moraalsetest mõistetest. Metafüüsilise emotsionismi toetuseks toob ta välja, et leidub vähe tõendeid selle kohta, et me suudaksime moraalsete omadusi eristada ilma emotsioonide kaasabita. Lisaks sellele tundub, et moraalsetel omadustel puuduvad ühendavad tunnused, mis oleksid sõltumatud meie emotsionaalsetest reaktsioonidest nende suhtes. (Prinz, 2007: 49)

Prinz väidab, et mitmed emotsionismi teooria esindajad peavad end sentimentalistideks, kuid vähesed neist teevad vahet emotsioonidel ja tunnetel. Prinz aga eristab emotsioone ja tundeid ning leiab, et tunded on olemuslikult vajalikud selleks, et aru saada moraalsetest mõistetest. (Prinz, 2007: 86) Ta argumenteerib, et meie moraalsed väärtused põhinevad tunnetel, mis avalduvad emotsioonide kaudu vastavalt kontekstile (Prinz, 2007: 104).

Prinz nimetab oma teooriat ka konstruktivistlikuks sentimentalismiks. Ta leiab, et moraal on konstruktsioon, mille me ise loome ning mis sõltub meie moraalsetest tunnetest. Moraalsed faktid on moraalsete reeglite tulemus, kuid moraalsete reegleid moodustame tunnetele toetudes. Prinzi arvates sobivad tunded kõige paremini reguleerima meie käitumist ja need aitavad meil hoiduda kõlvatust ükskõiksusest. (Prinz, 2007: 308–309)

Prinzi sentimentalistlik tunnetuse teooria on lisaks eelnevalt mainitule ka selgelt relativistlik, sest ta väidab, et moraalsete omadused sõltuvad vaatlejatest ja moraalihinnangud on relatiivsed hindaja suhtes. See tähendab, et kahel vaatlejal võivad olla vastandlikud tunded sama asja suhtes ning kui vaatlejad ei jaga samu alusnorme, siis ei ole meil võimalik otsustada, kellel on õigus. (Prinz, 2009: 120, 179) Relativisti ja konstruktivistliku sentimentalistina leiab Prinz ka seda, et kultuur kujundab meie moraalsete väärtusteid ning erinevates ühiskondades ja ajaloolistes tingimustes luuakse erinev moraal. Ta leiab, et seetõttu on olemas aga lõpmatul hulgal võimalikke moraale ning puudub objektiivne moraalne kriteerium otsustamiseks, kas näiteks kannibalism, intsest, lapsetapp, gladiaatorite võitlused jms on õiged või väärad teguviisid. (Prinz, 2009: 210–211, 215)

Huvitav on ka see aspekt, et Prinzi sõnul sarnaneb tema moraaliteooria Briti moralistide – Hutchesoni, Hume'i ja Smithi – teooriatega. Sarnaselt nimetatud autoritele leiab

Prinz, et moraalihinnangutel on emotsionaalne alus ja moraalne motivatsioon tuleneb sellele aluseks olevatest emotsioonidest. Prinzi sõnul on just see arusaam tähtsaim panus, mille on andnud Briti moraalifilosoofia. Kõrvutades oma teooriat Briti moralistidega, tõdeb aga Prinz, et sügavamalt uurides leidub tema ja nimetatud autorite teooriate vahel mitmeid erisusi. Kõige olulisemaks erinevuseks peab Prinz rõhuasetust sümpaatia ja heatahtlikkuse suhtes. Tähtsustades ise vähem sümpaatiat ja heatahtlikkust, leiab ta, et Briti moralistid asetasi liialt rõhku sümpaatiale ja heatahtlikkusele ning tähtsustasid liiga vähe viha ja süü emotsioonide olulist rolli moraal. (Prinz, 2009: 104–106)

Antud magistriritöö raames on väga oluline aspekt see, et Prinz nimetab oma teooriat anti-empaatiliseks sentimentalismiks. Ta väidab, et empaatia pole moraal jaoks vajalik ning sageli on see isegi halb ega sobi moraal eesmärkide edendamiseks, tuues enam kahju kui kasu. Sellegipoolest märgib Prinz, et empaatiat vähem tähtsaks pidades ei soovi ta kaitsta südametut moraal. Nagu eelnevalt mainitud, siis leiab Prinz, et moraal on emotsionaalselt laetud. Kuna ka empaatia on üks emotsioonidest, siis võib seegi moraaliküsimustes kaasa aidata. Samas leiab Prinz, et leidub empaatiast paremaid vahendeid – näiteks mure on üks neist. Mure on negatiivne tunne, mida tekitab see, kui näeme, et keegi kannatab. Prinz väidab, et sageli võib mure ületada mitmeid probleeme, mida empaatia ei suuda. Näiteks võib mure olla vägagi motiveeriv, kuna sisaldab selliseid emotsioone nagu hirm ja viha. Prinzi sõnul on muretunde puhul veel mitmeid eeliseid empaatia ees. Näiteks pole see, erinevalt empaatiast, avatud sarnasuse ja läheduse efektidele, sest mure puhul pole tegu emotsionaalse nakatumise vormiga. (Prinz, 2011b: 216–230)

Järgnevates alapeatükkides selgitan pikemalt, kuidas Prinz mõistab empaatiat ning toon välja tema poolt esitatud vastuargumendid empaatia vajalikkusele moraal. Nii selgub täpsemalt, miks Prinz ei pea empaatiat oluliseks oma sentimentalistliku moraaliteooria puhul. Enne veel toon aga välja mõned kriitikapunktid, mida erinevad autorid on esitanud Prinzi anti-empaatilise teooria suhtes.

### **1. Anti-empaatile sentimentalism on problemaatiline**

Meghan Mastro leiab, et Prinzi poolt väljapakutud idee edendada moraal, mis põhineb tunnetel, kuid mitte empaatial, on sügavalt problemaatiline. Mastro väidab, et viha, süü ja teiste moraalsete emotsioonide varjukülg tundub olevat palju suurem kui empaatia väidetavad puudused. (Mastro, 2015: 81–82)

Mastro tõdeb, et Prinzi ettepanek rakendada viha esilekutsumist tundub mõistlik, kuid seda vaid siis, kui viha suunatakse inimliku kannatamise vastu. Tuleb aga meeles pidada, et



Prinz pakub viha ja teised moraalsed emotsioonid välja alternatiivina empaatiale. Selleks, et tema ettepanek oleks piisav, peaksime tegema üldistuse. See tähendab, et peaksime ajama end vihale ja minema endast välja iga tüüpi vale teo puhul. Masto jaoks seisneb probleem aga selles, et kirjeldatud käitumine on väga ebatõenäoline. Ta märgib, et võttes arvesse meie moraali ajalugu, siis pole eriti usutav, et me alati või isegi sageli suudaksime valida õigesti ning kohaselt kutsuda endas ja teistes viha esile või säilitada rahu. Õigupoolest, kui mõtleme maailma ajaloo kõige märkimisväärsimate moraalseste julmuse peale (nt orjapidamine, genotsiid, apartheid), siis näeme, et kõik need saavutati seeläbi, et inimesi pandi tundma vastikust või viha teiste inimeste või tegevuste suhtes, mis tegelikult ei olnud väärt selliseid emotsioone. Masto väidab, et kuigi võib arvata, et tänaseks oleme läbinud olulise moraalse arengu, siis on endiselt väga ebatõenäoline, et meil on piisavalt moraalset teadmist, et suudaksime panna end ja teisi tundma viha või vastikust kõigi tegevuste suhtes, mida me nüüd peame moraalselt väärt. (Masto, 2015: 82)

Teise kriitikapunktina leiab Masto, et anti-empaatile sentimentalism keskendub põhjendamatult tegevuse tüüpidele (Masto, 2015: 82). Prinz väidab nimelt, et suudame vältida kallutatud hoiakuid, kui me ei keskendu mitte ohvritele, vaid tegevuse tüüpidele – nt varastamisele, piinamisele, vägistamisele jne (Prinz, 2011a: 228). Masto mõnab, et Prinzi poolt näidetena toodud tegevuste tüüpide puhul võib selline lähenemine isegi töötada, kuid üldistatavas vormis on see problemaatiline. Enamik moraalselt keerulisi olukordi, mis esinevad igapäevaelus, ei ole nii selged, sest alternatiivide moraalne staatus ei ole ilmselge. Tegevuse tüüpidele keskendumine oleks abiks siis, kui kõik tegevuse tüübid oleksid normatiivselt homogeensed. See tähendab, et kõigi tegevuse tüüpide iga juhtum omaks sama moraalset staatust. Tegelikuses pole enamik tegevuse tüüpe aga sel viisil homogeensed. Masto toob näidetena valetamise, varastamise ja raha ära andmise. Ta väidab, et iga nimetatud tegevuse tüübi puhul on olukordi, mil need on valed ja teisi, mil need on moraalselt lubatavad. Seega oleks moraalselt problemaatiline vihastumist esile kutsuda näiteks iga valetamise tüübi puhul. Masto väidab, et valetamine on tõepoolest mõnikord moraalselt vale, kuid on situatsioone, mil valetamine võib tähendada ka süütu inimese abistamist ja see oleks moraalselt õige. Seetõttu leiab Masto, et Prinzi poolt välja pakutud anti-empaatile sentimentalism, mille puhul keskendutakse tegevuse tüüpidele, on problemaatiline. (Masto, 2015: 82–83)

## 2. Moraalsed emotsioonid moonutavad meie taju

Claudia Passos-Ferreira ei ole nõus Prinziga, kes väidab, et kui empaatia toob kaasa kallutatud moraalsed hinnangud, siis ei peaks me edendama empaatial põhinevat moraali. Passos-Ferreira argumenteerib seevastu, et kuigi empaatilised emotsioonid võivad moonutada meie taju, siis sama käib tegelikult ka teiste emotsioonide (nt hirmu, häbi, kahetsuse, imetluse, süü, viha ja kadeduse) kohta. Näiteks viha võib viia omakohtuni ja kollektiivse vägivallani, kus grupp inimesi karistab indiviidi, kes rikkus moraalseid reegleid. Passos-Ferreira leiab, et kui heidaksime kõrvale kõik emotsioonid, mis võivad kaasa tuua moonutusi, piiranguid ja kallutatusi moraalse hinnangu andmisel, siis oleks moraalsetel sentimentalistidel väga vähe positiivseid juhiseid moraalseks heakskiiduks ja hukkamõistuks. Seetõttu tuleb sentimentalistidel ikka toetuda afektiivsetele hoiakutele, mis kaasavad ka kallutatud emotsioone. Passos-Ferreira väidab, et moraalseks hinnanguks on vajalik ületada meie enda vaatepunkt ja võtta omaks tegevusest mõjutatud inimeste afektiivne perspektiiv. Sageli on empaatia parim viis pääseda ligi teiste inimeste vaatenurgale ning kuigi selline ligipääs võib olla ebatäiuslik, siis on see ikkagi kasulik abivahend. See on Passos-Ferreira sõnul niivõrd kasulik, et peaksime – hoolimata puudustest ja kallutatustest – edendama empaatial põhinevat moraali. (Passos-Ferreira, 2015: 46–47)

### 2.2. Emotsioonide ja tunnete jaotus Prinzi järgi

Järgnevalt selgitan lähemalt, missugune on Prinzi üldine lähenemine tunnetele ja emotsioonidele. Prinz argumenteerib antropoloogiliste uurimuste tulemustele toetudes, et moraalseid reegleid on mõttekas jagada kolme laia kategooriasse. Ta võtab aluseks Richard Shwederi jt uurimuse, mille tulemusena leiti moraalse korra kolm klastrit: autonoomsus, kogukond ja jumalikkus (Shweder jt, 1997: 138). Mõnevõrra muudetud sõnastuses märgib Prinz, et on olemas kolme sorti moraalseid reegleid: ühed kaitsevad inimesi (nt füüsilise kahjustamise ja õiguste rikkumise keelud), teised kaitsevad ühiskonda (nt need, mis seonduvad klassidega või avalike hüvedega) ja kolmandad kaitsevad looduslikku korda (nt seksuaalsed kombesed või religioossed reeglid). Prinz väidab, et kõik need moraalsed reeglid on seotud erinevate emotsioonidega. (Prinz, 2006: 34) Järgnevalt käsitlen seda, missuguseid moraalseid emotsioone Prinz eristab ning milliste moraalsete reeglitega need seotud on.

Moraalsed emotsioonid on emotsioonid, mis tekivad moraalsete asjakohase käitumise kontekstis. Täpsemalt, moraalsed emotsioonid kas edendavad käitumist, mis on moraalsete reeglitega vastavuses või aitavad ära tunda käitumist, mis neid reegleid rikub. Prinz väidab, et

luges Briti moralistide – nt Hutchesoni ja Hume'i – teooriaid, võib jääda mulje, et on vaid kaks moraalset emotsiooni. Hutcheson räägib heakskiidust ja hukkamõistust (*condemnation*), mis on n-ö lihtsad ideed, mida pole võimalik rohkem selgitada. Prinz väidab, et ka Hume omab sarnast vaadet, viidates heakskiidule ja hukkamõistule (*disapprobation*). Prinz leiab aga Smithile viidates, et heakskiit ja hukkamõist on hoopiski moraalsed tunded, mis kaasavad endas hulgaliselt erinevaid emotsioone. Näiteks heakskiit võib sisaldada sümpaatiat ja tänu ning hukkamõist vastumeelsust ja kibestumist. Prinz eristab reaktiivseid ja refleksiivseid emotsioone. Nende puhul on eristamise aluseks see, kas kogetavad emotsioonid on suunatud iseendale või kellelegi teisele. (Prinz, 2007: 68–69) Omakorda eristab ta positiivseid ja negatiivseid emotsioone – see eristus põhineb heakskiidul ja hukkamõistul (Prinz, 2007: 69).

### **Reaktiivsed moraalsed emotsioonid**

Reaktiivsed moraalsed emotsioonid on Prinzi sõnul emotsioonid, mis tekivad siis, kui tõlgendame teise inimese või grupi käitumist kas moraalseid norme rikkuvana või moraalsete normidega vastavuses olevana. Reaktiivsed moraalsed emotsioonid on seega teisele suunatud emotsioonid, mis tekivad moraalselt asjakohase käitumise kontekstis. (Prinz, 2007: 69)

Nõrdimus on üks näide teisele suunatud hukkamõistu emotsioonist. Nõrdimus ei ole baasemotsioon, vaid tuleneb baasemotsioonist, milleks on viha. Nõrdimus on ebaõiglusele kalibreeritud viha. Näiteks oleme nõrdinud, kui valitsus ei hoolitse valitsetavate eest. Samuti tunneme nõrdimust, kui keegi võtab tänamata vastu meiepoolse teene. (Prinz, 2007: 69)

Vihast tuleneb ka teist tüüpi moraalne emotsioon, mis pole seotud mitte ebaõiglusega vaid meie õigustega. Näiteks kui teine inimene põhjustab meile füüsilist kahju, siis kogeme mõnikord teatud tüüpi raevu. Tunneme, et meid on moraalses mõttes väärtalt koheldud. Sarnast viha tunneme olukorras, kui keegi võtab meilt midagi ära. Mõlemal juhul tunneme, et meie õigused on rikutud. Prinz kutsub sellist viha õiglaseks vihaks, mis rõhutab selle seost meie õigustega. Õiglane viha ja nõrdimus tulenevad küll samast baasemotsioonist, kuid erinevad seetõttu, et esindavad erinevaid muresid – kõik õigusterikkumised ei ole õiglusrikkumised. (Prinz, 2007: 69–70)

Prinz soovib teha eristuse moraalne viha ja tavapärase viha vahel. Prinzi arvates ei ole viha alati moraalne emotsioon. Viha tekib siis, kui keegi norib meiega tüli, halvustab meid vms – seesugused käitumised võivad mõnikord olla ebamoraalsed, kuid alati ei pruugi. Näiteks võivad kaks poksijat löögiringis kogeda teise suhtes viha ka siis, kui nad ei arva, et selles kontekstis oleks löömine teise poolt ebamoraalne tegu. Sellisel arusaamal on aga Prinzi

arvates olulised tagajärjed. Kui moraalsete hinnangute andmine sõltuks lihtsalt teatud emotsiooni kogemisest, siis poleks võimalik öelda, et me küll kogeme seda emotsiooni, kuid ebamoraalset käitumist ei ole esinenud. Näiteks ei saaks me väita, et kogeme viha, kuid teise poolt toime pandud löömine on moraalne. See tähendab, et tavapärase emotsiooni ja moraalset emotsiooni eristamine on väga vajalik. (Prinz, 2007: 70)

Järgnevalt väidab Prinz, et on olemas moraalset reegleid, mis pole seotud ei õigluse ega õigustega. Näiteks seksuaalsete tabude puhul mõistame moraalset hukka inimesi, kes teatud seksuaalsetes praktikates (nt verepilastus, abielurikkumine jms) osalevad. Mõnedel juhtudel kaasavad need tegevused õiguste rikkumisi (nt isa-tütred intsesst), kuid on neid juhtumeid, kus puudub selleks vähimigi oht (nt konsensuslik õe ja venna vaheline intsesst). Kuna sellistel juhtudel ei kahjustata kedagi, siis ei ole võimalik tunda ka moraalset viha. Prinz leiab, et emotsioon, mida sellistes olukordades tuntakse, on hoopis moraalne vastikus. Moraalne vastikus kasvab välja tavapärasest vastikusest, mille murekohaks on füüsiline saastumine – selleks, et meie ohutust tagada ning vältida saastumist, tekib meis vastikus selle suhtes, mis potentsiaalselt võiks tekitada meis saastumist (nt kokkupuude pisikutega vms). (Prinz, 2007: 70–71) Paul Rozin jt (1993) on näidanud, et moraalset ja füüsilist vastikust on samasugune kehaline alus ja samasugune saastumise loogika – me ei soovi olla füüsilises kontaktis asjadega, mida on katsunud inimene, kes meie arvates on moraalset vastikust (Rozin, Haidt ja McCauley, 1993). Näiteks ei sooviks me elada majas, mis on eelnevalt olnud koduks süüdimõistetud pedofiilile (Prinz, 2007: 71).

Prinz leiab, et on veel ka kolmas reaktiivne moraalne emotsioon, milleks on moraalne põlgus. Põlgus on domineeriv emotsionaalne vastus ühiskondlike normide rikkumisele. Näiteks tunneme põlgust nende suhtes, kes ei austa vanureid, rikuvad avalikku vara, ei käitu vastavalt oma ettekirjutatud kohale ühiskonnas vms. Põlgus on Prinzi sõnul segu vihast ja vastikusest. Viha on suunatud isikuvastastele üleastumistele, vastikus on suunatud loodusevastastele üleastumistele ning põlgus on suunatud ühiskonnavastastele üleastumistele. Prinz leiab, et ühiskonnast on võimalik mõelda kui organiseeritud dünaamilisest indiviidide süsteemist. Ühiskonnas on aga igal inimesel oma koht ja kõik panustavad orgaanilise terviku nimel – selles mõttes on ühiskond nagu loodus. Seesugune kogukondlik kord on inimkollektiivi loomulik kord. Kui selline tõlgendus on õige, siis peaks ühiskonna suhtes toime pandud rikkumine tekitama viha, sest see on inimestevastane rikkumine, ning vastikust, sest see on loodusliku korra vastane rikkumine. Põlgus on aga viha ja vastikuse segu, mis tekib siis, kui pannakse toime rikkumine ühiskonna vastu. (Prinz, 2007: 73–74)

Kokkuvõtvalt, Prinzi arvates on kaks fundamentaalset teisele suunatud moraalsete emotsioonide klassi – moraalne viha ja moraalne vastikus – ning üks tuletatud klass – moraalne põlgus. Ta väidab, et ükski neist emotsioonidest ei ole baasemotsioon, vaid need tulenevad baasemotsioonidest ning tekivad üleastumise kontekstis. Õigusterikkumised ohustavad inimesi ning tekitavad meis viha. Seksuaalsed tavad kaasavad endas loodusevastaseid ohte ning tekitavad meis vastikust. Klassidevastased rikkumised ohustavad inimeste loomulikku korda ning tekitavad meis moraalset põlgust. (Prinz, 2007: 76)

Reaktiivsed moraalsete emotsioonid		
Moraalne viha		Moraalne vastikus Moraalne põlgus (viha ja vastikuse segu)
Nördimus (suunatud ebaõiglusele)	Õiglane viha (suunatud õigusterikkumisele)	

### Refleksiivsed moraalsete emotsioonid

Reaktiivsete moraalsete emotsioonide kõrval eristab Prinz refleksiivseid moraalsete emotsioone. Need on enesele suunatud emotsioonid, mis tekivad moraalselt asjakohase käitumise kontekstis. (Prinz, 2007: 76)

Prinz leiab, et olukordades, mil rikume reegleid, mis on seotud õigluse või õigustega, tunneme süü emotsiooni. Eriti tugevalt tunneme süü emotsiooni siis, kui rikume seesuguseid reegleid indiviidide suhtes, kellega me oleme lähedalt seotud. Kui me aga rikume reegleid, mis on seotud looduse ja loomupärase korraga, tunneme häbi. Süü emotsioon on suunatud tegevusele, kuid häbi emotsioon on suunatud tegijale. Nii võib süütunnet omav inimene tunda, et tema teod olid valed ilma selleta, et ta peaks end halvaks inimeseks. Häbi tunde inimene võib end aga pidada rämpseks, väärtusetuks või rikutuks. Prinz leiab, et ühiskonnastaste üleastumiste puhul kogeme segu süü ja häbi emotsioonidest. (Prinz, 2007: 76–77)

Reaktiivsetele moraalsete emotsioonidele sarnaselt ei ole ka refleksiivsed moraalsete emotsioonid Prinzi arvates baasemotsioonid. Ta väidab, et süü emotsioon tuleneb kurbusest. See on kurbus, mis on kalibreeritud tegevustele, mis kahjustavad inimesi, kellest me hoolime. Häbi emotsioon tuleneb aga piinlikkusest, mis tekib siis, kui saame soovimatu tähelepanu osalisteks. Piinlikkuse puhul võime sageli itsitada, püüdes end päästa, kuid häbi on veelgi tõsisem moraalne emotsioon. Moraalne häbi on eemaletõukava piinlikkuse liik, mis on kalibreeritud loodusliku korraga seonduvatele normidele. (Prinz, 2007: 77–78)

Reaktiivsed ja refleksiivsed emotsioonid jaotuvad seega kahte fundamentaalsesse ja ühte segatud kategooriasse. Ükski neist moraalsetest emotsioonidest ei ole baasemotsioon.

<b>Refleksiivsed moraalised emotsioonid</b>		
Süü (tuleneb kurbusest)	Häbi (tuleneb piinlikkusest)	Süü ja häbi segu

Lisaks nendele nimetatud kategooriatele on olemas ka selline moraalsete emotsioonide klass, mis asetseb reaktiivsete ja refleksiivsete emotsioonide vahepeal. Kujutame ette olukorda, kus üleastumise paneb toime keegi, kes on meile väga lähedane – nt vanem või laps. Sellisel juhul on meie moraalne vastus suunatud nii teisele kui endale. Näeme, et selle lähedase inimese ebamoraalne käitumine peegeldab meid ja seetõttu kogeme Prinzi sõnul emotsioone, mis on seotud lisaks teise süüdistamisega ka iseenda süüdistamisega. Järgnev tabel on Prinzi enda kokkuvõtte eelnevalt nimetatud emotsioonidest ja nende jaotumisest erinevatesse kategooriatesse, vastavalt selle, millist moraalset reeglit rikutakse ja kes rikkumise toime paneb.

		<b>Üleastuja</b>		
		<b>Võõras</b>	<b>Ise</b>	<b>Lähedane</b>
<b>Üleastumine</b>	<b>Inimestevastane</b>	Viha	Süü	Kannatus
	<b>Ühiskonnastavastane</b>	Põlgus	Süü/häbi	Kannatus/häbistus
	<b>Loodusevastane</b>	Vastikus	Häbi	Häbistus

(Prinz, 2007: 79)

### **Positiivsed moraalised emotsioonid**

Eelnevalt käsitlesin Prinzi poolt välja toodud negatiivseid moraaliseid emotsioone – need, mis seonduvad moraalsete reeglite rikkumisega ning kutsuvad esile hukkamõistu. Kuid Prinz väidab, et positiivsetel emotsioonidel on moraalil samuti oluline roll. Ka positiivseid moraaliseid emotsioone on võimalik jagada reaktiivseteks ning refleksiivseteks emotsioonideks. Positiivseid reaktiivseid emotsioone tunneme nende suhtes, kes teevad häid tegusid ning positiivseid refleksiivseid emotsioone tunneme enda suhtes siis, kui teeme ise häid tegusid. Positiivsed moraalised emotsioonid on Prinzi sõnul erinevad kiituse emotsioonid. Ta väidab aga, et pole olemas kindlaid eristuvaid positiivseid emotsioone iga tüüpi eetilise reegli suhtes – nii, nagu on negatiivsete emotsioonide puhul. Põhjus on selles, et need kolm eetilist sfääri on defineeritud üleastumise tüüpide järgi, kuid positiivsete

emotsioonide puhul üleastumist ei toimu. Samuti pole selge, millist rolli positiivsed emotsioonid mängivad selliste eetiliste reeglite täitmisel. Näiteks süüdistame inimest, kes varastab, kuid varastamisest hoidumise puhul peame seda tavapäraseks ega omista talle selle eest mingit autasu. Sarnaselt ei kiida me näiteks mitte-pedofiili hea käitumise pärast, vaid peame seda normaalseks. Teisisõnu, kaldume eeldama, et inimesed käituvad moraalset. (Prinz, 2007: 79)

Kuigi positiivsed moraalsed emotsioonid ei eristu üleastumise tüüpide järgi, siis Prinzi arvates on neid siiski võimalik teatud dimensioonide põhjal jaotada. Heade tegude puhul tundub tähtis olevat see, kes tegu teeb ning kes sellest kasu saab. Seega on mõistlik jagada positiivsed moraalsed emotsioonid selle järgi, kes toimib ja kelle suhtes toimitakse. (Prinz, 2007: 81)

Prinz nimetab nelja positiivset moraalset emotsiooni, kuid ta märgib, et selliseid positiivseid emotsioone, mis moraali jaoks olulised on, võib olla veelgi. Esmalt toob ta välja imetluse. Kui keegi käitub altruistlikult (nt annetab heldelt heategevusse, aitab abivajajat vms), siis tunneme tema suhtes imetlust. Kui selliselt käitutakse meie suhtes, tunneme tänu. Niisiis, teisele suunatud moraalset kiituse emotsioonideks on imetlus ja tänu. Nende erinevus sõltub sellest, kes saab toimija tegevusest kasu. Nüüd aga kujutame ette, et me ise teeme midagi head. Kui teeme head teisele inimesele, tunneme rahulolu, kuid kui teeme head iseenda suhtes (nt paneme vastu suurele kiusatusele, saame lahti sõltuvusest vms), tunneme eneseuhkust. (Prinz, 2007: 81) Alljärgnevalt esitan Prinzi enda poolt toodud kokkuvõtliku tabeli positiivsetest moraalsetest emotsioonidest, mis jagunevad vastavalt sellele, kes on toimija ning kelle suhtes teatud tegevust toime pannakse.

<b>Kes toimib?</b>	<b>Kelle suhtes toimitakse?</b>	<b>Tekkiv emotsioon</b>
Teine	Teine	Imetlus
Teine	Ise	Tänu
Ise	Teine	Rahulolu
Ise	Ise	Eneseuhkus

(Prinz, 2007: 81)

## Moraalsed tunded

Oma teorias teeb Prinz vahet emotsioonidel ja tunnetel. Ta kasutab sõna „tunne“ selleks, et viidata teatud emotsionaalsele kalduvusele. Tunnete mõnede näidetena loetleb Prinz hoolimist, meeldimist, mittemeeldimist, armastamist, vihkamist jms. Näiteks kui meile meeldib miski, siis oleme rõõmsad juhul, kui see on meile lähedal või kurvad, kui oleme selle kaotanud. Meeldimine võib meid muuta ka kadedaks (teisel on see, mis meile meeldib), hirmunuks (võime kaotada selle, mis meile meeldib), lootusrikkaks (võime saada endale selle, mis meile meeldib) jne. See näide piltlikustab hästi tunnete olemust: tunded on kalduvused kogeda erinevaid emotsioone. Öeldes, et tunded on kalduvused, ei taha Prinz väita, et need pole tegelikult eksisteerivad, füüsiliselt teostatud vaimuseisundid. Tunded on seesmised seisundid, mis kerkivad esile teatud kindlates olukordades. Need on kalduvused, mille esinemise avaldumiseks on emotsioonid. Erinevates olukordades on tunnetel erinevad avaldumise viisid. See tähendab, et samade tunnete puhul võime erinevates olukordades tunda erinevaid emotsioone. (Prinz, 2007: 84–85)

Moraalsed tunded on need, mis avalduvad moraalsete emotsioonide näol. Meeldimine ja mittemeeldimine ei ole moraalset tunde. Ka hoolimine pole moraalne tunne, kuigi see võib edendada pro-sotsiaalset käitumist, mis on moraalset väärtusega. Prinzi sõnul on aga olemas hulk moraalset tundeid. Mõned moraalsetest tunnetest on suunatud inimestele – nt kibestumine. Kibestumine on kalduvus tunda midagi sellist nagu kibedus, viha või põlgus. Tavapärast oleme kibestunud nende suhtes, kes rikuvad moraalset reegleid. Vihapidamises peitub teine inimestele suunatud moraalne tunne. Tavaliselt peame viha nende suhtes, kes rikuvad autonoomsuse reegleid. Vihapidamine on teatud tüüpi moraalset viha kalduvus. Mõned moraalset tunded on aga laiema ulatusega, rakendudes mitte ainult inimestele, vaid käitumise vormidele. Näiteks võib meil olla negatiivne moraalne tunne valetamise suhtes. Prinz leiab, et just seesugused tunded on n-ö moraalset selgrooks. Ta leiab, et tunded on hädavajalikud selleks, et aru saada moraalsetest mõistetest. (Prinz, 2007: 85–86)

Järgnevalt vaatlen lähemalt seda, mis on Prinzi arvates moraalset kompetentsuse aluseks. Uurin, millele tema arvates toetutakse moraalset hinnangu andmisel, mis aitab meil üleüldset omandada moraalset väärtuseid ning mis motiveerib meid moraalset käituma.



## 2.3. Moraalne kompetentsus Prinzi järgi

### 2.3.1. Moraalse hinnangu andmine

Prinz väidab, et moraalset hinnanguid saadavad sageli emotsioonid. Näiteks on raske jääda tundetuks, kui loeme ajalehest lugusid lasteahistajate, sõjakolemuste või rassismi kohta. Prinz väidab, et meie emotsioonide intensiivsus on sageli väga usaldusväärne juhtnõrk moraalihinnangute tugevuse kohta. Näiteks peetakse lastevastaseid kuritegusid sageli halvamateks kui neid, mis pannakse toime täiskasvanute peal, sest lastega seonduvad üleastumised tekitavad meis tugevamaid emotsionaalseid vastuseid. (Prinz, 2007: 21)

Prinz soovib näidata, et emotsioonid mitte ainult ei saada moraalset hinnanguid, vaid need ongi moraalsete hinnangute aluseks – see tähendab, et emotsionaalsed hinnangud on piisavad moraalsete hinnangute andmiseks. Näiteks kui küsime inimestelt, miks nad teatud moraalset vaadet omavad, siis võivad nad pakkuda küll põhjendusi, kuid sageli on need väga pealiskaudsed. Kui esitatud põhjendusi proovile panna, siis ilmneb, et inimeste sügavaimad moraalset väärtused ei põhine kaalutletud argumentidel, vaid hoopis kaalutlemata tunnetel. Prinz väidab, et sarnaste näidete toetuseks leidub ka empiirilisi tõendeid. (Prinz, 2007: 29)

Näiteks Scott Murphy, Jonathan Haidt ja Frederik Björklund on uurinud moraalset hoiakuid konsensusliku intsesti suhtes. Uurimusest selgus, et 80% katseisikutest pidas seda moraalset vääraks ning kuigi nad mõnsid, et vastuargumendid on edukad, siis vaid 17% vastanustest muutis hiljem oma esialgset moraalset otsust. Paljud neist väljendasid tõrksaid moraalset emotsioone, öeldes, et intsest on vastik, labane vms. (Murphy, Haidt ja Björklund, 2000)

Prinz leiab, et kui me püüame põhjendada, miks mingisugune käitumine on vale, siis anname mõista, et sel tegevusel on teatud omadus, mis muudab selle vääraks. Oletame aga, et me kordame miks-küsimust järjepidevalt. Näiteks: miks on alkoholihoobes autojuhtimine vale? Sest see ohustab süütute inimeste elusid. Miks on vale süütuid inimesi ohtu seada? Sest oht märgib kahjustamise riski ning süütute inimeste kahjustamine on vale. Miks on süütute inimeste kahjustamine vale? Prinz väidab, et on neid, kes võivad veelgi püüda vastuseid anda, kuid ühel hetkel jõuame välja baasväärtusteni, mille põhjendamiseks inimestel selgitused puuduvad. Prinz väidab, et baasväärtustel on emotsionaalne alus. Näiteks ütlevad inimesed, et intsest ja kannibalism on tülgestavad, mõrv on jälestusväärne, varastamine on ülekohtune jne. Seega leiab Prinz, et inimeste kõige põhilisemad moraalset hinnangud ei sõltu mitte läbimõeldud põhjustest, vaid omavad hoopis emotsionaalset alust. (Prinz, 2007: 30–32) Ta leiab, et emotsioonid on moraalset hinnangu andmise jaoks hädavajalikud (Prinz, 2011a: 211).

Prinz toetub oma moraaliteooriat arendades klassikaliste sentimentalistide – peamiselt David Hume'i – teooriale ning võrdsustab moraalset hinnangu andmist heakskiidu ja hukkamõistu tunnete olemasoluga. Ta väidab, et hukkamõist on tunne, mitte emotsioon. Tunded on aga kalduvused kogeda emotsioone. Ta väidab, et hukkamõist on kalduvus kogeda süü emotsioone (nt viha, vastikust, põlgust) enda ja teiste suhtes ning märgib, et on olemas ka väga rikas empiiriline tõestus selle kohta, et hukkamõist koosneb just süü emotsioonidest. (Prinz, 2011a: 215–216, 2011b: 219) Prinz kirjutab:

Hukkamõist, ma väidan, on pigem tunne kui emotsioon. Tunded on kalduvused omada emotsioone. Hukkamõist on kalduvus omada süü emotsioone iseenda ja teiste suhtes. Kui mul on hukkamõistu tunne varastamise suhtes, olen ma meelestatud omama halbu emotsioone iseenda suhtes, kui ma varastan, ja halbu emotsioone sinu suhtes, kui sa varastad. Emotsioonid sõltuvad tegevuse tüübist, mis on arutluse all.<sup>1</sup> (Prinz, 2011a: 215)

Prinz leiab, et negatiivse moraalset hinnangu anname siis, kui tegevus kutsub hukkamõistu tundest tingituna esile negatiivse emotsionaalse vastuse. Positiivne moraalne hinnang antakse aga siis, kui tegevus kutsub heakskiidu tundest tingituna esile positiivseid emotsioone – nt tänu, uhkust, imetlust. (Prinz, 2011a: 215) See tähendab, et moraaliootsustuse andmiseks ei pea me mõtisklema ohvrite kannatuste üle, vaid meie hukkamõist tuleneb otseselt teatud tegevuse tüüpidest. Nendeks tegevuste tüüpideks võivad olla näiteks varastamine, mõrvamine, vägistamine, vandalism, terrorism, piinamine, türannia jne. Prinz väidab, et seesuguseid tegevuste tüüpe põlgame ilma, et mõtiskleksime eelnevalt nende poolt põhjustatavate kannatuste üle. (Prinz, 2011b: 220) Näiteks kui mul on hukkamõistu tunne varastamise suhtes, siis tekivad minus halvad emotsioonid enda suhtes, kui ma varastan või teise inimese suhtes, kui ta varastab. Need emotsioonid sõltuvad vaatluse all olevast tegevuse tüübist. Nt varastamine on isikuvastane kuritegu – kui keegi varastab, siis tekib minus viha või kui mina varastan, tekib minus süütunne. Loodusevastased kuriteod – näiteks nekrofiilia – tekitavad minus vastavalt kas vastikust või häbi. Ühiskonnavastased kuriteod tekitavad kas põlgust teise suhtes või jälestust iseenda suhtes. Igas olukorras, kui me anname moraalset hinnangu, et miski on vale, tuleneb see teatud tundest, mis koosneb sobivast emotsionaalsest vastusest. (Prinz, 2011a: 215)

---

<sup>1</sup> Disapprobation, I claim, is a sentiment, rather than an emotion. Sentiments are dispositions to have emotions. Disapprobation is a disposition to have emotions of blame towards self and others. If I have a sentiment of disapprobation towards stealing, I am disposed to have bad feelings towards myself if I steal and bad feelings towards you if you steal. The feelings depend on the kind of action under consideration. (Prinz, 2011a: 215)

Prinz tõdeb aga, et kõigil moraalsetel emotsioonidel on n-ö varjukül. Näiteks viha võib viia ohjeldamatu agressioonini, vastikustunne võib olla ülemäära tundlik tundmatu suhtes, põlgust võib kasutada majanduslike klasside piiride toetamiseks, süütunne võib tekkida katastroofides pääsenutel, kellel tegelikult süü puudub jne. Kõik need emotsioonid on vastuvõtlikud ka ligiduse mõjutustele, mis tähendab, et oleme emotsionaalselt virgutatud asjade poolt, mis on meile lähedal. Prinz toob eelpool mainitud moraalsete emotsioonide hulgas välja ka empaatia, kuid märgib, et empaatia ja teiste moraalsete emotsioonide vahel on kaks olulist erinevust. Esiteks, empaatia tundub olevat seesmiselt kallutatud. Prinz nimelt leiab, et empaatia olemuslikult reguleerib inimestevahelisi afektiivseid vastuseid ja ta väidab, et selle funktsiooniks on ühitada lähedases suhtes olevate inimeste emotsioone (Prinz, 2011b: 229). Prinziliku empaatia seesmine kallutus seisneb seega selles, et empaatia abil ühtivad meie emotsionaalsed reaktsioonid võrdlemisi kergesti meie lähedaste omadega, kuid meie jaoks võõraste ja kaugemate inimeste emotsioonide suhtes sellist ühildumist nii lihtsasti ei teki. Teiseks väidab Prinz, et mõjutused, mis jaotavad süütunnet ja viha erapoolikult, võivad tuleneda empaatiast, mitte neist emotsioonidest endast. Prinz selgitab, et mõnikord ei suuda me vihastuda näiteks massivägistamise peale maailma teises otsas seetõttu, et toetume liialt empaatiale. Ta märgib, et meil võiks olla lihtsam tunda olukorrale kohast vihast siis, kui keskenduksime kuriteole endale, ilma et muretseksime selle üle, kas ohvrid on meile lähedased või mitte. (Prinz, 2011b: 229) Seega, prinzilikule empaatiale toetudes võivad meis tekkivad tunded jaotuda väga erapoolikult. Kokkuvõtlikult, Prinz leiab, et empaatia varjukül võib sellele olemuslikult omane olla ning see võib mõjutada meie teisi moraalsete vastuseid. Ta väidab, et teisi moraalsete emotsioone vaevavaid mõjutusi on lihtsam vältida, sest nende kohasteks objektideks on tegevuste tüübid, mitte inividid. Näiteks võime sõida genotsiidi vastu, sest see on koletslik kuritegu ka siis, kui massitapmised on liiga arvukad ja kauged selleks, et sisendada teise nimel kogetud terrorit. Ka teised moraalsete emotsioonid võivad tekitada probleeme, kuid investeerides nende korrastamisse, võime saavutada häid tulemusi. (Prinz, 2011b: 229–230)

### **2.3.2. Moraalne motivatsioon**

Eelnevast nähtub, et Prinzi arvates on moraalsetel hinnangutel emotsionaalne alus. Lisaks sellele väidab Prinz, et emotsioonid aitavad kaasa ka moraalsete motivatsiooni puhul – see tähendab, et emotsioonide mõju aitab meil vältida ebamoraalset käitumist ning edendada moraalset käitumist, sest emotsioonid on motiveerivad seisundid. Prinz märgib, et moraalireeglite ülestamine on sageli teatud mõttes kasulik – näiteks kui varastame, saame

endale tasuta asju; kui petame oma kaaslast, suurendame iseenda naudinguid jne. Selliselt võib mõnikord kasulik olla ka teise tapmine või mis iganes muu moraalne üleastumine. Tavapärast ei ole meile selliste moraalse reeglite rikkumine aga harjumuspärane ning seda isegi siis mitte, kui teame, et meid ei tabata teolt. Prinz väidab, et sellistes olukordades motiveerivad emotsioonid meid moraalselt käituma – kui teeme halbu tegusid, siis tunneme end halvasti. Ta leiab, et igal moraalsel emotsioonil on teatud käitumuslik profiil – näiteks viha edendab agressiooni, vastikus võõrdumist, süü hüvitamist, häbi enda varjamist jne. See tähendab, et erinevatel emotsioonidel on erinevad motivatsioonilised tagajärjed. Nii võib näiteks millegi vääraks hindamine motiveerida meid erinevalt, sõltuvalt sellest, millise emotsiooni ilming see antud juhul on. Üldisemalt, hukkamõistuga kaasnevad negatiivsed emotsioonid, mida soovime vältida, sest nende kogemine ei ole meeldiv. Näiteks kui aimame, et teatud tegevus paneb meid end süüdi tundma, siis me kaldume vältima seda tegevust. Moraalse heakskiiduga seostatakse aga hulka positiivseid emotsioone – näiteks tekitab hea käitumine teistes imetlust ja tänu ning inimene, kes käitub hästi, tunneb uhkust või rahulolu. Selliste heade emotsioonide ootus võib sageli viia hea käitumiseni. Prinz leiab, et järelkult on moraalitsustustel rikkalikult motivatsioonilist mõju ning seda ka ilma empaatia kohalolekuta. Veelgi enam, emotsioonidel, mis on seotud heakskiidu ja hukkamõistuga, võib olla veel suuremgi motivatsiooniline jõud kui empaatial. (Prinz, 2007: 21, 103, 2011a: 218–219)

Prinz väidab, et on ka empiirilisi tõendeid selle kohta, et hukkamõistuga seonduvad emotsioonid – näiteks viha ja süütunne – on vägagi motiveerivad. Prinz toob välja, et majanduslikke mänge kasutavas uurimuses (Fehr ja Gächter, 2002) selgus, et kui inimesed on vihased, siis on nad valmis maksma märkimisväärselt suuremat hinda, et karistada neid, kes ei suuda teha koostööd. Teises uurimuses (Carlsmith ja Gross, 1969) tuli välja, et katseisikud, kes jagasid elektrilööke süütutele inimestele, tegid kolm korda rohkem kõnesid korjanduse suurendamiseks kui kontrollgrupis olevad katseisikud, kes elektrilööke ei jaganud. Need uurimused näitavad, et viha ja süütunne, mis on mõlemad hukkamõistuga seonduvad emotsioonid, omavad suurt motiveerivat jõudu. (Prinz, 2011a: 221)

### **2.3.3. Moraalne areng**

Prinz leiab, et ka moraalse arengu juures on oluline roll emotsioonidel. Esiteks väidab ta, et moraalseid emotsioone ning moraalsel käitumist on võimalik otseselt õppida ja õpetada. Ka arengupsühholoogia toetab sellist arvamust, et moraalne haridus sõltub emotsionaalsest treenimisest. Näiteks antakse lastele moraalseid juhendeid hoolika emotsioonide

manipuleerimise abil. Psühholoogid (nt Hoffman, 1983; Eisenberg, 2000) rõhutavad kolme peamist meetodit, millega edendatakse laste head käitumist: võimu kinnitamine, armastusest tagasitõmbumine ja järeluste kasutamine. Võimu kinnitatakse ähvardamise ja karistamise abil, kui laps on teinud midagi halba. Karistamine tekitab lapses hirmu ning imitatsiooni abil hakkavad lapsed ka ise tulevikus vihased olema nende peale, kes midagi halba teevad. Armastusest tagasitõmbumise puhul väljendatakse oma pettumust lapse poolt tehtud halva teo pärast ning ei vastata lapse kiindumuseväljendustele. See muudab lapsed kurvaks ning nad võivad hakata kahetsema oma üleastumist. Järeldamist kasutatakse selliselt, et lapse tähelepanu suunatakse halva teo tagajärgedele. Lapsele õpetatakse, et tema tegu on kedagi kannatama pannud ning siis võib laps tunda teise kannatust ja sümpaatiat kaaslase suhtes. Kõiki neid meetodeid seostatakse süü ja häbi ning pro-sotsiaalse käitumise arendamisega. (Prinz, 2007: 35, 2011a: 229)

Teiseks väidab ta, et moraalne areng on inimesele loomumane. On empiirilisi tõendeid selle kohta, et areng moraalse ja konventsionaalsete reeglite eristamise suunas on tavalistele lastele loomupärane ning ka halva käitumise tagajärgi hakkavad nad arengulises mõttes tabama üsna varajases eas. Uurimused näitavad, et umbes kaheaastased lapsed suudavad juba näidata süü ja häbi väljendusi olukordades, kus nad on midagi halba teinud. Sellised negatiivsed tunded võivad aidata lastel aga omandada moraalse ja konventsionaalsete reeglite eristamise oskust. (Prinz, 2007: 36–37)

#### **2.4. Prinzi empaatia mõiste**

Prinz tõdeb, nagu paljud teisedki autorid, et empaatiast on kirjutatud hulgaliselt erinevaid teooriaid (Prinz, 2011a: 211). Enne, kui hakkame vaatlema, mis tähenduses Prinz eitab empaatiat rolli moraalil, peame uurima, mida mõistab ta empaatiat all.

Prinz defineerib empaatiat kui teise nimel kogetud emotsiooni, mis võib olla mõnikord automaatse nakatumise, aga teinekord kujutlusvõime komplitseeritud rakendamise tulemus. Lisaks leiab ta, et empaatiat jaoks on oluline emotsionaalne matkimine. (Prinz, 2011a: 212)

Prinz kirjutab:

Nagu ma kasutan seda mõistet, nõuab empaatia teatud emotsionaalset matkimist. [...] Keskne idee [...] on, et empaatia on teatud kaasaelamise emotsioon: see on selle tundmine, mida üks leiab, et teine inimene tunneb. Ja see 'leidmine' siin võib olla automaatse nakatumise asi või kujutlusvõime komplitseeritud rakendamise tulemus.<sup>2</sup> (Prinz, 2011a: 212)

Sellest lõigust loeme välja kolm väga olulist aspekti, mis on omased Prinzi kirjeldatud empaatiale: automaatne nakatumine, kujutlusvõime rakendamine ja emotsionaalne matkimine. Järgnevalt selgitan kõiki neid Prinzi poolt kirjeldatud empaatia omadusi lähemalt.

Empaatia oma kõige lihtsam vormis on Prinzi (2011a: 212) sõnul emotsionaalne nakatumine, mis tähendab, et me lihtsalt tabame seda, mida teine inimene tunneb ning ilma teadliku pingutuseta kogeme ka ise sarnast emotsiooni. Näiteks võime muutuda rõõmsaks, kui meie kaaslane rõõmustab millegi üle. Seesugune emotsioonide ülekandumine ühelt inimeselt teisele on automaatne protsess, mis ei eelda, et oleksime teadlikud sellest, et need emotsioonid on meis tekkinud just kaasinimese emotsioonide tõttu.

Empaatia ei ole Prinzi arvates aga alati seesugune automaatne protsess, nagu seda on emotsionaalne nakatumine. Mõnikord me ei nakatu teise inimese emotsioonidest ning siis on empaatia tekkimiseks vajalik kujutlusvõime rakendamine. Sellisel juhul tunneme empaatiat siis, kui paneme end teise inimese olukorda ja kogeme seeläbi neid emotsioone, mida tema parasjagu tunneb. Prinz väidab aga, et mõnel juhul ei pea me isegi nägema teise inimese emotsioonide väljendusi, vaid võime kujutlusvõime abil kogeda emotsioone, mida teine võiks antud olukorras tunda. Prinz toob näite maratonijooksjast, kes on võistluse liidrist vaid mõned sammud maas. Sellises olukorras võib situatsioon paljastada vaadeldava inimese tundeid – me küll ei näe tema emotsioonide väljendusi, kuid kujutlusvõime abil saame mõista, mida ta tunda võib. (Prinz, 2011a: 212)

Mõlemal kirjeldatud empaatia esinemise juhul – nii emotsionaalse nakatumise kui kujutlusvõime rakendamise korral – on Prinzi jaoks oluline emotsionaalne matkimine, mis tähendab seda, et empaatia puhul peab vaatleja kogema vaadeldavaga sarnaseid emotsioone. Seega ei saa empaatiat olla olukorras, kus tunneme emotsioone, mida teine inimene peaks meie arvates oma olukorras tundma, kuid tegelikult ei tunne. Prinz toob näite inimesest, keda on tugevalt mõjutatud selleks, et ta järgiks juhti, kes plaanib massitapmist. Kõrvaltvaatajana

---

<sup>2</sup> As I will use the term, empathy requires a kind of emotional mimicry. [...] The core idea [...] is that empathy is a kind of vicarious emotion: it's feeling what one takes another person to be feeling. And the 'taking' here can be a matter of automatic contagion or the result of a complicated exercise of the imagination. (Prinz, 2011a: 212)

oleme hirmul selle liikme nimel ning leiame, et kuigi ta ise ei tunne hirmu, siis ta peaks seda tundma. Sellisel juhul võib tegu olla näiteks sümpaatiaga, mitte aga empaatiaga, sest vaatleja ja vaadeldava vahel puudub emotsionaalne matkimine. (Prinz, 2011a: 212)

## 2.5. Prinzi argumendid empaatia vastu

Prinz märgib, et tema kahes artiklis – „Kas empaatia on vajalik moraaliks?“ (*Is Empathy Necessary for Morality*, 2011a) ja „Empaatia vastu“ (*Against Empathy*, 2011b) – esitatud argumendid saadavad üksteist ning kaht artiklit koos lugedes saame tervikliku kirjelduse antiempaatilise sentimentalist (Prinz, 2011b: 216). Seetõttu vaatlen ka mina kõiki antud artiklites esitatud väiteid üheskoos ning püüan luua neist selge ülevaate.

### 2.5.1. Empaatia ei ole heakskiidu ega hukkamõistu eeltingimuseks

Laialt võttes väidab Prinz väidab, et **empaatia ei ole moraalise hinnangu eeltingimuseks**. Selle väite piltlikustamiseks toob ta näiteid erinevatest moraaliotsustustest, mille puhul empaatia tema arvates rolli ei mängi. Esiteks palub ta meil mõelda olukordadele, mil deontoloogilised kaalutlused kaaluvad üles utilitaarsed printsiibid. Näiteks võime teha moraalise otsustuse, et halb on tappa üht süüüt inimest selleks, et tema organeid saaks kasutada viie teise inimese jaoks, kes hädasti vajavad organite siirdamist. Prinz väidab, et sellisel puhul tunneme me kokkuvõttes enam empaatiat nende viie inimese suhtes, kes vajavad abi, kuid meie moraaliotsustus ei järgi seda empaatilist vastust. Teisena toob Prinz näite olukorrast, kus me võime otsustada, et hea on jaotada ressursse vaestele, sest me ise võime olla vaesed. Siinkohal pole aga moraalise otsustuse taga empaatia vaeste suhtes, vaid pigem mure iseenda heaolu pärast. Kolmandana toob Prinz näite situatsioonist, kus oleme moraalise üleastumise ohvrid. Leiame, et meiega pole õiglaselt käitunud, kuid seeläbi ei tunne me ometi empaatiat iseenda suhtes. Neljandana palub Prinz kaaluda neid olukordi, kus puuduvad silmapaistvad ohvrid. Näiteks saame me ju teha moraaliotsustuse, et maksudest kõrvalehiilimine või poest varastamine on halb, kuid seejuures ei pea me eelnevalt keskenduma kõigi nende kannatustele, kellele nende tegevuste läbi võidakse kahju teha. Viienda näitena toob Prinz välja üleastumised, milles ohvrid puuduvad – näiteks nekrofiilia, konsensuslik õe ja venna vaheline intsest, asustamata kohtade hävitamine või surnu, kellel puuduvad elavad sugulased, huaa rüvetamine. Prinz väidab, et ühelgi ülalmainitud juhul ei ole empaatial mingit mõtet ning seetõttu on tema sõnul ka vale eeldada, et empaatia on moraalise otsustuse eeltingimuseks. Prinz leiab, et teised emotsioonid võiksid olla piisavad, tegemaks moraaliotsustust ka siis, kui empaatia rolli ei mängi. Näiteks pole empaatiat vaja

hukkamõistu tekkimiseks, vaid hukkamõist võib tekkida erinevates olukordades ka otseselt, ilma empaatia kaasabita. Prinz leiab, et empaatia võib meid küll aidata jõuda järeltulele, et teatud tegevus on vale, kuid see pole selleks tarvilik tingimus ning mitmed teised emotsioonid võivad olla moraaliotsustuste langetamisel palju olulisemad. (Prinz, 2011a: 214–215)

Eelnevalt selgub, et Prinzi jaoks ei ole empaatia moraalse hinnangu andmise eeltingimuseks. Kuna moraalne hinnang tuleneb otseselt heakskiidu ja hukkamõistu tunnetest, siis võib tema väidet teisisõnu esitada ka selliselt, et empaatia ei ole heakskiidu ega hukkamõistu eeltingimuseks. Ta leiab, et seda seisukohta on võimalik vaadelda väga erinevatel viisidel, esitades need variandid ning tuues igähe puhul välja argumendid selle kohta, et empaatia pole ei tarvilik ega piisav eeltingimus heakskiidu ja hukkamõistu tunnete jaoks.

**1. Empaatia ei ole konstitutiivne eeltingimus.** On võimalik, et heakskiit ja hukkamõist koosnevad vähemalt osaliselt empaatilistest emotsioonidest, kuid Prinz vaidleb sellele vastu. Empaatia jaoks on tarvilik vaateleja ja vaadeldava emotsioonide ühildumine, kuid Prinz leiab, et moraalse heakskiidu jaoks ei ole see vajalik. Näiteks kui keegi aitab puuduses kannatajat, siis kannataja tunneb tänu. Kui me aga kiidame abistaja tegevuse heaks, siis ei tunne me mitte tänu, vaid imetlust. Abistaja ise on aga motiveeritud hoopis näiteks heldusest või kaastundest. Seega, meie imetlus, mille tõttu tegevusele heakskiidu omistame, ei ole ei kannataja ega abistaja emotsionaalse vastusega kooskõlas. (Prinz, 2011b: 217–218)

**2. Empaatia ei ole põhjuslik eeltingimus.** Prinz leiab, et sellise väite toetuseks on lihtne näiteid tuua. Paljudel juhtudel tekib hukkamõist ilma eelnevalt empaatiat tundmata. Näiteks kui me ise oleme kuriteo ohvrid, siis tunneme moraalselt ülekohut, kuid mitte empaatiat, sest Prinzi arvates – nagu juba eelnevalt mainitud – ei oma enda suhtes empaatia tundmine mingit tähendust. Pigem oleks tema arvates mõistlik arvata, et meie moraalsed vastused on seotud tegevuste tüüpidega, mis tähendab seda, et hukkamõist võib tuleneda otseselt teatud tegevuse tüübist ning selleks pole vajalik eelnevalt ohvrite kannatustele mõelda ning nende suhtes empaatiat tunda. (Prinz, 2011b: 219–220) Ka Giuseppe Ugazio jt on leidnud, et empaatiat ei ole vaja iga moraalse otsustamise juures. Näiteks võime ilma empaatiat tundmata öelda, kuidas peaksime käituma looduse (nt prügi maha viskamine või metsade hävitamine on vale) või kultuuriliste institutsioonide (nt raamatukogust laenutatud raamatud tuleb tagastada) suhtes. (Ugazio, Majdandžic ja Lamm, 2014: 165)



3. **Empaatiat ei ole arenguline eeltingimus.** Paljud arengupsühholoogid on proovinud tõestada vastupidist ning uurinud sel eesmärgil patoloogilisi populatsioone. Robert James Richard Blair on üks neist neuroteadlastest, kes uurib moraalil psühhopaatide puhul. Ta näitab, et psühhopaatidel on moraalil kompetentsi sügav puudujääk – nad ei erista moraalil reegleid (nt ära löö inimesi) ja konventsionaalil reegleid (nt reeglid selle kohta, mis riietust koolil kanda). Blair järeltab, et kuna psühhopaadid ei suuda luua seda eristust, siis ei hooma nad moraalil reeglil olemust. Ta spekuleerib, et see on otsene empaatiat defitsiidi tagajärg. Blair leiab, et vägivalda seesmine pidurdus on vahendatud empaatilil kannatuse poolt ja inimestel saab see kannatus seostatud moraalil reegliliga, sest konventsionaalil üleastumised ei too kaasa kannatust. Normaalselt arenevad lapsed suudavad eristada moraalil ja konventsionaalil reegleid, sest esimesed neist on emotsionaalil põhinevad. Kui empaatiat pole, siis ei omanda moraalil reeglid kunagi emotsionaalil põhja. Seetõttu järeltab Blair, et empaatiat on vajalik moraalil arenguks, kuid ta ei eelda, et empaatiat tekib iga kord, kui moraalil hinnanguid täiskasvanuna tehakse. Kui negatiivsed emotsioonid on ühel hetkel seostatud teatud tegevuse tüübiga, siis on selle väärust võimalik tuvastada ka ilma selleta, et vaatleme kedagi kannatamas. (Blair, 1995: 20–25)

Prinz leiab, et Blairil vaateid saab vaidlustada mitmel viisil. Esiteks pole Prinzi sõnul selge, et on üldse olemas vägivalda seesmise pidurduse mehhanism. Sellise mehhanismi staatus on vastuoluline ja seda pole inimolendil puhul kindlaks tehtud. Teiseks kaasavad mitmed moraalil reeglid, mida õpime, mitte-vägivaldseid käitumisi – nt varastamine või seksuaalne sündsusetus. Sellest võime järeltaba, et psühhopaatia ei tulene teatud vägivalda pidurduse defitsiidist, nagu seda väidab Blairil mudel. Kolmandaks leidub tõendeid, et normaalselt arenevad lapsed loovad moraalil/konventsionaalil eristuse enne, kui nad seostavad empaatiat moraaliga. Judith G. Smetana ja Judith L. Braegas (1990) näitavad, et eristus tekib juba enne kolmandat eluaastat ja Nancy Eisenberg-Berg (1979) näitab, et empaatiat ei sisene aktiivselt moraalilisse arutlusse enne gümnaasiumi-iga. Neljandaks on teisi seletusi, miks psühhopaatidel on nii empaatiat kui moraalil kompetentsi defitsiidid. Need kaks defitsiiti võivad tekkida sel põhjusel, et psühhopaadid kannatavad üldisema moraalil emotsioonil defitsiidi all. Nad tuvastavad halvasti emotsioone, eriti hirmu ja kurbust. See tähendab, et psühhopaatidel on puudu emotsioonildest, mis aitavad kaasa moraalil haridusele ja emotsioonildest, mis moodustavad moraalil hinnanguid. Seetõttu on võimalik moraalil kompetentsi puudumist selgitada ilma apelleerimata empaatiat defitsiidil. (Prinz,

2011a: 217–218) Ka Maibom on märkinud, et psühhopaatidel pole puudu ainult empaatiast või sümpaatiast, vaid nad kannatavad mitmete teiste puuduste all – nt on kahjustunud nende võime teha otsuseid ja õppida halvadest kogemustest (Maibom, 2009: 489). Noored lapsed on empaatilised, kuid on vähe tõendeid, mis seoks nende empaatilised vastused nende võimega teha moraalset hinnanguid. Nendele põhjendustele toetudes leiab Prinz, et empaatia ei ole tarvilik eeltingimus moraalset heakskiidu või hukkamõistu võime arendamiseks. (Prinz, 2011a: 217–218)

4. **Empaatia ei ole epistemoloogiline eeltingimus.** Prinz väidab, et empaatia võib küll mõnikord aidata meil näha, kas hukkamõist või heakskiit on kohane, kuid empaatia seesugune roll on ebakindel ning me ei saa sellele toetuda. Sageli märkame teiste emotsioone siis, kui kogeme neid teiste nimel, kuid Prinz leiab, et see pole tõendus selle kohta, et me vajame matkimist selleks, et omistada teistele teatud emotsioone. Ta väidab, et saame teiste emotsioone ära tunda ka nii, et me neid ise ei koge ning märgib, et sellisel tajumisel võivad olla isegi eelised empaatia ees. Näiteks kui tunneme empaatiat kurvastava kaaslase suhtes, muutume ka ise kurvaks ning sellest tulenevalt võime hakata käituma vältivalt ning eemaletõmbunult. Teisalt aga, kui märkaksime teise kurbust ilma empaatiata ning ise sama emotsiooni kogemata, saaksime selgemalt vaadelda, milline moraalne vastus oleks antud olukorras kõige sobilikum. Eelnevast võime järeldada, et empaatia võib küll deskriptiivselt olla moraalset hindamise vahendiks, kuid normatiivselt on see kaheldav – empaatia on ebausaldusväärne juhtumite puhul, kus peame otsustama, kas teatud tegu tuleks heaks kiita või hukka mõista. (Prinz, 2011b: 222–224)

5. **Empaatia ei ole normatiivne eeltingimus.** See tähendab, et empaatia ei aita meil õigustada seda, miks mingisugune tegevus on õige või vale. Prinz väidab, et tegevuse muudab valeks kahju, mida see tekitab, mitte teise nimel kogetud kogemus sellest kahjust. Sarnaselt muudab tegevuse õigeks nauding, mida see tekitab, mitte jagatud emotsioon naudingust. Seega, emotsioonid, mida kogeme kellegi suhtes empaatiat tundes, ei saa õigustada moraalset hinnangu andmist. (Prinz, 2011b: 225)

6. **Empaatia ei ole motivatsiooniline eeltingimus.** Prinz leiab, et teised emotsioonid – nt süütunne – võivad juhtida moraalset tegutsemist siis, kui empaatiat ei teki (Prinz, 2011b: 226). Nagu varasemalt selgus, siis Prinzi arvates on moraalsetel hinnangutel emotsionaalne aluspõhi ning emotsioonid on tema sõnul vägagi motiveerivad olekud – näiteks inimene, kes leiab, et varastamine on vale, võib olla motiveeritud tungile vastu panema isegi siis, kui varastamine oleks lihtne ja tulus. Prinz väidab, et heakskiidu ja hukkamõistuga kaasnevatel

emotsioonidel on suurem motivatsiooniline jõud kui emotsioonidel, mida seostatakse empaatiaga. Seda väidet toetavad ka mitmed empiirilised uurimused, kus on selgunud, et empaatiat panus käitumise motiveerijana on laste puhul ebaoluline, täiskasvanute puhul mõõdukas ning olematu siis, kui nõutav pingutus on märkimisväärne. Samuti on avastatud, et korrelatsioon empaatiat ja pro-sotsiaalse käitumise vahel tekib ainult nendel juhtudel, kui pingutus, mida tuleb teha, on väike. Lisaks sellele on empaatial Prinzi sõnul piiratud motivatsiooniline jõud ka seetõttu, et teiselt inimeselt tabatud emotsioon on palju nõrgem kui see, mis tuleneb inimesest endast. Veelgi enam, kui vaatleme teisi, siis kogeme selliseid emotsioone nagu kurbus, kannatus ja häda. Need emotsioonid ei ole sageli aga väga motiveerivad – nt kannatus võib põhjustada isegi sotsiaalset võõrutust. Tuginedes mainitud argumentidele väidab Prinz, et empaatiat pole moraalse käitumise motiveerimiseks tarvilik. (Prinz, 2011a: 218–221)

### 2.5.2. Üldisemad empaatiat probleemid

Prinz toob välja ka mõned üldised probleemid, mis on empaatiaga seotud ja mis tema sõnul peaksid tekitama kahtlust empaatiat rolli osas moraalis ning selgitab, et empaatial on tume külge, mis sageli jääb märkamata. Järgnevalt selgitan lähemalt neid üldisemaid probleeme ja empaatiat varjukülge, tuues välja Prinzi peamised väited.

1. **Empaatiat pole eriti motiveeriv.** Isegi, kui empaatiat tekitab meis näiteks muretunde, siis ei garanteeri see, et tegutseme nende nimel, kes vajavad abi. Prinz väidab, et teise nimel kogetud viha võib samuti tekitada teatud muretunde ja see võib inimest isegi empaatiast paremini motiveerida tegutsema, (Prinz, 2011a: 226–227) 2. **Empaatiat võib viia eelistava kohtlemiseni.** Näiteks kui tunneme empaatiat organi siirdamist ootava patsiendi suhtes, siis võime lasta tal trügida järjekorras ette neist, kes on oodanud palju kauem (Prinz, 2011b: 227–228). 3. **Empaatiat võib olla avatud mõjutustele ja n-ö armsuse efektile.** Ühe näitena toob Prinz uuringu (Batson jt, 2005), kus üliõpilased on empaatilist muret väljendanud pigem loomade ja laste kui oma kaaslaste suhtes (Prinz, 2011a: 227). Ka Ugazio jt on väitnud, et empaatiat tundmisel tajutud armsus võib põlastusväärsete tegude puhul viia leebema hukkamõistuni. Veelgi hullem, empaatiat mõjutusel võime selliste tegude toimepanijate suhtes hukkamõistu tundmise asemel tunda neile kaasa ja hakata neid hoopiski kummardama. (Ugazio, Majdandžic ja Lamm, 2014) 4. **Empaatiat on kerge manipuleerida.** Selle näiteks toob ta kohtuistungid, kus on leitud, et kurvemad kannatajad on esile kutsunud raskemaid karistusi kurjategijatele ja kurvad kaitsjad on saavutanud kergemad karistused (Prinz, 2011a: 226, 2011b: 227). 5. **Empaatiat võib olla väga selektiivne.** Näiteks võime

poksimatši vaadates olla väga empaatilised, kui sportlane, kellele põialt hoiame, saab löögi, kuid vastupidise olukorra puhul võime olla väga rõõmsad. Mõlema situatsiooni puhul on tegu sama tegevusega, kuid ühel juhul tunneme empaatiat ja teisel juhul mitte. (Prinz, 2011a: 226)

**6. Empaatia on vastuvõtlik grupisisestele mõjutustele.** Erinevatele eksperimentaalsetele uuringutele (nt Brown, Bradley ja Lang, 2006) toetudes väidab Prinz, et tunneme rohkem empaatiat nende suhtes, kes on meiega sarnased. Veelgi enam, sarnaste puhul on meie empaatia kogemus ka tulemusrikkam. (Prinz, 2011a: 226) Samuti on leidnud Coplan, et tunneme enam empaatiat nende suhtes, keda teame hästi ja keda peame endaga sarnaseks (Coplan, 2011a). Ka Hoffman on täheldanud seda probleemi ja märgib, et inimesed võivad küll tunda empaatiat peaaegu kõigi kannatajate suhtes, kuid tegelikkuses tunnevad nad siiski enam empaatiat oma pere, sõprade ja samast etnilisest grupist inimeste suhtes (Hoffman, 2011). **7. Empaatia on avatud läheduse efektile.** Tunneme enam empaatiat nende suhtes, kes on meile lähedal – nii kultuuriliselt kui ka geograafiliselt (Prinz, 2011a: 2006, 2011b: 227–228). Hoffman on samuti leidnud, et inimesed tunnevad enam empaatiat nende ohvrite suhtes, kes on füüsiliselt kohal ja vähem nende suhtes, kes pole (Hoffman, 2011). **8. Empaatia on avatud väljapaistvuse efektile.** Näiteks on looduskatastroofid ja sõjad väga silmapaistvad ning uudisväärased juhtumid. Samas aga paljud teised massihukkumised – näiteks nälja või haiguste tõttu – ei ole eriti väljapaistvad. Prinz väidab, et kogeme enam empaatiat nende kannatajate suhtes, kes kannatavad silmapaistvalt kahjustavate olukordade all. (Prinz, 2011a: 226–227)

Prinz leiab, et empaatia varjukülg on sellele olemuslikult omane, nakatades nii ka meie moraalseid vastuseid. Seetõttu ei saa empaatia tema sõnul olla sobilik abivahend moraali jaoks. Ta leiab, et ka teistel moraalsetel emotsioonidel (nt vihal, vastikusel, põlgusel jne) on samuti puudused, kuid neid on lihtsam vältida, sest nende kohasteks objektideks pole mitte iniviidid, vaid hoopis tegevuste tüübid. Näiteks võime sõdida genotsiidi vastu, sest see on koletslik kuritegu isegi siis, kui massitapmised on liiga arvukad ja kauged selleks, et suudaksime teiste nimel kogeda suurt hirmu. (Prinz, 2011b: 229)

## **2.6. Kriitika Prinzi empaatia mõiste suhtes**

### **2.6.1. Prinzi empaatia mõiste on hägune**

Esimene kriitiline märkus Prinzi empaatia käsitluse suhtes seisneb selles, et Prinzi empaatia mõiste on hägune ning tema väited selle suhtes on mitmeti mõistetavad.

Prinzi artiklite (2011a, 2011b) uurimisel ilmneb, et ta ei ole empaatia defineerimisel kuigi konkreetne ning seetõttu on raske mõista, mida ta täpsemalt empaatiaks peab. Prinz toob empaatia omadusi välja erinevatel viisidel: kirjeldab olemasolevate empaatia definitsioonide puuduseid, eristab empaatiat teistest mõistest ja esitab kujundlikke näited. Tundub, et kõigist neist Prinzi esitatud kirjeldustest peaks lugeja iseseisvalt kokku panema tervikliku pildi empaatiast kui mõistest. Lähemal analüüsimisel selgub, et tema kirjeldused empaatiast on kohati hoopis mitmemõttelised. Prinz viitab Darwallile (1998) ning märgib, et tema empaatia definitsioon on problemaatiline. Esiteks heidab ta kõrvale Darwalli empaatia definitsiooni, väites, et kujutlusvõimele apelleerimine on empaatia puhul ülemäära intellektuaalne. Ta nõustub küll Darwalliga selles osas, et lihtsaimas vormis on empaatia pelgalt emotsionaalne nakatumine, kuid seesuguse nakatumise pidamist kujutlusvõime aktiks ei pea ta mõistlikuks. Teiseks heidab Prinz Darwalli empaatia definitsiooni kõrvale, sest ta leiab, et kui pidada empaatiaks ka seda, kui tunneme midagi, mida meie arvates teine peaks tundma, kuid ei tunne, siis hägustaksime empaatia ja sümpaatia vahelise eristuse piiri. Ta toob näite sellest, kuidas teatud sekti liige on vaimustatud juhi äärmiselt õelatest plaanidest. Kõrvaltvaatajana tunneme hirmu selle liikme nimel ning leiame, et kuigi ta ise ei tunne hirmu, siis ta peaks seda tundma. Sellisel juhul pole Prinzi sõnul tegu aga empaatiaga, sest puudub emotsionaalne matkimine. (Prinz, 2011a: 212) Nendest väidetest järeldeb esmapilgul kaks olulist aspekti: empaatia mõiste ei eelda kujutlusvõime rakendamist ja oluline on teise emotsiooni täpne järgitundmine.

Kui Prinzi artiklit (2011a) aga edasi lugeda, siis ilmneb, et äsja tehtud järeldused ei pea täpselt selliselt paika. Prinz ei väida, et empaatia on alati selline automaatne protsess, nagu seda on emotsionaalne nakatumine ning et mõnikord läheb meil siiski vaja ka kujutlusvõime rakendamist. Veelgi enam, mõnikord kogeme emotsioone, mida leiame, et teised võiksid tunda, kuid mille kohta me pole näinud otsest tõendust, et teine neid emotsioone ka parasjagu tunneb. Ta toob näite maratonijooksjast, kes on võistluse liidrist vaid mõned sammud maas. Prinz leiab, et sellises olukorras võime tunda empaatilist lootust liidri kannul jooksva sportlase suhtes. Seda saab lugeda empaatiliseks tundeks, sest antud juhul – nagu ka mitmetes teistes olukordades – võib situatsioon paljastada teise inimese tundeid. (Prinz, 2011a: 212)

Võime näha, et kahes eelnevas lõigus välja toodud erinevates väidetes kasutatud empaatia mõiste omadused ei kattu omavahel. Esiteks, algsest eitab Prinz kujutlusvõime rolli empaatia juures, kuid seejärel tõdeb, et seda on siiski teatud hetkedel vaja kasutada. Kuigi

need kaks väidet erinevad teineteisest, siis võime probleemi ületamiseks arvata, et ehk toob Prinz teise väite lihtsalt esimese täiendamiseks ning need kaks aspekti on mõlemad olulised empaatia puhul. Teiseks, algselt väidab Prinz, et empaatia puhul me ei saa kogeda tundeid, mida teine peaks tundma, kuid ei tunne; aga seejärel leiab, et on ometigi olukordi, kus tunneme tundeid, mida teine võiks tunda, aga mille kohta meil otsesed tõendid puuduvad. Need kaks Prinzi poolt esitatud näidet (näide seksti liikmest ja näide maratonijooksjast) ei erine teineteisest kuigi palju ning seetõttu tekitavad küsitavusi. Tundub, et kahe näite erinevus seisneb vaid selles, et ühel juhul me näeme konkreetset seksti liikme tunnete väljendust, kuid teisel juhul ei ole maratonijooksja väljendamas mingit kindlat emotsiooni ning seetõttu püüame ise tuletada kõige tõenäolisema variandi sellest, mida ta võiks antud hetkel tunda. Ometi on siin piir nii õhkõrn, sest tegelikult ei tea me kunagi, mida keegi päriselt tunneb. Inimesed on väga erinevad ning võivad samas situatsioonis mõelda ja tunda väga erinevalt.

### **2.6.2. Prinzi empaatia mõiste on liiga lihtne ja seetõttu problemaatiline**

Teine kriitiline kommentaar Prinzi empaatia mõiste suhtes seisneb selles, et Prinzi empaatia mõiste on liiga lihtne ja seetõttu loomupäraselt problemaatiline.

Prinzi artikleid lugedes ilmneb, et empaatiast rääkides peab Prinz silmas hästi lihtsat, n-ö loomulikku empaatiat. Ta tõdeb ka ise, et kõige lihtsam vormis on empaatia emotsionaalne nakatumine (Prinz, 2011a: 212). Kuigi ta leiab, et lisaks loomulikule emotsioonide ülekandumisele ühelt inimeselt teisele võib vahel vaja minna ka kujutlusvõime abi, siis seesugune kujutlusvõime rakendamine on tal samuti esitatud üsna lihtsas vormis. Ta väidab, et mõni olukord on selline, et see avaldab seda, mis tunnet inimene parasjagu tunda võib. Prinz ise küll märgib, et empaatia puhul võib kujutlusvõime rakendamine olla komplitseeritud protsess, aga ometigi leian, et seesugusest loomulikust järeldamisest on tegelikkuses palju keerukamaid kujutlusvõime rakendamise võimalusi. Näiteks saame mõelda lisaks pelgalt olukorda arvesse võttes ka sellele, milline on inimese iseloom, kasvatuslik taust jms ning seejuures võime palju keerukamalt ning kohati ka täpsemalt jõuda selleni, mida inimene päriselt tunneb või võiks tunda. Kuna Prinzi poolt kirjeldatud empaatia kõige lihtsam vormis, siis olen nõus, et seesugune empaatia on problemaatiline ja paljud, kui mitte kõik, Prinzi poolt esitatud probleemid peavadki sellisel juhul paika. Ometigi ei tähenda see seda, et ei võiks olla mõnd keerukamat empaatia definitsiooni, mis nimetatud probleeme ületada suudab. Väidan, et seda võiks suuta nn reguleeritud empaatia, mida on kirjeldanud

Antti Kauppinen (2014), kes seostab sellist tüüpi empaatiat Adam Smithi poolt esitatud sümpaatiaga.

### 2.6.3. Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia mõisted on erinevad

Kolmas kriitiline etteheide Prinzi empaatia mõiste suhtes seisneb selles, et Prinz küll väidab, et Smith kasutab sõna „sümpaatia“ sarnasel viisil, nagu tema kasutab „empaatiat“ (Prinz, 2011a: 212), kuid ma leian, et see pole nii – Smithi mõiste on palju rikkam ja mitmekülgsem. Ka Passos-Ferreira on märkinud, et kuigi Prinz viitab Smithile ja Hume'ile ning arvab, et tema empaatia mõiste on sarnane traditsioonilises moraalifilosoofias kasutusel olnud sümpaatialle, siis tegelikkuses peaksime Smithi ja Hume'i sentimentalistlike teooriate mõistmiseks omaks võtma palju laiemat empaatia kontseptsiooni, kui Prinzi poolt esitatud empaatia (Passos-Ferreira: 2015: 41).

Prinzi jaoks on empaatia juures tarvilik teise inimese tunnete matkimine (Prinz, 2011a: 212) – st selleks, et nimetada meis tekkinud tunnet empaatiaks, peame kogema teise inimesega sama emotsiooni. Smithi sümpaatia puhul pole niivõrd oluline tunda teisega täpselt sama emotsiooni, vaid tähtis on jõuda tunnete harmooniani. Väidan, et nimetatud autorite teooriate puhul on tunnete samasus tähtsal kohal, kuid selle avaldumine ja saavutamise viis on erinev. Prinzi empaatia korral on küsimus selles, kas meis tekib teise inimesega sama emotsioon või mitte. Kui tunneme kaaslasega sama emotsiooni, on tegu empaatiaga, aga kui ei tunne, siis võib olla tegemist näiteks sümpaatia, mure või mingisuguse muu tundega. Smithi käsitluses võib tunnete harmoonia saavutamiseks mõnikord vajalik olla aga mõlemapoolne pingutus. Emotsiooni kogemisel on võimalik oma emotsiooni korrigeerida ning viia see tasemeni, kus vaatleja suudab sellega kaasa minna. Vaatleja saab omalt poolt teha nii palju, et püüab asetada end teise inimese olukorda ning mõelda, mida ta ise tunneks teise olukorras. (TMS<sup>3</sup>, I.i.4.7)

Antti Kauppinen on üks autoritest, kes on Smithi moraalsete tunnete teooriat analüüsinud ning tunnistab korrigeeriva mehhanismi rolli empaatia juures. Nii nagu Prinz, ei ole ka Kauppinen Smithi sümpaatiat üks ühele üle võtnud, kuid väidan, et ta on sammukese võrra lähemal smithilikule empaatialle kui Prinz. Nimelt, Kauppinen tõdeb küll seda, et empaatiaks võib vajalik olla tunnete korrigeerimine, kuid ta ei märgi seejuures mõlemapoolse pingutuse vajalikkust, vaid leiab, et piisab vaid vaatleja enda emotsioonide ja empaatiliste

---

<sup>3</sup> Lühendit „TMS“ kasutan selleks, et viidata Smithi teosele „Moraalsete tunnete teooria“ (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759).

reaktsioonide korrigeerimisest. Kauppinen väidab, et teiste vastu empaatia tundmine esitab olulisi väljakutseid konfliktiolukordades, mis sageli nõuavad teatud tüüpi emotsiooni reguleerimist. Selleks on nii isikusesed (nt ebamugavustunne vastandlike emotsioonide kogemisel) kui ka isikutevahelisi (nt potentsiaalselt hävitusliku sotsiaalse konflikti esinemine) põhjuseid. Isikusesed konflikti korrastamiseks sobib põhimõtteliselt iga strateegia – nt piisab sellest, kui tunneme empaatiat nende suhtes, kes on meile lähedased ja kallid ning heidame teiste kannatused kõrvale. Selline lähenemine vähendaks isikusesest konflikti, kuid kahjuks muudaks see isikutevahelise konflikti veelgi suuremaks. Näitena toob Kauppinen siin sõja, kus mõlemal sõdival poolel on inimesi, kes on ekstreemselt empaatilised omade häda suhtes, kuid ignoreerivad teisel poolel olevate inimeste kannatusi ning seetõttu on kogukondadevaheline konflikt veelgi tugevam. Samas toob Kauppinen välja ka võimaluse, kuidas vähendada isikutevahelist konflikti. Selleks peame kohandama oma empaatilisi vastuseid selliselt, et neid saaksid omaks võtta kõik inimesed. Siinkohal tuleb kasuks ideaali järgi reguleeritud empaatia, mida rakendades peame vähendama oma empaatilist reaktsiooni nende suhtes, kes on meile isiklikult lähedased või meiega sarnased ning võimendama oma empaatilist reaktsiooni nende suhtes, kes on meist kaugel või erinevad. Kauppineni arvates on seesuguse reguleerimise juures vajalikud kaks nüanssi. Esiteks on oluline erapooletult suunata oma tähelepanu sellele, kuidas paistab olukord kõigi tegevusest mõjutatud inimeste vaatenurgast. See peaks suurendama meie empaatiliste vastuste samasust nendega, kes on meist erinevad või vastanduvad meiega. Teiseks on vajalik ümber hinnata tegevuse tähendust selliste ootuste valguses, mida kõik sotsiaalsed toimijad võiksid jagada. Selline ümberhindamine eeldab eraldumist oma isiklikest ideaalidest, sotsiaalsetest samastumistest ja eesmärkidest, mis ei pruugi teiste jaoks tähtsad olla. Nii peaksid vähenema empaatilised vastused nende suhtes, kes on meiega sarnased. Seesugune ideaali järgi reguleerimine võib Kauppineni sõnul olla mõnikord teadlik – näiteks võib inimene küsida endalt, kuidas ükskõikne, kuid heasoovlik kõrvalseisja teatud olukorrale vastaks. Selline rohkemal või vähemal määral erapooletu perspektiivi võtmine enne heakskiitmist või hukkamõistmist võib muutuda ka harjumuslikuks ja automaatseks protsessiks. (Kauppinen, 2014a: 102–105)

Paneb imestama, et Prinz, kes on samuti lugenud Smithi moraalsete tunnete teooriat, ei too esile korrigeerivat aspekti Smithi sümpaatia puhul. Veelgi enam, Prinz on lisaks emotsioonide korrigeerimisele jätnud märkamata ka ideaalse ja erapooletu vaatleja järgi kohandumise, mida aga näiteks Kauppinen Smithi sümpaatia on puhul välja toonud. Väidan, et Prinzi empaatia mõiste on väga ühekülgne ning ta on Smithilt üle võtnud vaid ühe



empaatia tähenduse, kuid jätnud moraaliseisukohast palju olulisema aspekti tähelepanuta. Prinz käsitleb nimelt inimestevahelist empaatiat, mille puhul on oluline tegelike inimeste tegelik emotsioon. Seega ei pööra ta tähelepanu erapooletu vaatleja empaatiale. Smithi sümpaatia on seevastu väga rikas mõiste ning omab mitmeid tähendusi. Esmalt peab ka Smith oluliseks inimestevahelist sümpaatia tundmist. Ta märgib, et inimestena soovime, et teised tunneksid meie suhtes sümpaatiat ja samal viisil tahame ka ise teiste suhtes sümpaatiat tunda (TMS, I.i.2.1). Selline inimestevaheline sümpaatia võib tekkida kahel viisil. Mõnikord võivad tunded ühelt inimeselt teisele üle kanduda hetkeliselt ja ilma igasuguse teadmisenä sellest, miks need tekkinud on. Teistel juhtudel läheb vaja aga kujutlusvõimet, mille abil asetame end teise inimese olukorda ning suudame seeläbi tunda seda, mida ise samasuguses situatsioonis teise asemel tunneksime. (TMS, I.i.1.6, 10) Neid aspekte on täheldanud ka Prinz, kes on Smithi teooriat uurinud ning peab enda empaatiat sarnaseks Smithi sümpaatiaga<sup>4</sup>. Minu meelest on ta aga tähelepanuta jätnud empaatia külje, mis eeldab erapooletu vaatleja kui korrigeeriva mehhanismi sissetoomist. Seetõttu pean vajalikuks järgnevalt avada Smithi sentimentalistlik moraaliteooria ja sümpaatia mõiste, mille juures on oluline roll just kujutlusvõimel ning erapooletu vaatleja figuuril – nendel aspektidel, mille Prinz on empaatia mõiste kasutamisel ja defineerimisel tähelepanuta jätnud.

---

<sup>4</sup> Oluline on märkida, et kuigi Smith ei kasuta mitte sõna „empaatia“, vaid „sümpaatia“, siis on empaatia mõiste kasutus niivõrd avar, et võimaldab tänapäeval haarata ka Smithi sümpaatia mõiste. Leian seega, et Smithi moraaliteooria ning sümpaatia mõiste avamine on igati asjakohane käesoleva magistritöö raames.

### 3. Smithi moraaliteooria

Käesolevas peatükis võtan vaatluse alla Smithi sentimentalistliku moraaliteooria. Smithi teos „Moraalsete tunnete teooria“ (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759) pakub meile sentimentalistliku käsitluse moraalist ning põneva teooria sümpaatiast ja selle seosest tunnetega. Esiteks selgitan, miks peetakse Smithi teooriat sentimentalistlikuks ning näitan, et tegelikkuses sisaldab tema teooria ka sentimentalismile vastandatud ratsionalismi jooni. Teiseks, kuna tunnetel on oluline roll Smithi teorias ning need on huvitavalt seotud ka sümpaatia tundmisega, kirjeldan, milliseid tundeid Smith oma teooria raames eristab. Kolmandaks avan Smithile omase väga mitmekülgse sümpaatia mõiste ning selgitan lähemalt sellega kaasnevaid olulisi aspekte. Kirjeldan lähemalt kujutlusvõime tähtsat rolli ning erapooletu vaatleja mehhanismi olemust ja rakendamist. Neljandaks selgitan, mida peab Smith moraalse kompetentsuse – moraalse hinnangu, motivatsiooni ja arengu – aluseks.

#### 3.1. Smith kui sentimentalist

Smithi moraalsete tunnete teooriat nimetatakse sageli sentimentalistlikuks, sest tunnetel ja emotsioonidel on tema teooria raames fundamentaalne roll. Sentimentalismi vastandatakse sageli ratsionalismiga, mille kohaselt ei ole moraal aluseks mitte tunded, vaid mõistus. Olen nõus, et võiksime Smithi nimetada sentimentalistiks, kuid leian, et Smith ei ole n-ö puhas sentimentalist, vaid tema teooria sisaldab ka ratsionalismile omaseid seisukohti. Selgitan seda väidet järgnevalt.

Klassikaliste või algupäraste sentimentalistide jaoks, kelle hulka loetakse ka Smithi (Kauppinen, 2014a: 106; Slote, 2005: 219), on tähtsal kohal küsimus sellest, milline inimloomuse omadus selgitab moraalset heakskiitu ja hukkamõistu (Kauppinen, 2014b). „Moraalsete tunnete teoorias“ käsitleb Smith erinevaid teooriaid, mida on pakutud välja seoses nimetatud küsimusega. Ta jaotab need teooriad kolme erinevasse valdkonda, vastavalt sellele, mida teatud teooria raames peetakse heakskiidu (ja hukkamõistu) printsiibi aluseks. Ta nimetab: 1) teooriaid, mis tuletavad heakskiidu printsiibi enesearmastusest; 2) teooriaid, mille puhul on heakskiidu printsiibiks mõistus; 3) teooriaid, mille puhul on heakskiidu printsiibiks vahetud tunded ja tunnetus. Smith käsitleb kõiki kolme teooriate valdkonda eraldi ning leiab, et igas valdkonnas on teooriaid, mis ei ühti tema omaga.

Smith kritiseerib teooriaid, mille raames tuletatakse tunded ja kiindumused enesearmastusest. Ta leiab, et sellised teooriad peavad olema tekkinud sümpaatia süsteemi vääritlemisest, sest sümpaatia ei ole tema sõnul isekas printsiip. Võib küll arvata, et kui

tunneme sümpaatiat näiteks teise kurbuse suhtes, siis põhineb meie emotsioon enesearmastusel, sest selleks, et teise olukorda endale lähedale tuua, peame kujutama ette, mida ise tunneksime teise olukorras. Smith aga märgib, et kuigi sümpaatia tundmiseks peame läbima teatud kujutlusvõimelise olukorra muutuse, siis tegelikkuses ei toimu seesugune muutus mitte meie enda, vaid teise inimese suhtes. Näiteks kui tunneme kaasa inimesele, kes on kaotanud oma ainsa poja, siis minnes tema leinaga kaasa, ei püüa me kujutleda, millised oleksid meie kannatused, kui meil oleks poeg ja ta sureks, vaid püüame kujutlusvõime abil ette kujutada seda, mida tunneksime, kui me tõepoolest oleksime see teine inimene, kes tegelikult on oma poja kaotanud. See tähendab, et kujutlusvõime abil ei muuda me ainult asjaolusid, vaid püüame muutuda teatud mõttes teiseks inimeseks ehk vahetame perspektiivi, millelt olukorda vaatlme. Sellise kujutlusvõimelise protsessi abil tekkinud emotsioon ei ole mitte meie enda emotsioon, vaid sõltub teisest inimesest, kelle suhtes tunneme sümpaatiat. Seetõttu ei saa seda Smithi sõnul pidada ka isekaks, kuna tekkinud emotsioon ei ole seotud meiega ega meie enda tegeliku olukorraga. (TMS, VII.iii.1.4)

Kuigi Smith kritiseerib ka neid teooriaid, mille puhul on heakskiidu printsiibiks mõistus, väidab ta siiski, et mõistust võib teatud mõttes pidada heakskiidu ja hukkamõistu allikaks. Smith leiab, et see on võimalik, sest just mõistuse abil tuletame üldised õigluse reeglid, mille järgi reguleerime oma käitumist ja mis aitavad meil teha moraaliseid hinnanguid. Smith selgitab, et moraalil üldised reeglid tuletame induktsiooni abil kogemusest. Kuna induktsioon on aga üks mõistuse toimingutest, siis see tähendab, et neid üldiseid reegleid saame moodustada ainult mõistuse abil. Seejuures leiab Smith aga, et kuigi mõistus on moraalil üldiste reeglite moodustamise aluseks ja seega ka neist tulenevate moraaliootsustuste aluseks, siis ei saa see siiski olla meie kõige esmasele tajumisele aluseks. Ta märgib, et ainult vahetute tunnete ja tunnetuse abil toimub esmane tajumine, millest hiljem tuletame mõistuse abil üldised reeglid. (TMS, VII.iii.2.6–7)

Viimaks vaidleb Smith ka nende autoritega, kes toetuvad moraaliküsimustes ainult tunnetele. Ta leiab, et teooriaid, mille kohaselt on tunne heakskiidu printsiibiks, võib jagada kahte klassi. Mõnede arvates (Smith viitab Hutchesonile) on heakskiidu printsiip rajatud kindlale taju võimele, mida nimetatakse kõlblusmeeleks. Teatud tegevused või tunded mõjutavad seda võimet meeldival viisil ning need on seetõttu õiged ja vooruslikud, teised ebameeldival viisil ning need on seetõttu väärad ja pahelised. Teiste teoreetikute arvates (Smith viitab Hume'ile) ei ole heakskiidu printsiibi selgitamiseks vaja eeldada mingit uut taju võimet, millest varem keegi kuulnud pole, vaid sümpaatia on selleks piisav. Kuigi Smith

leiab ise, et tunded ja tunnetus on heakskiidu ja hukkamõistu printsiibi aluseks, siis kritiseerib ta mõlemat tüüpi teooriaid. (TMS, VII.iii.3.1–3)

Kokkuvõtlikult, Smithi teooria on küll sentimentalistlik, sest ta peab heakskiidu ja hukkamõistu printsiibi aluseks vahetuid tundeid ja sümpaatiat esinemist. Samas väidan ma, et Smithi teoorias esineb ka ratsionalismi jooni, sest ta asetab mõistusele olulise rolli. Nimelt on mõistuse ülesandeks induksiooni teel luua moraalil üldised reeglid, mida kasutame samuti moraalilotsustuste tegemisel. See on huvitav aspekt Smithi teooria juures, mis jäetakse sageli tähelepanuta.

### 3.2. Tunnete jaotus Smithi järgi

Järgnevalt avan Smithi käsitluse erinevatest tunnetest. Esmalt mainib Smith kehast tulenevaid tundeid, milleks on näiteks nälg ja valu. Teisena nimetab ta kujutlusvõime harjumusest tulenevaid tundeid, milleks on näiteks armumine. Veel nimetab ta sotsiaalseid ja mitte-sotsiaalseid tundeid. Sotsiaalsed tunded on meeldivad tunded – näiteks heldus, inimlikkus, lahkus, kaastunne, vastastikune sõprus ja lugupidamine. Mitte-sotsiaalsed tunded on ebameeldivad tunded – näiteks viha ja kibestumine. Sotsiaalsete ja mitte-sotsiaalsete tunnete vastandlike hulkade vahele jäävad isekad tunded, mille moodustavad isikliku hea või halva käekäigu suhtes tajutud lein või rõõm. Smithi tunnete jaotuse juures on huvitav asjaolu, et erinevate tunnete liikide puhul on erinev ka see, kuivõrd me vaatlejatena suudame teise inimese tunnetega kaasa minna ja nende suhtes sümpaatiat tunda.

#### **Kehalised tunded**

Smith väidab, et kehaliste tunnete suhtes on vaatlejatena võimatu tunda täielikku sümpaatiat. Seetõttu pole kohane neid tundeid ka väga tugevalt väljendada. Näiteks väga suur nälg on kehaline tunne, mida pole sünnist tugevalt väljendada. Kuigi see on kohati loomulik ja vältimatu, siis on selle tugev väljendamine alati sündsusetu ning aplalt söömist peetakse universaalselt kohatuks. Samas möötab Smith, et tegelikult on isegi nälja ja teiste kehaliste tunnete suhtes vaatlejal võimalik tunda teatud tasemel sümpaatiat, kuivõrd ta suudab ette kujutada nälja käes kannataja kannatusi. Kuna näljast inimest nähes ei muutu vaatleja ise näljaseks, siis pole Smithi arvates õige öelda, et vaatleja tunneb sümpaatiat teise nälja suhtes. Smith leiab, et kehalised tunded kutsuvad sümpaatiat esile vaid teatud juhtudel ning seejuures on kujutlusvõimel suur roll. Näiteks valu tekitab sümpaatiat siis, kui see on seotud ohuga. Sel juhul tunneb vaatleja sümpaatiat hirmu suhtes, mis tuleneb kujutlusvõimest, mitte aga kannataja piinade suhtes, mis tulenevad kehalistest kannatustest. Kujutlusvõime näitab meile

mitte seda, mida me tegelikult tunneme, vaid seda, kuidas võime edaspidi kannatada. Lisaks suudame palju enam mõista sellist valu, mis tekib väliste põhjuste tõttu (nt operatsiooni ajal või kui näeme kellegi haava), kui seda, mis tuleneb seestpoolt. Vähene sümpaatia, mida tunneme teiste inimeste kehaliste tunnete suhtes, on aluseks nende kannatamise kohasusele. Kui me suudame oma kehalisi tundeid kontrollida, siis oleme vooruslikud, sest vaoshoitus on just selline voorus, mis seondub kehaliste tunnetega. (TMS, I.ii.1.1–12)

### **Kujutlusvõime harjumusest tulenevad tunded**

Smith leiab, et nende tunnete suhtes, mis tulenevad kujutlusvõime teatud kummalisest harjumusest, tunneme vähe sümpaatiat. Vaatleja, kel puudub teisega samasugune pööre või harjumus kujutlusvõimes, ei suuda tema tunnetesse siseneda. Näiteks kui meie sõber on armunud kellessegi, siis ei suuda me tabada tema armumist samamoodi – kõik armumise tugevad väljendused tunduvad kolmandale osapoolle naeruväärsed. Aga kuigi me ei tunne sellise seotuse suhtes tõelist sümpaatiat, siis huvitab see meid siiski, sest see loob olukorra teistsuguste tunnete (nt lootus, hirm jne) esinemiseks, millese me suudame siseneda. (TMS, I.ii.2.1–2)

### **Mitte-sotsiaalsed tunded**

Mitte-sotsiaalsed tunded on sellised, mis küll tulenevad kujutlusvõimest, kuid mida tuleb alati vähendada selleks, et teised neisse siseneda saaksid. Sellisteks tunneteks on viha ja kibestumine koos kõigi erinevate modifikatsioonidega. Vaatlejatena on meie sümpaatia nende tunnete puhul jagatud kahe vastandliku poolega – inimesega, kes neid tundeid tunneb ja inimesega, kes on tunnete objektiks. Smith väidab, et nende tunnete vahetud mõjud on nii vastuvõetamatud, et isegi, kui need on õigustatult tekkinud, siis on nende juures siiski see miski, mis meis vastikust tekitab. Seetõttu on need tunded ainsad, mille väljendused ei valmista meid ette sümpaatiaks enne, kui teame põhjust, miks need tekkisid. Kui näeme viha või kibestumist, siis tekib meis hirm ja vastumeelsus. (TMS, I.ii.3.1, 5)

### **Sotsiaalsed tunded**

Mitte-sotsiaalsete tunnete vastandiks on sotsiaalsed tunded, mis on peaaegu igas olukorras meeldivad ja sobilikud. Sellisteks tunneteks on heldus, inimlikkus, lahkus, kaastunne, vastastikune sõprus ja lugupidamine. Vaatleja sümpaatia selle suhtes, kes neid tundeid tunneb, langeb täpselt kokku tema huviga selle suhtes, kes on nende tunnete objektiks. Kui mitte-sotsiaalsete tunnete puhul on sümpaatia jagatud kahe osapoolte vahel, siis sotsiaalsete tunnete puhul on see mitmekordne. Just seetõttu ongi meil alati tugevaim kaldumus sümpaatiat tunda just heasoovlike tunnete suhtes. Nende puhul suudame siseneda

nii andja kui ka vastuvõtja tunnetesse ning need tunduvad meile igas mõttes vastuvõetavad. (TMS, I.ii.4.1)

### **Isekad tunded**

Sotsiaalsete ja mitte-sotsiaalsete tunnete vastandlike hulkade vahele jäävad isekad tunded, mille moodustavad isikliku hea või halva käekäigu suhtes tajutud lein või rõõm. Smith väidab, et isegi ülemäärasena ei ole need kunagi nii vastuvõetamatud kui mitte-sotsiaalsed tunded, sest nende suhtes ei teki vastandlikku sümpaatiat. Samas pole need aga kunagi nii vastuvõetavad kui sotsiaalsed tunded, sest nende suhtes ei teki mitmekordset sümpaatiat. Leina ja rõõmu vahel on aga Smithi sõnul huvitav eristus: tavaliselt tunneme sümpaatiat pigem väikeste rõõmude ja suurte kurbuste suhtes. Suur rõõmustamine tekitab vaatlejas sageli kadedust ning seetõttu on sel puhul kohane olla tagasihoidlik. Väikeste rõõmustamiste puhul on aga vaatlejal lihtne tunda sümpaatiat ning harjumuspärasest rõõmsameelsusest peetakse eriti kohaseks. Smithi sõnul on leina puhul aga vastupidi: väikesed vaevamised ei tekita vaatlejates sümpaatiat, kuid suured kannatused kutsuvad esile sügava sümpaatia. (TMS, I.ii.5.1–4) Smith leiab, et inimene, kes suurte kannatuste puhul suudab oma kurbust vähendada, et teised võiksid sellega kaasa minna, on väärt suurimat imetlust. See aga, kes suure rõõmu puhul oma rõõmu samal viisil suunata suudab, väärrib vaevu kiitust. See näitab, et ühel juhul on intervall selles osas, kus vaatleja suudab täielikult kaasa minna, palju suurem kui teisel juhul. Kuigi meie sümpaatia kurbuse suhtes on üldiselt palju tugevam kui rõõmu suhtes, siis on huvitav, et kurbuse puhul tunneme vähem seda, mida kannataja tegelikult ise tunneb. (TMS, I.iii.1.6)

### **3.3. Smithi sümpaatia mõiste**

Smith ei ole ainus filosoof, kes on püüdnud selgitada sümpaatia tähendust ja selle rolli moraalil. Enne Smithi kasutasid sümpaatia mõistet oma teooriates mitmed 18. sajandi Briti moraalifilosoofid – näiteks Shaftesbury, Hutcheson ja Hume. Sageli seostatakse sümpaatia mõistet peamiselt Hume'i käsitlusega, jättes kõrvale Smithi väga mitmekülgse arusaama sümpaatiast. Hume'i ja Smithi sentimentalistlike moraaliteooriad käsitletakse sageli koos, sest neis nähakse mitmeid ühiseid jooni. Näiteks Geoffrey Sayre-McCord on välja toonud, et nii Smithi kui Hume'i jaoks on tunded moraalsete mõtlemise ja praktika juures fundamentaalsed ning mõistusele toetumine ilma tunnete abita pole piisav. Lisaks sellele on nii Smithi kui Hume'i moraaliteooriates ülioluline roll sümpaatia tundmisel teiste inimeste tunnete suhtes. Kui sümpaatia täielikult puuduks, puuduks ka moraalne mõtlemine ja praktika. (Sayre-McCord, 2013: 208–209) Jon Rick leiab, et nii Smithi kui Hume'i

sümpaatial põhinevate moraaliteooriate puhul on keskseks ülesandeks ületada loomuliku sümpaatia erapoolikus ja arendada seeläbi erapooletut moraalset teooriat (Rick, 2007: 136). Mitmetest sarnasustest hoolimata on Smithi ja Hume'i teooriates aga ka olulisi erinevusi, mis sageli jäetakse tähelepanuta. Käesolevalt on tähtis märgata, et Smithi ja Hume'i sümpaatia definitsioonid erinevad teineteisest. Darwall võrdleb Hume'i sümpaatia käsitlust emotsionaalse nakatumisega ning Smithi oma projektiivse empaatiaga. Ta väidab, et Hume'i sümpaatia puhul tunneme sümpaatiat vaatleja positsioonilt, kuid Smithi sümpaatia puhul paneme end teise olukorda ning näeme situatsiooni tema vaatenurgast. (Darwall, 1998: 264, 267) Rick märgib, et Hume'i jaoks on sümpaatia vaid kausaalne psühholoogiline mehhanism, kuid Smithi sümpaatia on sellest midagi palju enam. Selle puhul on oluline kujutlusvõimelise projektsiooni reflektiivne rakendamine vaadeldava inimese olukorras. (Rick, 2007: 139) Väidan samuti, et Smithi sümpaatia on midagi enam kui ainult kausaalne mehhanism. Leian, et Smithi sümpaatia mõiste on Hume'i omast palju komplekssem, omades mitmeid tähendusi ja märkimisväärselt olulist rolli moraal. Järgnevalt näitan, kuidas mitmed autorid on leidnud erinevaid tõlgendus- ja kasutusviise Smithi sümpaatia mõistele.

James R. Otteson väidab, et Smith kasutab sümpaatia mõistet kolmel viisil: 1) loomulik kaasatundmine või ühtekuuluvustunne (*fellow-feeling*) teiste suhtes; 2) haletsus, kaastunne (*pity*) teiste suhtes; 3) kahe või enama inimese tunnete vastavus (*correspondence of sentiments*) (Otteson, 2002: 17). Georg Johannes Andree eristab viit sümpaatia tähendust: 1) üldine inimlik püüdlus või soov huvituda teiste käekäigust; 2) emotsioonide harmoonia ihaldamine; 3) peamise inimliku jõu tulemus, mis võimaldab meil huvituda teiste käekäigust; 4) tunnete heakskiidu mõõdupuu; 5) emotsioonide vastavusest teadlikuks saamine (Andree, 2003: 89–90, Sutrop, 2007: 149–150 kaudu). Charles L. Griswold jr väidab, et sümpaatial on kaks tähendust: 1) kitsalt mõistetuna on sümpaatia kaastunde emotsioon; 2) laiemas mõttes on sümpaatia vahend, mille abil emotsioone mõistetakse ja edasi antakse (Griswold, 2006: 25). Margit Sutrop eristab nelja sümpaatia tähendust: 1) kaasatundmine (*fellow-feeling*) ükskõik, missuguse tundega; 2) kaasatundmine kurbusele ehk haletsus, kaastunne; 3) vaatleja ja vaadeldava tunnete vastavus; 4) emotsioon, mis tekib sellest, et tajume tunnete vastavust (Sutrop, 2007: 150–152). Olen nõus nimetatud autoritega selles osas, et Smithi jaoks ei ole sümpaatial ainult üht õiget tähendust, vaid seda on võimalik erinevates olukordades kasutada erinevas tähenduses. Kõige enam nõustun Ottesoni poolt esitatud sümpaatia mõistete käsitlusega, sest pean seda kõige täpsemaks ja ühtivamaks sellega, mida Smith on oma teooria raames väljendanud. Väidan, et Smith viitab sümpaatialle kõigis kolmes tähenduses,

kuid kõige tähtsamaks on moraal juures kolmas tähendus. Sutrop eristab nelja sümpaatiatähendust, millest kolm on ühtivad Ottesoni poolt välja toodud tähendustega. Väidan, et neljandat Sutropi poolt esitatud tähendust on tinglikult võimalik nimetada sümpaatiaks, kuid leian, et Smith tegelikkuses ei kasuta sellele viidates sümpaatiat mõistet. Rääkides emotsioonist, mis tekib, kui tajume tunnete vastavust vaatele ja vaadeldava vahel, kasutab Smith moraalset heakskiidu mõistet. Selle olemust selgitan täpsemalt siis, kui avan Smithi arusaama moraalset hinnangu andmisest<sup>5</sup>. Järgnevalt aga kirjeldan lähemalt sümpaatiat kolme eri tähendust.

**Esimeses tähenduses** kasutab Smith sümpaatiat sünonüümina haletsusele või kaastundele. Smith väidab, et kõige algelisemas tähenduses on sümpaatiat kaastundmine teiste kannatustele, mitte naudingutele. „Sõna sümpaatiat, oma kõige kohasemas ja primitiivsemas tähenduses, märgib meie kaastundmist teiste kannatustele, mitte naudingutega“<sup>6</sup> (TMS, I.iii.1.1). Tänapäevases kasutuses ongi sümpaatiat üldjuhul omandanud just selle tähenduse.

**Teises tähenduses** on sümpaatiat kaastundmine teise inimese ükskõik missuguse tundega. „Sümpaatiat [...] võib [...] kasutada selleks, et märkida meie kaastundmist mis iganes tundega“<sup>7</sup> (TMS, I.i.1.5). Otteson märgib, et sel viisil sümpaatiat mõistet kasutades viitab Smith „sümpaatiat“ etimoloogiale: selle algne tähendus viitab teise inimesega kaastundmisele (*feeling with*) või sarnaselt tundmisele (*like feeling*) (Otteson, 2002: 17). Smithi sõnul võib sümpaatiat tekkida mõnikord sellest, kui lihtsalt näeme teise inimese emotsiooni. Tunded võivad sellistel juhtudel ühelt inimeselt teisele üle kanduda hetkeliselt ja ilma mingi teadmista sellest, miks need tekkinud on. (I.i.1.6) Leian, et taolistel puhkudel võib sümpaatiat samastada tänapäeval sageli arutluse all oleva emotsionaalse nakatumise fenomeniga, mille käigus tekib meis teisega sarnane emotsioon seetõttu, et näeme teda just nii tundvat. Smith aga väidab, et enamasti ei teki sümpaatiat mitte niivõrd teise inimese emotsiooni nägemisest, vaid pigem selle olukorra nägemisest, mis temas seda emotsiooni tekitab (I.i.1.10). Siinkohal on väga oluline roll kujutlusvõimel, sest just kujutlusvõime abil asetame end teise inimese olukorda ning suudame seeläbi tunda seda, mida ise samasuguses situatsioonis teise asemel tunneksime.

<sup>5</sup> Täpsemalt: alapeatükis 3.4.1. Moraalset hinnangu andmine.

<sup>6</sup> The word sympathy, in its most proper and primitive signification, denotes our fellow-feeling with the sufferings, not that with the enjoyments, of others (TMS, I.iii.1.1).

<sup>7</sup> Sympathy [...] may [...] be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever (TMS, I.i.1.5).



**Kolmandas tähenduses** on sümpaatia vaatleja ja vaadeldava tunnete vastavuses olemine ehk n-ö tunnete harmoonia esinemine. Selles tähenduses on sümpaatia Ottelsoni sõnul n-ö tehniline termin. Kui kahe eelneva tähenduse puhul viitab sümpaatia teatud tundele või emotsioonile, siis Ottelson on märkinud, et kolmandas tähenduses ei ole sümpaatia mitte tunne, vaid just nimelt tunnete vastavus, mis esineb vaatleja ja vaadeldava tunnete vahel. (Ottelson, 2002: 18)

Smithi jaoks on oluline see, et vaatleja ja vaadeldava tunded oleksid samad või vähemalt sarnased – need ei pea täielikult ühilduma, vajalik on vaid teatud kooskõla. „Kuigi need ei ole kunagi kooskõlas, võivad need olla harmoonias, ja see on kõik, mida on tahetud või nõutud“<sup>8</sup> (TMS, I.i.4.7). Ottelson on Smithile toetudes märkinud, et vaatlejatena võivad meis tekkivad tunded olla vähem intensiivsed, kui on vaadeldava tegelikud tunded sel hetkel, kuid kui need on siiski teatud määral analoogsed, võime seda pidada sümpaatia tundmiseks (Ottelson, 2002: 19). Smith kirjutab järgnevalt: „Inimkond, kuigi loomulikult kaasatundev, ei kujuta kunagi ette seda, mis on teist tabanud, sel tunde määral, mis loomulikult hingestab inimest ennast“<sup>9</sup> (TMS, I.i.4.7). Kui eelmiste tähenduste puhul võib sümpaatia tundmine olla kas meeldiv või ebameeldiv (olenevalt algsest emotsioonist), siis sellises tähenduses mõistetakse sümpaatia on Smithi arvates alati meeldiv. Just sellist tüüpi sümpaatia on Smithi jaoks otsustava tähtsusega moraaliküsimustes. Sutrop väidab, et ühest küljest suudab see selgitada, miks me soovime üleüldse omandada teistsugust vaatepunkti ning saavutada tunnete harmooniat; teisest küljest selgitab see kaht eri tüüpi hinnangute – kohasuse/kohatuse ja teene/süü hinnangute – andmise alust (Sutrop, 2007: 151–152).

### **Kuidas sümpaatia tekib?**

Kuidas selline tunnete harmooniana mõistetakse sümpaatia aga üleüldse tekkida saab? Smithi jaoks on seejuures väga oluline roll kujutlusvõimel ning järgnevalt näitangi, kuidas kujutlusvõime aitab meil jõuda tunnete harmooniani ehk sümpaatiani.

Smith väidab, et inimestena puudub meil vahetu kogemus sellest, mida teised tunnevad. Ka Ottelson on Smithile toetudes tõdenud, et igal inimesel on oma ainulaadne kogemuste pagas, mis ühteaegu võimaldab meil mõista teiste tundeid, kuid samal ajal ka piirab seda mõistmist. See on piirav, sest meil puudub täiuslik arusaamine teiste inimeste

---

<sup>8</sup> Though they will never be unisons, they may be concords, and this is all that is wanted or required (TMS, I.i.4.7).

<sup>9</sup> Mankind, though naturally sympathetic, never conceive, for what has befallen another, the degree of passion which naturally animates the person principally concerned (TMS, I.i.4.7).

tegelikest kogemustest – meie kogemus on isiklik ja meil puudub esmaallika tüüpi teadmine teiste inimeste mõtetest või tunnetest. Teisest küljest aga võimaldab läbielatu meil siiski teatud määral mõista teisi inimesi, sest paljudel või isegi enamikel juhtudel jagame teistega sarnaseid kogemusi. Meie ja teiste inimeste ainulaadsete kogemuste pagasite vahel on märkimisväärne kattuvus, mis tähendab seda, et kuigi meie kogemus on isiklik, siis suudame ikkagi omandada teatud teadmise sellest, mida teised tunnevad või mõtlevad. Otteson märgib, et Smithi kohaselt saame seda teha kujutlusvõime protsessi abil: vaatleja kujutab ette, mida tunneks vaadeldava olukorras. (Otteson, 2002: 43–44) Smith kirjutab:

Kuna meil pole mingit vahetut kogemust sellest, mida teised inimesed tunnevad, ei saa me moodustada mingit ideed viisist, kuidas nemad on mõjutatud, kui vaid ette kujutades, mida me ise peaksime tundma sarnases olukorras<sup>10</sup> (TMS, I.i.1.2).

Mida sarnasemad on vaatleja ja vaadeldava kogemused, seda täpsemad on vaatleja kujutletud tunded võrreldes vaadeldava tegelike tunnetega (Otteson, 2002: 44). Ühtlasi on seega täiuslikum ka sümpaatiat, sest osapoolte tunded on paremas harmoonias.

Griswold leiab, et kujutlusvõime täpne funktsioon sümpaatiat juures on delikaatne küsimus. Eriti sel põhjusel, et Smithi järgi ei suuda me meelte abil minna kaugemale iseenda kogemusest. Griswold märgib, et kujutlusvõime ei aita lihtsalt niisama inimesi ühendada, vaid see aitab meil siseneda teiste kogemustesse. (Griswold, 2006: 26) Nimelt, Smith väidab, et kujutlusvõime abil asetame vaatlejatena end teise olukorda, sisenedes justkui tema kehasse ja saades temaga teatud määral üheks inimeseks – selline protsess võimaldab meil kogeda seda, mida teinegi kogeb (TMS, I.i.1.2). Smith kirjutab:

Kujutlusvõime kaudu paneme ennast tema olukorda, me kujutame ette ennast välja kannatamas kõiki samu piinu, me siseneame [...] tema kehasse, ja saame temaga teatud määral samaks isikuks, ja sealt moodustame teatud idee tema aistingutest, ja isegi tunne midagi, mis, kuigi kraadilt nõrgem, ei ole täielikult neist erinev<sup>11</sup> (TMS, I.i.1.2).

Otteson märgib, et me ei tohiks selle lõigu tähendust aga valesti mõista. Vaatlejatena siseneame teise kehasse ja saame temaga samaks inimeseks selles mõttes, et kujutleme end omamas sama füüsilist seisundit just nendes tingimustes, kus tema tegelikult on. Kogu selle kujutlusvõimelise tegevuse käigus jääme ikkagi iseendaks ega muutu reaalsuses teiseks

<sup>10</sup> As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation (TMS, I.i.1.2).

<sup>11</sup> By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter [...] into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them (TMS, I.i.1.2).

inimeseks. Teise inimese täpne kogemus jääb meile teadmata ning seetõttu esineb teatud ulatuses vältimatu lünk teise tegeliku kogemuse ja meie kujutletud kogemuse vahel. Smithi järgi ei takista see lünk aga sümpaatia tekkimist, sest võime siiski rohkemal või vähemal määral kogeda tunnete harmooniat. (Otterson, 2002: 20–21)

Otterson väidab, et Smithi järgi sõltub meie võime ette kujutada, mida teine tunneb, kahest faktorist. Esimeseks faktoriks on meie teadmine teise inimese olukorrast. Siia ei kuulu mitte ainult olukorra välised (nt aeg ja koht), vaid ka seesmised tõsiasiad (nt tema tunnetused, huvid, harjumused). Mida enam teame teise inimese kohta, seda paremini oleme suutelised panema end tema olukorda ja teda mõistma. Teiseks faktoriks on vaatleja enda tunnetus. Mõned meist on võimelised paremini kujutlusvõime abil end teise olukorda panema või soovivad seda ka teistest rohkem teha. Smith aga leiab, et inimestena teeme seda niikuinii, sest mõistame, et ainult siis, kui teised teevad seda meie suhtes, saame me olla mõistetud ja seeläbi nautida tunnete harmooniat. Seetõttu me õpime ka ise panema end teiste olukorda, et suudaksime anda täpsema hinnangu nende tegevusele. (Otterson, 2002:44) Seega, iga osapool püüab kujutlusvõime abil panna end teise olukorda selleks, et jõuda vastastikuse sümpaatiani, sest just vastastikune sümpaatia ja selle tajumisel tekkiv emotsioon – moraalne heakskiit – on seesmiselt naudingut pakkuv ja ihaldatav.

Kujutlusvõime abil end teise olukorda panemine võib sageli toimuda täiesti alateadliku protsessina. Sõltuvalt sellest, kui hästi vaatleja tunneb vaadeldavat inimest, võib kujutlusvõimeline teisega kohtade vahetamise protsess muutuda nii kiireks ja harjumuspäraseks, et enam ei pandagi tähele, et see toimub. (TMS, I.i.1.6) Smith kirjutab:

Tunded, teatud juhtudel, võivad tunduda üle kanduvat ühelt inimeselt teisele hetkeliselt ja enne mistahes teadmist sellest, mis neid tekitas peamiselt huvi all olevas isikus<sup>12</sup> (TMS, I.i.1.6).

Otterson väidab, et selline hetkeline tunnete ülekandumine on sümpaatia loomulikkuse tulemus. See tähendab, et kujutlusvõime kasutamine on muutunud nii harjumuspäraseks, et me ei märka seda ja paneme tähele vaid seda, kas meil on vaadeldavaga sarnased tunded või mitte. Samas märgib Otterson, et mõnikord ei pane me isegi enda ja vaadeldava tundeid tähele, vaid anname alateadlikult sümpaatiale toetudes hinnangu teise tegevuse kohta. Hinnang, mille anname – vahet pole, kas oleme sellest teadlikud või mitte –, peegeldab kujutlusvõimelise kohtade vahetamise tulemust. Heakskiitev hinnang tähendab, et tekkinud

<sup>12</sup> The passions, upon some occasions, may seem to be transfused from one man to another, instantaneously, and antecedent to any knowledge of what excited them in the person principally concerned (TMS, I.i.1.6).

on sümpaatia ja hukkamõistev hinnang tähendab, et puudub sümpaatia. (Otteson, 2002: 21–22)

### **Erapooletu vaatleja mehhanism**

Smithi sümpaatia kolmanda tähenduse juures on aga moraalil seisukohast kõige olulisem erapooletu vaatleja figuur, kes on tegelikult meie kujutlusvõime produkt ning keda Smith on nimetanud lisaks südametunnistusele (*conscience*) ka mitmete muude iseloomustavate nimetustega: ideaalne vaatleja (*ideal spectator*), meie sees peituv inimene (*the man within the breast*), suur seesmine kaaslane (*the great inmate*), suur pooljumal (*the great demigod*), meie käitumise suur kohtumõistja ja kohtunik (*the great judge and arbiter of our conduct*). Seesuguste omadustega erapooletu vaatleja tuleb meile appi õiglaste moraalsete hinnangute andmisel nii iseenda kui ka teiste suhtes.

Otteson märgib, et kaasinimeste hinnangud meie suhtes on erapoolikud ja kallutatud. Sageli on nii, et kui teised inimesed hindaksid erapooletult, siis kiidaksid nad meie tegevuse heaks, kuid erapoolikuse tõttu mõistavad selle hoopiski hukka. Me oleme ise tundnud pahameelt, kui meie suhtes on erapoolikult otsustatud ning seetõttu teame, mis tunne on ka teistel, kui meie oleme erapoolikud. Erapoolikuse vältimiseks soovime kõrvale heita isiklikud huvid ja kallutatused ning püüame hinnata teiste olukorda erapooletult. Selleks peame pöörduma erapooletu vaatleja poole. Aja jooksul saab meile selle kolmanda erapooletu vaatenurga võtmine harjumuspäraseks ja eeldame, et ka teised hindavad meie käitumist just sellisest vaatepunktist lähtudes. Niisiis, õpime hindama teiste käitumist selle põhjal, mida erapooletu vaatleja nende motiividest ja tegevusest arvaks. (Otteson, 2002: 45–46)

Erapooletu vaatleja abil ei hinda me mitte ainult teiste, vaid ka iseenda tundeid ja käitumist. Erapooletu vaatleja mehhanismi rakendamine eeldab aga meiepoolset pingutust – esialgu tahtlikult, kuid hiljem võib see ka harjumuspäraseks muutuda. Nimelt, erapooletu vaatleja pole keegi kõrvalseisja, kes aktiivselt kommenteeriks meie või teiste käitumist või annaks teada tunnete harmoonia tekkimisest või puudumisest; vaid see on pigem kujutlusvõimeline mehhanism meie sees, mille rakendamiseks peame selle tegelike vaatlejatena endas esmalt looma ja seejärel seda vajalikel hetkedel „äratama“. Sellise erapooletu vaatleja mehhanismi kasutades saame anda täpsemaid hinnanguid teiste, aga ka iseenda käitumise suhtes. Smith tõdeb, et just erapooletult vaatlejalt võime oodata enda suhtes kõige vähem sümpaatiat ja seejuures õppida ka enesekontrolli (TMS, III.3.38).

Smith kirjutab:

[...] meie tunnete ja käitumise abstraktne ja ideaalne vaatleja nõuab sageli, et teda äratataks ja talle tuletataks meelde tema kohust tegeliku vaatleja kohalolu kaudu: ja sellelt vaatlejalt, kellelt võime alati oodata kõige vähem sümpaatiat ja pattude andeksandmist, saame me tõenäoliselt kõige täiuslikuma enesevalitsuse õppetunni<sup>13</sup> (TMS, III.3.38).

Otteson kirjeldab erapooletu vaatleja mehhanismi toimimist nelja sammuna. Kui vaatleme teiste motiive ja tegusid, siis esmalt vahetame kujutlusvõime abil temaga kohad ning vaatleme, millised oleksid meie tunded tema asemel. Kuna kogemus on meile näidanud erapooletu vaate olulisust enne hinnangu langetamist, püüame vaadelda teist – nii palju, kui suudame – erapooletu vaatleja vaatenurgast, kel on võimalikult täielik ja tundlik teadmine toimija olukorrast. Teiseks sammuks selle protseduuri juures on tegelike või kujutletud tunnete tekkimine. Kui teostame seda protseduuri õigesti, siis on need tunded sama täielikult informeeritud, kui need oleksid erapooletul vaatlejal. Kolmandaks sammuks on kahe osapoole tunnete võrdlemine. Võrdleme kujuteldava vaatleja ja tegeliku toimija tundeid omavahel. Neljandaks sammuks on moraalise otsustuse tegemine. Selle otsustuse teeme tegelike vaatlejatena selle põhjal, kuivõrd tekib või ei teki sümpaatiat kujuteldava erapooletu vaatleja ja tegeliku toimija tunnete vahel. Sümpaatia puudumine põhjustab ebameeldivust ning me mõistame hukka toimija motiivi või tegevuse, kuid sümpaatia olemasolu põhjustab naudingut ning me kiidame toimija motiivi või tegevuse heaks. (Otteson, 2002: 49–50)

David D. Raphael on väljendanud, et Smithi erapooletu vaatleja kontseptsioon tundub olevat liiga keeruline, et see oleks meile vastuvõetav. Ta väidab, et erapooletu vaatlejaga konsulteerimise protsess pole küll võimatu, kuid tundub olevat liiga keeruline, et see võiks olla tavapärane nähtus. (Raphael, 2007: 51–52) Otteson möönab, et erapooletu vaatleja mehhanismi rakendamine võib tunduda kohmakas ja aeganõudev ning võib-olla ka vähe usutav, et me tegelikkuses ka moraaliseid hinnanguid andes kirjeldatud protsessi läbi teeme. Kuid tuleb mees pidada seda, et Smithi jaoks on see protseduur ajas arenev – imikueast lapseikka ja lapseeest täiskasvanuikka liikudes harjutame me selle protseduuri läbiviimist pidevalt. Mida enam me harjutame, seda osavamaks saame ning mida aeg edasi, seda kiiremaks ja vähemmärgatavamaks muutub selle protseduuri rakendamine. (Otteson, 2002: 50)

---

<sup>13</sup> [...] the abstract and ideal spectator of our sentiments and conduct, requires often to be awakened and put in mind of his duty, by the presence of the real spectator: and it is always from that spectator, from whom we can expect the least sympathy and indulgence, that we are likely to learn the most complete lesson of self-command (TMS, III.3.38).

Otteson märgib, et enamike inimeste jaoks on seesugune erapooletu vaatleja protseduur täielikult alateadlik. Nad võivad olla teadlikud, et teevad moraalseid otsustusi või korrigeerivad oma hinnanguid, kuid nad pole teadlikud sellest, mis on nende hinnangute aluseks. Vähestele inimestele on erapooletu vaatleja protseduur vaid osaliselt alateadlik. Need inimesed võivad mõista, et moraalseid otsuseid tehes nad konsulteerivad seesmise erapooletu vaatlejaga. Sellesse gruppi kuuluvad inimesed, kes teevad teadliku pingutuse selleks, et olla vooruslikud või „moraalsed“ ja kes seega ka aktiivsemalt püüavad võtta erapooletu vaatleja perspektiivi. Viimaks on veel kolmas ja väiksem hulk inimesi, kes pole mitte ainult teadlikud erapooletu vaatleja rollist moraalse hinnangute andmisel, vaid teavad ka seda, millest see tuleneb. Otteson väidab veel, et Smithi jaoks ei ole inimesed rangelt jaotunud nende kolme klassi vahel, vaid pigem moodustavad teatud kontinuumi. (Otteson, 2002: 104–105)

### 3.4. Moraalne kompetentsus Smithi järgi

#### 3.4.1. Moraalse hinnangu andmine

Smithi jaoks on moraalne hinnang emotsionaalne hinnang, mille aluseks on sümpaatiat ehk tunnete harmoonia esinemine või mitte-esinemine: kui vaatleja märkab sümpaatiat esinemist, tekib vaatlejas heakskiitev moraalne hinnang; kui tunnete harmooniat vaatleja ja vaadeldava tunnete vahel aga ei esine, tekib vaatlejas hukkamõistev moraalne hinnangu. Smith kirjutab:

Enne, kui me kiidame heaks mistahes isiku tunded, tunnistases need kohaseks ja sobivaks nende objektide jaoks, peame me mitte ainult olema mõjutatud samal viisil, nagu tema on, vaid me peame tajuma seda tunnete harmooniat ja vastavust tema ja meie endi tunnete vahel<sup>14</sup> (TMS, II.ii.5).

Alapeatükis 3.3 väitsin, et Sutropi poolt esitatud neljandat sümpaatiat tähendust – emotsiooni, mis tekib sellest, et tajume tunnete vastavust – ei kasuta Smith sümpaatiat, vaid hoopis moraalse heakskiiduna. Selgitan seda järgnevalt. Smith viitab korduvalt heakskiidule ja hukkamõistule kui teatud tunnetele või emotsioonidele (*sentiments of approbation and disapprobation*). Smithi järgi on heakskiidu tunne kõige õigemini öeldes see emotsioon, mis tekib, kui märkame tunnete harmooniat ehk sümpaatiat iseenda ja vaadeldava tunnete vahel. See tähendab, et kui tekib sümpaatiat ehk tunnete vastavus meie ja vaadeldava tunnete vahel ning me paneme seda harmooniat tähele, siis tekib meis omakorda teatud tunne. Smithi sõnul

<sup>14</sup> Before we approve of the sentiments of any person as proper and suitable to their objects, we must not only be affected in the same manner as he is, but we must perceive this harmony and correspondence of sentiments between him and ourselves (TMS, II.ii.5).

seisnebki selles emotsioonis moraalselt heakskiitev hinnang. Lisaks väidab ta, et moraalne heakskiidu tunne on meie jaoks alati meeldiv ja rõõmustav. (Smith, 1984: 46) Smith kirjutab:

Mulle on vastu vaieldud, et kuna ma leidsin, et heakskiidu tunne on alati meeldiv sümpaatiat tõttu, siis on ebameeldiva sümpaatiat möönmine minu süsteemiga vastuolus. Ma vastan, et heakskiidu tunde puhul on kaks asja, millele tähelepanu pöörata; esiteks, vaatleja kaasatundev emotsioon; ja teiseks, emotsioon, mis tekib sellest, kui ta märkab seda täiuslikku kattumist selle kaasatundva emotsiooni vahel temas endas ja algupärase emotsiooni vahel isikus, kellesse see puutub. See viimane emotsioon, millest heakskiidu tunne päriselt koosneb, on alati meeldiv ja rõõmustav. See teine võib olla kas meeldiv või ebameeldiv, vastavalt algupärase tunde loomusele, mille omadusi peab see alati teatud määral säilitama.<sup>15</sup> (Smith, 1984: 46)

Sayre-McCord märgib samuti, et moraalne heakskiit seisneb mitte lihtsalt teise inimesega teatud emotsiooni jagamises, vaid pigem selles, kui märkame, et jagame teise sama emotsiooni (Sayre-McCord, 2013: 223). Kui me aga ei taju tunnete harmooniat, siis tekib meis hukkamõistu tunne.

### **Kohasuse ja kohatuse hinnang**

Smith järgi on sümpaatiat oluline kaht tüüpi moraalsete hinnangute puhul. Esiteks, sümpaatiat selgitab, miks me hindame teiste tundeid ja käitumist kohaseks (*proper*) või kohatuks (*improper*). Kohasuse või kohatuse hinnang on otsustus selle üle, kas teise tegevus on õige või vale. Kui tunneme sümpaatiat teise käitumise suhtes, hindame seda kohaseks. Kui me ei märka sümpaatiat olemasolu teise käitumise suhtes, hindame seda kohatuks. (TMS, I.i.3.1) Smith kirjutab:

Järelilikult, heaks kiita teise tundeid kohastena nende objektide suhtes, on sama asi, kui vaadelda, et me täielikult tunneme nendega kaasa; ja mitte heaks kiita neid selliselt, on sama asi, kui vaadelda, et me täielikult ei tunne nendega kaasa<sup>16</sup> (TMS, I.i.3.1).

Smith rõhutab ka siinkohal, et heakskiitva kohasuse hinnangu andmise puhul ei piisa ainult sellest, et tunneme sümpaatiat (teises tähenduses) vaadeldava suhtes. Lisaks sellele on oluline, et märkaksime tekkinud tunnete vastavust iseenda ja vaadeldava tunnete vahel.

<sup>15</sup> It has been objected to me that as I found the sentiment of approbation, which is always agreeable upon sympathy, it is inconsistent with my system to admit any disagreeable sympathy. I answer, that in the sentiment of approbation there are two things to be taken notice of; first, the sympathetic passion of the spectator; and, secondly, the emotion which arises from his observing the perfect coincidence between this sympathetic passion in himself, and the original passion in the person principally concerned. This last emotion, in which the sentiment of approbation properly consists, is always agreeable and delightful. The other may either be agreeable or disagreeable, according to the nature of the original passion, whose features it must always, in some measure, retain. (Smith, 1984: 46)

<sup>16</sup> To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them (TMS, I.i.3.1).

(TMS, II.i.5.11) See tähendab, et kohasuse hinnangu andmise puhul peame tajuma sümpaatiat kolmandas tähenduses.

Smith kirjutab:

Kohasuse heakskiitmine järelikult nõuab mitte ainult seda, et me peaksime täielikult kaasa tundma inimesega, kes tegutseb, vaid seda, et me peaksime tajuma seda täiuslikku ühildumist tema tunnete ja meie endi tunnete vahel<sup>17</sup> (TMS, II.i.5.11).

Smith leiab, et saame tunnete kohasust või kohatust hinnata kahesugustel juhtudel: siis, kui tunnete objektid ei ole seotud ei minu ega ka teise inimesega või siis, kui tunnete objektid mõjutavad mind või teist inimest, kelle tunnete üle ma otsustan. Need asjad, mis pole ei minu ega teise inimesega seotud, on näiteks tasandiku ilu, mäe võimsus, kellegi kolmanda inimese käitumine, maalid, luuletused jms. Selliste asjade puhul pole Smithi arvates sümpaatiat oluline, sest mõlemad osapooled vaatavad neid samast vaatepunktist. Kui need mõjutavad meid samamoodi, siis leiame, et teisel on hea maitse nende asjade suhtes. Sageli mõjutavad need meid aga erinevalt ning see sõltub tähelepanu sügavusest, mis tuleneb erinevatest harjumustest või loomupäraselt erinevast teravuse astmest. Nende asjade suhtes, mis mõjutavad mind või teist inimest teatud viisil, on aga palju keerulisem säilitada omavahelist harmooniat ja tunnete vastavust, kuid samal ajal on see ka palju olulisem. Teine ei vaata minu halvale käekäigule samast vaatepunktist kui mina – mind mõjutab see palju lähemalt kui teda. Asjade puhul, mis kumbagi ei mõjuta (nt maal või luuletus), ei ole erimeelsus eriti oluline, sest meie tunded on ikkagi peaaegu samad, olenemata sellest, et ühele meeldib luuletus ja teisele mitte. Aga asjade puhul, mis üht mõjutavad ja teist mitte, on erimeelsus palju olulisem. Näiteks kui teine inimene ei tunne kaasa minu kannatustele, siis ma vihastun teise külma suhtumise peale ja teine on segaduses minu emotsioonidest. Selle tulemusena ei suuda me enam taluda teineteise seltskonda. (TMS, I.i.4.1–2, 5)

Smith tõdeb, et mõnikord võib tunduda, et peame teiste tundeid kohasteks ka siis, kui me ei tunne nende suhtes sümpaatiat. Lähemal vaatlemisel näeme, et ka sellistes olukordades põhineb meie heakskiit tegelikult ikkagi sümpaatial. Smith toob näite sellest, kuidas mõnikord peame teise naeru vägagi kohaseks ilma ise naermata, sest võime samal ajal keskenduda millelegi muule. Kuigi me ise ei naera, siis oleme kogemusest õppinud, et tavaliselt tekitab selline olukord meis naeru ja seetõttu peame ka nüüd teise naeru kohaseks. Sarnaselt võib Smithi sõnul juhtuda iga teise tunde suhtes. Näiteks ei tunne me mööduva

---

<sup>17</sup> The approbation of propriety therefore requires, not only that we should entirely sympathize with the person who acts, but that we should perceive this perfect concord between his sentiments and our own (TMS, II.i.5.11).



inimese leina, kuid teame, et kui keskenduksime olukorra tõsidusele, siis tunneksime samas olukorras leina ja seega peame tema emotsiooni kohaseks. (TMS, I.i.3.3–4) Smith on nimetanud seesugust fenomeni tingimuslikuks sümpaatiaks, sest taolistes olukordades kujutame ette, mida tunneksime, kui võtaksime olukorda ja kaasnevaid asjaolulised täielikult arvesse. See tähendab, et moraalse hinnangu andmise juures on sellistel juhtudel kaasatud teatud tingimuslik komponent. Näiteks anname teise inimese käitumisele heakskiidu, kui leiame, et olukorda täielikult arvesse võttes tunneksime selle suhtes sümpaatiat. Sellistel juhtudel kiidame teise inimese käitumise heaks, sest oleme õppinud omast kogemusest, missugune käitumine on taolise olukorra puhul kohane. (TMS, I.i.3.4) Smith kirjutab:

Meie heakskiit tema kurbuse suhtes on rajatud selle tingimusliku sümpaatiat teadlikkusele isegi neil juhtudel, mil sümpaatiat tegelikult aset ei leia; ja üldised reeglid, mis on tuletatud meie eelnevast kogemusest selle kohta, millega meie tunded tavapäraselt vastavuses oleksid, parandavad sel, nagu ka paljudel teistel juhtudel, meie praeguste emotsioonide kohatust<sup>18</sup> (TMS, I.i.3.4).

### Teene ja süü hinnang

Teist tüüpi moraalised hinnangud, millele sümpaatiat on aluseks, on Smithi sõnul hinnangud selle kohta, kas tegevus edendab kasulikke või kahjulikke tagajärgi ja kas tegevust tuleb seetõttu heaks kiita ja toimijat tasustada või tuleb seda hukka mõista ja toimijat karistada. Seesugune moraalne hinnang tähistab tegevuse teenet (*merit*) või süüid (*demerit*). (TMS, I.i.3.7) Smith kirjutab:

Mõjude, mille poole kiindumus on suunatud või mida see kaldub tulemuseks tooma, kasulikust või kahjulikust loomusest koosneb tegevuse teene või süü, need kvaliteedid, mille järgi see omab õigust tasule või väärub karistust<sup>19</sup> (TMS, I.i.3.7).

Smithi järgi on selline moraalne hinnang pandud kokku kahe erineva osapoole vastu sümpaatiat tundmisest või mittetundmisest. Ühest küljest on oluline sümpaatiat toimija suhtes, kuid teisest küljest ka sümpaatiat toimija tegevuse all kannataja või sellest kasusaaja suhtes. (TMS, II.i.5.2)

<sup>18</sup> It is upon the consciousness of this conditional sympathy, that our approbation of his sorrow is founded, even in those cases in which sympathy does not actually take place; and the general rules derived from our preceding experience of what our sentiments would commonly correspond with, correct upon this, as upon many other occasions, the impropriety of our present emotions (TMS, I.i.3.4).

<sup>19</sup> In the beneficial or hurtful nature of the effects which the affection aims at, or tends to produce, consists the merit or demerit of the action, the qualities by which it is entitled to reward, or is deserving of punishment (TMS, I.i.3.7).

Smith kirjutab:

[...] teenemeel tundub olevat liit-tunne, ja kokku pandud kahest eraldiseisvast emotsioonist; otsesest sümpaatiast tegija tunnete suhtes, ja kaudsest sümpaatiast nende tänu suhtes, kes saavad kasu tema tegudest<sup>20</sup> (TMS, II.i.5.2).

Kui tunneme sümpaatiat toimija kavatsuste suhtes ja samal ajal tunneme sümpaatiat ka tema tegevuse objekti tänu suhtes, siis kiidame tema käitumise heaks. Kui me ei tunne kummagi osapoolt suhtes sümpaatiat, mõistame tema tegevuse hukka. Mõnikord võib tulla ette ka selliseid olukordi, kus tunneme ühe osapoolt suhtes sümpaatiat, kuid teise suhtes mitte. Sel juhul anname moraalset heakskiitu sellele osapoolt, kelle puhul tunneme sümpaatiat ning mõistame hukka selle käitumise, kelle puhul me sümpaatiat ei tunne. (TMS, II.i.5.2–6)

Seoses teene ja süü hinnangutega eristab Smith tasustamist ja karistamist. Ta väidab, et tasustamine tähendab heale heaga vastamist ning karistamine kurjusele kurjusega vastamist. Tasustamist vääril tegevus, mis tekitab meis kohaselt tänulikkust ning karistust vääril see tegevus, mis tekitab meis kohaselt kibestumist. Tänulikkus ja kibestumine on tunded, mis kõige vahetumalt suunavad meid vastavalt kas tasustama või karistama, kuid tegelikkuses on ka teisi tundeid, mis võivad karistust või tasustamist esile kutsuda (nt armastus, austus, vihkamine, sallimatus). (TMS, II.i.1.3–6) Smith kirjutab:

Meile, seega, peab see tegevus paistma kindlustavat tasu, mis paistab olevat tänu kohane ja heakskiidetud objekt; samas kui teisest küljest peab see tegevus paistma kindlustavat karistust, mis paistab olevat kibestumise kohane objekt<sup>21</sup> (TMS, II.i.1.3).

### **Moraalse hinnangu andmine erapooletu vaatleja vaatepunktist**

Smith väidab, et iseenda tunnete ja käitumise kohta hinnangute langetamiseks peame vaatlema neid eemalt – erapooletu vaatleja vaatepunktist. Kui asetame end erapooletu vaatleja olukorda ja siseneme tema tunnetesse, suudame õiglaselt hinnata iseenda käitumist. Kui erapooletu vaatleja vaatepunktist vaadeldes tunneme sümpaatiat enda käitumise suhtes, kiidame selle heaks. Kui me aga ei tunne sümpaatiat, tunneme oma käitumise suhtes hukkamõistu. (TMS, III.1.2)

<sup>20</sup> [...] the sense of merit seems to be a compounded sentiment, and to be made up of two distinct emotions; a direct sympathy with the sentiments of the agent, and an indirect sympathy with the gratitude of those who receive the benefit of his actions (TMS, II.i.5.2).

<sup>21</sup> To us, therefore, that action must appear to reserve reward, which appears to be the proper and approved object of gratitude; as, on the other hand, that action must appear to reserve punishment, which appears to be the proper object of resentment (TMS, II.i.1.3).

Smith kirjutab:

Me ei saa kunagi uurida iseendi tundeid ja motive, me ei saa kunagi moodustada mistahes hinnangut nende suhtes; välja arvatud juhul, kui me eemaldame ennast [...] omaenese loomulikust vaatepunktist, ja püüame vaadata neid nagu teatud kauguselt meie suhtes. [...] Me püüame uurida iseendi käitumist selliselt, nagu me kujutleme, et iga teine õiglane ja erapooletu vaatleja seda uuriks.<sup>22</sup> (TMS, III.1.2)

Smith leiab, et kui me püüame selliselt uurida iseenda käitumist ja seda kas heaks kiita või hukka mõista, siis on selge, et igal sellisel juhul jagame me end justkui kaheks inimeseks: inimeseks, kes vaatab ja hindab ning inimeseks, keda vaadeldakse ja hinnatakse (TMS, III.1.6).

Erapooletu vaatleja mehhanismi rakendamist vajame aga ka teiste inimeste käitumise hindamisel, sest vaid nii suudame anda õiglaseid moraalseid hinnanguid. Smith väidab, et inimloomuse isekatele tunnetele paistab enda pisike kasu või kahju palju olulisem, kui teise inimese suurimgi mure. Seetõttu vajamegi väga erapooletut vaatlejat, kes aitaks meil endaga seonduvat õigesti näha ning enda ja teiste inimeste huviseid kohaselt võrrelda. Smith toob näite sellest, et me peame enda muresid palju suuremateks kui isegi väga suuri katastroofe, mis teistega juhtuvad. Oletame, et Hiinas toimub suur maavärin, mille tagajärjel hukuvad väga paljud. Samal ajal aga kujutame ette, et Euroopas on keegi, kellel puudub igasugune seos nende inimestega Hiinas. Kuuldes maavärinast ja selle kohutavatest tagajärgedest, oleks ta teatud määral mõjutatud, kuid läheks üsna kergelt oma eluga edasi. Veelgi enam, Smith väidab, et kui ta teaks, et ta on homme kaotamas oma sõrme, siis ei saaks ta öösel und, kuid pärast sellise tohutu katastroofi toimumist, omamata sellega mingeid seoseid, magab ta sügavalt. See näitab, et iseenda pisike mure on paljude teiste tohutult suure mure kõrval ikkagi inimese jaoks olulisem. Kui aga inimesele pakkuda võimalust, et tema tühine mure hoitakse ära sellega, et ohverdatakse sadade miljonite teiste elu, siis pole inimene selleks valmis. See näide piltlikustab seda, kuidas meie passiivsed tunded on enamasti väga isekad, kuid aktiivsed tunded on hoopiski helled ja üllad. Smith väidab, et seesugust erinevust põhjustabki südametunnistuse olemasolu, mis iga kord, kui me hakkame käituma nii, et see mõjutab teiste õnnelikkust, tuleb meile meelde, et ma oleme üks paljudest ning mitte ühelgi viisil teistest parem ja kui me eelistame end teistele, siis me väärime hukkamõistu. Ainult

---

<sup>22</sup> We can never survey our own sentiments and motives, we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves [...] from our own natural station, and endeavour to view them as at a certain distance from us. [...] We endeavour to examine our own conduct as we imagine any other fair and impartial spectator would examine this. (TMS, III.1.2)

sellise erapooletu vaatleja silmade läbi on võimalik parandada enesearmastuse loomulikke moonutusi ning õppida helduse kohasuse ja ebaõigluse kohatuse kohta. (TMS, III.3.3–7)

### **Moraalse hinnangu andmine üldistele reeglitele toetudes**

Smith väidab, et hindame iseenda käitumist kahel erineval juhul: 1) kui hakkame tegutsema; 2) kui oleme juba tegutsenud. Meie vaated on aga mõlemal juhul väga erapoolikud. Kui oleme tegutsema hakkamas, siis meie tunnete innukus laseb meil harva järele mõelda selle üle, mida me tegema hakkame. Meie tunnete raevukus ei lase meil olukorda näha teise silmade läbi, vaid tõmbab meid pidevalt tagasi nii, et me näeme olukorda enda vaatepunktist, kus kõik on enesearmastuse poolt võimendatud ja valesti tõlgendatud. Kui tegevus on lõppenud ja tunded on vaibunud, suudame palju vabamalt siseneda erapooletu vaatleja tunnetesse ning uurida oma käitumist erapooletu vaatleja silmade läbi. Meie hilisemad hinnangud oma tegevuse suhtes on, võrreldes varasemaga, aga väga väikese olulisusega ning need ei suuda sageli tekitada midagi peale tühise kahetsuse ja kasutu patukahetsemise. Kuna arvamus iseendast sõltub just erapooletu vaatleja hinnangutest ning iseendast on väga ebameeldiv halvasti mõelda, siis me pööramegi tihti peale oma tähelepanu kõrvale nendelt asjaoludelt, mis võiksid muuta meie hinnangu enda kohta halvaks. (TMS, III.4.2–4)

See tähendab, et meie hinnangud iseenda käitumise kohta võivad olla vääristunud isegi siis, kui erapooletu vaatleja on lähedal, sest meie isekad tunded on mõnikord piisavad, et veenda südametunnistust olukorda tegelikkusest erinevalt hindama. Smith väidab aga, et loodus pole sellist nõrkust jätnud ilma abinõuta. (TMS, III.4.6–7) Ta leiab, et mõistuse abil suudame varasemale kogemusele toetudes luua teatud üldised reeglid, mida järgides anname tegelikult suurema osa moraalsetest hinnangutest, mis muidu vahetutele tunnetele ja tunnetustele toetudes oleksid väga ebakindlad (VII.iii.2.6).

Hiljem, moraalse arengu kontekstis<sup>23</sup>, kirjeldan lähemalt, millel seesugused üldised moraalireeglid põhinevad ning kuidas me neid moodustame.

### **3.4.2. Moraalne motivatsioon**

Smithi jaoks on sümpaatia moraalse motivatsiooni aluseks mitmel moel ja kõige selgemini väljendub see kolmes inimesele loomupärasel soovis. Esiteks, soovime tunda vastastikust sümpaatiat teiste inimestega. Seetõttu tahame vaatlejatena võtta erapooletu vaatleja vaatepunkti, et hinnata teisi kohaselt. Vaadeldavatena oleme tunnete harmoonia

<sup>23</sup> Täpsemalt: alapeatükis 3.4.3. Moraalne areng.

saavutamise nimel valmis korrigeerima iseenda emotsioone, et teised võiksid nendega kaasa minna. Teiseks, soovime olla teiste poolt kiidetud. Selle nimel oleme valmis käituma selliselt, et teised tunneksid meie suhtes sümpaatiat ja annaksid meie tegevusele heakskiidu. Kolmandaks, soovime olla kiiduväärsed. See tähendab, et soovime saada erapooletu vaatleja sümpaatiat ja heakskiitu meie tegevuse suhtes. Järgnevalt kirjeldan neid inimloomusele loomupäraseid soove lähemalt.

### **Soov vastastikuse sümpaatiat järele**

Smith väidab, et inimesed on loomupäraselt isekad – meie endi huvide väikseimgi täitmine või täitmata jäämine tundub meie jaoks olevat palju olulisem ja tekitab palju suuremat rõõmu või kurbust kui teise inimese suurimgi mure. Tavapäraselt vaatepunktilt olukorda nähes ei ole teise huvid meie omadega kunagi tasakaalus ning seetõttu leiab Smith, et enesehuvi moonutusi on võimalik korrigeerida ainult erapooletu vaatleja mehhanismi abil. See tähendab, et enda ja teiste huvide kohaseks hindamiseks peame muutma positsiooni, millelt olukorda vaatleme. Peame vaatama seda mitte enda ega teise inimese, vaid hoopis erapooletu vaatleja silmade läbi. (TMS, III.3.3) Mis paneb meid aga võtma erapooletu vaatleja vaatepunkti ning ohverdama enda huvisid teiste inimeste huvide nimel? Smith märgib, et ihaldame loomupäraselt kogeda vastastikust sümpaatiat teiste inimesega. Oleme rõõmsad, kui näeme, et meie suhtes tuntakse sümpaatiat ning vastupidiselt väga kurvad siis, kui tajume, et teine inimene ei tunne sümpaatiat meie suhtes. Nii, nagu meie vajame teiste sümpaatiat, tunneme ka ennast hästi siis, kui suudame teiste suhtes sümpaatiat tunda ning kannatame neil juhtudel, kui me ei suuda seda teha. (TMS, I.i.2.1, 6) Kuna soovime nii väga tunda sümpaatiat teiste suhtes, siis püüame vaadelda neid erapooletu vaatleja vaatepunktilt, sest vaid nii suudame oma isekad huvid kõrvale heita ja anda objektiivseid hinnanguid.

Vastastikuse sümpaatiat ehk omavahelise tunnete vastavuse saavutamiseks peavad mõlemad osapooled – nii vaatleja kui ka vaadeldav – teatud määral pingutama. Kui vaatleja pingutus seisneb selles, et ta püüab võtta erapooletu vaatleja vaatepunkti ja siseneda teise tunnetesse, siis vaadeldava pingutuseks on iseenda emotsioonide korrigeerimine selliselt, et vaatleja suudaks nendega kaasa minna. (TMS, I.i.4.7–8)

Smith väidab, et selleks, et vaatleja saaks teise inimese tundega kaasa minna ja tunda sümpaatiat, peab see tunne olema keskpärasel tasemel. See tähendab, et kui tunne on liiga kõrgel või madalal tasemel, siis ei suuda vaatleja sellega kaasa minna. Selline nõutav keskpärasus on aga iga tunde puhul erinev. On selliseid tundeid, mida on ebasünnis

väljendada väga tugevalt – nende suhtes on meil vähe või pole üldse sümpaatiat. On aga teisi, mille tugevaimadki väljendused on väga kombekad – nende suhtes on meil kõige enam sümpaatiat. Ja taaskord rõhutab Smith, et tundeid peetakse kohasteks või kohatuteks just selle järgi, kuivõrd need tekitavad sümpaatiat. (TMS, I.ii.intro.1–2)

### Soov olla kiidetud

Smith leiab aga, et lisaks soovile kogeda vastastikust sümpaatiat kaasinimeste suhtes, on meis ka soov olla kiidetud ja teiste silmis austatud. See on samuti üks viis, kuidas sümpaatiat on moraalse motivatsiooni aluseks. Kiituse ihaldamine tähistab soovi kaaslaste pooldavate tunnete osaliseks saada ning selle soovi rahuldamise nimel oleme motiveeritud käituma moraalselt. Smith väidab, et kiituse saamise soov on meile looduse poolt kaasa antud ja see teeb meid sobivaks ühiskonna jaoks. (TMS, III.2.6)

Smith kirjutab:

Loodus, kui ta kujundas inimese ühiskonna jaoks, varustas teda algupärase sooviga heameelt teha, ja algupärase vastumeelsusega solvata oma kaaslasi. [...] Ta muutis nende heakskiidu kõige meelitavamaks ja kõige meeldivamaks tema jaoks selle enda pärast; ja nende hukkamõistu kõige häbistavamaks ja kõige solvavamaks.<sup>24</sup> (TMS, III.2.6)

Sutrop leiab, et on märkimisväärne, et Smith arvas esmalt, et kiituse saamise soov on piisav, et motiveerida meid moraalselt käituma, kuid mõistis hiljem, et kiituse ihaldamine ei ole tegelikkuses usaldusväärne (Sutrop, 2007: 163). Smithi eluajal ilmus tema „Moraalsete tunnete teooriast“ 6 trükki. Ta täiendas ise oma teost, jõudes hiljem selleni, et inimestena on meie jaoks tähtis just erapooletu vaateleja, mitte kaasinimeste kiitus. Smith nimelt tõdeb, et inimesed kalduvad sageli pigem rikkuse ja suuruse kui tarkuse ja vooruslikkuse austamise suunas: „Sageli me näeme maailma lugupidava tähelepanu olevat palju tugevamalt suunatud rikkaste ja kuulsate suunas kui tarkade ja vooruslike suunas“<sup>25</sup> (TMS, I.iii.3.2). Kuna aga suur osa inimkonnast imetlebki just rikkust ja suurust, siis on paljud inimesed ka valmis kiituse saamise nimel heitma kõrvale voorusliku elu ja püüdma kiitust saavutada rikkuse omandamise teel. Smith kirjutab: „Suur rahvahulk inimkonnast on rikkuse ja suuruse [...] austajad ja kummardajad“<sup>26</sup> (TMS, I.iii.3.2).

<sup>24</sup> Nature, when she formed man for society, endowed him with an original desire to please, and an original aversion to offend his brethren. [...] She rendered their approbation most flattering and most agreeable to him for its own sake; and their disapprobation most mortifying and most offensive. (TMS, III.2.6)

<sup>25</sup> We frequently see the respectful attentions of the world more strongly directed towards the rich and the great, than towards the wise and the virtuous (TMS, I.iii.3.2).

<sup>26</sup> The great mob of mankind are the admirers and worshippers [...] of wealth and greatness (TMS, I.iii.3.2).

### Soov olla kiiduväärne

Smith väidab, et me ei ole rahul ainult sellega, kui meid kiidetakse, vaid peame ka ise uskuma seda, et oleme väärt kiitust, mida teised meile omistavad (TMS, III.2.3). See tähendab, et lisaks kiituse ihaldamisele on meis ka loomupärane soov olla kiiduväärsed. Smith kirjutab: „Inimene loomulikult [...] ihaldab mitte ainult kiitust, vaid ka kiiduväärsust; või seda asja, mis, kuigi seda ei peaks mitte keegi kiitma, on siiski kiituse loomulik ja kohane objekt“<sup>27</sup> (TMS, III.2.1). Need kaks loomupärast soovi – olla kiidetud ja olla kiiduväärne – on väga sarnased, kuid tegelikkuses peitub nende vahel suur erinevus. Kiituse armastamine tähistab soovi kaaslaste pooldavate tunnete osaliseks saada, kuid kiiduväärsuse armastamine tähistab soovi muuta end nendele tunnetele kohaseks ja saada erapooletu vaatleja sümpaatiat osaliseks. Selleks, et hinnata, kas oleme kiiduväärsed või mitte, peame saama iseenda iseloomu ja käitumise erapooletuteks vaatlejateks. Kui erapooletu vaatleja positsioonilt end vaadeldes tunneme sümpaatiat oma käitumise suhtes, leiame ka ise, et oleme kiitust väärt. Kui erapooletu vaatleja ei tunne aga sümpaatiat meie suhtes, peame tõdema, et oleme laiduväärsed. (TMS, III.2.2–3)

Mõnikord on aga nii, et teised inimesed ei tea kõiki meie tegevuse motiive või näevad meid vales valguses ja nii võidakse meid kiita olukordades, kus me tegelikult kiitust ei vääri. Kui mõni vahetu kohtumõistja ehk keegi kaasinimestest kiidab meid millegi eest, mida me pole teinud, siis muudab südametunnistus meid alandlikuks. See ütleb meile, et kuna teame, et me ei vääri kiitust, siis oleme põlastusväärased, kui võtame ikkagi kiituse vastu. Vastupidiselt võib tekkida aga olukord, mil mõni vahetu kohtumõistja süüdistab meid millegi eest, mida me pole teinud. Sellisel juhul võib südametunnistus koheselt seda vale hinnangut parandada ja kinnitada meile, et me pole kuidagi seda hukkamõistu väärt, mis meile osaks saanud on. (TMS, III.2.32) Smith aga märgib, et mitte kõigi inimeste puhul ei ole südametunnistusel niivõrd suurt mõjuvõimu, et muuta kaaslaste kiitvad või laitvad hinnangud meie jaoks ebaoluliseks. Vaid targad inimesed on need, kes tunnevad end süüdi, kui neid alusetult kiidetakse. Seesugune valel põhinev kiitus ei paku targale inimesel suurt naudingut, sest ta teab, et kui kaaslased teaksid tõde, siis näeksid nad teda teises valguses. Samas leidub aga nõrku inimesi, kes rõõmustavad ka alusetute kiitmiste üle ning vaatavad end sageli vales ja petlikus valguses. (TMS, III.2.15)

---

<sup>27</sup> Man naturally [...] desires, not only praise, but praise-worthiness; or to be that thing which, though it should be praised by nobody, is, however, the natural and proper object of praise (TMS, III.2.1).

Smith kirjutab:

See annab talle vähe naudingut, et vaadata enda peale selles valguses, milles teised inimesed tegelikult tema peale vaatavad, kui ta on teadlik, et kui nad teaksid tõde, vaataksid nad tema peale väga teistsuguses valguses. Nõrk mees, siiski, on sageli väga vaimustatud, vaadates end selles vales ja petlikus valguses.<sup>28</sup> (TMS, III.2.15)

### 3.4.3. Moraalne areng

Esmalt on oluline mõista, et Smithi arvates on moraalne areng võimalik ainult siis, kui oleme ühenduses ja suhtluses teiste inimestega. Iseenda käitumise hindamiseks oleme võimelised ainult siis, kui meil on olnud võimalus vaadelda teiste inimeste käitumist, sest vaid nii tekib ettekujutus sellest, kuidas erapooletu vaatleja meid ennast näeb. Selle tõsiasja ilmestamiseks toob Smith näite inimesest, kes kasvab täielikus eraldatuses ja ilma võimaluseta teistega suhelda. Smith väidab, et selline inimene ei suudaks oma iseloomust ega tunnete ja käitumise kohasusest midagi arvata. Kui ta aga toodaks ühiskonda, mõistaks ta üsna ruttu, et teised kiidavad mõned tema tunnetest heaks ja mõistavad mõned neist hukka. Tema soovid ja vastumeelsused, rõõmud ja kurbused hakkavad teda huvitama ning ta hakkab neid tähelepanelikult kaalutlema. (TMS, III.1.3) Niisiis, kui meil puuduks ühendus teiste inimestega, ei suudaks me iseenda ja oma käitumise kohta hinnangut anda. See tähendab aga omakorda, et meil puuduks ka võimalus moraalseks arenguks.

Smithi arvates saab moraalne areng alguse lapsepõlves ning kestab läbi terve inimese elu. Väiksel lapsel puudub enesevalitsus, kuid ükskõik, millised on tema emotsioonid (nt hirm, lein, viha), püüab ta alati nende emotsioonide väljenduste abil – nii palju, kui võimalik – saada oma hoolitseja või vanemate tähelepanu. Kuni laps jääb seesuguste erapoolikute hoolitsejate hoole alla, siis enamasti ei õpetatagi teda eriti oma emotsioone kontrollima. Mõnikord õpetataksegi lapsi ainult oma viha mõõdukalt väljendama. Kui laps on aga piisavalt vana, et kooli minna või omaealistega mängima hakata, siis ta mõistab üsna pea, et teistel kaaslastel pole sellist andestavat erapoolikust tema suhtes, nagu on tema vanematel. Juba loomu poolest soovib laps kaaslaste soosingu osaliseks saada ning vältida nende viha ja põlgust. Varsti aga näeb ta, et ei piisa ainult oma viha kontrollimisest, vaid vajalik on ka kõigi teiste tunnete mõõdukas väljendus. Kaaslaste reaktsioonidele toetudes õpib laps aina enam oma tundeid valitsema ja neid mõõdukalt väljendama. Smith aga märgib, et ka kõige

---

<sup>28</sup> It gives him little pleasure to look upon himself in the light in which other people actually look upon him, when he is conscious that, if they knew the truth, they would look upon him in a very different light. A weak man, however, is often much delighted with viewing himself in this false and delusive light. (TMS, III.2.15)



pikema elu puhul viib selline enesevalitsuse praktiseerimine harva täiuslikkuseni. (TMS, III.3.22)

Smithi jaoks väljendub moraalne areng peamiselt moraalireeglite moodustamises ja erapooletu vaatleja mehhanismi arendamises. Mõlemale nimetatud protsessile on Smithi arvates olemuslikult aluseks sümpaatiat.

### **Moraalireeglite moodustamine**

Smith väidab, et sageli võivad meie hinnangud iseenda käitumise kohta olla moonutatud ja meie isekad tunded võivad mõnel juhul veenda südametunnistust olukorda tegelikkusest erinevalt hindama. Smith leiab, et sellele probleemile on lahendus: kui me korduvalt vaatleme teiste inimeste käitumist, siis suunab see meid enese teadmata teatud üldiste reeglite loomiseni selle kohta, mida on sobilik ja kohane teha ning mida tuleb vältida. Näiteks mõned teiste inimeste tegevused šokeerivad kõiki meie loomulikke tundeid ning kui märkame, et ka teised väljendavad sarnast jälestust nende suhtes, siis tekib meis hukkamõist ning kehtestame enda jaoks universaalse reegli, et kõiki selliseid tegevusi tuleb vältida, kuna need muudavad meid põlastusväärseteks ja toovad kaasa karistuse. Teised tegevused tekitavad meis aga vastupidiselt heakskiitu ning kui märkame, et kõik meie ümber väljendavad sarnast pooldavat arvamust nende suhtes, siis tekivad meis tänu ja imetluse tunded ning kehtestame enda jaoks reegli, et just sel viisil tuleb käituda, sest see toob kaasa tasustamise. (TMS, III.4.5–7)

Moraali üldised reeglid põhinevad niisiis meie enda tunnetusel ja sellel, kuivõrd tunneme sümpaatiat teatud tegevuse suhtes ja kuivõrd me kiidame seda tegevust heaks või mõistame hukka. Sageli jäetakse aga tähelepanuta, et lisaks esmasele tunnetusele ja sümpaatiatundmisele rõhutab Smith moraali üldiste reeglite moodustamise puhul ka mõistuse rolli. Ta leiab, et moraali üldised reeglid tuletame induktsiooni teel, kuid kuna induktsioon on üks mõistuse toimingutest, siis saame üldiseid reegleid moodustada ainult mõistuse abil. Vahetute tunnete ja tunnetuse abil toimub küll esmane tajumine, kuid moraali üldised reeglid tuletame mõistuse abil, toetudes kogemusele. (TMS, VII.iii.2.6–7) Smith toob näite inimesest, kes näeb esimesena ahnusest, kadedusest ja ebaõiglasest kibestumisest toime pandud ebainimlikku mõrva, mille läbi kaotab elu süütu inimene. Smith väidab, et pealtnägijaks tekiks hetkeliselt jälestus sellise mõrva suhtes, ilma eelnevalt mõnd üldist reeglit selle kohta formuleerimata. Kuid üldine reegel, mille ta hiljem mõistuse abil loob, rajaneb

just sel jälestuse tundel, mida ta koges sellele ja kõigile teistele sama tüüpi tegevustele mõeldes. (TMS, III.4.8)

Kui sellised üldised reeglid on moodustatud ja need on inimkonna poolt universaalselt tunnustatud, siis viitame neile sageli kui hinnangu standarditele ja ülimatele alustele sellest, mis on inimekäitumise puhul õiglane ja mis ebaõiglane. Kui need käitumise üldised reeglid on meis harjumuspärase endassesüüvimise abil kinnitatud, siis on neist palju kasu ka näiteks selliste väärsti tõlgendamiste puhul, mille toob kaasa enesearmastus. (TMS, III.4.12)

Nendesse käitumise üldistesse reeglitesse puutuvat kutsutakse kohusetundeks ning Smithi sõnul on see ainus printsiip, mille järgi suurem osa ühiskonnast on suuteline oma käitumist suunama. On palju neid inimesi, kes käituvad väga kombekalt ja suudavad terve elu vältida märkimisväärset hukkamõistu, kuid kes kunagi pole tundnud tundeid, mis suunaks neid selliselt, vaid kes on talitanud ainult selle järgi, mida üldised reeglid ette näevad. Näiteks inimene, kes saab teiselt kasu, võib loomu poolest tunda väga vähe tänutunnet, kuid kui teda on vooruslikult haritud, siis ta käitub ikkagi selliselt, nagu ta tunneks suurt tänu. Tema tegevuse motiiviks on sel juhul üldiste reeglite austamine. (TMS, III.5.1–2)

Samas leiab Smith, et kohusetunde ning üldiste reeglite järgi käitumine ei tohiks olla alati meie käitumise ainsaks motiiviks, sest sellised reeglid ei ole täpsed ja konkreetsed ning lubavad sageli mitmeid erandeid. Näiteks kui sõber laenas meile raskel hetkel raha, siis kas peaksime tallegi laenama keerulises olukorras raha? Millal peaksime seda tegema? Kui palju peaksime talle raha laenama? Kui pikaks ajaks? On selge, et pole võimalik luua selliseid üldiseid reegleid, mis suudaksid vastata igale küsimusele igas olukorras. Küll aga on Smithi sõnul õiglus üks voorus, mille korral on üldised reeglid kõige täpsemad ning ilma eranditeta. Näiteks kui oleme kellelegi võlgu kümme naela, siis õiglus nõuab, et maksame talle tagasi täpselt kümme naela ning seda kas kokku lepitud ajal või siis, kui ta seda nõuab. Teiste vooruste puhul peaks meie tegevus aga lähtuma mitte kohusest järgida üldiseid reegleid, vaid hoopis teatud kohasuse ideest. Smith võrdleb õigluse reegleid grammatika reeglitega ning teiste vooruste reegleid reeglitega, mille abil saavutatakse seda, mis on ülev ja elegantne. Ühed reeglid on täpsed ja asendamatud, kuid teised lõdvad, hägused ja määratlemata. Smith leiab, et nii, nagu inimest on võimalik õpetada grammatika reeglite järgi kirjutama, nii on võimalik õpetada teda ka õigluse reeglite järgi käituma. (TMS, III.6.9–11)

Kuna üldised reeglid ei saa olla täpsed ja järgitavad igas olukorras, siis vajame midagi muud, mis aitaks meil moraalseid otsuseid teha ja moraalselt käituda. Smith leiab, et selleks abivahendiks on erapooletu vaatleja mehhanismi loomine meie endi sees.

### **Erapooletu vaatleja mehhanismi loomine**

Elu jooksul puutume kokku paljude erinevate inimestega. Otteson avab Smithi arusaama ja märgib, et nendega suhtlemise käigus saab meile üsna ruttu selgeks kaks tõsiasja. Esiteks, inimeste huvid on erinevates olukordades sageli erapoolikud ja seda väljendavad ka nende hinnangud. Kõik me oleme erapoolikud iseenda huvide suhtes, kuid meid mõjutavad ka lähedaste – sõprade ja pereliikmete – huvid. Teiseks, me ei saa meeldida kõigile. Paljud asjad, mida teeme selleks, et üht inimest aidata või talle meeldida, on solvavad või ebameeldivad teisele – seda sageli just inimeste endi erapoolikuse tõttu. (Otteson, 2002: 45) Smith leiab, et selleks, et kaitsta end ja teisi nii enda kui teiste erapoolikute hinnangute eest, õpime juba varakult looma ja rakendama erapooletu vaatleja mehhanismi enda sees ning kui oleme seda piisavalt palju harjutanud, võib see meie jaoks muutuda ka täiesti harjumuspäraseks (Smith, 1984: 129). Smith kirjutab:

Selleks, et kaitsta ennast selliste erapoolikute hinnangute eest, õpime me varsti oma vaimus üles seadma kohtumõistjat iseendi ja nende vahel, kellega me koos elame. Me kujutame ennast ette nagu käitumas täiesti siira ja puhta isiku juuresolekul, kellegi, kellel pole mingit erilist suhet, kas meie endi või nende suhtes, kelle huvid on mõjutatud meie käitumise poolt, kes ei ole ei isa ega vend, ei sõber, kas neile või meile, vaid on lihtsalt inimene üldiselt, erapooletu vaatleja, kes hindab meie käitumist samasuguse ükskõiksusega, millega me suhtume teiste inimeste omasse.<sup>29</sup> (Smith, 1984: 129)<sup>30</sup>

Sutrop märgib, et Smithi jaoks on erapooletu vaatleja protseduur vägagi individuaalne, mis tähendab, et iga inimene peab selle enda jaoks ise välja töötama. Nii enda kui teiste iseloomu ja käitumise jälgimisest moodustame tasapisi idee kohasusest. See on aeglane ja järk-järguline töö, mis algab lapsepõlves ja kestab surmani. (Sutrop, 2013: 162)

Smith mõonab, et kõik inimesed ei arenda erapooletu vaatleja mehhanismi välja võrdsel määral. On neid, kes püüavad terve elu meeldida teistele inimestele ja rahulduvad sellega, et kaasinimesed tunnevad sümpaatiat nende suhtes. Nii, nagu laps õpib esmalt oma

<sup>29</sup> In order to defend ourselves from such partial judgments, we soon learn to set up in our own minds a judge between ourselves and those we live with. We conceive ourselves as acting in the presence of a person quite candid and equitable, of one who has no particular relation either to ourselves, or to those whose interests are affected by our conduct, who is neither father, nor brother, nor friend either to them or to us, but is merely a man in general, an impartial spectator who considers our conduct with the same indifference with which we regard that of other people. (Smith, 1984: 129)

<sup>30</sup> Viidatud lõik esines sellisel kujul Smithi „Moraalsete tunnete teooria“ esimeses viies väljaandes, kuid kuuendas väljaandes Smith redigeeris ja tihendas seda (Otteson, 2002: 45).

emotsioone kontrollima ainult selleks, et saavutada kaaslaste poolehoidu ja vältida nende hukkamõistu, on ka nõrga iseloomuga inimene justkui laps, sest ebaõnne korral suudab nõrk inimene oma emotsioone kontrollida vaid juhul, kui tema kõrval on teised inimesed ehk tegelikud vaatlejad. Leidub aga ka tugevama iseloomuga vooruslikumaid inimesi, kelle jaoks on oluline saada erapooletu vaatleja sümpaatiat ja heakskiitva hinnangu osaliseks. Sellised inimesed suudavad püsida pidevalt erapooletu vaatleja mõju all, saades isegi peaaegu üheks erapooletu vaatlejaga. (TMS, III.3.23–25)

Smith väidab, et on kaks standardit, millega võrdleme iseenda iseloomu ja käitumist. Üheks neist on täpse kohasuse ja täiuslikkuse standard, mis väljendab erapooletu vaatleja hinnanguid. Seesuguse kõrgema ja arukama standardi täitmisele pööravad tähelepanu ainult arukad ja vooruslikud inimesed, kes pöörduvad pidevalt erapooletu vaatleja poole. Teiseks standardiks on üldine kohasuse idee, mida tavapäraselt enamik inimestest on suutelised saavutama. Suur osa inimestest rahuldubki just selle standardi täitmisega, vaadeldes tegelike inimeste käitumist, võttes sellest eeskujuna ja heites kõrvale täiuslikuma standardi poole püüdluse. (TMS, VI.iii.23) Sutrop väidab Smithile toetudes, et oluline on mõista, et erinevatel inimestel ongi erinev huvitumise tase selle suhtes, kuivõrd nad soovivad enda jaoks välja töötada seda täpset kohasuse ideed. Targad ja vooruslikud inimesed on tundlikumad ning hoolivad enam täpsusest ja on innukamad muutmaks oma iseloomu ja käitumist sellele ideele vastavalt. Enamik inimesi keskendub aga üldisele kohasuse standardile ja püüab muuta oma käitumist vastavaks sellega, mida tavapäraselt kohaseks peetakse. (Sutrop, 2013: 162)

## 4. Erapooletu vaatleja kui korrigeeritud empaatia kandja

Käesolevas peatükis näitan, millist kasu võiksime saada smithilikust empaatiast ja Smithi poolt välja pakutud erapooletu vaatleja mehhanismist. Esiteks võrdlen Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia mõistet omavahel ning toon välja olulised erinevused. Selgitan, miks satume prinzilikku empaatiat kasutades mitmesugustesse probleemidesse ning kuidas smithilik empaatia, mille puhul rakendatakse erapooletu vaatleja mehhanismi, need ületada suudab. Teiseks toon esile erapooletu vaatleja mehhanismi olulisuse moraalse kompetentsuse juures. Näitan, et erapooletu vaatleja mehhanism on vajalik nii moraalse hinnangu andmiseks, moraalseks motivatsiooniks kui ka moraalseks arenguks. Kolmandaks uurin, kuivõrd on erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav tänapäevasesse moraaliteooriasse.

### 4.1. Prinzi ja Smithi mõistete erinevus

Alapeatükis 2.6.3 argumenteerisin, et kuigi Prinz väidab, et ta kasutab empaatia mõistet sarnaselt sellele, kuidas Smith kasutab sümpaatia mõistet, siis tegelikkuses pole see nii. Eelnevates peatükkides olen põhjalikult käsitlenud mõlema autori mõisteid ning püüan järgnevalt võrrelda Prinzi empaatia mõistet ja Smithi sümpaatia mõistet, tuues välja kõige olulisemad sarnasused ja erinevused ning nendest erinevustest lähtuvad vastandlikud järeldused.

Alapeatükis 3.3 selgitasin, et Smith kasutab sümpaatiat kolmes tähenduses: 1) kaasatundmine teiste kannatustele ehk haletsus või kaastunne; 2) kaasatundmine teise inimese ükskõik missuguse tundega; 3) vaatleja ja vaadeldava tunnete vastavuses olemine ehk n-ö tunnete harmoonia esinemine. Väitsin, et Smithi jaoks on moraaliküsimustes oluline just kolmandas tähenduses sümpaatia. Kuhu võiks paigutada aga Prinzi empaatia mõiste? Nagu selgus alapeatükis 2.4, siis Prinzi jaoks on empaatia teise nimel kogetud emotsioon, mis võib olla vastavalt olukorrale nii automaatse nakatumise kui ka kujutlusvõime rakendamise tulemus. Empaatia juures rõhutab Prinz emotsionaalse matkimise tähtsust, mis tähendab seda, et vaatleja peab kogema vaadeldavaga sarnaseid emotsioone. Väidan, et Prinzi poolt kirjeldatud empaatiat võib seega kõige täpsemalt võrrelda Smithi sümpaatia teise tähendusega, mille puhul tunne kaasa teise inimese ükskõik missuguse tundega. Teises tähenduses sümpaatia puhul võivad tunded ühelt inimeselt teisele üle kanduda hetkeliselt, kuid mõnikord võib vaja minna ka kujutlusvõime abi selleks, et suudaksime tunda seda, mida teine tunneb. Leian, et Prinz kasutab empaatia mõistet sageli ka ainult ohvrite kannatustele kaasatundmisena. Selles mõttes on tema mõistekasutus sarnane ka Smithi sümpaatia esimese

tähendusega ehk haletsuse või kaastundega. Väidan, et Prinzi empaatiat ei saa aga võrrelda Smithi sümpaatiat kolmanda tähendusega, sest Prinzi empaatia on emotsioon, kuid Smithi sümpaatiat kolmas tähendus on tehniline ning tegu pole emotsiooniga. See tähendab, et Smith ei pea selles tähenduses sümpaatiat all silmas mingit tunnet või emotsiooni, vaid hoopis tunnete vastavuse ehk harmoonia esinemist.

Eelnevates peatükkides selgus, et nii Prinz kui Smith on sentimentalistid, kuid neil on väga erinev arusaam sellest, mis on tähtis moraalse kompetentsuse juures. Prinzi arvates on moraalse kompetentsuse aspektide – moraalse hinnangu andmise, moraalse motivatsiooni ja moraalse arengu – aluseks emotsioonid ja empaatia roll pole nende puhul oluline. Smith aga vastupidiselt leiab, et sümpaatiat, mida tänapäeval mõistetakse ka empaatiana, on moraaliküsimustes määrava tähtsusega ning aluseks igale moraalse kompetentsuse aspektile. Millest tuleb seesugune arvamuste erinevus? Väidan, et Prinzi ja Smithi arusaamad erinevad nii kardinaalselt just seetõttu, et nad käsitlevad empaatiat/sümpaatiat mõistet erinevalt. Prinz jääb pidama tegelike inimeste tegelike emotsioonide ehk Smithi sümpaatiat teise tähenduse juurde. Smith aga läheb suure sammu edasi ning jõuab välja kolmanda tähenduseni, mille puhul pole oluline sümpaatiat kui emotsioon või tunne, vaid sümpaatiat kui tunnete vastavus vaatleja ja vaadeldava vahel. Selle tähenduse juures tuleb välja ka erapooletu vaatleja mehhanism, mis on meie tunnete korrigeerivaks vahendiks ning mille rakendamise olulisust moraalis pole Prinz kahjuks märganud.

Prinz toob oma teoorias välja hulgaliselt argumente selle kohta, et empaatial ei ole ega peaks olema tähtsat rolli moraali juures. Tema peamised etteheited empaatialle piirduvad selle subjektiivsusega. Näiteks väidab ta, et empaatia on avatud mõjutustele, on kergesti manipuleeritav, võib olla selektiivne, võib viia eelistava kohtlemiseni jne (vt täpsemalt alapeatükist 2.5. Prinzi argumentid empaatiat vastu). Väidan, et smithilik empaatia koos erapooletu vaatleja mehhanismi rakendamisega, suudab ületada Prinzi poolt nimetatud probleeme. Smith toob näiteid igapäevaelust, kus asjad, mis on kaugel, paistavad meile väga väikesed võrreldes nendega, mis on meile lähedal. Leian, et samuti on ka tavapärase empaatiat puhul: kui inimene on meie lähedane või muud moodi oluline, tunneme tema suhtes kergemini sümpaatiat kui kellegi kaugel või võõra suhtes. Kui paneme end kujutlusvõime abil aga olukorda, kus aknast kaugel paistvad mäed on meile sama lähedal kui meid ümbritsevad asjad toas, siis näeme tegelikke suuruseid ja suudame anda õigeid hinnanguid. Samuti on smithiliku empaatiaga: kui püüame näha olukorda erapooletu vaatleja silmade läbi, siis omandame õiglase vaatepunkti, millelt vaadeldes on võõrad inimesed võrreldes lähedastega

meie jaoks sama olulised. Selliselt toimib erapooletu vaatleja nii-öelda korrigeeriva vahendina ning empaatiat, mis tekib, kui vaatleme olukorda erapooletu vaatleja vaatenurgast, ei ole enam avatud kallutatusele ja mõjutustele, vaid suudame anda tõeliselt erapooletuid ja õiglaseid hinnanguid. Seesugust empaatiat nimetan korrigeeritud empaatiaks, sest korrigeerime oma loomulikku ja subjektiivset empaatiat, rakendades erapooletu vaatleja mehhanismi.

Prinzi anti-empaatiilise teooria puhul on oluline tähele panna ka seda, et empaatiat puhul näeb ta peamise aspektina just ohvri rolli sisenemist ning ohvri kannatustega kaasainemist. Ta näeb selles suuri puuduseid, sest ohvrite tunnetega kaasainemine paneb meidki kannatama ning negatiivsed emotsioonid, mida kogeme, ei ole eriti motiveerivad ja võivad mõningatel juhtudel muuta meid vägagi passiivseks. Ka Smith kasutab sümpaatiat teatud puhkudel samas tähenduses, viidates haletsusele või kaastundele teiste suhtes. Smith leiab samuti, et sellisele sümpaatiiale toetumine pole usaldusväärne ning seetõttu ei näe ta sellel mingit märkimisväärselt tähtsat rolli moraali erinevate aspektide puhul. Selle asemel rõhutab Smith hoopis kolmandat sümpaatiat tähendust, mida nimetasin korrigeeritud empaatiaks. Korrigeeritud empaatiat puhul on lisaks vaadeldava ohvri kannatustega kaasainemise juures tähtis ka mõlemapoolne tunnete korrigeerimine. Vaadeldav püüab erapooletu vaatleja abil korrigeerida iseenda tundeid selliselt, et need saavutaksid erapooletu vaatleja heakskiidu. Sarnaselt püüab vaatleja näha vaadeldava olukorda erapooletu vaatleja vaatepunktilt ning korrigeerida oma subjektiivset vaadet sellele vastavalt. Oluline on mees pidada ka seda, et kui vaatleja ja vaadeldava tunnete vahel tekib harmoonia, siis on see alati meelepärane ja rõõmustav, olenemata sellest, millised tunded on aluseks. Seega ei pea paika ka Prinzi väited selle kohta, et ohvrite kannatuste suhtes empaatiat tundes kogeme selliseid emotsioone, mis ei motiveeri meid, vaid tekivada pigem sotsiaalset võõristust.

#### **4.2. Erapooletu vaatleja mehhanismi olulisus**

Smith pühendab märkimisväärse osa oma raamatust sellele, et selgitada, kuidas oluline on erapooletu vaatleja vaatepunkti saavutamine. Ta väidab, et erapooletu vaatleja perspektiivi võtmine on tähtis, sest see võimaldab meil olla erapooletu ja hästi informeeritud – need on kaks aspekti, mis aitavad meil üle saada kallutatavusest ja mõjutatavusest. Väidan, et sellise erapooletu vaatleja mehhanismi loomine, arendamine ja rakendamine on vajalik nii moraalse hinnangu andmise, moraalse motivatsiooni kui ka moraalse arengu puhul. Järgnevalt näitan, mis on Smithi poolt esitatud erapooletu vaatleja mehhanismi väärtus ning kuidas on see oluline iga nimetatud moraalse kompetentsuse aspekti juures.

Selleks, et meil oleks üldise võimalik erapooletu vaatleja mehhanismi kasutada, peame selle enda jaoks looma ja välja töötama. Erapooletu vaatleja mehhanismi arendamine saab alguse juba lapsepõlves, kui vaatleme teiste inimeste käitumist. Juba pisikese lapsena märkame, et mõned meie käitumistest saavad kaaslaste poolt heaks kiidetud, teised hukka mõistetud. Aegamööda hakkame aru saama, mis on teatud olukordades kohane ja mis mitte ning kuidas peame iseenda loomulikke reaktsioone korrigeerima. Kriitikat väljendades võime muidugi küsida, miks peaksime üldise sellist mehhanismi hakkama arendama? Võiksime ju olla mugavad ja mitte korrigeerida enda reaktsioone ja subjektiivseid arvamusi. Näeme praegugi enda ümber inimesi, kelle puhul tundub, et nad ei püüagi korrigeerida oma käitumist ega saavutada mingit objektiivset vaatepunkti, millelt iseenda ja teiste kohta hinnanguid anda. Leian, et korrigeeritud empaatiat puhul päästab sellest kriitikast inimestevaheline vastastikune seotus ning heakskiidu saamise soov. Oleme ju kaasinimestega paratamatult seotud ning loomupäraselt soovime kogeda vastastikust empaatiat, mis teeb meile suurt rõõmu. Selleks aga, et võiksime saavutada vastastikust empaatiat, ei saa me käituda isekalt, sest teised ei tunneks siis meie suhtes empaatiat. Samuti ei saa teised inimesed käituda oma subjektiivsete huvide järgi, sest siis ei tunneks meie nende suhtes empaatiat. Mõlemal juhul jääks täitmata inimeste loomupärane soov vastastikuse empaatiat järele. Et seda soovi täita, oleme valmis korrigeerima oma tundeid ja käitumist ja selleks, et saaksime seda teha, tahame arendada enda jaoks erapooletu vaatleja mehhanismi. Mida täiuslikum see mehhanism on, seda õigemini suudame korrigeerida oma tundeid ja käitumist ning seda suurem on tõenäosus saavutada ka vastastikune empaatiat teiste inimestega.

Lisaks vastastikuse empaatiat ihaldamisele soovime saada ka teiste heakskiidu osaliseks. Esialgu soovime vaid kaasinimeste heakskiitu ning selle nimel oleme valmis korrigeerima enda käitumist. Kui oleme jõudnud aga erapooletu vaatleja mehhanismi arendamisega kaugemale, hakkame tahtma erapooletu vaatleja heakskiitu ja see motiveerib meid oma käitumist korrigeerima. Siinkohal tekib küsimus, kas me tegelikult ka ihaldame nii väga heakskiitu ja eriti erapooletu vaatleja heakskiitu, et soovime enda tundeid ja käitumist korrigeerida. Tõepoolest, leian, et paljud inimesed ei peagi vajalikuks käituda sellise kõrgema ja ideaalsema standardi kohaselt. On hulgaliselt neid, keda rahuldab see, et nad saavad kaasinimestega hästi läbi, tunnevad vastastikust empaatiat ja saavad nendepoolse heakskiidu osaliseks. On ka neid, kes ei arenda erapooletu vaatleja mehhanismi kuigi kaugemale, vaid püüavad tavapäraselt omaks võetud reeglitele toetudes hakkama saada. Väidan, et see on ka üks korrigeeritud empaatiat puuduseid – mitte kõik inimesed ei soovi vaeva näha, et



erapooletu vaatleja mehhanismi luua, arendada ja rakendada. Ehk on see paratamatus, et inimühiskonnas leidub erineva vooresliikkuse tasemega inimesi ja kõik ei hakka kunagi püüdlema ideaali poole? Kuid ehk on siin võimalik palju ära teha ka kasvatuses ja õpetuses? Arvan, et ühest vastust ma hetkel ei tea ja see võiks anda meile mõtteainet ning uurimistemaatikat edaspidiseks.

Eelnevast ilmneb, et nii moraalne areng kui ka motivatsioon on omavahel tihedalt seotud ning erapooletu vaatleja mehhanism on tähtsal kohal mõlema juures. Järgnevalt näitan, millist olulist rolli mängib erapooletu vaatleja mehhanism ka moraalse hinnangu andmise juures. Tõden, et võime anda moraalseid hinnanguid, toetudes loomulikule sümpaatiale, kuid sel juhul on sageli tulemuseks subjektiivsed ja kallutatud moraalsed hinnangud. Näiteks võime enda või oma lähedaste poolt tehtule anda heakskiidu, kuid kui samas olukorras toimiks sarnaselt keegi, kes pole meiega seotud, mõistaksime tema käitumise hukka. Kui oleme enda jaoks loonud aga erapooletu vaatleja mehhanismi ning oleme motiveeritud seda rakendama, siis suudame anda õiglaseid ja objektiivseid hinnanguid. Enam pole oluline, kas toimijaks oleme meie ise, meie lähedased või hoopis keegi võõras – heakskiitev või hukkamõistev hinnang on igal juhul sama, sest enam ei anna me hinnanguid iseenda loomulikule empaatiale toetudes, vaid korrigeeritud empaatiale toetudes.

Kui peame ka iseenda käitumise suhtes oluliseks mitte kaasinimeste subjektiivseid hinnanguid, vaid erapooletu vaatleja objektiivset hinnangut, siis oleme palju vähem mõjutatud sellest, mida keegi kuskil arvab. Kuna paljud inimesed ei anna moraalseid hinnanguid erapooletu vaatleja vaatepunktilt, siis on nende hinnangud subjektiivsed ja avatud mõjutustele. Kui püüaksime selliste subjektiivsete hinnangute järgi enda elu korraldada ja püüelda selle poole, mida inimesed heaks kiidavad, siis teeksime oma elu ilmselt väga raskeks – on ju ikka nii, et erinevatel inimestel on vägagi erinevad arvamused ühe ja sama asja kohta. Kui peame iseenda jaoks oluliseks aga erapooletu vaatleja hinnanguid, mis on tõeliselt õiglased ja objektiivsed, siis võime alati kindlad olla, et kui oleme saavutanud heakskiidu, siis oleme tõeliselt ka seda kiitust väärt ning seda isegi siis, kui kaasinimesed meid hukka mõistavad.

Selliselt olen näidanud, et korrigeeritud empaatiat ja Smithi poolt välja töötatud erapooletu vaatleja mehhanism omavad suurt väärtust moraalil juures. Ilmnes, et moraalse kompetentsuse aspekte ei ole võimalik lahutada ja väita, et erapooletu vaatleja mehhanism võiks vajalik olla ainult ühe konkreetse valdkonna juures. Selgus, et moraalse hinnangu andmine, moraalne motivatsioon ja moraalne areng on tihedalt üksteisega seotud ning need

kõik eeldavad ka korrigeeritud empaatiat ja erapooletu vaatleja mehhanismi. Järgnevalt püüan selgitada, kuidas on seesugune 18. sajandil arutluse all olnud erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav ka tänapäevasesse moraaliteooriasse 21. sajandil.

#### **4.3. Kuidas on erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav tänapäevasesse eetikkasse?**

Kauppinen on üks kaasaegsetest autoritest, kes on uurinud Smithi teooriat ning võtnud üle olulisi aspekte erapooletu vaatleja mehhanismist ka tänapäevasesse arutellu moraalist. Alapeatükis 2.6.3 viitasin Kauppinenile ja näitasin, et ta on märganud erapooletu vaatleja kui korrigeeriva mehhanismi rolli empaatia ja moraali juures. Kauppinen toob välja ideaali järgi reguleeritud empaatia, mille puhul kohandatakse oma afektiivseid vastuseid vastavalt ideaalsele vaatepunktile (nt erapooletu vaatleja vaatepunktile). Ideaali järgi reguleeritud empaatia korral peab vaatleja vähendama oma empaatilist reaktsiooni nende suhtes, kes on talle isiklikult lähedased või temaga sarnased ning võimendama oma empaatilist reaktsiooni nende suhtes, kes on temast kaugel või erinevad (Kauppinen, 2014a: 98, 102–105). Seega, Kauppinen on kindlasti üks neist autoritest, kes on kaasaegsete moraaliteooriate hulka toonud smithiliku erapooletu vaatleja mehhanismi ning näidanud selle olulisust ka tänapäeval. Samas leian, et Kauppinen on küll näinud erapooletu vaatleja mehhanismi tähtsust, kuid ta pole seejuures rakendanud selle kõiki aspekte, mis moraali juures kasu tuua võivad. Väidan, et ta on afektiivsete reaktsioonide korrigeerimise juures mööda vaadanud mõlema osapoole pingutuse vajalikkusest. Kauppinen väidab, et ideaali järgi reguleeritud empaatiaks on vajalik see, et vaatleja kohandab oma afektiivseid vastuseid vastavalt ideaalsele vaatepunktile. Smithiliku sümpaatia juures on oluline aga, et nii vaatleja kui ka vaadeldav mõlemad püüaksid saavutada erapooletu vaatleja vaatepunkti ning korrigeeriks oma tundeid sellele vastavalt. Selliselt on saavutatav täiuslikum sümpaatia, mida me inimestena kõik tegelikult ihaldame ning millel on ka tähtis roll moraalse kompetentsuse erinevate aspektide puhul.

Lisaks leian, et Kauppinen on märganud erapooletu vaatleja mehhanismi olulisust moraalil ainult moraalse hinnangu andmise puhul, kuid tegelikkuses on see, nagu eelnevalt näidanud olen, oluline ka moraalse motivatsiooni ja moraalse arengu juures. Soov täiuslikuma inimestevahelise sümpaatia ja kaaslaste kiituse järele ajendab meid iseenda jaoks looma erapooletu vaatleja mehhanismi, mille abil hakkame andma moraalseid hinnanguid. Aegamööda muudame erapooletu vaatleja mehhanismi aina täiuslikumaks ning selle rakendamine saab meie jaoks automaatsemaks. Mida enam oleme õppinud erapooletu vaatleja mehhanismi kasutama, seda rohkem hakkame kiituse asemel ihaldama kiiduväärsust

ehk meie jaoks saab oluliseks mitte kaasinimeste, vaid hoopis erapooletu vaatleja sümpaatia ja heakskiit meie suhtes.

Väidan, et püüdes tuua tänapäevasesse eetikasse seesuguse korrigeeriva mehhanismi kasutamist, pole see oluline mitte empaatia õigustamise pärast, vaid peamiselt seetõttu, et sel on suurem kasu moraali jaoks üldisemalt. Käesoleva magistr töö raames pole olnud eesmärgiks selgitada välja üht kindlat empaatia definitsiooni, mida tuleks pidada „õigeks“ empaatia tähenduseks, vaid hoopis uurida, kas leidub mõnd sellist tüüpi empaatiat, mis võiks omada tähtsat rolli moraalse kompetentsuse juures. Esimeses peatükis tõin välja hulgaliselt erinevaid definitsioone ja käsitusviise empaatiast. Kõiki neid fenomene ühendab see, et neid nimetatakse empaatiaks, kuid mitte kõik neist ei ole kasulikud või vajalikud moraali juures. Usun, et olen piisavalt veenvalt suutnud näidata, et erapooletul vaatlejal kui korrigeeritud empaatia kandjal on oluline roll olnud 18. sajandi moraaliküsimustes ning samuti võiks see tähtis olla ka tänapäevases eetikas.

## Kokkuvõte

Antud magistritöös oli vaatluse all – väga laialt võttes – empaatia roll moraal. Täpsemalt uurisin empaatia rolli moraalset kompetentsust – moraalset hinnangu andmist, moraalset motivatsiooni ja moraalset arengut – juures. Esmalt vaatlesin lähemalt, milliseid erinevaid tähendusi on empaatiale omistatud. Leidsin, et erinevates teadusharudes – nt filosoofias, psühholoogias, sotsiaal- ja neuroteaduses – on arvukalt autoreid, kes on tegelenud empaatiaga ja püüdnud seda defineerida. Käesolevas magistritöös ei võtnud ma eesmärgiks leida üht konkreetset empaatia definitsiooni, vaid pigem selgitada välja, kas on mõnda tüüpi empaatiat, mis võiks moraaliga jaoks oluline olla. Tööle raamistiku loomiseks tõin välja üldlevinumad lähenemised empaatia mõistele ja sellega seonduvatele fenomenidele, grupeerides need sarnastele omadustele toetudes.

Järgnevalt märkisin, et Prinz on üks kaasaja kõige mõjukamatest autoritest, kes on eitanud empaatia rolli moraal. Prinzi teooria on väga huvitav ja kaasahaarav ning seetõttu võivad mitmed lugejad sellega kergesti kaasa minna. Leian, et me ei peaks Prinzi teooriat üks ühele omaks võtma. Selleks, et oma arvamust põhjendada, pidasin vajalikuks esmalt esitada Prinzi sentimentalistlik moraaliteooria, kirjeldades lähemalt, millist rolli mängivad tema teoorias emotsioonid ja tunded. Seejärel selgitasin, mida mõistab Prinz moraalset hinnangu andmist, moraalset motivatsiooni ja moraalset arengut alusena. Selgus, et pidades end sentimentalistiks leiab ta, et moraalil on emotsionaalne alus.

Järgnevalt esitasin Prinzi empaatia mõiste käsitlemist, mille puhul ilmnes, et empaatia on kas automaatse nakatumise või kujutlusvõime rakendamise tulemus ning et mõlemal viisil tekkinud empaatia puhul on oluline emotsionaalne matkimine vaatleja ja vaadeldava vahel.

Seejärel tõin välja Prinzi poolt esitatud argumendid, miks ta eitab empaatia vajalikkust moraaliga juures. Uurisin lähemalt, kuidas Prinz empaatia definitsioon sarnaneb Smithi sümpaatia käsitlemisega ning leidsin, et Prinz on Smithilt üle võtnud vaid ühe aspekti, jättes väga olulisi külgi tähelepanuta. Väitsin, et Prinzi empaatia käsitus on esitatud mitmemõtteliselt ning üsna häguselt. Leidsin, et Prinz mõistab empaatia all lihtsat ja loomulikku empaatiat, mis ongi juba olemuslikult problemaatiline ning ta ei kasuta tegelikult empaatiast rääkides sama mõistet, mida Smith kasutab sümpaatia puhul.

Olles pikemalt käsitlenud Prinzi teooriat ning jõudnud välja selleni, et empaatia puhul on tema jaoks oluline teise inimese tegelik tunne ja et see tunne ei saa omada moraalset keskset rolli, pidasin vajalikuks pöörduda Smithi sentimentalistliku moraaliteooria juurde.

Selgitasin lähemalt Smithi vaateid tunnetele ja emotsioonidele ning moraalse kompetentsuse erinevatele aspektidele. Smithi sümpaatia mõistet uurides leidsin, et see on palju rikkam ja mitmekülgsem kui Prinzi empaatia ning omab moraali juures märksa olulisemat rolli, suutes vastata paljudele esitatud probleemidele. Smithi teooriasse süvenedes selgus, et tema poolt esitatud erapooletu vaatleja figuur kannab endas just seda sorti reguleeritud empaatiat, mis saab omada kesksel rolli moraaliküsimustes.

Järgnevalt näitasin täpsemalt, milles seisneb Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia erinevus ning leidsin, et prinzilikkude empaatiat kasutades ei jõua me piisavalt kaugele ning seisamegi silmitsi probleemidega, mis lähtuvad empaatia kallutatusest ja mõjutatavusest. Kui me aga liigume sellisest lihtsast empaatiast edasi täiuslikuma empaatia juurde, mis eeldab meie erapoolikute emotsionaalsete ja moraalsete vastuste korrigeerimist erapooletu vaatleja perspektiivi abil, siis on võimalik neid probleeme ületada.

Seejärel kirjeldasin erapooletu vaatleja mehhanismi olulisust kõigi moraalse kompetentsuse aspektide – moraalse hinnangu andmise, moraalse motivatsiooni ja moraalse arengu – juures. Näitasin, mis on Smithi poolt välja pakutud erapooletu vaatleja mehhanismi väärtus meie jaoks ning selgitasin, kuidas vajame erapooletu vaatleja mehhanismi loomist, arendamist ja rakendamist iga mainitud aspekti puhul.

Viimaks uurisin, kuivõrd on smithilik erapooletu vaatleja mehhanism ülevõetav tänapäevasesse eetikasse. Leidsin, et Kauppinen on üks kaasaegsetest autoritest, kes on seda püüdnud teha, kuid väitsin, et ta pole jõudnud piisavalt kaugele, sest ei rakenda kõiki erapooletu vaatleja mehhanismi aspekte, mis võiksid moraalil kasu tuua. Selgitasin, et kuigi empaatiat on võimalik mõista väga erinevalt, siis ometigi leidub vähemalt üht tüüpi empaatia, mis omab tähtsat rolli moraalse kompetentsuse juures. Selleks empaatiaks on korrigeeritud empaatia ehk erapooletu vaatleja perspektiivilt tajutud empaatia.

## Kasutatud kirjandus

- Andree, G. J., 2003. *Sympathie und Unparteilichkeit: Adam Smiths System der natürlichen Moralität*. Paderborn: Mentis.
- Batson, C. D., 1991. *The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Batson, C. D., 2009. “These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena”. In: J. Decety, W. Ickes, eds. *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 3–15.
- Batson, C. D., 2014. “Empathy-Induced Altruism and Morality”. In: H. Maibom, ed. *Empathy and Morality*. Oxford: Oxford University Press, pp. 41–58.
- Batson, C. D., Lishner, D., Cook, J., Sawyer, S., 2005. “Similarity and Nurture: Two Possible Sources of Empathy for Strangers”. *Basic and Applied Social Psychology*, **27**, pp. 15–25.
- Battaly, H. D., 2011. “Is Empathy a Virtue?”. In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 277–301.
- Blair, R. J. R., 1995. “A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath”. *Cognition*, **57**, pp. 1–29.
- Broadie, A., 2006. “Sympathy and the Impartial Spectator”. In: K. Haakonssen, ed. *The Cambridge Companion to Adam Smith*, pp. 158–188.
- Brown, L., Bradley, M., Lang, P., 2006. “Affective Reactions to Pictures of Ingroup and Outgroup Members”. *Biological Psychology*, **71**, pp. 303–311.
- Carlsmith, J. M., Gross, A. E., 1969. “Some Effects of Guilt on Compliance”. *Journal of Personality and Social Psychology*, **11**, pp. 232–239.
- Coplan, A., 2011a. “Understanding Empathy”. In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3–18.
- Coplan, A., 2011b. “Will the Real Empathy Please Stand up? A Case for a Narrow Conceptualization”. *The Southern Journal of Philosophy*, **49**, pp. 40–65.

- Coplan, A., Goldie, P., eds. 2011. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Cruz, J., Gordon, R. M., 2003. "Simulation Theory". In: L. Nadel, ed. *Encyclopedia of Cognitive Science*, **4**. London, New York, Tokyo: Nature Publishing Group, pp. 9–14.
- Darwall, S., 1998. "Empathy, Sympathy, and Care". *Philosophical Studies*, **89**, pp. 261–282.
- Decety, J., Cowell, J. M., 2014. "Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior?". *Perspectives on Psychological Science*, **9**: 5, pp. 525–537.
- Eisenberg-Berg, N., 1979. "The Development of Children's Prosocial Moral Judgment". *Developmental Psychology*, **15**, pp. 128–137.
- Eisenberg, N., 2000. "Emotion, Regulation, and Moral Development". *Annual Review of Psychology*, **51**, pp. 665–697.
- Fehr, E., Gächter, S., 2002. "Altruistic Punishment in Humans". *Nature*, **415**, pp. 137–140.
- Goldman, A. I., 2006. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I., 2011. "Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Neuroscience". In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 31–44.
- Griswold, C. L. Jr., 2006. "Imagination: Morals, Science and Arts". In: K. Haakonssen, ed. *The Cambridge Companion to Adam Smith*, pp. 22–56.
- Hatfield, E., Rapson, R. L., Le, Y. L., 2009. "Emotional Contagion and Empathy". In: J. Decety, W. Ickes, eds. *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 19–30.
- Herschbach, M., 2012. "Mirroring Versus Simulation: On the Representational Function of Simulation". *Synthese*, **189**: 3, pp. 483–513.
- Hoffman, M. L., 1983. "Affective and Cognitive Processes in Moral Internalization". In: E. T. Higgins, D. N. Ruble, W. W. Hartup, eds. *Social Cognition and Social Development: A Sociocultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 236–274.

- Hoffman, M. L., 2011. "Empathy, Justice, and the Law". In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 230–254.
- Iacoboni, M., 2011. "Within Each Other: Neural Mechanisms for Empathy in the Primate Brain". In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 45–57.
- Kauppinen, A., 2014a. "Empathy, Emotion Regulation, and Moral Judgment". In: H. Maibom, ed. *Empathy and Morality*. Oxford: Oxford University Press, pp. 97–121.
- Kauppinen, A., 2014b. "Moral Sentimentalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2014 Edition. In: E. N. Zalta, ed. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-sentimentalism/>>.
- Levenson, R. W., Ruef, A. M., 1992. "Empathy: A Physiological Substrate". *Journal of Personality and Social Psychology*, **63**: 2, pp. 234–246.
- Lipps, T., 1903. "Einfühlung, Innere Nachahmung und Organempfindung". *Psychologie*, **1**, pp. 465–519.
- Maibom, H. L., 2009. "Feeling for Others: Empathy, Sympathy, and Morality". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, **52**: 5, pp. 483–499.
- Maibom, H. L., 2014. "Introduction: (Almost) Everything You Ever Wanted to Know About Empathy". In: H. Maibom, ed. *Empathy and Morality*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1–40.
- Masto, M., 2015. "Empathy and Its Role in Morality". *The Southern Journal of Philosophy*, **53**: 1, pp. 74–96.
- Murphy, S., Haidt, J., Björklund, F., 2000. *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds no Reason*. Unpublished manuscript. Department of Philosophy, University of Virginia.
- Otteson, J. R., 2002. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oxley, J. C., 2011. *The Moral Dimensions of Empathy*. Palgrave Macmillan: New York.
- Passos-Ferreira, C., 2015. "In Defence of Empathy: A Response to Prinz". *Abstracta*, **8**: 2, pp. 31–51.



- Prinz, J. J., 2006. "The Emotional Basis of Moral Judgments". *Philosophical Explorations*, **9**, pp. 29–43.
- Prinz, J. J., 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J. J., 2011a. "Is Empathy Necessary for Morality?". In: P. Goldie, A. Coplan, eds. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 211–229.
- Prinz, J. J., 2011b. "Against Empathy". *The Southern Journal of Philosophy*, **49**, pp. 214–233.
- Raphael, D. D., 2007. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rick, J., 2007. "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances". *The Journal of Scottish Philosophy*, **5**: 2, pp. 135–158.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., Fogassi, L., 1996. "Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions". *Cognitive Brain Research*, **3**: 2, pp. 131–141.
- Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C., 1993. "Disgust". In: M. Lewis, J. Haviland, eds. *Handbook of Emotions*. New York: Guilford Press, pp. 575–95.
- Sayre-McCord, G., 2013. "Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment". *Social and Political Philosophy*, **30**, pp. 208–236.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park, L., 1997. "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, and Divinity), and the 'Big Three' Explanations of Suffering". In: A. Brandt, P. Rozin, eds. *Morality and Health*. New York: Routledge, pp. 119–169.
- Simmons, A., 2014. "In Defense of the Moral Significance of Empathy". *Ethical Theory and Moral Practice*, **17**: 1, pp. 97–111.
- Singer, T., Lamm, C., 2009. "The Social Neuroscience of Empathy". *The Year in Cognitive Neuroscience*, **1156**, pp. 81–96.
- Slaby, J., 2014. "Empathy's Blind Spot". *Medicine, Health Care and Philosophy*, **17**: 2, pp. 249–258.
- Slote, M., 2005. "Moral Sentimentalism and Moral Psychology". In: D. Copp, ed. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 219–238.

- Slote, M., 2009. "Empathy: Cement of the Moral Universe". In: M. Slote, ed. *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 13–26.
- Smetana, J. G., Braegas, J. L., 1990. "The Development of Toddlers' Moral and Conventional Judgments". *Merrill-Palmer Quarterly*, **36**, pp. 329–346.
- Smith, A., 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael, A. L. Macfie, eds. 1984. Indianapolis: Liberty Fund.
- Shanton, K., Goldman, A. I., 2010. "Simulation Theory". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, **1**: 4, pp. 527–538.
- Snow, N. E., 2000. "Empathy". *American Philosophical Quarterly*, **37**: 1, pp. 65–78.
- Stueber, K., 2014. "Empathy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2014 Edition. In: E. N. Zalta, ed. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/empathy/>.
- Sutrop, M., 2007. "Adam Smith on Sympathy and Moral Motivation". *Acta Philosophica Fennica*, **83**, pp. 143–168.
- Titchener, E. B., 1909. *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*. New York: Macmillan.
- Ugazio, G., Majdandžic, J., Lamm, C., 2014. "Are Empathy and Morality Linked? Insights from Moral Psychology, Social and Decision Neuroscience, and Philosophy". In: H. Maibom, ed. *Empathy and Morality*. Oxford: Oxford University Press, pp. 155–171.

## Resüme

### Erapooletu vaatleja empaatia keskne roll moraal

Käesolevas magistratöös on vaatluse all empaatia roll moraal – moraalise hinnangu andmise, moraalise motivatsiooni ja moraalise arengu juures. Eesmärgiks on uurida, kas leidub mõnda tüüpi empaatiat, mis on oluline moraalise kompetentsuse erinevate aspektide puhul.

Esimeses peatükis annan ülevaade erinevatest fenomenidest, mida sageli käsitletakse empaatiana. Selgub, et empaatia mõiste defineerimisel puudub konsensus. Teises peatükis tutvustan Jesse J. Prinzi moraaliteooriat ja empaatia käsitlust. Näitan, et Prinz eitab empaatia rolli moraal, kritiseerides peamiselt empaatia subjektiivsust ja kallutatavust. Kolmandas peatükis pöördun Adam Smithi moraaliteooria juurde, milles on tähtsal kohal sümpaatia. Smithi poolt kirjeldatud sümpaatia on tänapäeva kontekstis mõistetav empaatiana ning seega on selle käsitluse avamine asjakohane antud magistratöö raames. Smith kasutab sümpaatiat erinevatel viisidel, kuid moraaliküsimustes on kõige olulisem see sümpaatia tähendus, mis eeldab erapooletu vaatleja mehhanismi loomist, arendamist ja rakendamist. Sellisele sümpaatialle toetumine saab omada tähtsat rolli nii moraalsete hinnangute andmisel, moraalise motivatsiooni kui ka moraalise arengu puhul. Neljandas peatükis võrdlen Prinzi empaatia ja Smithi sümpaatia käsitlusi ning selgitan, kuidas suudab smithilik korrigeeritud empaatia ületada probleeme, mis prinziliku empaatia puhul ületamatuteks jäävad. Jõuan järeldusele, et erapooletu vaatleja empaatia on seda sorti empaatia, mis omab keskset rolli moraal.

## Summary

### **The Central Role of Impartial Spectator's Empathy in Morality**

In the current master's thesis I examine the role of empathy in morality – in making moral judgments, moral motivation and moral development. The aim is to examine if there is some kind of empathy that could be important for the different aspects of moral competence.

In the first chapter I give an overview of the different phenomena that are often used as empathy. It is found that there is no consensus in defining what empathy is. In the second chapter I introduce the moral theory of Jesse J. Prinz and his notion of empathy. I show that Prinz denies the role of empathy in morality, criticizing empathy mainly for being subjective and biased. In the third chapter I turn to the moral theory of Adam Smith, in which sympathy plays an important role. The sympathy described by Smith is nowadays understood as empathy and therefore it is relevant to introduce it in the current master's thesis. Smith uses sympathy in different ways, but the most important sense of sympathy in morality is the one that presupposes the creation, development and exertion of the impartial spectator mechanism. Relying on this kind of sympathy can have an important role in making moral judgments, moral motivation and moral development. In the fourth chapter I compare Prinz's concept of empathy and Smith's concept of sympathy and explain how Smithian corrected empathy can overcome the problems that are insurmountable for Prinzian empathy. Finally I conclude that impartial spectator's empathy is the kind of empathy that has a central role in morality.

## **Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, Kertu Rajando (sünnikuupäev: 17.09.1990)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Erapooletu vaatleja empaatia keskne roll moraal”, mille juhendaja on prof. Margit Sutrop,
  - 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
  - 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 2.05.2016