

ELÄ JA ANNA TOISTEN KUOLLA?

Itsemurhan oikeutus kysymyksenä yksilönvapauksista ja -oikeuksista

Timo Riuttamäki
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2015

Tiivistelmä

Elä ja anna toisten kuolla?

Itsemurhan oikeutus kysymyksenä yksilönvapauksista ja -oikeuksista

Timo Riuttamäki

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio

Syksy 2015

109 sivua

Tämä tutkielma käsittelee kysymystä itsemurhan moraalisesta oikeutuksesta. Tutkielman pääasiallisena tarkoituksena on lähestyä aihetta libertarismiin kuuluvien oikeus- ja vapauskäsityksien kautta, joissa omasta kuolemastaan päättäminen nähdään henkilön luonnollisten moraalioikeuksien jatkumona. Tällaista libertaaria positiota problematisoidaan paitsi libertarismin yleisen kritiikin, myös elämän arvon, persoonan arvokkuuden, ja ihmisen velvollisuuksien itseä ja muita ihmisiä kohtaan kautta. Itsemurhan oikeutusta vastaan käytetyt klassiset argumentit ovat problematisoinnissa keskeisiä.

Tutkielman ensimmäisessä luvussa käsitellään itsemurhasta käytettyä kieltä ja pohditaan, miten itsemurhan etiikassa yleistynyt käsite rationaalisesta itsemurhasta tulisi ymmärtää, ja voiko itsensä surmaaminen olla joskus henkilön etujen mukaista. Luvun lähtökohtana on arkinen huomio siitä, että itsensä surmaamisesta puhutaan murhana, joka lähtökohtaisesti konnatoi epäoikeutettua tappamista. Tällöin vaarana on, että itsemurha nähdään *a priori* tuomittavana tekona, mikä saattaa rajoittaa itsensä surmaamista käsittelevää ajattelua.

Toisessa luvussa tarkastellaan itsemurhan filosofian historiaa. Historian tarkasteleminen paitsi pohjustaa nykykeskustelussa käytettyjä argumentteja, myös valottaa sitä, miten eri tavoin historian saatossa itsemurhaan on suhtauduttu – jos stoalaisessa Roomassa itsemurha saattoi jopa aiheuttaa ihailua, Euroopan kristillistyttyä itsemurhayrityksistä saatettiin rankaista kuolemalla ja itsemurhaan kuolleiden henkilöiden ruumiita hirtettiin ja kuritettiin. Itsemurhaa koskevien asenteiden nähdään olleen yhteydessä siihen, miten suurena ihmisten vapaan toiminnan piiri yleisestikin nähtiin.

Tutkielman viimeisessä luvussa itsemurhan oikeutusta käsitellään libertarismin perinteen pohjalta. Oikeus kuolla nähdään libertarismissa ihmisen luonnollisena itsensä omistamiseen kuuluvana moraalisena vapausoikeutena. Koska ihmisellä on persoonaansa omistusoikeus, ei ihmisellä ole velvollisuutta olla tekemättä itsemurhaa. Tällaista positiota vastaan argumentoidaan esittämällä paitsi klassisia argumentteja itsemurhan oikeutusta vastaan, myös libertarismin yleisemmällä kritiikillä.

Johtopäätökseksi ehdotetaan, että vaikka libertaaria positiota ei voidakaan kaataa klassisilla argumenteilla, voidaan ihmisen luonnollista oikeutta kuolla rajata vetoamalla muun muassa ihmisen velvollisuuksiin läheisiään kohtaan. Vaakakupissa ei kuitenkaan paina ainoastaan läheisten, vaan myös itsetuhoisen ihmisen oma kärsimys. Niissä tapauksissa, joissa itsemurhan ei voida nähdä rikkovan ihmisen moraalisia velvollisuuksia, tulee omaehtoinen kuolema sallia.

Avainsanat: itsemurha, libertarismi, vapausoikeus, itsemurhan filosofian historia, elämän arvo, persoonan arvokkuus

Sisällysluettelo

1	Johdanto	1
1.1	Aihealueen rajaaminen	1
1.2	Tutkimuskysymykset ja tutkielman rakenne	3
1.3	Lähteiden käyttö	4
2	Tabun uudelleenajattelu: itsemurhan kieli ja rationaalisuus	5
2.1	Itsemurha ja arvolutautunut kielemme.....	5
2.2	Itsemurhan määritelmä	8
2.2.1	Intentionaalinen itsensä tappaminen	9
2.3	Itsemurhan rationaalisuus	13
2.3.1	Häiriöttömyyden kriteerit	14
2.3.2	Intressien täytyminen.....	18
2.3.3	Rationaalisen itsemurhan ongelmia	22
2.3.4	Itsemurhan rationaalisuus ja mielenterveysongelmat	24
3	Itsemurhan filosofian historiaa	26
3.1	Antiikki	26
3.1.1	Platon (427–347 eaa.) ja Sokrates (470/469–399 eaa.)	27
3.1.2	Aristoteles (384–322 eaa.)	29
3.1.3	Stoalaisuus	31
3.2	Kristillinen myöhäisantiikki	33
3.2.1	Augustinus (354–430).....	37
3.3	Keskiaika	39
3.3.1	Tuomas Akvinolainen (1225–1274)	40
3.3.2	Muita keskiajan kehityskulkuja	42
3.4	Renessanssista valistukseen	43
3.4.1	Michel de Montaigne (1533–1592)	43
3.4.2	John Donne (1572–1631).....	44
3.4.3	John Locke (1632–1704)	47
3.4.4	David Hume (1711–1776)	49
3.4.5	Immanuel Kant (1724–1804).....	51
3.5	Näkökulman muuttuminen	55
4	Oikeus kuolla, velvollisuus elää?	56
4.1	Libertaari positio ja sen haasteet.....	57
4.1.1	Oikeudet libertaarissa positiossa.....	57
4.1.2	Libertaarin position houkuttelevuus	62

4.1.3	Libertarismien kriittiset kysymykset	63
4.1.4	Kuolema oikeutena Suomessa: saako itsensä surmata?	65
4.1.5	Todistuksen taakka ja libertaristin leikkiin ryhtyminen	66
4.2	Kristilliset argumentit itsemurhaa vastaan	68
4.2.1	Ihminen on Jumalan omaisuutta	68
4.2.2	Elämä on lahja Jumalalta	71
4.2.3	Argumentti luonnollisesta laista	74
4.3	Sekulaarit argumentit itsemurhaa vastaan	77
4.3.1	Ihmiselämä on pyhä	78
4.3.2	Kant, ihmisen arvokkuus, ja argumentin implikaatiot	81
4.3.3	Elämän arvokkuus laajempaan kysymyksenä	87
4.3.4	Sosiaalisten roolien argumentit	92
5	Päätäntö	96
	Lähdeluettelo	101

1 Johdanto

George Coumbias: “Se on minun ruumiini. Se on minun päätökseni, jonka olen tehnyt yhdessä vaimoni ja perheeni kanssa, joten se ei kosketa ketään muuta. Ja koska olemme eläneet yhdessä 50 vuotta, haluamme kuolla yhdessä, ja onnellisina.

Haastattelija: Onko tämä myös sinun tahtosi?

Betty Coumbias: Kyllä, jo pitkään. Siitä päivästä, kun me menimme naimisiin, on hän ollut koko elämäni. Rakastan kahta tyttärtäni, mutta rakastan häntä enemmän. Enkä usko voivani elää ilman häntä. Ja kun luimme Dignitaksesta, tunsimme, että mikä olisikaan parempi, kuin kuolla yhdessä.

Kun John Zaritsky kuvasi dokumenttielokuvaansa *The Suicide Tourist* (2007), oli Betty Coumbias täysin terve. Hänen aviomiehensä George oli jo pitkään kärsinyt sydänvaivoista ja kokenut muutamia sydänkohtauksia. Georgen kuolema näytti olevan lähellä, ja Betty halusi kuolla miehensä kanssa yhdessä ja hallitusti – käsi kädessä. Miten yhteiskunnan tulisi suhtautua siihen, kun täysin terve ihminen ilmaisee harkitun tahtonsa kuolla? Onko Coumbiasien tarina todistus rakkauden voimasta, vai huonosta harkintakyvystä? Jos paris-kunta surmaa itsensä, ovatko he tehneet moraalisesti tuomittavan teon?

1.1 Aihealueen rajaaminen

Tutkielmani käsittelee kysymystä itsemurhan moraalisesta oikeutuksesta. Kysymys ei ole uusi, mutta nykyään se on jäänyt filosofisen ja yhteiskunnallisen keskustelun marginaaliin. Erittäin suuri osa omaehtoisen kuoleamisen ympärillä käytävästä akateemisesta ja yhteiskunnallisesta keskustelusta rajoittuu tiukasti eutanasian ja avustetun itsemurhan ympärille. Tällöin ongelmana on se, että keskustelu rajoittuu ainoastaan joistakin kliinisistä sairauksista kärsivien ihmisten, kuten George Coumbiasin, oikeuteen saada kuolinapua. Keskustelusta rajautuu jo heti alussa pois tärkeä yleisempi näkökulma, jonka itsemurhan filosofian tarkasteleminen nostaa esille: Onko ihmisillä *ylipäättään* oikeus päättää omasta kuolemastaan? Onko ihmisillä *ylipäättään* jokin erityinen velvollisuus elää? Kun kysymyksen asettelee näin, ottaa se huomioon Georgen lisäksi myös Bettyn kaltaiset tapaukset. Toinen vaara itsemurhan filosofian sivuuttamisessa on se, että keskustelu saattaa yksipuolistua: parhaimmillaan itsemurhan tutkimus on monitieteinen projekti, jossa mm. lääketieteelliset,

psykologiset, yhteiskuntatieteelliset ja filosofiset näkökulmat voivat täydentää toisiaan ja toimia rinnakkain.

Rajaan tutkielmastani pois sellaiset kysymykset, jotka liittyvät pelkästään eutanasiaan tai avustettuun itsemurhaan. Näihin kuuluisi esimerkiksi lääkärin ammattietiikka, tai sen määrittelyminen, missä nimenomaisissa tilanteissa kuolinapua tulisi suoda, jos koskaan. Syyni rajaukseen on seuraava: tutkielmassa ”itsemurhalla” ymmärretään tarkoitettavan sellaista tekoa tai toimintaa, jossa agentti on aiheuttanut kuolemansa tarkoituksellisesti – oli se siten suoraan tai välillisesti. Tällöin kuoleman välittömällä kausaalisella syyllä ei ole määrittämällistä merkitystä, joten myös eutanasiaa pidetään tutkielmassa itsemurhan alatyypinä. Allekirjoitan myös sen näkemyksen, jonka mukaan agenttia on sallittua avustaa moraalisesti sallituissa teoissa. Tästä on se seuraus, että niissä tapauksissa, joissa varsinainen itsemurha on sallittua, *ceteris paribus*, on myös eutanasia sallittua. Kuolinapu ei siis eroa omaksi erityiseksi kysymykseksi tutkielmassani.

Kysymys itsemurhan oikeutuksesta on erittäin haastava, ja se hajoaa helposti joukoksi muita kysymyksiä. Tuleeko esimerkiksi jonkin teon rationaalisuutta pitää teon moraalista arvoa määrittävänä tekona vai ei? Pro gradu -tutkielman rajallisen luonteen vuoksi olen joutunut karsimaan oleellisiakin kysymyksiä rankalla kädellä.

Yleensä jonkin teon moraalisisessa arvioinnissa on merkityksellistä se, onko teon ilmeinen tarkoitus, itsemurhan tapauksessa kuolema, itsessään hyvä vai paha asia. Joudun tyytymään siihen, että käsittelen tutkielmassani vain maininnanomaisesti yhtä vastausta tähän kysymykseen, ja oletan, että kuoleman pahuus on riippuvainen niistä asioista, joita se rajaa pois henkilön mahdollisesta elämästä. Lukemani lähdekirjallisuuden perusteella tämä näyttäisi olevan nykyfilosofian perusnäkemys.

Monien tutkielmassani käsiteltävien ajatusten perusteella voitaisiin muodostaa kantoja, joiden mukaan ihmisellä on joskus jopa moraalinen velvollisuus surmata itsensä. Varsinkin kantilaisesta näkökulmasta tällaisen mahdollisuuden puolesta on argumentoitu melko ahkerasti 2000-luvulla. Kuitenkin kysymykset siitä, onko ihmisellä moraalinen oikeus lopettaa elämänsä, ja siitä, onko ihmisellä joskus velvollisuus tappaa itsensä, eroavat toisistaan siinä määrin, että olen katsonut parhaaksi käsitellä velvollisuutta kuolla vain pintapuolisesti.

Olen tehnyt tutkielmassani menetelmällisen ratkaisun, jolla olen rajannut aihetta käsitteleviä argumentteja hyvinkin paljon. Luvussa kolme ”oikeutta kuolla” tarkastellaan libertaareista lähtökohdista hohfeldilaisen oikeuksien analyysin kautta. Tällöin kuolema näkyy vapausoikeutena, eli ”A:lla on vapaus tehdä ϕ , joss (jos ja vain jos) A:lla ei ole velvollisuutta olla tekemättä ϕ ”. Vapaus päättää omasta kuolemasta nähdään luonnollisena perustilana, jota vastaan lähdetään argumentoimaan.

1.2 Tutkimuskysymykset ja tutkielman rakenne

Koko tutkielmaani kehystävä tutkimuskysymys on: *Onko ihmisellä moraalinen oikeus surmata itsensä?* Lähestyn tutkielmassani kysymystä kolmesta eri näkökulmasta, joista jokaiselle olen omistanut oman lukunsa. Jokainen tutkielmani luku toimii omana pienenä kokonaisuutenaan, mutta olen rakentanut pro graduni niin, että kaksi ensimmäistä lukua pohjustavat kolmatta lukua, jossa itsemurhan oikeutusta käsitellään yksilönvapauksien ja -oikeuksien, ja toisaalta elämän arvon ja persoonan arvokkuuden kautta.

Luku 1. Ensimmäisessä luvussa käsitellään itsemurhasta käytettyä kieltä, ja sitä, millä perustein itsemurhaa voidaan pitää rationaalisena tai irrationaalisena tekona. Ei ole mitenkään merkityksetöntä, että itsensä surmaamisesta puhutaan yleisesti nimenomaan *murhana*. Tarkoituksena on päästä jotenkin itsemurhan tabuluonteen taakse. Tutkimuskysymykseni ovat:

- 1) Miksi itsemurhasta puhutaan murhana, ja mitä seurauksia tällä on?
- 2) Voiko itsemurha olla joskus rationaalinen valinta, ja mitä itsemurhan mahdollisella rationaalisuudella tarkoitetaan?

Luku 2. Toisessa luvussa käsitellään itsemurhan filosofian historiaa länsimaisessa ajatteluperinteessä. Lukuisilla filosofeilla on kautta historian ollut jokin näkemys itsemurhan oikeutuksesta, mutta kysymystä on vain harvoin käsitelty laajemmin. Sieltä täältä poimitut ajatukset filosofian historiasta luovat kuitenkin jonkinlaisen kuvan siitä, miten itsemurhaa koskevat asenteet ovat olleet yhteydessä metafyyisiin, uskonnollisiin ja yhteiskunnallisiin näkemyksiin ihmisen paikasta maailmassa ja ihmisen vapaudesta. Tutkimuskysymykseni ovat:

- 1) Miten itsemurhan oikeutusta on käsitelty länsimaisen filosofian historiassa?
- 2) Onko historiasta löydettävissä joitakin kehityskaaria?

Luku 3. Kolmannessa luvussa käsittelen itsemurhan oikeutusta libertarismien ja yksilönvapauksien ja -oikeuksien näkökulmasta. Muodostan libertaarin position, jossa itsemurha nähdään vapausoikeutena, eli ihmisellä ei ole velvollisuutta olla surmaamatta itseään. Tämän jälkeen tarkastelen, miten libertaaria positiota vastaan voidaan argumentoida, ja kuinka pitävä positio on. Kysymys oikeudesta päättää omasta kuolemastaan käännetään kysymykseksi siitä, onko ihmisellä yleinen velvollisuus elää. Tällaista velvollisuutta perustellaan sekä kristillisillä että sekulaareilla argumenteilla, joista toiset käsittelevät elämän arvoa ja persoonan arvokkuutta, kun taas toiset ihmisen velvollisuuksia itseä tai muita ihmisiä kohtaan. Tutkimuskysymykseni kolmannessa luvussa ovat:

- 1) Miten ”oikeus kuolla” tulisi ymmärtää libertarismien perusteella?
- 2) Miten hyvin voidaan argumentoida sellaisen position puolesta, jonka mukaan ihmisellä on yleinen velvollisuus elää?

1.3 Lähteiden käyttö

Tutkimuskysymyksiä tarkastellaan pääasiassa mahdollisimman tuoreen akateemisen lähdeaineiston kautta. Tämä on ollut monesti ongelmallista siitä syystä, että suuri osa relevanttia tutkimusaineistoa on maksumuurien takana. Kiitänkin akatemiatutkija Miira Tuomista ja professori Michael Cholbia artikkeleidensa antamisesta käyttööni.

Itsemurhan filosofian historiaa käsittelevässä tutkielmani toisessa luvussa olen etsinyt länsimaisesta filosofiasta niitä kaikista mielenkiintoisimpia ja vaikutuksiltaan suurimpia näkemyksiä omaehtoisesta kuolemasta. Tämä on tuonut eteeni joitakin mielenkiintoisia yllätyksiä, kuten esimerkiksi John Donnen kristillisen filosofian.

Koska kysymys omaehtoisesta kuolemasta on ajankohtainen aihe paitsi muualla Euroopassa, myös Suomessa, en ole rajoittanut lähdeaineistoani koskettamaan ainoastaan akateemista kirjallisuutta. Tutkielmassa otetaan esille myös huomioita suomalaisten poliitikkojen blogiteksteistä, Vihreän liiton periaateohjelmasta, sekä sanomalehdistä. Tämän lisäksi joitakin näkökulmia haetaan myös populaarikulttuurista ja kaunokirjallisuudesta.

2 Tabun uudelleenajattelu: itsemurhan kieli ja rationaalisuus

2.1 Itsemurha ja arvolatautunut kielemme

”Jos kutsuisimme aborttia ”sikiömurhaksi” tai ”murhaksi kohdussa”, emme voisi puhua niin huolettomasti naisen oikeudesta aborttiin. Niin pitkään, kuin meillä on ainoastaan voimakkaasti paheksuvia termejä teoille, kuten itsemurhalle, - - emme voi ymmärtää, emmekä siis tutkia niitä ilmiöitä, joita termit epämääräisesti kuvaavat, mutta joita ne itse asiassa epätarkoittavat (de-mean).” -Thomas Szasz (2002, 4)

Thomas Szasz käyttää yllä olevassa sitaatissa termiä *de-mean*. Szasz tarkoittaa termillään toimintaa, jossa joltakin asialta tai ilmiöltä ”ryöstetään sen monet merkityssisällöt, antaen tilalle yksi tyypillisesti huonouteen tai hulluuteen viittaava merkitys” (ibid.). Kyseessä on sanaleikki, jossa Szasz yhdistää englannin kielen päinvastaisuutta ilmaisevan etuliitteen *de-*verbiin *mean*, tarkoittaa. Yhteen kirjoitettuna *demean* tarkoittaa kuitenkin jonkin asian tai henkilön halventamista. Szaszin mukaan henkilön itsensä tappamisen kutsuminen *itsemurhaksi* siis paitsi tuomitsee teon, myös halventaa teon tekijää ja riistää häneltä arvokkuuden (ibid.). Vaikka Thomas Szasz kirjoittikin englanniksi, ja siis käytti termiä *suicide*, hänen huomionsa soveltuu hyvin myös suomen kieleen. Itsemurha on yhtä aikaa sekä deskriptiivinen että normatiivinen käsite.

Murhan juridinen määritelmä antaa hyvän kuvan siitä, miten arvolatautunut termi murha on. Suomen rikoslain 21. luku Henkeen ja terveyteen kohdistuvista rikoksista tunnistaa otaksuttavasti viisi erilaista tappamisen muotoa. Murha on näistä muodoista vakavin, ja se määritellään eroavan taposta muun muassa silloin, kun tappo on suoritettu ”erityisen raa’alla tai julmalla tavalla” ja ”rikos on myös kokonaisuutena arvostellen törkeä”. Huomionarvoista on myös se, että siinä missä meillä on monia sanoja kuvaamaan muiden ihmisten tappamista (tappo, surma, murha, kuoleman aiheuttaminen, heitteillepano), meillä on vain yksi sana kuvaamaan itsensä tappamista, ja siitäkin tappamisesta käytämme termiä murha, joka määritelmänsä vuoksi konnotoi epäoikeutettua tappamista (esim. Cholbi 2012a). Sanan itsemurha käyttäminen tekee teosta ikään kuin *a priori* tuomittavan (Szasz 2002, 1).

Toinen tapa lähestyä itsemurhasta käytettävän kielen arvolatautuneisuutta on tehdä lyhyt katsaus itsemurhan kielen historiaan. Historian tarkasteleminen auttaa myös näkemään sen, miten itsemurhasta on ennen puhuttu, miten eri tavoin siitä voidaan puhua, sekä miten kielenkäyttömme heijastaa ympäröivää kulttuuria ja sen arvostuksia.

David Daube esittää artikkelissaan ”The Linguistics of Suicide” (1972), että antiikin Kreikan kielenkäytössä korostui itsemurhan näkeminen kuolemana, ei tappamisena. Ajalta on löydettävissä sellaisia ilmaisuja, kuten ”kuolla oman käden kautta”, ”tarttua kuolemaan”, ”kuolla vapaaehtoisesti” ja niin edelleen (Daube 1972). Tämä on mielenkiintoinen kontrasti mm. suomalaiselle kielenkäytölle itsemurhasta. Tätä ei kuitenkaan tule ymmärtää niin, etteikö antiikin Kreikassa olisi ollut itsemurhaa vastustavia filosofeja, itse asiassa sekä Platon että Aristoteles kumpikin antoivat filosofisia perusteita vastustaa itsemurhaa (Paterson 2005).

Toinen mielenkiintoinen ja merkittävä Dauben huomio on se, että itsensä tappamista kuvattiin pitkään vain verbeillä ja adjektiiveilla. Kreikan kielen itsemurhaan viitannut substantiivi *autocheiria*, ”oman käden kautta suoritettava teko”, ilmaantui vasta viimeisellä vuosisadalla eaa. Samoihin aikoihin Marcus Tullius Cicero käytti otaksuttavasti ensimmäistä kertaa substantiivilauseketta *mors voluntaria*, ”vapaasti tahdottu kuolema” (Daube 1972). Kun itsemurhasta puhutaan verbein substantiivien sijaan, tulee itsemurhasta teko, ei tapahtuma. Teonsanoilla saadaan aikaan sellaisia konnotaatioita, kuten valinta, toiminta ja moraalinen vastuu. Tämä on kontrastina nykyaikaiselle medikalisoituneelle puheelle itsemurhasta mielisairaudesta johtuvana tapahtumana, jolle on lääketieteellisiä syitä, ja jonka uhri vainaja on (Pabst Battin 1996, 3–6; Szasz 2002, 3–5).

On hankalaa löytää tietoa siitä, mistä suomenkielinen termi itsemurha juontaa juurensa ja miksi itsensä tappamisesta puhutaan murhana ylipäätään. Valistunutta arvausta voi kuitenkin lähteä etsimään saksan kielestä. Dauben mukaan keskiajalla Saksassa itsemurhasta puhuttiin melko pehmein sananparsin. Yleisiä olivat ilmaukset, kuten *sich umbringen* (tappaa tai ottaa itsensä hengiltä) ja *sich ums Leben bringen* (lopettaa elämänsä). 1500-luvulla katolilainen itsemurhaan jyrkän vastustavasti asennoitunut Thomas Murner kuitenkin alkoi käyttää termiä *sich ermorden* (murhata itsensä). Termi otti tuulta alleen ja Dauben mukaan termi oli tuttu myös Martti Lutherille. Jos tämä on totta, ”itsensä murhaaminen” olisi saatanut hyvinkin rantautua uskonpuhdistuksen mukana ensin Ruotsiin (*självmord*) ja sitä

kautta Suomeen. Lutherin oma kanta itsemurhaan oli nimittäin hyvinkin tuomitseva (Miettinen, 2009). Jos muodostamani näkemys itsemurha -käsitteen historiasta suomen kielessä on edes jotenkin oikeaan osuva, antaa sekin omasta puolestaan näkökulmaa termin arvolutuneisuudesta – termi olisi siis otettu käyttöön Saksassa tuomitsemaan itsensä tappaminen aikana, jolloin kannatettiin itsemurhaan kuolleen henkilön ruumiin fyysistä rankaisemista (esim. Miettinen 2009). Oman näkökulmansa asiaan tuo myös se, että Saksassa on yleistynyt 1900-luvun alkupuolelta *mors voluntariaa* lähellä oleva termi *Freitod (Freiwiliger Tod)*, vapaa kuolema, jolla viitataan jollakin tapaa ”hyvään” itsemurhaan (jo Nietzscheillä oli tämän tapainen ajatus käyttäessään sanaparia *Vom Freien Tode* kirjassaan Näin puhui Zarathustra) (Daube 1972). ”Vapaa kuolema” ei tosin ole yhtään sen vähemmän arvolutautunut termi kuin edeltäjänsäkään, mutta se kuvaa sitä, että asioista voidaan puhua monin eri termein painottaen eri asioita.

Miksi kysymys itsemurhasta ja kielestä on sitten niin tärkeä? Lyhyt vastaukseni on, että kielellisinä ja käsitteellisinä olentoina kieli ja sanavalinnat ohjaavat ajatteluamme. Itsemurha on käsitteenä niin epämääräinen ja arvolutautunut, että sen käsitteleminen neutraalisti voi olla hyvinkin hankalaa. Yhdysvaltalainen filosofi Michael Cholbi tietää esimerkiksi kertoa kyselytutkimuksista, joissa yhdysvaltalaisilta on kysytty heidän kantaansa avustettuun itsemurhaan. Enemmistö vastaajista sanoo tyypillisesti kannattavansa lääkärin mahdollisuutta ”auttaa potilaita päättämään elämänsä”, jos potilaat ovat terminaalivaiheessa ja itse tätä mahdollisuutta pyytävät. Kannatus kuitenkin laskee, jos mielipidetutkimuksessa kysytään vastaajien kantaa siihen, tulisiko lääkäreillä olla mahdollisuus ”auttaa potilaita tekemään itsemurha” samaisessa tilanteessa. Vaikka kyseessä on täysin sama asia, termin itsemurha käyttäminen näyttäisi laskevan kannatusta. Koska kielessä piilee niin suuri voima, kuolemasta käydyssä keskustelussa käytetään paljon kiertoilmauksia, kuten eutanasia (”eu-thanatos”, hyvä kuolema), Death with Dignity -act (Arvokas kuolema -asetus) ja niin edelleen. (Cholbi 2011, 19–20.)

Jos itsensä tappaminen (tai abortti, eutanasia, metsästäminen yms.) määritellään murhaksi, niin voiko kukaan silloin kannattaa ajatusta, että tällainen teko voisi joskus olla moraalisesti oikeutettu? Jos murha samassa yhteydessä määritellään epäoikeutetuksi tappamiseksi, niin silloin vastauksen tulisi olla ”ei, kukaan ei voi kannattaa sellaista ajatusta”, sillä silloin itsemurha on määritelmällisesti epäoikeutettua tappamista, eikä epäoikeutettu tappaminen

voi olla oikeutettua $((I \rightarrow M), (M \rightarrow E) \vdash (I \rightarrow E))$. Juuri tästä mielestäni on kyse alun sitaatissa.

Itsemurhan näkeminen lähtökohtaisesti epäoikeutettuna tappamisena tulee esille myös sellaisista ajatuksista, joissa jollakin tapaa ylevät itsemurhat pyritään selittämään jonain muuna kuin itsemurhina. Margaret Pabst Battinin mukaan tällainen ajattelu on lähtöisin katolisesta perinteestä, jossa sana itsemurha varattiin moraalisesti tuomittaville itsensä tappamiselle, kun taas jaloista itsemurhista puhuttiin termeillä marttyyrikuolema, itsensä uhraaminen ja sankarillinen kuolema (Pabst Battin 1996, 20). Esimerkiksi Craig Paterson ei näytä ilahtuvan sellaisista itsemurhan määritelmistä, joissa Jeesuksen kuolema nähtäisiin itsemurhana (Paterson 2003a).

Koska suomen kielessä ei ole ilmiölle parempaakaan substantiivia, käytän tutkielmassani termiä itsemurha. Itsemurhan määritelmän tulisi olla mahdollisimman neutraali, eikä arvostelmien tulisi vaikuttaa termin sisältöön. Se, sattuuko joku pitämään tiettyä itsensä tappamista tuomittavana vai ei, ei tulisi vaikuttaa itse termin määritelmään (Cholbi 2011, 18–19). Koirat ovat koiria, eivät rakkeja, vaikka lajintunnistusta tekevä biologi pitäisikin kissoista enemmän. Pysin käyttämään termiä itsemurha täysin deskriptiivisesti.

2.2 Itsemurhan määritelmä

Itsemurha on ilmiönä monimutkainen ja erilaisten itsemurhien kirjo on valtava. Ei siis varmaankaan ole mikään yllätys, että filosofiset ongelmat ja erimielisyydet itsemurhan ympärillä alkavat jo heti käsitteen määrittelyssä. Itsemurhan määritelmän tulisi pystyä lokeroimaan käsitteen sisään selvät itsemurhan tapaukset, ja toisaalta rajata selvästi muunlaiset kuolemantapaukset ulkopuolelleen. Toisin sanoen, itsemurhan määritelmän tulisi olla hyödyllinen, informatiivinen ja antaa itsemurhalle sekä riittävät että välttämättömät ehdot (Cholbi 2012a). Tätä osaltaan hankaloittaa jo sekin, että usein itsetuhoisen ihmisen tunteet ja halut ovat ristiriitaisia ja epämääräisiä niin, ettei itsetuhoisen henkilö itsekään tiedä toivooko hän kuolevansa vai ei (Cholbi 2011, 31).

Ranskalainen sosiologi Émile Durkheim määritteli itsemurhan teoksessaan *Itsemurha: sosiologinen tutkimus* (1897) kattavan kaikki sellaiset kuolemantapaukset, joissa henkilö on itse aiheuttanut kuolemansa suoraan tai epäsuoraan positiivisella tai negatiivisella teollaan,

jonka hän tietää johtavan kuolemaansa (Paterson 2003 mukaan Durkheim 1897, 44). Määritelmä on ensinäkemältä melko lupaava. Se rajaa ulkopuolelleen tapaturmaiset kuolemat ja ottaa huomioon tilanteet, joissa henkilö tappaa itsensä jonkin asian tekemättä jättämisellä (esimerkiksi nälkälakolla). Ongelma Durkheimin määritelmässä on kuitenkin se, että se ei ota huomioon itsemurhan ja itsetuhoisen käyttäytymisen välistä olemuksellista suhdetta. Tämä liittyy tiedon vaatimukseen. Vaikka henkilön itsemurha epäonnistuisi esimerkiksi siksi, että henkilöllä on ollut väärää tietoa jonkin lääkkeen yliannostuksen tappavuudesta, pitäisimme toimintaa silti *itsetuhoisena*: henkilöllä on ollut tarkoituksenaan tappaa itsensä. Itsemurhan määritelmän tulisi ottaa huomioon itsemurhan ja itsetuhoisuuden yhteys määrätynlaisena toimintana. (Cholbi 2012a ja 2011, 21.)

2.2.1 Intentionaalinen itsensä tappaminen

Nykyään melko yleisesti itsemurha määritellään ”intentionaaliseksi itsensä tappamiseksi” (intentional self-killing). Tällöin Durkheimin vaatiman tiedon sijasta korostuu se, että henkilön tarkoituksena on ollut aiheuttaa oma kuolemansa (ihmisen toiminta on siis ollut itsetuhoista). Tällainen esimerkiksi Oxford Dictionary of Philosophystä löytyvä lyhyt ja ytimekäs määritelmä ei kuitenkaan vielä ole kovinkaan informatiivinen ilman, että sen olennaiset osat, intentionaalisuus ja itsensä tappaminen, määritellään erikseen. Mikä sitten voidaan laskea itsensä tappamiseksi ja mikä intentionaalisuudeksi? On selvää, että jos henkilö laittaa pistoolin suuhunsa ja painaa liipaisimesta, hän tappaa itsensä. Mutta voiko ihminen tehdä itsemurhan ilman, että hän on tappanut itsensä näin kapeassa merkityksessä? Valaisien asiaa esimerkillä:

Elokuvan Rankka päivä loppukohtauksessa hermonsä menettänyt ja useita ihmisiä tappanut Michael Douglasin esittämä päähenkilö William ”D-Fens” Foster seisoo laiturilla häntä aseella osoittavan poliisi Prendergastin kanssa. D-Fens sanoo, että Prendergastilla on kaksi vaihtoehtoa: joko D-Fens ottaa taskustaan aseensa ja ampuu poliisin, tai poliisi ampuu hänet ensin ja D-Fensin pieni tytär saa rahat isänsä henkivakuutuksesta. Laskettuaan kolmeen D-Fens ottaa taskustaan vesipyssyn samalla kun poliisin luoti lävistää hänen rintansa.

Mielestäni ei ole epäilystäkään, etteikö D-Fensin kuolema olisi ollut itsemurha (toivottavasti hänen vakuutusyhtiönsä oli kanssani eri mieltä). D-Fens selvästi halusi kuolla ja hän pakotti poliisin ampumaan hänet. On hämää, miten itsemurhan määritelmän ”itsensä tap-

paminen” suhteutuu siihen, että asean laukaisijana on joku muu. Itsensä tappamisen kapeassa merkityksessä kyseessä ei voisi olla itsemurha, sillä siinä vainaja ei ollut itse käyttänyt aseita tappaakseen itsensä. Jos tapaus ei ollut itsemurha, niin sitten otaksuttavasti oikeutettu tai provosoitu tappo? Eikö tämä kuitenkin jätä huomiotta kaiken kyseiseen kuolemantapaukseen liittyvän intentionaalisuuden ja itsetuhoisuuden päähenkilön osalta? Olisiko Prendergast edes voinut tehdä toisin? Jos Prendergast oli *pakotettu* ampumaan ja D-Fensin kuolemaa ei siltikään pidettäisi itsemurhana, niin silloin myöskään junan alle hyppäävä ihminen ei tekisi itsemurhaa, vaan junan kuljettaja (tai jopa juna!) tappaisi hänet. Esimerkitapauksella on selvä analogia eutanasiaan. D-Fens -kannastani seuraa, että pidän myös voluntaarista eutanasiaa ja avustettua itsemurhaa itsemurhan alalajeina. Tällöin, jos itsemurha voi olla jossakin tapauksessa oikeutettu, niin muiden asiaintilojen pysyessä samoina, kyseisessä tapauksessa myös eutanasian ja avustetun itsemurhan tulisi olla oikeutettu (esim. McMahan 2002, 462). Itsemurhan määritelmässä ”itsensä tappaminen” tulisi ymmärtää lavasti, eikä kuoleman välittömällä kausaalisella syyllä tulisi olla niin suurta merkitystä (Cholbi 2011, 21–22).

Itsensä tappamisen määritelmään liittyy myös kysymys siitä, voiko pakotettu itsemurha olla varsinaisesti itsemurha. Jos pakotettu itsemurha tahdotaan rajata itsemurhan määritelmän ulkopuolelle, tulisi tällöin antaa jokin selkeä esitys siitä, mikä voidaan laskea pakotetuksi. Yleensä pakottamisella kai tarkoitetaan fyysistä pakottamista, esimerkiksi niin, että joku toinen henkilö uhkaamalla pakottaa toisen henkilön tekemään jotakin. Esimerkiksi Sokrateen kuolemaan liittyi tällainen tilanne. Täytyykö pakon kuitenkin tulla aina toisen ihmisen suunnalta? Miksei fyysistä tai henkistä kipua voisi pitää yhtä lailla pakottavana syynä? Entä millainen tämän kivun tulisi olla, jotta se voisi olla pakottava? En näe pakotettua itsemurhaa kovin ristiriitaisena käsitteenä, enkä tule rajaamaan sitä itsemurhan määritelmän ulkopuolelle.

Mitä intentionaalisuudella sitten tarkoitetaan itsemurhan määritelmässä? Kysymys on erittäin hankala ja se vaikuttaa suoraan joidenkin kuolemantapausten luokitteluun. Eri filosofeilla näyttääkin olevan keskenään erilaisia näkemyksiä intentionaalisuuden luonteesta ja sen suhteesta itsemurhan määritelmään. Craig Paterson näyttäisi esimerkiksi ajattelevan, että sellaisissa tapauksissa, joissa ihminen tietää tekonsa johtavan kuolemaansa, kuolema ei olisi itsemurha, jos henkilön tarkoituksena oli saavuttaa teollaan jotakin muuta (Paterson 2003a). Tulisiko intentionaalisuus kuitenkin nähdä näin kapeasti? Sehän tarkoittaisi sitä,

että itsensä tappanut henkilö olisi tehnyt itsemurhan ainoastaan siinä tapauksessa, että kuolema oli hänen ainoa päämääränsä ja tekonsa ainoa tarkoitus. Kuten Michael Cholbi ja Jeff McMahan osuvasti huomauttavat, tällainen näkemys voisi johtaa siihen, että itsemurhia ei itse asiassa koskaan tapahdu (McMahan 2002, 456; Cholbi 2011, 25).

Ylläolevan johdosta olisi houkuttelevaa lähteä määrittelemään intentionaalisuutta niin, että varsinaisen päämäärän lisäksi kuolema voi olla väline johonkin toiseen päämäärään. Mutta olisiko määritelmä vieläkin kattava? Miten sellaiset tapaukset tulisi luokitella, joissa ihminen käyttää itseään tarkoituksella sellaisella tavalla, jonka kyseinen henkilö uskoo johtavan kuolemaansa, mutta jossa kuolema itsessään ei kuitenkaan ole sen paremmin päämäärä kuin välinekään? Jos esimerkiksi lapsen isä tarkoituksellisesti kiinnittää villin petoeläimen huomion itseensä ja näin aiheuttaa kuolemansa antaakseen lapselleen tilaisuuden paeta, harva ehkä pitäisi isän tekoa itsemurhana. Toinen esimerkki on paljon käytetty tilanne sotilaista ja kranaatista juoksuhaudassa. Jos joku sotilaista hyppää kranaatin päälle pelastaakseen vierustoverinsa, olisi helppo pitää sotilaan kuolemaa jonain muuna kuin itsemurhana. Hänen tarkoituksensa oli kuitenkin pelastaa vierustoverinsa, ja jos kranaatti olisikin ollut suutari, mikään sotilaan intentioista ei olisi jäänyt toteutumatta. (McMahan 2002, 456; Cholbi 2011, 25–31.)

Esimerkkejä hieman muuttamalla selviää kuitenkin jotain erikoista. Olisiko kyseessä kuitenkin intentionaalinen tappaminen, jos isä heittäisikin lapsensa petoeläimelle päästäkseen itse karkuun? Tai jos sotilas tuuppaisi vierustoverinsa kranaatin päälle pelastaakseen itsensä? Molemmissa tapauksissa voitaisiin sanoa, että kuolema oli vain todennäköinen tai ennakoitu seuraus teoille. Jos lapsi tai vierustoveri olisikin jäänyt eloon, mikään isän tai sotilaan intentioista ei olisi jäänyt toteutumatta. Tuntuisi kuitenkin järkevältä ja totuudenmukaiselta pitää näitä muunneltuja esimerkkejä intentionaalisen tappamisen muotoina. Ottaakseen tällaiset tilanteet huomioon, Michael Cholbi päätyy määrittelemään intentionaalisen tappamisen toimintana, jossa kuolemalla on kyseisen henkilön rationaalinen tuki (rational endorsement). Intentionaaliset itsensä tappamiset olisivat siis sellaisia tapauksia, joissa kuolemalla on henkilön hyväksyntä joko henkilön päämääriin pääsemisen ennakoitavana seurauksena tai välineenä henkilön päämääriin. (McMahan 2002, 456; Cholbi 2011, 25–31.)

Itsemurhan määrittelemine on hankala ja työläs tehtävä. En usko, että itsemurha taipuu kiistattomasti mihinkään tiettyyn määritelmälliseen raamiin ilmiön monimutkaisuudesta johtuen. Hyväksyn kuitenkin vähintäänkin riittävän hyvänä tutkielmassani itsemurhan määritelmäksi Michael Cholbin 2011 määritelmän:

”Itsemurha on intentionaalista itsensä tappamista: henkilön teko on itsetuhoisin jos ja vain jos henkilö uskoi tekonsa, tai jonkin teon kausaalisen seurauksen, tekevän hänen kuolemastaan todennäköisen ja hän ryhtyi tähän toimintaan aiheuttaakseen kuolemansa intentionaalisesti.” (Cholbi 2011, 21)

”Henkilön itsensä tappaminen on intentionaalista vain siinä tapauksessa, että kuoleamalla on hänen rationaalinen tukensa niissä olosuhteissa, joissa hän toiminnallaan aiheuttaa kuolemansa.” (Ibid., 28)

Määritelmä on puhtaan deskriptiivinen siinä mielessä, että se ei pidä jonkin tietyn itsensä tappamisen eettistä oikeutusta määritelmällisenä kriteerinä. Se myös näyttäisi tekevän itsemurhan kategoriasta melko selkeän rajaamalla selvästi osan itseaiheutetuista kuolemantapauksista pois (esim. tapaturmaiset itsemurhat) ja sisällyttämällä osan (esim. D-Fensen ja sotilaan itsemurhat). Se myös ymmärtää itsetuhoisuuden ja itsemurhan välisen suhteen määrätynlaisena toimintana, jossa itsetuhoisella käyttäytymisellä joko pyritään kuolemaan tai hyväksytään kuolema yhtenä toiminnan ennakoitavista seurauksista. Täysin ongelmaton määritelmä ei kuitenkaan ole. Voi olla, kuten Cholbi itsekin on tietoinen, että itsetuhoisella henkilöllä on ambivalentti suhtautuminen kuolemaan (Cholbi 2011, 31). On myös kiistanalaista, miten Cholbin määritelmä suhtautuu esimerkiksi venäläisen ruletin pelaajiin. Cholbin määritelmä intentionaalisuudesta pitää selvästi sisällään tiettyä liukumaa sen suhteen, miten henkilö tietää tai tiedostaa kuolemansa toimintansa yhtenä ennakoitavana seurauksena, ja kuinka todennäköinen seuraus kuoleman tulee olla, jotta siitä voidaan puhua intentionaalisenä. Tämän ei kuitenkaan tarvitse olla välttämättä huono asia. Voi nimittäin olla, että liukuma on itse ilmiön ominaisuus, jonka Cholbin määritelmä nappaa mukaansa.

Filosofiassa pyritään yleensä mahdollisimman tarkkoihin määritelmiin, mistä syystä esimerkiksi Tapani Kilpeläinen on kritisoinut kirjassaan *Itsemurhan filosofia* (2012, 135) Cholbin määritelmää sanomalla, että ”Cholbi on liukkaalla luiskalla, sillä hänen tulisi pystyä määrittelemään missä pisteessä riskejä sisältävä toiminta muuttuu suisidaaliseksi”. Kil-

peläinen viittaa siihen, että Cholbi pohtii kirjassaan kysymystä siitä, missä vaiheessa tupakoimisesta tulee itsetuhoista, kun kuitenkin minkään yhden tupakan polttaminen ei sitä ole. En kuitenkaan itse usko, että kysymys on Cholbin positiolle niin ongelmallinen, kuin Kilpeläinen ajattelee.

Ensinnäkin itsemurhan tutkimuksessa itsetuhoisuuden ilmenemismuodot voidaan jakaa aste-erojensa perusteella itsemurha-ajatuksiin, itsemurha yrityksiin, sekä epäsuoraan ja suoraan itsetuhoon (Achté ym. 1989, 11). Toiseksi itsetuhoisuus ei ole siinä mielessä kaksiarvoinen ominaisuus, että toiminta aina joko on tai ei ole itsetuhoista. Itsetuhoisuus ei myöskään ole matematiikan termejä lainatakseni diskreetti ominaisuus, eli sellainen, että itsetuhoisuuden asteella voitaisiin siirtyä ainoastaan tietyn suuruisin harppauksin. Itsemurha on monimutkainen ilmiö, minkä takia vaatimus siitä, että joka tilanteessa voitaisiin sanoa tarkka piste sille, missä vaiheessa riskejä sisältävä toiminta muuttuu itsetuhoiseksi, on kyseenalainen.

Cholbin tupakoimista pohtivan kysymyksen kaltaisia kysymyksiä voitaisiin esittää muitakin: Missä pisteessä valkoinen maali muuttuu harmaaksi, kun valkoiseen lisätään mustaa tippa kerrallaan? Missä vaiheessa miestä voidaan sanoa kaljuksi, kun häneltä nypitään yksi hius irti kerrallaan? Vaikka minkään yhden hiuksen irti nyppiminen ei tee ihmisestä vielä kaljua, niin sadantuhannen hiuksen yksittäinen nyppiminen tekee. Aivan samalla tavalla: vaikka yksittäisen tupakan polttaminen ei ole itsetuhoista, tupakoiminen voi sitä Cholbin määritelmän mukaan olla. Tällöin tosin oletetaan, että 1) tupakoiminen johtaa kuolemaan ja 2) kuoleamalla on tupakoitsijan rationaalinen hyväksyntä. Näihin kysymyksiin en ota kantaa.

2.3 Itsemurhan rationaalisuus

Kun itsemurha on edellä määritelty intentionaaliseksi itsensä tappamiseksi, ja intentionaalisuus puolestaan rationaaliseksi hyväksynnäksi, niin voisiko kuoleman rationaalinen hyväksyminen itsessään olla rationaalinen valinta? Itsemurhan rationaalisuus on saanut paljon filosofista huomiota 1970-luvulta lähtien. Kysymys on keskeinen, sillä itsemurhan rationaalisuutta voidaan pitää yhtenä itsemurhan oikeuttavana ehtona (esim. Cholbi 2012a).

Kysymyksellä itsemurhan rationaalisuudesta voidaan tarkoittaa kahta asiaa. Joko 1) valinta- ja päättelyprosessin rationaalisuutta, eli sitä, voiko ihminen päätyä tällaiseen päätökseen rationaalisesti (ja mitkä rationaalisuuden vaatimukset tällöin ovat), tai 2) valinnan päämäärän rationaalisuutta, eli sitä, voiko kuolema itsessään olla joskus elämää parempi valinta.

Margaret Pabst Battin on antanut kirjassaan *The death debate: Ethical issues in suicide* (1996, 115) itsemurhan rationaalisuudelle viisi kriteeriä, jotka hän on jakanut kahteen ryhmään. Ensimmäiset kolme kriteeriä sisältyvät ryhmään, jota Pabst Battin kutsuu termillä *häiriöttömyyden kriteerit* (nonimpairment criteria): kyky järkiperäiseen ajatteluun, realistinen maailmankuva ja tiedon riittävyys. Toinen kriteerien ryhmä on *intressien täyttyminen* (satisfaction of interests): rationaalisen päätöksen tulisi palvella agentin pyrkimyksiä välttää vahinkoa ja saavuttaa päämääriään. Intressien täyttymisen ja häiriöttömyyden kriteerien ei ole tarkoitus olla viimeinen sana rationaalisen itsemurhan määritelmästä, vaan pikemminkin luonnehdinta siitä, mitä kriteereitä itsemurhan ainakin tulisi täyttää, jotta siitä voitaisiin puhua rationaalisena. Pabst Battinin määreet rationaaliselle itsemurhalle antavat hyviä työkaluja itsemurhan rationaalisuuden pohtimiselle kysymyksen molemmissa merkityksissä, ja hänen näkemyksiinsä onkin viitattu usein (esim. Cowley 2006; Cholbi 2012a; Kilpeläinen 2012).

2.3.1 Häiriöttömyyden kriteerit

Pabst Battinin (1996, 116) mukaan kyky järkiperäiseen ajatteluun implikoi välttämättä ainakin kahta asiaa. Ensinnäkin henkilön päättelyn tulee olla validia. Kukaan (jolla tämä kyky siis on) tuskin kutsuisi ajattelua järkiperäiseksi, jos se vilisee virhepäätelmiä. Toiseksi henkilön tulisi nähdä vähintäänkin ajattelunsa tai toimintansa selkeimmät seuraukset.

Joissakin itsemurhissa on selvästi nähtävissä esimerkiksi sekä semanttisia että syntaktisia virhepäätelmiä. Tyypillisimmillään tämä esiintyy niin, että itsetuhoinen ihminen sekoittaa keskenään sen minän, jonka muut kokevat, sekä sen minän, jonka henkilö itse kokee. Selkeitä esimerkkejä tällaisesta minän ekvivokaatiosta ovat tapaukset, joissa henkilö ajattelee, että ”Itsensä tappaneet henkilöt saavat osakseen huomiota. Tapan itseni, siis, saan huomiota”. Sama huomiota nyt kaipaava minä ei ole olemassa kuolemansa jälkeen, eikä siis voi kokea kaipaamaansa huomiota. Kuoleman jälkeen ei ole mitään ajattelevaa, kokevaa minää. Tällaisen ekvivokaation sisältävä ajattelu ei tietenkään voi olla tiukasti rationaalista jo

siitäkään syystä, että rationaaliselta ajattelulta vaaditaan validiutta, mutta myös siksi, että siinä itsetuhoinen henkilö ei ole nähnyt edes toimintansa selvintä kausaalista seurausta – itsemurhan tekevä ihminen kuolee, aina. (Pabst Battin 1996, 116.)

Vaatimus realistisesta maailmankuvasta on mielestäni validin ajattelun vaatimusta ongelmallisempi, vaikka ne liittyvätkin läheisesti toisiinsa. On esimerkiksi vaikea sanoa, missä raja realistisen ja epärealistisen maailmankuvan välillä on. Toisinaan ihmisellä voi olla vääristyneitä luuloja omista kyvyistään, lahjoistaan ja paikastaan maailmassa. Jos henkilöllä on kovin vääristynyt minäkuva esimerkiksi niin, että hän pitää itseään täysin arvottomana ja huonona ihmisenä, hänen maailmankuvansa voitaisiin sanoa olevan epärealistinen, ja täten hänen mahdollisen itsemurhansa irrationaalinen (ibid.). Otaksuttavasti monen vakavasti masentuneen itsemurha voi perustua tällaiselle vääristyneelle ”maailmankuvalle” (Brandt 1975). Näissä tilanteissa rajan vetäminen voi olla hankalaa. Oman, mielestäni suuremman, ongelman realistisen maailmankuvan vaatimukselle tuovat kuitenkin erilaiset uskonnolliset vakaumukset.

Margaret Pabst Battin (1996, 119) katsoo, että syvästi uskonnollisista syistä tehtyjä itsemurhia ei tulisi pitää irrationaalisina, olkoonkin, että uskonnollista maailmankuvaa ei tue mikään uskonnollisista näkemyksistä irrallinen evidenssi. Pabst Battinin mukaan maailmankuvan realismi on vain kulttuurista riippuvainen ominaisuus. Henkilön maailmankuva on realistinen vain, jos se pitää yhtä hänen valtakulttuurinsa maailmankuvan kanssa. Tämä tekee myös rationaalisuudesta relativistisen käsitteen: jokin teko on rationaalinen tai irrationaalinen ainoastaan suhteessa ympäröivään kulttuuriin. Vaikka uskonnollisista motiiveista tehty itsemurhat saattavat muistuttaa psykoottisia itsemurhia, ne saattavat olla yhtäpitäviä itsemurhan tehneen ihmisen kulttuuripiirin uskomusten kanssa, ja näin ollen Pabst Battinin mukaan rationaalisia.

Tämä näkemys saattaa olla ongelmallinen. Äärimmäisillään se tekisi totta sanonnasta ”Hullujen maailmassa terveet viedään hoitoon”. Jos valtakulttuurissa itsemurha on tabu, ja sitä pidetään poikkeuksesta irrationaalisena valintana (itsemurhan tehnyt esimerkiksi joutuu ikuisen kadotukseen), relativistinen näkemys maailmankuvan realismista vain vahvistaisi tätä tabua, eikä itsemurhaa voitaisi koskaan pitää rationaalisena. Pabst Battin tiedostaa tällaisen ongelman muualla (ibid. 115 ja Kilpeläinen 2012, 148 mukaan Pabst Battin 1995, 132), mutta ei tunnu näkevän sen merkitystä hänen vaatimukselleen realistisesta

maailmankuvasta. Jos maailmankuvan realistisuus on riippuvainen vain ympäröivästä kulttuurista, silloin esimerkiksi Nikolaus Kopernikuksen heliosentrinen maailmankuva oli epärealistinen siitä syystä, että hänen kulttuurisessa piirissään maakeskisellä maailmankuvalla oli paradigmman asema. Samaten monet muutkin tieteen saavutukset perustuisivat epärealistiselle maailmankuvalle. Tuntuisi myös jotenkin erittäin epätydyttävältä kutsua kahdesta itsemurhasta toista rationaaliseksi ja toista irrationaaliseksi, jos ne molemmat perustuvat selvästi virheellisille tai perusteettomille uskomuksille maailmasta, ja ainoa niitä erottava tekijä on se, että toisessa uskomukset ovat uskonnollisia ja toisessa ei. Pabst Battinin näkemys tekee rationaalista itsemurhasta epätydyttävällä tavalla sopimuksenvaraisen asian. Ehkä realistisen maailmankuvan sijaan tulisikin puhua ”perustellusta maailmankuvasta”.

Realistisen maailmankuvan vaatimuksen lisäksi myös vaatimus riittävästä tiedosta voi olla hankala. Nähdäkseni yleisesti ottaen päätöksiltä voidaan vaatia sitä parempia perusteita, mitä suurempia päätösten seuraukset ovat. Ottaen huomioon itsemurhan lopullisuuden ja sen mahdolliset vaikutukset vainajan lähipiirille, päätös itsensä tappamisesta lukeutuu varmasti niihin suurimpiin päätöksiin, joita ihminen voi elämässään tehdä. Millaisen tiedon varassa päätös itsensä tappamisesta sitten voisi olla rationaalinen? Voitaisiin väittää, että ihmisellä ei koskaan voi olla itsemurhan tekemiseksi riittävää tietoa. Parantumattomiksi diagnosoiduista sairauksistakin voi joskus parantua, ja huomenna on aina uusi päivä, uusi mahdollisuus saada elämästä elämisen arvoinen. Mistä ikinä voi tietää, että tulevaisuudessa asiat eivät olisi paremmin?

Margaret Pabst Battinin (1996, 120–125) ja hänen näkemykseensä vaikuttaneen Richard Brandtin mielestä edellä olevan kaltainen argumentaatio itsemurhan rationaalisuutta vastaan ei ole järkevää, olkoonkin teknisesti totta. Brandt esittää vaikutusvaltaisessa artikkelissaan ”The Morality and Rationality of Suicide” (1975), että jos ainoastaan varman tiedon perusteella tehtävä teko olisi rationaalinen, niin se ei välttämättä tarkoittaisi elämän voittamista – päinvastoin. Brandtin mukaan itsetuhoinen ihminen voi olla varma ainoastaan siitä, että tällä hetkellä hän valitsisi kuoleman elämää mieluummin, kun taas parempi elämä tulevaisuudessa vallitsee vain jollakin sataa prosenttia pienemmällä todennäköisyydellä. Vaatimus varmasta tiedosta toimisi siis pahimmillaan elämää vastaan.

Pabst Battinin (1996, 123) mukaan rationaalista onkin toimia suurimman todennäköisyyden ja parhaan tiedon varassa. Jos ihmisellä on esimerkiksi diagnosoitu vakava ja suuria tuskia tuottava sairaus, todennäköisyys kärsimykselle voi olla niin suuri, että itsemurha voi olla rationaalinen valinta jossakin sairauden vaiheessa. Pabst Battin menee Brandtia pidemmälle sanoessaan, että kun jotakuta tällaisessa tilanteessa olevaa rohkaistaan olemaan tappamatta itseään, rohkaisija on moraalisisessa vastuussa itsemurhan tekemättä jättämisen seurauksena tulleesta kärsimyksestä. Vaikka argumentilla toivosta on todet premissit, se voi olla tässä mielessä vaarallinen. Jos sillä pelastetaan joitakin ihmisiä kuolemalta ja nämä ihmiset parantuvatkin sairaudestaan, niin kaikille muille argumentti tarjoaa todellisuudessa kärsimystä. Eettiset näkemykset vaihtelevat tietysti siinä, mikä olisi oikea toimintamalli tällaisessa tilanteessa.

Battinin mukaan tiedon voitaisiin sanoa olevan riittävää ja oikeaa, kun itsensä tappava ihminen ei tee sisällöllisiä virheitä omasta elämäntilanteestaan (esimerkiksi luulemalla, että hän kärsii jostakin vakavasta sairaudesta ollessaan täysin terve) ja on pyrkinyt saamaan huomattavasti tietoa luotettavasta lähteestä, eikä ole ymmärtänyt käsillä olevaa tietoa väärin (ibid., 121). Jos siis vaatimus kyvystä järkiperaiseen ajatteluun painottaa ajattelun muotoa, painottaa vaatimus realistisesta maailmankuvasta ajattelun kontekstia, ja vaatimus riittävästä tiedosta ajattelun sisältöä. Vaikka häiriöttömyyden kriteereissä onkin omat sisällölliset ongelmansa, ne ovat mielestäni työkaluina hyviä. Ne ovat myös siinä mielessä helposti hyväksyttäviä, että jos itsemurha voisi joskus olla rationaalinen valinta, niin toki silloin itsemurhaan tulisi päätyä validein perustein ja riittävän tiedon varassa.

Jotta itsemurhasta voitaisiin kuitenkin puhua varsinaisesti rationaalisenä päätöksenä, pelkkä puusilmäinen logiikan tarkasteleminen ei ole tietenkään riittävää. Tuskin mitään muutaakaan päätöstä arvioidaan ainoastaan sen sisäisen ristiriidattomuuden näkökulmasta, vaan myös päätöksen seurauksilla, ja sillä, miten ne pitävät yhtä henkilön muiden intressien kanssa, on suuri merkitys. Voisiko kuoleminen sitten pitää koskaan yhtä ihmisen perustavimpien intressien kanssa? Voisiko kuolema olla joskus hyvä tai toivottava asia? Itsemurhan mahdollinen rationaalisuus on pitkälti riippuvainen siitä, miten näihin kysymyksiin vastataan.

2.3.2 Intressien täytyminen

”Pelkkä eläminen ei ole hyvää, vaan hyvin eläminen. Tämän mukaisesti viisas elää niin pitkään, kuin hänen tulee, ei niin pitkään, kuin hän pystyy. - - Hän pohtii aina elämänsä laatua, ei sen määrää. Kun hänen elämässään on paljon tapahtumia, jotka häiritsevät hänen mielenrauhaansa, hän päästää itsensä vapaaksi. Hänellä on tämä etuoikeus paitsi silloin, kun kriisi on kohdallinen, myös silloin, kun Fortuna näyttää vain leikkivän hänellä; silloin hän miettii huolellisesti tulisiko hänen päättää elämänsä tämän takia vai ei. Hän ymmärtää, että sillä ei ole merkitystä hänelle, onko hänen lähtönsä luonnollinen vai itse aiheutettu, tuleeko se myöhemmin vai aiemmin. Hän ei pelkää sitä, kuin se olisi suuri menetys; sillä kukaan ei voi menettää paljon silloin, kun vain pisara on jäljellä. Kysymys ei ole siitä, kuoleeko aiemmin vai myöhemmin, vaan siitä, kuoleeko hyvin vai huonosti. Ja hyvin kuoleminen tarkoittaa poispääsyä huonosti kuoleamisen vaaroista.” - Seneca (Moral letters to Lucilius 70.)

Ylläoleva sitaatti Senecalta on ajallisesti katsottuna kaukana nykypäivästä, mutta ainakin pintapuolisesti se muistuttaa modernia keskustelua itsemurhan rationaalisuudesta hyvinkin paljon. Stoalaiselle Senecalle elämisessä tärkeintä oli elämän laatu, ja viisas ihminen ei hänen mukaansa pyri maksimoimaan elinikäänsä viimeiseen asti. Senecan sanoissa näkyy myös hyvin ajatus siitä, että ihmisellä on etuoikeus valita oman kuolemansa tapa ja ajankohta, ja koska ihminen joka tapauksessa kuolee jossakin vaiheessa, tulisi kuolemasta tehdä mahdollisimman hyvä. Kuoleminen itsessään ei ollut Senecalle suurin mahdollinen paha, vaan *huonosti* kuoleminen (käsittelen stoalaista omaehtoisen kuoleamisen filosofiaa enemmän tutkielmani osiossa 3.1.3).

Ensimmäinen Margaret Pabst Battinin intressien täyttymisen kriteereistä on se, että ollakseen rationaalinen, teon tulisi jollakin tapaa palvella agentin pyrkimyksiä välttää vahinkoa. Yhtymäkohta Senecan sanoihin on ilmeinen. Voitaisiin kuitenkin ajatella, että tämä vaatimus tekee rationaalisesta itsemurhasta sisäisesti ristiriitaisen käsitteen, sillä kuolemaa pidetään yleensä ainakin jollakin tapaa vahingollisena ihmiselle. Mutta mihin kuoleman vahingollisuus sitten perustuu? Kyseessä on erittäin suuri filosofisen keskustelun osa-alue, johon pyrin ottamaan kantaa ainoastaan siinä mitassa, mikä on tutkielmani kannalta mielekästä

(keskustelusta ja tässä esitetyille kannalle vastakkaisista näkemyksistä enemmän Luper 2009).

Monet nykyfilosofit näyttävät ajattelevan, että kuoleman vahingollisuus perustuu siihen, että *kuolema riistää ihmiseltä joitakin oleellisia hyviä asioita ja mahdollisuuksia elämästä* (esim. Pabst Battin 1996, 125–126; Jeff McMahan 2002, 98–99; Shelly Kagan 2007). Vahingollisuus ei siis tässä mielessä tarkoita ainoastaan kipua ja tuskaa, vaan jokin teko tai tapahtuma voi olla vahingollinen myös siinä mielessä, että se riistää kohteeltaan joitakin hyviä asioita.

Huonojen asioiden rajautumista pois ei sen sijaan pidetä yleensä vahingollisena ainakaan silloin, kun ne eivät palvele mitään suurempaa päämäärää, ja usein ihmisen on nimenomaan rationaalista pyrkiä välttämään ja rajaamaan pois tällaisia asioita (Pabst Battin 1996, 125–127). Näin ymmärrettynä vahingon välttämisen kriteeri ei tee rationaalisen itsemurhan käsitteestä sisäisesti ristiriitaista. Kun ihmisellä on Senecan sanojen mukaan vain ”tuskaa tuottava pisara elämää jäljellä”, tai kun ”Fortuna tuntuu vain leikkivän hänellä”, kuolema ei ole välttämättä yksinkertaisesti vahingollinen valinta.

Jos kuoleman vahingollisuudesta hyväksytäänkin edellä esitellyn kaltainen muunneltu vertaileva vahingollisuusteesi, niin ongelmaksi vielä jää kuitenkin se, miten kuolema voi koskaan pitää yhtä ihmisen perustavanlaatuisien intressien kanssa. Pabst Battinin (1996, 129) mukaan tekoja yleensä pidetään rationaalisin tai irrationaalisin riippuen siitä, miten ne palvelevat ihmisen pyrkimyksiä saavuttaa elämänsä suurempia päämääriä. Kuoleman valitseminen voi ensinäkemältä tuntua juuri tämän takia selvästi järjettömältä ratkaisulta: jos henkilön elämää määrittävänä päämääränä on kehittyä kirjailijana, niin kuoleman valitseminen nimenomaan poistaa kaikki mahdollisuudet tämän päämäärän saavuttamiseksi. Asia ei kuitenkaan ole välttämättä näin yksinkertainen, sillä kaikki päämäärät tai perustavanlaatuiset intressit eivät kohdistu agenttiin itseensä tai vaadi agentin säilymistä elossa. On täysin mahdollista, että joskus päämäärään voidaan päästä kuolemasta riippumatta, tai jopa ainoastaan kuolemalla (esim. D-Fensin ainoa mahdollisuus turvata tyttärensä taloudellinen tulevaisuus oli kuolla). Tällöin itsemurha ei ole välttämättä ainakaan ristiriidassa henkilön intressien kanssa.

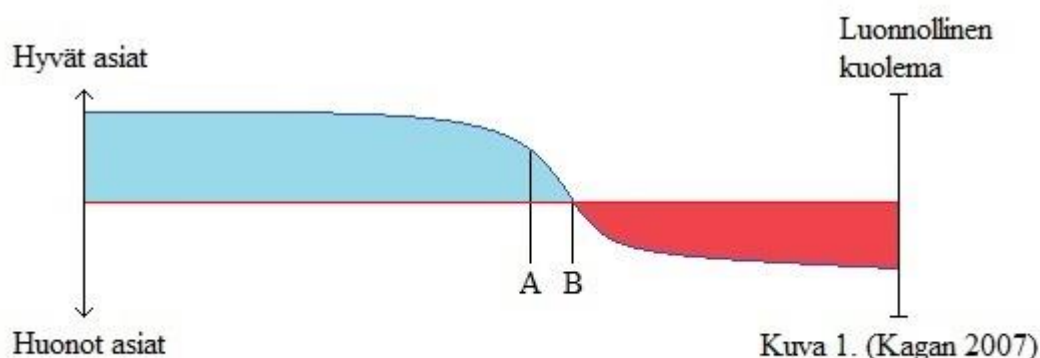
Jos edellä esitellyt väitteet kuoleman vahingollisuudesta ja itsemurhan rationaalisuudesta pitävät jotakuinkin paikkansa (kuten itse vakaasti uskon), niin silloin ”keskeinen ongelma kuoleman arvioimisessa on sen ymmärtäminen, mitä kuolema tarkalleen ottaen rajaa pois kussakin tilanteessa” (McMahan 2002, 98). Täten itsemurhan rationaalisuus on välttämättä yhteydessä jonkinlaiseen utilitaristiseen kalkyyliin, jolla ihminen arvioi elämänsä sisältöä ja mielekkyyttä.

Charlie Russellin ohjaamassa dokumenttielokuvassa *Choosing to Die* (2011) seurataan tunnettua brittikirjailijaa Terry Pratchettiä, joka tutkii mahdollisuuttansa saada kuolinapua tulevaisuudessa Sveitsistä. Pratchett sairastaa Alzheimerin taudin harvinaista muotoa, joka kutistaa ja näivettää aivojen takaosia, minkä takia sairaus heikentää erityisesti kirjoitus- ja lukutaitoa. Pratchett pystyy vielä kirjoittamaan kirjojaan avustajan välityksellä, mutta hänen sairautensa tulee lopulta viemään häneltä kyvyn kirjoittaa. Hän pohtii dokumentissa kysymystä siitä, voiko hän kuvitella elävänsä enää sitten, kun hänen kirjailijanuransa väkisininkin päättyy. Yli neljäkymmentä vuotta kirjoittaneelle ja 55 miljoonaa kirjaa myyneelle Pratchetille kirjojen kirjoittaminen on varmasti erittäin perustavanlaatuinen asia hänen elämässään (huom. Pratchett on kuollut tämän osion kirjoittamisen jälkeen keväällä 2015 sairauteensa).

Voitaisiin ajatella, että silloin, kun ihminen ei syystä tai toisesta pysty täyttämään päämääräänsä, rationaalisin valinta olisi vain yksinkertaisesti muuttaa niitä. Pabst Battinin (1996, 134) mukaan lähes universaalisti hyväksytään, että pienempien asioiden ollessa kyseessä näin juuri tulisikin tehdä. Mutta jos kuitenkin puhutaan selvästi perustavanlaatuisista elämän perusintresseistä ja arvoista, niiden muuttaminen ei välttämättä voi onnistua. Uskon, että Pratchettin tapauksessa kyseessä on juuri tällainen koko identiteettiä ja persoonaa konstituiva perusintressi, jonka estyminen voi tuhota elämän merkityksen. Jos Seneca oli oikeassa, ja elämässä tärkeintä on sen laatu, ei määrä, niin tällaisessa tilanteessa itsensä tappaminen ei ole järjetön teko. Kyse on siitä, mitä asioita (sekä hyviä että huonoja) kuolema rajaa pois henkilön elämästä.

Richard Brandtin (1975) mukaan itsemurhaa pohtiva ihminen on tekemässä valintaa erilaisten maailmantilojen (worldcourse) välillä. Yksi valittava maailma pitää sisällään agentin kuoleman nyt, kaikissa muissa jollakin toisella hetkellä. Agentin tulee siis vertailla eri

maailmantiloja keskenään ja valita niistä paras mahdollinen. Terry Pratchettin elämää ja sen laatua voisi kuvata seuraavalla kuvalla (kuva 1.).



Kuvan vasen pystyakseli kuvaa elämän hyviä ja huonoja asioita, joita laskemalla yhteen määrittäytyy elämän laatu kokonaisuutena jollakin ajanhetkellä (sininen käyrä). Kuvaajan oikea pystyakseli määrittää ajanhetken, jolloin henkilö kokisi luonnollisen kuolemansa. Pystyakselien keskellä vaakatasossa oleva punainen viiva merkitsee rajaa, jonka alapuolella elämä on kokonaisuutena enemmän huonoa kuin hyvää. Kuvaaja on tietysti täysin hypoteettinen ja mielivaltainen, mutta *oletetaan argumentin vuoksi, että se pitäisi sellaisenaan paikkansa.*

Pohtiessaan elämänsä laatua ja kysymystä siitä, onko elämä enää elämisen arvoinen, esimerkiksi tapauksen Terry Pratchett joutuu ynnäämään elämänsä laatuun vaikuttavia asioita. Pisteessä A Alzheimerin tauti on jo ehkä rokottanut jonkin verran hänen elämänsä koettua mielekkyyttä, mutta se on silti reilusti punaisen viivan yläpuolella. Elämällä on tarjota vielä paljon hyvää: hän pystyy kirjoittamaan avustajansa välityksellä kirjojaan, hän ei vielä kärsi kovin pahoista vaivoista, hänen avioliittonsa tuo hänelle onnea, ja hän pystyy nauttimaan kaunokirjallisuudesta. Itsemurha pisteessä A ei siis olisi ilman lisämääreitä rationaalinen teko, vaikka hänen elämänsä ei enää olekaan aivan niin hyvää, kuin se oli ennen hänen sairastumistaan. Itsemurha kyllä pelastaisi hänet pisteen B jälkeiseltä elämän punaiselta alueelta, mutta samalla hän menettäisi hyvän osan pisteiden välissä olevasta hyvästä elämästä.

Pisteen B jälkeen elämän laatu muuttuu kokonaisuutena arvioiden niin huonoksi, ettei Pratchett ehkä enää koe elämänsä mielekkääksi. Hän ei enää pysty kirjoittamaan, ei naut-

timaan lukemisesta, hän kärsii jatkuvasti pahemmista sairautensa oireista, ja hän uskoo parhaan tietonsa varassa elämän vielä vain pahenevan. Jos hän tekisi itsemurhan pisteessä B, se voisi olla tässä luvussa esitettyjen ennakkoehtojen vallitessa rationaalinen teko: hän olisi saanut kokea koko elämänsä sinisen osan kärsimättä ollenkaan punaisesta osasta.

Pratchettilla on kuitenkin ongelma: hän saattaisi haluta kuolla hallitusti läheistensä ympäröimänä, jolloin hän tarvitsisi apua itsemurhaansa. Ollessaan pisteessä A, hän alkaa tutkia mahdollisuutta saada tulevaisuudessa kuolinapua sveitsiläiseltä Dignitakselta. Sveitsissä hänelle kuitenkin selviää, että hän ei välttämättä voi saada kuolinapua (avustettua itsemurhaa) enää pisteessä B, sillä silloin hänen sairautensa on jo siinä pisteessä, että hänen rationaalista autonomiaansa voidaan epäillä. Voisiko tällöin itsemurha pisteiden A ja B välissä olla rationaalinen valinta? Jos kuoleman vahingollisuus perustuu sille, mitä hyviä ja huonoja asioita kuolema rajaa pois ihmisen elämästä, ja jos kuolema pitää yhtä Terry Pratchettin päämäärien kanssa, ja jos Pratchett ei tee virhepäätelmiä tilanteestaan, ja jos hänen päätöksensä perustuvat hyvin perustellulle maailmankuvalle, ja hänelle paras mahdollinen saatavilla oleva tieto viittaa siihen, että hänellä olisi pitkä ”punainen” aika edessään, pienen sinisen osan uhraaminen pitkän erittäin huonon ajanjakson välttämiseksi on rationaalinen valinta. On kuitenkin ehkä vielä erikseen painotettava, että kaksi toisensa poissulkevaa ratkaisua voivat molemmat olla rationaalisia.

2.3.3 Rationaalisen itsemurhan ongelmia

Kysymykselle itsemurhan rationaalisuudesta on esitettävissä joitakin vastaväitteitä, joiden mukaan koko kysymys ei voi asettua. Yksi väite koskee sitä, että kukaan ei oikeasti tiedä mitä kuoleman jälkeen tapahtuu (Battin 1996, 125). Tämä on tietysti teknisesti totta, mutta se pätee kaikkeen ihmisen toimintaan. Tosiasiassa ihmiset toimivat aina todennäköisyyksien ja enemmän tai vähemmän hyvien perusteiden varassa. Absoluuttisen varman tiedon vaatiminen tekisi kaikesta toiminnasta mahdotonta (Brandt 1975).

Toinen vastaväite on se, että jotta jonkin teon järkevyyttä voitaisiin edes tarkastella, tekoa edeltävää tilaa tulisi voida verrata teon jälkeiseen tilaan, ja katsoa, kumpi tiloista on parempi. Koska kuollut ei ole olemassa, ja olotilat vaativat olemassaoloa, niin tämä ehto ei voi täyttyä itsemurhan kohdalla: koskaan ei siis voisi olla niin, että henkilön olisi parempi olla kuollut, kuin elossa (tai toisin päin, mikä kuulostaa oudolta). Tällaista näkemystä on

esimerkiksi kannattanut Christopher Cowley vuoden 2006 artikkelissaan ”Suicide is Neither Rational nor Irrational”.

Cowleyn mukaan rationaalisuus on tulevaisuuteen suuntautuva arvio, ja ”koska itsemurhan tehneellä ei ole tulevaisuutta, itsemurhaa ei ole mitään järkeä kutsua rationaaliseksi tai irrationaaliseksi”. Tällaista argumenttia kutsutaan usein ”kahden olotilan vaatimukseksi”, ja Cholbin (2012a) mukaan siitä on laajalti luovuttu. Kuten aiemmin on jo todettu, Brandtin (1975) mukaan itsemurhaa pohtiva ihminen on tekemässä valintaa eri maailmantilojen välillä. Yhdessä maailmantilassa kuolema tulee nyt, muissa myöhemmin. Valintaa ollaan siis tekemässä eripituisten mahdollisten elämänjaksojen välillä (ei olotilojen), ja ongelma koskee sitä, mikä ja minkä pituisen elämän sisältävä maailmantila olisi kokonaisuutena arvioiden paras tai rationaalisin valinta (Cholbi 2012a). Itsemurhapäätöksen rationaalisuutta ei tarvitse arvioida kuolleenä olemisen ja elävänä olemisen termeillä, minkä takia kahden olotilan vaatimuksesta voidaan hyvin luopua.

Edellä esiteltyt vastaväitteet koko itsemurhan rationaalisuuden kysymystä vastaan eivät ole ehkä kovin onnistuneita. Psykiatri Lawrence Amsel ja filosofi Avital Pilpel ovat kuitenkin esittäneet yhdessä kirjoittamassaan artikkelissa, ”What is Wrong with Rational Suicide” (2011), eri lähtökohdista ammentavan mielenkiintoisen väitteen: vaikka joku itsemurha olisikin täysin rationaalinen valinta, se voisi silti olla suuri virhe.

Amsel ja Pilpel muodostavat artikkelissaan esimerkin naimattomasta viisikymppisestä naisesta, joka on täysin terve, menestynyt mielenkiintoisessa työssään, eikä hänellä ole lapsia tai muitakaan huollettavia. Kesälomallaan hän kuitenkin epäonnekseen päätyy lukemaan Schopenhaueria, Sartrea, Epikurosta ja Camus'ta. Vaikuttuneena lukemastaan, hän päätyy pitämään elämää jonkinlaisena kosmisena vitsinä, minkä seurauksena hän alkaa ynnätä yhteen elämänsä hyviä ja huonoja puolia. Hän on saavuttanut elämässään kaiken, minkä hän halusikin. Kuitenkin, koska hän vääjäämättä on vanhenemassa, hän ei enää pitkään pysty keskittymään työhönsä ja harrastuksiinsa yhtä hyvin kuin ennen, joten hänen elämänsä jatkaisi vain alamäkeä. Koska hän pitää kuolemaa neutraalina tilana, jossa ei ole tuskaa eikä onnea, hän tappaa itsensä.

Amselin ja Pilpelin mukaan ei ole mitään erityistä syytä olettaa, etteikö naisen itsemurha olisi rationaalinen: hän päätyi siihen tulokseen, että olemassaolemattomuus on hänen paras

vaihtoehtonsa, ja instrumentaalisen rationaalisuuden näkökulmasta hän pääsi tähän tavoitteeseensa tehokkaasti. Amsel ja Pilpel vielä erikseen huomauttavat, että naisen itsemurha läpäisee Pabst Battinin vaativat rationaalisen itsemurhan kriteerit, ja jatkavat, että vaikka naisen itsemurha on rationaalinen valinta, he itse, sekä suurin osa muista ihmisistä, pitäisivät sitä siltikin intuitiivisesti suurena virheenä – nainen tuntuu heittävänsä pois ilman hyvää syytä. Amselin ja Pilpelin intuitio on helppo jakaa, mutta ainoastaan siitä syystä, että esimerkin nainen ei ole aivan niin rationaalinen, kuin Amsel ja Pilpel olettavat.

Amselille ja Pilpelille kirjoittamassaan vastauksessa, ”What is Wrong with ”What is Wrong with Rational Suicide”” (2012b), Michael Cholbi ensinnäkin huomauttaa, että kun jotakin tekoa sanotaan virheeksi, tällöin oletetaan jo lähtökohtaisesti, että siinä on jotakin irrationaalista. Täten Amselin ja Pilpelin väite olisi muotoa: itsemurha on rationaalinen ja irrationaalinen ($A \wedge \neg A$). Jotta väitteestä siis voitaisiin tehdä ymmärrettävä, tulisi rationaalisuudella voida tarkoittaa kahta eri asiaa.

Cholbin mukaan nainen on instrumentaalisesti rationaalinen siinä mielessä, että hän saavuttaa kuolemallaan päämääränsä. Naisen valinta ei ole kuitenkaan välttämättä ”teleologisessa” mielessä rationaalinen, sillä hän erehtyy pitämään päämääräänsä parhaana mahdollisena päämääränä hänen elämäntilanteessaan. Hän tekee sisällöllisen virheen päätellessään, että hänen elämänsä ei ole elämisen arvoinen sen laadullisen heikkenemisen seurauksena, ja juuri tästä syystä naisen itsemurhaa voidaan oikeutetusti pitää ”suurena virheenä”. Edellä olevaan kuvaan 1 viitaten voitaisiin ajatella, että naisen itsemurha tapahtuisi hyvissä ajoin ennen pistettä A: vaikka naisen elämänlaatu olisikin heikkenemässä, monet varmastikin pitäisivät hänen elämänsä silti laadullisesti niin hyvänä, ettei kuoleminen välttämättä näyttäytyä rationaalisenä valintana. Amsel ja Pilpel tiedostavat tällaisen mahdollisuuden, mutta he silti pitävät jostain syystä kiinni väitteestään, että ”naisen rationaalisuutta ei voi moittia”. Jos kuoleman vahingollisuus on riippuvainen siitä, mitä kuolema rajaa pois ihmisen elämästä, silloin nainen selvästikin erehtyy pitäessään kuolemaansa täysin neutraalina, mutta silti toivottavana, tapahtumana.

2.3.4 Itsemurhan rationaalisuus ja mielenterveysongelmat

Suomessa tehty kattava itsemurhatutkimus, Itsemurhat Suomessa -87 -projekti, keräsi ja analysoi tiedot kaikista noin 1400:sta Suomessa aikavälillä 1.4.1987–31.3.1988 tehdystä

itsemurhasta (Achté ym. 1989, 186). Tästä joukosta otettiin 229 tapauksen satunnaisotanta, jota on analysoitu niin kutsutun psykologisen ruumiinavauksen avulla. Psykologisessa ruumiinavauksessa pyritään saamaan kokonaiskuva vainajan itsemurhaa edeltäneestä elämäntilanteesta ja kliinisestä tilasta. Tämä tehdään haastattelemalla omaisia, mahdollista hoitohenkilökuntaa, sekä käyttämällä asiakirjatietoja, päiväkirjoja, itsemurhaviestejä ja niin edelleen. Kyseisen otostutkimuksen tuloksena oli, että jopa kaksi kolmasosaa itsemurhan tehneistä kärsi masennusoireyhtymistä ja vakavan masennustilan kriteerit täytti kolmannes, joista vuorostaan kolmasosalla (eli hieman alle 11 %:lla koko otannasta) oli psykoottisia piirteitä. (Isometsä ym. 1994.)

Psykologisella ruumiinavauksella on kuitenkin ongelmansa. Margaret Pabst Battin tietää esimerkiksi kertoa tutkimuksesta, jossa 93 %:ssa itsemurhatapauksista annettiin diagnoosi jostakin psyykkisestä häiriöstä. Vain yksi sadasta otannan vainajasta ei ollut ollut millään tavoin sairas. Toisaalta, Pabst Battinin mukaan jossakin toisessa tutkimuksessa psyykkisistä häiriöistä on kärsinyt 70 %. On myös esitetty, että reilussa kolmannessa itsemurhista voidaan nähdä selviä psyykkisiä häiriöitä, mutta tämä arvio on myös ollut mitä tahansa 20 % ja 100 % välillä (Pabst Battin 1996, 5 mukaan Leonard 1967, 273). Yksi syy tälle silmiinpistäväälle tulosten epäjohdonmukaisuudelle on se, että niin psyykkisten häiriöiden kuin itsemurhankin määritelmästä ei välttämättä olla, tai ainakaan olla oltu, täysin samaa mieltä. Toinen syy on itse metodissa. Tiedon kerääminen vainajan elinolosuhteista voi olla hankalaa ja altista virheille. (Pabst Battin 1996, 4–5.)

On myös huomattava, että vaikka olisi niin, että sata prosenttia kaikista itsemurhan tehneistä ihmisistä olisivat olleet masentuneita, se ei vielä tarkoita sitä, etteivätkö heidän valintansa voisi olla tässä luvussa esitetyn mukaisesti rationaalisia. Psykiatrinen jälkikäteen tehty arviointi henkilön terveydentilasta ja motiivien rationaalisuudesta ei myöskään välttämättä ole arvovapaata, vaan saattaa heijastella sitä tapaa, miten itsemurhasta ympäröivässä kulttuurissa ylipäätään ajatellaan.

3 Itsemurhan filosofian historiaa

Albert Camus (1914–1960) aloitti esseensä *Sisyfoksen myytti* mielenkiintoisin sanoin: ”On vain yksi todella vakava filosofinen kysymys, ja se on itsemurha”. Itsemurha onkin paitsi eksistentiaalisena, myös moraalisenä kysymyksenä askarruttava. Monilla filosofeilla kautta historian onkin ollut aiheesta jotakin sanottavanaan. Itsensä surmaamiseen liittyvät kysymykset ovat kuitenkin lähes aina jääneet marginaaliin, jossa niille on uhrattu vain muutamia sanoja. Poikkeuksiakin tähän tietysti on, mutta ne ovat harvassa.

Omaehtoisen kuoleman oikeutuksen näkökulma on noussut ajankohtaiseksi kysymykseksi jälleen vähintäänkin 1980-luvulta lähtien läntisten yhteiskuntien liberalisoiduttua, maallistuttua, ja lääketieteen kehityttyä siihen pisteeseen, että pitkittynyttä elämää seuraa harmillisen usein pitkittynyt kuolema. Yleensä ajatellaan, että ihmisillä tulisi olla monia perusoikeuksia ja -vapauksia. Meillä on esimerkiksi lupa päättää millaisia kulutusvalintoja teemme, minkälaista politiikkaa kannatamme, kuinka moneen jumalaan uskomme, ja milloin myymme omaisuuttamme – vaikka valintamme olisivatkin meille haitallisia. Mutta tulisiko meillä olla myös oikeus päättää oman kuolemamme tavasta? Ennen pitkää on otettava kantaa siihen, miten ja miksi kuolema olisi se poikkeus muiden valintojen joukossa.

Ennen kuin tarkastelen itsemurhaa enemmän yksilönvapauksien näkökulmasta, on paikallaan valottaa niitä filosofianhistoriallisia kehityskulkuja, joita itsemurhan filosofiassa on kuljettu Euroopassa. Historian tarkasteleminen pohjustaa nykykeskustelua, sillä emme elä aatehistoriallisessa tyhjiössä. Yleensä nykyargumentit itsemurhan oikeutusta vastaan ja sen puolesta pohjautuvat selvästi antiikin, keskiajan ja uuden ajan argumentteihin.

3.1 Antiikki

Kuten tutkielman alussa on todettu, antiikissa ei ollut käsitettä, joka täysin vastaisi nykyajan ”itsemurhaa”. Antiikin filosofien käsityksiä itsemurhasta onkin siinä mielessä tervehdyttävää lukea nykypäivänä, että itsensä surmaaminen nähtiin vapaaehtoisena tekona, joka on toisinaan hyväksyttävä, toisinaan tuomittava – riippuen muista seikoista, kuten ihmisen motiiveista ja velvollisuuksista. Kielenkäyttö ei samalla tavalla rajoittanut antiikin näkemystä *a priori*. Vaikka Platonilta ja Aristoteleelta periytyykin vaikutuksiltaan merkittäviä katkelmia itsemurhasta, niin he eivät kuitenkaan käsitelleet aihetta mitenkään systemaatti-

sesti. Molemmat filosofit käsittelevät kysymystä vain parissa kohdassa, mikä on hyvin marginaalista ottaen huomioon molempien filosofien laajan tuotannon. Vasta stoalaisessa filosofiassa itsemurhan oikeutus ja hyvin kuoleminen nousevat marginaalista puhutuiksi aiheiksi.

3.1.1 Platon (427–347 eaa.) ja Sokrates (470/469–399 eaa.)

Itsemurhan filosofian historian tarkasteleminen on luontevaa aloittaa tunneituimmasta filosofian historian ”marttyyrikuolemasta” – Sokrateen tapauksesta. Platonin *Apologian* perusteella voisi pelkistää, että Sokrates tuomittiin Ateenassa kuolemaan lähinnä paarmamaisen ärsyttävyytensä ja häntä kohtaan osoitetun mustamaalauksen perusteella. Varsinkin Aristofanes oli kunnostautunut tässä kaivon myrkyttämisessä muun muassa kertoessaan *Pilvisään*, kuinka Sokrates tutkii, montako kirpunjalkaa kirppu voi hypätä, kun sillä on jalassaan persialaiset sandaalit. Olivat kuolemantuomion tosiasialliset syyt mitkä tahansa, Sokrateen kuolemasta tiedetään, että hän joi lopulta itse myrkkymaljansa vuonna 399 eaa. ystäviensä läsnä ollessa. Mutta oliko Sokrateen kuolema itsemurha?

Olen aiemmin luvussa 2 esittänyt, että itsemurha on intentionaalista itsensä tappamista, ja intentionaalisuus puolestaan rationaalista hyväksymistä. Sokrates on kyllä tuomittu juomaan myrkyn, mutta kuten Miira Tuominen (2012) on osuvasti huomauttanut, ”Faidon-dialogin kokonaisuus samoin kuin Kriton korostavat paremminkin Sokrateen päätöksen omaehtoisuutta kuin sen pakotettua luonnetta.” Sokrates katsoo paremmaksi myöntyä Ateenan lakeihin, kuin paeta. Katson tämän olevan ”rationaalista hyväksyntää”, vaikkakin Sokrateen kuolemaan liittyvä pakko aiheuttaakin päänvaivaa. Huolimatta tästä, Sokrates itse näyttää pitävän kuolemaansa itsensä surmaamisena sanoessaan Faidonissa (62c), ”ettei saa surmata itseään, ennen kuin jumala lähettää siihen pakottavan syyn, niinkuin nyt tällä kertaa minulle.” Ehkä kysymys Sokrateen itsemurhasta on kuitenkin vähemmän tärkeä tämän tutkielman kysymyksenasettelun kannalta, eikä sen ratkaiseminen ole tässä mielekäästä tai mahdollista. Luultavasti Sokrateen tavalla kuolla on kuitenkin ollut vaikutusta Platonin ajatuksille itsemurhan oikeutuksesta, millä vuorostaan on ollut vaikutusta koko länsimaiseen ajatteluperinteeseen.

Miksi Platon sitten ajatteli, ettei ihmisen ole lupa surmata itseään kuin pakon edessä? Sokrates alkaa Kebesin kehotuksesta selittää näkemystään kuulijoilleen (Faidon 62b-c):

”- - *Mysteeriopissa tästä sanotaan, että me ihmiset olemme eräänlaisessa vankilassa, josta emme saa vapauttaa itseämme emmekä karata pois. Tämä on varmasti järkevä ajatus, mutta sitä on vaikea ymmärtää. Sen sijaan, hyvä Kebes, se on minusta hyvin sanottu, että jumalat ovat meidän holhoajiamme ja me ihmiset olemme jumalien omaisuutta. Oletko samaa mieltä?*

- *Olen, sanoi Kebes.*

- *Jos nyt joku sinun orjistasi surmaisi itsensä vaikka sinä et ole osoittanut haluavasi hänen kuolemaansa, etkö suuttuisi ja rankaisisi häntä jos voisit?”*

Platonin mukaan ihmisen ja jumalan välinen suhde on siis samankaltainen, kuin isännän ja orjan suhde. Ihminen on jumalan omaisuutta, ja jumala holhoaa ihmistä kuin isäntä orjansa. Ihmisen ei tule tehdä jumalalle itsemurhan kaltaista vääryyttä tai epäoikeudenmukaisuutta. Tämän ajatuksen tekee ymmärrettäväksi myöhemmin Faidonissa Sokrateen käymät todistelut siitä, että sielu elää vielä ruumiin kuoleman jälkeen päässen jumalten ja hyvien vainajien luo, kunnes taas syntyy uudelleen arvonsa mukaiseen asemaan. Jos ”hyviä odottaa paljon parempi osa kuin pahoja” (63c), olisi lyhytnäköistä tehdä rikosta jumalaa kohtaan.

Platonin argumentti nojaa muutamille metafysisille premisseille: 1) On olemassa jumala tai jumalia, 2) Sielu jatkaa elämää ruumiin kuoleman jälkeen, 3) Paha saa aina lopulta palkkansa. Vain järjestyksessään toisen näistä premisseistä Platon pyrkii todistamaan dialogissaan. Varsinaisesti mielenkiintoiseksi Platonin argumentin tekee kuitenkin se, että hän näkee itsemurhan olevan *omaisuusrikos* jumalaa kohtaan. Itsemurhan näkeminen juuri omaisuusrikoksena onkin itsemurhan filosofiassa jatkuvasti toistuva teema, vaikkakin rikoksen uhrin identiteetti vaihtelee.

Platon näyttää ajatelleen, etteivät pahojen ihmisten sielut itse asiassa edes välttämättä erkaane maallisesta maailmasta täydellisesti, vaan saattavat jäädä hautausmaille vaeltamaan (82b–e). Platonia tästä mukaillen keskiajalla filosofi ja skolastikko Alexander Halesilainen (n. 1183–1245) ajatteli, että väkivaltaisena ja tunteikkaana tekona itsemurha estää sielua irtautumasta täysin ruumiista, mikä kristitylle on melkoisen epätoivottava lopputulema (Mäkinen 2014). On mielenkiintoista, miten kauaskantoisia vaikutuksia Platonin Faidonisessa esitetyillä pienemmilläkin tekstikatkelmilla on ollut itsemurhan filosofialle.

On kuitenkin huomattava, ettei Platonin näkemys itsemurhaa vastaan ollut niin jyrkkä, kuin miten häntä on keskiajalla tulkittu. Faidonissahan itsemurhaa pidetään epäoikeutettuna vain ”ennen kuin jumala lähettää siihen pakottavan syyn”. Poikkeuksia kieltoon siis on. *Laeissa* (873c–d) Platon näyttää listaavan sallittujen itsemurhien joukkoon paitsi tilanteet, joissa itsensä surmaaminen tapahtuu lain määräyksellä, kuten oli Sokrateen tapauksessa, myös silloin, kun syynä ovat kivuliaat ja väistämättömät epäonnet, tai sovittamaton ja sie-tämätön häpeä. Niille, jotka ovat itsensä tappaneet muista syistä, Platon on ankara: heidät tulee haudata yksin ja häpeällisesti aluerajojen väliin, eikä hautapaikkaa saa merkitä kivel-lä.

3.1.2 Aristoteles (384–322 eaa.)

Aristoteles jatkaa Platonin kanssa samalla linjalla siinä, ettei itsemurha ole sallittu teko. Aristoteles kuitenkin päätyy tähän näkemykseen hieman erilaisista lähtökohdista ja erilai-sin perustein. *Nikomakhoksen etiikassaan* Aristoteles määrittää ihmiselämän päämääräksi onnellisuuden. Onnellisuus taas on sielun toimintaa hyveen mukaan. Hyve puolestaan on kultainen keskitie kahden äärimmäisyyden, paheen, välissä, johon ihminen voi taitavan jousimiehen tavoin osua käyttämällä käytännöllistä järkeään.

Itsemurha on Aristoteleelle pelkurimainen teko, joka sotii miehuullisuuden hyvettä vas-taan: ”Kuoleminen köyhyyden, rakkausasioiden tai muiden huolien takia ei ole miehek-kyuden vaan pelkuruuden osoitus, sillä on pehmeyttä paeta vaikeuksia, ja joka uskaltaa tällöin kuolla, ei tee sitä kuoleman jalouden tähden, vaan välttääkseen pahaa.” (EN 1116a12–15). Aristoteles näyttää kuitenkin puhuvan vain juuri tietynlaisista itsensä sur-maamisen motiiveista. Entä sellaiset itsemurhat, joissa ei paeta vaikeuksia, vaan esimer-kiksi uhraudutaan jonkun toisen ihmisen puolesta? Toisaalta *Nikomakhoksen etiikan* kol-mannessa kirjassa Aristoteles sanoo, että ”on ehkä eräitä tekoja, joihin ei pidä tulla pakote-tuksi, vaan mieluummin on kärsittävä kuinka kauhea kuolema tahansa” (EN 1110a26). Miten tämä suhteutuu itsemurhaan? Ikävä kyllä nämä kysymykset jäävät auki, mutta aris-toteelisen hyve-etiikan perusteella olisi nähdäkseni mahdollista rakentaa myös toisenlaisia kantoja itsemurhan filosofiaan.

Aristoteles muotoilee *Nikomakhoksen etiikassa* myös toisen, kuuluisamman, argumentin itsemurhan oikeutusta vastaan (on kuitenkin huomattava, että katkelmassa Aristoteleelle on tärkeintä pohtia kysymystä siitä, voiko ihminen olla itselleen epäoikeudenmukainen):

”Laki ei esimerkiksi käske tappamaan itseään. Ja ne tappamisen muodot, joita se ei käske, se kieltää. Ja kun joku tekee vapaaehtoisesti eli tietoisena kohteesta ja välineestä lain vastaisesti vahinkoa, ja kyse ei ole kärsityn vääryyden takaisinmaksamisesta, hän toimii epäoikeudenmukaisesti. Siispä hän, joka vihan puuskassa vapaaehtoisesti tappaa itsensä vastoin oikeaa käsitystä, tekee jotakin, mitä laki ei salli. Hän siis toimii epäoikeudenmukaisesti, mutta ketä kohtaan? Ehkä valtiota kohtaan, mutta ei itseään kohtaan, sillä hän kärsii vapaaehtoisesti, ja kukaan ei vapaaehtoisesti tule epäoikeudenmukaisesti kohdelluksi. Siksi valtio rankaisee tästä ja määrää tietyn kunnian menetyksen merkiksi siitä, että itsensä surmaaja toimii epäoikeudenmukaisesti valtiota kohtaan.” (EN 1138a6–12)

Yhtenä lainsäädännön perusteena on kasvattaa kansalaisista hyveellisiä ja ohjata heitä oikeaan. Jos itsemurha on äärimmäisyys, ja siis pahe, niin toki lain tulee silloin kieltää tällainen toiminta. Argumenttia voisi tulkita myös niin, että siinä ei todeta itsemurhan olevan *itsessään* väärin, vaan sen seurauksien kautta (epäoikeudenmukaisuus kohdistuu valtioon). Ihminen kuuluu luonnostaan yhteisöön, ja itsemurha satuttaa yhteisöä monella tapaa riistessään siltä yhden jäsenistään. Argumentissa päästään taas siihen, miten itsemurha nähdään omaisuusrikoksena. Nyt rikoksen uhrina ei tosin ole mikään jumalallinen entiteetti, vaan ihmisyyhteisö – *zoon politikon* kuuluu yhteisölleen. Argumentti on myös siinä mielessä tärkeä, että siinä on nähtävissä ensimmäinen versio ns. sosiaalisten roolien argumentista, jonka mukaan itsemurha on väärin ainakin silloin, kun se rikkoo itsensä tappajan velvollisuuksia toisia ihmisiä kohtaan (esim. lapsiaan).

Yhteisön etuun vetoaminen voi kuitenkin olla hankalaa. Jos yhteisön etu on se kaikista tärkein moraalinen seikka, niin vaarana voi olla, että joku vie argumentin sen loogiseen loppuunsa. Näin kävi esimerkiksi myöhäiskeskiajalla, kun Aristoteleen argumentista vakuuttuneelta Francisco de Vitorialta (1473–1546) kysyttiin, tulisiko sitten haitalliset henkilöt tappaa. Vitoria vastasi myöntävästi (Mäkinen 2014). Aristoteleen puolesta on kuitenkin

sanottava, että tällainen johtopäätös voi olla hätäinen. Ehkä naurisvarkaan hirttäminen olisi yksi vältettävä äärimmäisyys itsemurhan ohella.

3.1.3 Stoalaisuus

Aristoteelisen hyve-etiikan tapaan myös stoalainen etiikka on pohjimmiltaan teleologista: ihmiselämän päämääränä on onnellisuus tai kukoistus, *eudaimonia*. Stoalaisia kiinnosti paitsi hyvä elämä, myös tämän kolikon kääntöpuolena hyvä kuolema. Vaikka stoalainen etiikka onkin hieman monimutkaista ollessaan tiiviissä yhteydessä metafysiikkaan ja psykologiaan, on näiden ymmärtäminen tärkeää ymmärtääksemme stoalaista kuoleman filosofiaa ja ennen kaikkea sitä, miksi stoalaiset ajattelivat itsemurhasta niin kuin ajattelivat.

Stoalainen monistinen maailma on materialistinen ja deterministinen. Materia on kuitenkin jäsentynyt kahden perusprinsiipin sekoittumisen tuloksena: aktiivisen ja aikaansaavan järjen, sekä passiivisen ja muovautuvaisen ”pelkän” materian. Järjen stoalaiset samaistivat myös jumalaan ja luontoon, joka on immanentti maailman tapahtumia suunnitelmansa mukaan determinoiva voima. Kaikki maailmassa tapahtuu kausaalisesti luonnon suunnitelman mukaan. Tästä determinismistä huolimatta ihmisellä on kyky valita joitakin asioita: en voi ehkä vaikuttaa siihen, sataako tänään räntää vai ei, mutta voin vaikuttaa siihen, annankosen pilata oman päiväni. (Grahm 2009; Baltzly 2014.)

Dirk Baltzlyn (2014) mukaan helpoin tapa päästä käsiksi stoalaiseen etiikkaan on vastata kysymykseen siitä, mitä hyvä on, sillä yleisesti hyväksyttiin, että juuri osallisuus hyvään varmistaa henkilön onnellisuuden. Mitä tahansa hyvä onkin, se on jotain sellaista, mikä hyödyttää sen haltijaa *kaikissa olosuhteissa*. Esimerkiksi voi olla tilanteita, joissa suuren rahamäärän omistaminen ei hyödytä minua lainkaan, jos vaikka suuren rahamäärän turvin alkaisin käyttää heroïinia ja viettää paheellista elämää. Täten raha ei ollut stoalaisille itsessään hyvää, vaan moraalisesti merkityksetöntä. Hyvää ovat ihmisille tunnusomaiset hyveet, kuten harkitsevuus ja viisaus, oikeudenmukaisuus ja kohtuus, ja niin edelleen. Stoalaiset eivät kuitenkaan ajatelleet, että rahan suosiminen olisi kaikissa tilanteissa täysin perusteetonta. He tekivät eron sellaisten asioiden välillä, joilla on arvoa, ja sellaisten, jotka ovat hyviä. Joillakin moraalisesti merkityksettömillä asioilla, kuten rahalla, on arvoa, ja ovat siten *valittavia asioita*, sillä ne ovat tyypillisesti meille sopivia, olkoonkin, etteivät ne ole hyviä. (Ibid.)

Miten tällainen näkemys maailmasta ja hyvästä elämästä sitten vaikutti stoalaisten näkemykseen kuolemasta ja itsemurhasta? Ensinnäkin ”stoalaisessa hyve-etiikassa ihmisellä on aina oikeus tehdä itsemurha, sillä ei ole mitään sellaista ulkopuolista moraalista auktoriteettia, jota teko voisi loukata” (Grahn 2014). Täten Faidonissa esitetty argumentti itsemurhaa vastaan ei pysty koskettamaan stoalaista. Platonin esittämä kielto on riippuvainen muun muassa niistä metafyyysisistä premisseistä, että sielu jatkaa elämäänsä kuoleman jälkeen, ja ihminen voi tehdä rikoksen jumalaa kohtaan. Stoalaisilla taas ei omassa metafyyysisessä järjestelmässään ollut tällaista dualismia ja jumalakäsitystä, joten kysymykset siitä, mitä sielulle tapahtuu kuoleman jälkeen ja tekeekö itsensä surmaava ihminen jumalaa kohtaan rikoksen, eivät asetu.

Toiseksi, jos maailmaa ohjaa järki, ja kuolema kuuluu välttämättömänä osana kaikille ihmisille maailmassa, niin kuolema on täysin luonnollinen (so. järjen ohjaama) tapahtuma. Kuollessa olemisen ei eroa ajasta ennen syntymää – se ei ole kamalin onnettomuus, joka ihmiselle vain suinkin voi tapahtua. Joskus kuolema voi olla valittava asia, kuten esimerkiksi silloin, kun ihminen ei enää pysty elämään hyveellisesti, sillä juuri hyveellisyys tekee ihmisen elämästä arvokasta. Itsemurha voi Senecan mukaan olla elämää parempi valinta myös silloin, kun ihmisellä ei ole enää kykyä rationaalisuuteen, tai kun kuolema on joka tapauksessa lähellä, mutta ihminen haluaa arvokkaamman lähdön (ibid.). Hyvin selkeästi nämä Senecan ajatukset tulevat ilmi kirjeessä 58, kohdissa 34–35:

”Mutta jos ruumis on hyödytön velvollisuuksiensa kannalta, miksei olisi sopivaa saattaa hapuileva mieli ulos ovesta? Ja ehkäpä se tulee tehdä hieman aiemmin, säästyäkseen siltä tilanteelta, ettei enää pysty tekemään sitä silloin kun se pitäisi tehdä. Ja koska huonosti elämisessä on suuremmat riskinsä kuin nopeasti kuolemisessa, hölmö on hän, joka ei poista suuren epäonnen riskiä maksamalla vain pienen hinnan ajassa. Harvat pääsevät kuolemaan voimissaan, jos vanhuus pitkittyy kovasti; monelle jää passiivinen elämä, makoillen hyödyttöminä tekemättä mitään. Loppujen lopuksi, ei ole mitään jultempaa menetystä elämässä, kuin menettää oikeus päättää se.” - Seneca (Moral letters to Lucilius 58. 34)

”En hylkää vanhuuttani, jos se jättää minulle kaiken itsestäni, siis kaiken paremmasta osastani. Mutta jos se alkaa heikentää järkeäni, siirtäen sen pala-

sia pois paikoiltaan, jos se, mitä se jättää minulle, ei ole elämää, vaan ainoastaan elossa olemista, silloin hyppään pois lahosta ja sortuvasta talosta.” - Seneca (Moral letters to Lucilius 58. 35)

Malin Grahn painottaa kuitenkin tervehdyttävällä tavalla artikkelissaan ”Free Philosophers and Tragic Women – Stoic Perspectives on Suicide” (2014) sitä, että usein puhuttaessa stoalaisesta filosofiasta ja itsemurhasta, kiinnitytään liiankin paljon individualistisiin näkemyksiin tekemättä kunniaa sille kypsyydelle, jolla stoalaiset itsemurhaa käsittelivät. Stoalainen viisas on harkitseva, oikeudenmukainen ja kohtuullinen. Itsemurha voi olla valittavien asioiden piirissä silloin, kun sille on järkevät ja harkitut perusteet – aivan kuin kaikkea muutakin toimintaa tulee harkita. Itsemurha ei ole ratkaisu elämän huonouteen silloin, kun elämä on huonoa johtuen ihmisen omista valinnoista ja siitä, miten hän elämänsä elää. Stoalaisuuteen ei myöskään kuulu niin piinkova tunnekylläisyys, kuin mitä joskus sanotaan:

”Meidän tulee kunnioittaa aitoja tunteitamme, joskus jopa vastoin fyysisiä paineita viimeinen henkäyksemme tulee kutsua takaisin ja olla päästämättä sitä huuliltamme läheistemme vuoksi, ja jopa suuren kivun hinnalla, sillä hyvän ihmisen velvollisuutena on elää niin pitkään kuin hänen tulee, ei niin pitkään, kuin hän haluaa. Hän, joka ei arvosta vaimoaan tai ystäviään riittävästi pysyäkseen hieman pidempään elossa, ja pitäytyy päätöksessään kuolla, on ryhdytön ja nautinnonhaluinen.” -Seneca (Moral letters to Lucilius 104. 3)

Kaiken kaikkiaan stoalainen filosofia on vaikuttanut suuresti siihen tapaan, jolla itsemurhan oikeutusta puolustetaan ja problematisoidaan. Nykyihminen on tavallaan kahden maan kansalainen: toisaalla näkemyksiimme vaikuttavat stoalaiset pohdinnat omaehtoisesta kuolemasta oikeutena, ja toisaalla kristilliset näkemykset itsemurhan ehdottomasta kiellosta.

3.2 Kristillinen myöhäisantiikki

Antiikin Roomassa muun kuin orjan itsemurha ei ollut rikos, eikä itsemurhaa itsessään pidetty erityisen tuomittavana tekona. Szaszin (2002, 11) mukaan roomalaiset laajensivat oikeutetun itsemurhan piiriä *taedium vitae* -käsitteen kautta, jonka voisi suomentaa ”riittävän huonoksi elämäksi”. Itsensä tappaneen henkilön omaisuus takavarikoitiin Roomassa

ainoastaan, jos itsemurhaa pidettiin tunnustuksena jostakin toisesta rikoksesta (Mäkinen 2014).

Jotain omituista itsemurhaa koskevista asenteista kuitenkin tapahtui Euroopassa. Kontrastina mainittakoon, että esimerkiksi 1600-luvulla ”(itsemurhaan) kuollutta miestä raahattiin hevosen perässä häpeän ja rangaistuksen paikalle, jossa ruumis hirtettiin, eikä kukaan saanut ottaa ruumista alas ilman tuomarin määräystä” (Szasz 2002, 12–13). Miettisen (2009) mukaan Suomessa oli tavallista samoihin aikoihin tuomita itsensä tappanut ”metsään vieväksi ja roviolla poltettavaksi”. Ylipäätään näyttäisi siltä, että itsemurhaan ”syyllistyneet” pyrittiin hautaamaan yhteisön häpeällisinä pidetyin menoin, aivan kuten Platon Laeissaan suositteli.

Euroopassa ei kuitenkaan tyydytty ainoastaan rankaisemaan jo kuollutta ihmistä, vaan jo itsemurhan yrittäminen nähtiin raskaana ja rangaistavana rikoksena. Vielä 1800-luvulla Englannissa itsemurhayrityksessään epäonnistunut hirtettiin (Szasz 2002, 16). Englannissa vierailut venäläinen runoilija Nikolai Ogarjov kuvaili tällaista tapahtumaa kirjeessään vuonna 1860:

”Mies, joka oli viiltänyt kurkkunsa auki, mutta joka saatiin elvytettyä, hirtettiin. Hänet hirtettiin itsemurhasta. Lääkäri oli varoittanut heitä, että häntä oli mahdotonta hirttää, sillä hänen kurkkunsa repeäisi auki ja hän pystyisi hengittämään tästä aukosta. He eivät kuunnelleet tämän neuvoa, vaan hirttivät miehen. Haava aukesi välittömästi ja mies virkosi uudelleen, vaikka hän riippui hirressä... [H]e sitoivat kaulan haavan kohdalta, ja mies kuoli.”
(Szasz 2002, 16 mukaan Droge ja Tabor, A Noble Death, 6)

Vaikka Ogarjov olisikin käyttänyt kirjeessään pientä runoilijan vapautta, on kontrasti antiikin Roomasta keskiajan jälkeiseen Eurooppaan puistattava. Mitä ihmettä stoalaisen Rooman valtakauden jälkeen tapahtui? Euroopasta tuli kyllä läpikotaisesti kristillinen, mutta mikä tässä murroksessa aiheutti näin suuren asenteiden muutoksen?

Toisin kuin voisi kuvitella, Raamattu ei ainakaan selväsanaisesti (siis ilman tulkintaa) kielä itsensä tappamista. Itse asiassa ainakaan Pabst Battinin (1996, 24) mukaan Raamatussa ei käytetä mitään ”itsemurhaa” vastaavaa sanaa substantiivimuodossa, verbinä tai kiertoil-

mauksena (vrt. *autocheiria*, *mors voluntaria* jne.). Raamatussa on kuitenkin muutamia itsemurhaa käsitteleviä kohtia, mutta niistä yhdessäkään itsemurhaan ei liitetä suoraan moraalista tuomiota. Esimerkiksi Ensimmäisessä Samuelin kirjassa kuvataan Saulin itsemurha:

”Filistealaiset ryhtyivät taisteluun israelilaisia vastaan. Israelin miehet pakenivat heidän tieltään, ja paljon kaatuneita jäi Gilboanvuoren rinteille. Filistealaiset saavuttivat Saulin ja hänen poikansa ja tappoivat Jonatanin, Abinadabin ja Malkisuan, Saulin pojat. Taistelu kävi kiivaana myös Saulin ympärillä. Jousimiehet keksivät hänet, ja hän haavoittui pahoin heidän nuolistaan. Silloin Saul käski aseenkantajaansa: ”Tartu miekkaasi ja lävistä minut! Muuten nuo ympärileikkaamattomat tulevat ja lävistävät minut ja häpäisevät minut.” Mutta kun aseenkantaja ei uskaltanut sitä tehdä, Saul otti itse miekan ja heittäytyi siihen. Nähdessään Saulin kuolleen myös aseenkantaja heittäytyi miekkaansa ja seurasi Saulia kuolemaan.” -1. Sam. 31.

Hieman myöhemmin selviää, että kuullessaan Saulin kohtalosta lähistön asukkaat hakevat tämän ja hänen poikiensa ruumiit, ja *hautaavat heidät kaikki samalla tavalla* kunnioittaen heidän muistoaan paastoamalla seitsemän päivää. Saulin itsemurhaa ei tuomita, ei ylistetä – teon moraaliseen asemaan ei oteta millään muotoa kantaa. Sitä, mitä aseenkantajan ruumiille tapahtui, tarina ei paljasta.

Jos Raamattu ei *suoraan* kiellä itsemurhaa, niin mistä ehdoton itsemurhan kielto on peräisin? Margaret Pabst Battinin (1996, 53–64) teorian mukaan vastaus saattaa löytyä varhaiskristillisestä Pohjois-Afrikasta, kristittyjä vainonneen Rooman vallan alta.

Vuonna 64 jaa. keisari Nero syytti kristittyjä Rooman palosta, minkä jälkeen kristittyjä poltettiin suuria määriä. Tästä Konstantinus I:n kääntymiseen vuonna 313 vainoissa kuoli arviolta 10 000–100 000 kristittyä. Oli todellinen luku mikä tahansa, vainoilla oli suunnaton merkitys kristilliselle näkemykselle itsemurhasta ja marttyyriudesta.

Varhaiskristillisyydessä ei ollut käsitystä itsemurhasta tuomittavana tekona. Päinvastoin: vainoja kohdanneet kristityt katsoivat monien kristillisten oppien suorastaan houkuttelevan heitä jättämään maallisen elämänsä taakseen – jopa omaehtoisesti. Kuolemassa vainottu

kristitty saisi marttyyrin paikan, hän näkisi uudestaan kuolleet läheisensä ja hän saavuttaisi korkeimman hengellisen tilan Jumalan luona. Varhaiskristillinen yhteisö kannusti jäseniään marttyyriuteen: vangituille marttyyreille pyrittiin tuomaan ruokaa ja heidän puolestaan rukoiltiin jatkuvasti. Tällaisista marttyyreista tuli yhteisölleen Kristuksen kaltaisia sankareita. (Ibid.)

Lupaus marttyyriudesta sai monet kristityt aktiivisesti alistumaan vainoille, mutta vasta ajatus ruumiista synnin työssijana sai varhaiskristittyjä tappamaan itsensä vainoista riippumatta. Ruumis johtaa väistämättä syntiin, ja ihmisen viimeisenä päämääränä ei suinkaan ole viettää aikaansa synnin turmelemassa maailmassa, vaan kuoleman rajan takana todellisessa onnessa. Ehkä ihmisen siis tulisi irtautua synnistä surmaamalla itsensä? Ainakin ripittäytymisen jälkeen, kun ihminen on saanut anteeksi syntinsä? Kaiken tämän seurauksena oli se, että varhaiskristillisiä yhteisöjä vaivasi itsemurhien epidemia, joka näkyi erityisen pahana Pohjois-Afrikassa, jossa yksittäisten itsemurhien lisäksi tapahtui kristittyjen joukkoitsemurhia. Tätä taustaa vasten pohjoisafrikkalainen, itsemurha-aallosta järkyttynyt tuleva kirkkoisä Augustinus otti itsemurhiin jyrkän kieltävän kannan. (Ibid.)

Battinin teoria on mielenkiintoinen, mutta ainakaan kaikki eivät ole valmiita hyväksymään sitä. Craig Paterson (2005) kirjoittaa, että ”(Battinin) näkemys enemmänkin hankaloittaa kuin valottaa asiaa, sillä se ei huomioi riittävästi itsemurhan tuonaikaisen luokittelun monimutkaisuutta”. En kuitenkaan ymmärrä, mihin tämä Patersonin syytös anakronismista pureutuisi, eikä hänkään asiaa kovin selväksi tee. Battinin teoria on puhtaan historiallinen, ja tämän takia Patersonin tulisi jotenkin tarjota historiallisia argumentteja teoriaa vastaan, esimerkiksi osoittamalla, että jo varhaiskristillisessä ajattelussa itsemurhaa pidettiin tuomittavana tekona. Tätä hän ei jostain syystä kykene tekemään. Battinin positio ei sitä paitsi ole riippuvainen itsemurhan määritelmästä.

Patersonin mukaan jokainen marttyyritapaus tulisi arvioida yksitellen omana tapauksenaan, eikä marttyyrikuolemia tulisi pitää itsemurhina. Hän pyrkii selittämään, miten marttyyrius voi olla hyväksyttävää, ja täten se tulisi erottaa muusta intentionaalisesta itsensä tappamisesta (tämä tietysti on lähtökohtana hyvin kyseenalainen, sillä siinä jo määritellään itsemurha epäoikeutetuksi ja marttyyrikuolema oikeutetuksi itsensä surmaamisen muodoksi). Tällaista katoliseen perinteeseen kuuluvaa näkemystä käsitellään enemmän tämän tutkielman sivulla 41.

Patersonin mukaan marttyyri on hankalan valinnan edessä: luopuako uskostaan vai hengestänsä. Kuolema voi olla ennalta tiedetty lopputulema, mutta siitä ei vielä seuraa, että kuolema itsessään olisi tarkoitettu: ”Vaikka valinta kuoleman ja uskosta luopumisen välillä on tehty voluntaarisesti, kuoleman itsessään ei tarvitse olla osa marttyyrin intentioita”.

Jos tulkitsen Patersonia oikein, niin marttyyrin tapauksessa olisi kyse disjunkttiivisen syllogismin muotoon rakennetusta tilanteesta:

A tai B

~B

Siis: A

Syllogismissa A merkitsee kuolemaa ja B merkitsee uskosta luopumista. Tapaukset, joissa marttyyri valitsee ~B:n, eli ”ei uskosta luopumisen”, kyseessä ei ole itsemurha, vaikka ~B:n seuraus on A, sillä marttyyri valitsi ~B:n. Kuoleman, eli A:n, ei tarvitse olla osa marttyyrin intentioita, joten kyseessä ei ole itsemurha.

Paterson ei tosin ota huomioon, että jos asia olisi näin, ja itsemurhan määritelmässä olisi aiheellista erottaa toisistaan teon intentio ja tiedetyt seuraukset, niin itsemurhia ei ehkä koskaan tapahtuisi: syllogismiin tarvitsee vain vaihtaa esimerkiksi B merkitsemään kovia kipuja, ja sanoa, että marttyyrin sijaan syllogismissa seikkailee Jack, joka ei valitse kuolemaa, vaan ainoastaan kivuttoman tilan. Kuoleman ei tarvitse olla mukana intentioissa, *sillä Jack ei ymmärrä, että ~B:stä seuraa A*. Ja kuin taikurin taikasauvan iskusta, Jackin kuolema ei ollut itsemurha, sillä Jack ei ollut mukana logiikan kurssilla.

3.2.1 Augustinus (354–430)

Battin ei suinkaan ole ainoa, joka on pannut merkille kristittyjen ahdinon ja siitä johtuvat itsemurhat Augustinuksen kirjoitusten vaikuttajina. Myös Anthony Kenny panee asian merkille mittavassa teoksessaan *A New History of Western Philosophy*: ”Ongelma (itsemurhan oikeutus) oli ajankohtainen, kun Augustinus alkoi kirjoittaa *Jumalan valtiota*, sillä Rooman ryöstön aikana vuonna 410 monet kristityt miehet ja naiset tappoivat itsensä välttääkseen raiskauksen tai orjuuden” (Kenny 2012, 452).

Yksittäisistä itsemurhaa käsitelleistä filosofeista Augustinuksen merkitystä myöhemmälle kehitykselle on vaikea yliarvioida. *Jumalan valtiossa* on huomattavissa selkeästi se, kenelle Augustinus sanansa osoittaa: ensimmäisen kirjan luvuissa 17–27 Augustinus käsittelee kaikkia niitä itsemurhien syitä, joita Battin on luetellut puhuessaan alkukristityiden itsemurhista. Augustinus kirjoittaa *Jumalan valtion* ensimmäisen kirjan 20. luvussa otsikon ”Että kristityillä ei ole koskaan lupaa surmata itseään missään olosuhteissa ikinä” alla näin:

”Ei ole merkityksetöntä, että mistään pyhän kaanonin katkelmasta ei ole löydettävissä jumalallista ennakkotapausta tai lupaa ottaa meiltä itseltämme henkeämme, joko astuaksemme ikuisen elämän autuuteen, tai välttääksemme jotakin asiaa, tai päästäksemme eroon mistä hyvänsä. Ei, laki, oikein tulkittuna, jopa kieltää itsemurhan siinä, missä se sanoo, ”Älä tapa.”

Augustinus pohtii myös sitä, miten pitkälle tämä viides käsky ulottuu. Hänen mukaansa jotkut haluavat käskyn perusteella kieltää myös eläimien tappamisen. Mutta jos kielto koskee myös eläimiä, niin miksei myös kasveja, ”sillä nekin elävät ja voivat kuolla”? Augustinuksen vastaus on se, että koska kasveilla ei ole aisteja, ja eläimillä ei ole järkeä, niin viides käsky tulee ymmärtää koskemaan ainoastaan ihmistä:

”Käsky kuuluu, ”Älä tapa ihmistä;” eli siis älä liioin toista, tai itseäsi, sillä hän, joka tappaa itsensä, tappaa ihmisen.”

Augustinuksen kanta on kuitenkin ongelmallinen. Sivuhuomiona on toistettava, että vaikka Raamatussa ei annetakaan suostumusta itsensä surmaamiselle, niin esimerkiksi Saulin tarinassa sitä ei millään muotoa kielletäkään. Ei kai ole mahdollista, että ainoastaan sellaiset teot olisivat kristityille sallittuja, joihin annetaan pyhissä kirjoituksissa erikseen lupa? Varsinainen ongelma Augustinuksen positiossa on kuitenkin se, että yleensä, niin tuona aikana kuin nykyäänkin, halutaan varata joitakin poikkeuksia, joissa ihmisen tappaminen on sallittua. Ihmisille harvoin on kelvannut täydellinen pasifismi, vaikka se näyttäisikin olevan Augustinuksen viidennen käskyn tulkinnan suora johtopäätös. Jos tähän johtopäätökseen ei sitten olla tyytyväisiä, tulisi Jumalan käskyä hieman rukata ja viilailta mukavampaan muotoon. Juuri näin Augustinus eteneekin: ”Siltikin, jumalainen auktoriteetti on tehnyt tiettyjä poikkeuksia omaan lakiinsa, joka kieltää ihmisen tappamisen” (*Jumalan valtio*, I. 21).

Näitä poikkeuksia Augustinus lupaa ainakin kaksi: ihmisen saa tappaa laillisella kuolemantuomiolla, sekä Jumalan hyväksymässä sodassa. Mutta mitä sotia Jumala sitten hyväksyy, ja mitä ei? Kennyn (2012, 452) mukaan Augustinus ajatteli, että ainoastaan järjestäytyneellä ja oikeudenmukaisella valtiolla on oikeus käskää sotilaitaan tappamaan. Myös jotkin puolustussodat olivat ”Jumalan hyväksymiä”. Ei tarvita kuitenkaan kovinkaan kummoista historiantuntemusta tai mielikuvitusta keksimään tilanteita, joissa tämä ajatus on mennyt pieleen, vaikka Augustinus rauhan puolesta puhuikin.

Poikkeus vahvistaa säännön ehkä siinä mielessä, että mitä enemmän perusteltuja poikkeuksia sääntö osaa ottaa huomioon, niin sitä kattavampi säännöstä tulee. Poikkeus voi kuitenkin myös vesittää säännön: jos ”Älä tapa” koskee ainoastaan niitä ja näitä tilanteita, mutta ei toisia, voidaan aivan perustellusti kysyä, miksei myös itsensä tappaminen voisi olla poikkeus. Toisen ihmisen tappaminen kuitenkin eroaa olennaisilta osin siitä, kun ihminen surmaa itse itsensä. Monesti juuri henkilön suostumus jollekin asialle on se seikka, mikä tekee teosta moraalisesti hyväksytyksi tai kiellettyksi.

Vaikka Augustinuksen tarjoamat argumentit itsemurhaa vastaan perustuvatkin viimekädessä viidenteen käskyyn, on niistä luettavissa syvempiä ihmisen elämää, arvokkuutta ja rakkautta puoltavia näkökulmia, jotka ovat olleet pontimena myöhemmille kristillisille argumenteille. Augustinus selvästi pitää ihmistä ja ihmisruumista pyhänä. Tämä näkyy esimerkiksi tavassa, jolla Augustinus osoittaa myötätuntoaan niille neitsyille, jotka ovat tappaneet itsensä välttyäkseen raiskaukselta, sekä niille naisille, jotka ovat raiskauksen kärsineet. ”Raiskauksen uhriksi joutuminen ei ole synti, eikä sen pidä tuoda häpeää vastentahtoiselle uhrille” (Jumalan valtio I. 19). Viattoman ei tule kärsiä ja tehdä itsemurhan kaltaista syntiä rikollisen syntien tähden. Tällainen näkemys ei keskiajalle tultaessa ollut itsestään selvä.

3.3 Keskiäika

Augustinuksen tuomittua itsemurhan, asenteet itsemurhaa kohtaan jyrkkenivät keskiajan saatossa. Jos 500-luvulla itsensä tappaneelta henkilöltä evättiin kristilliset hautajaismenot, niin 1200-luvulla heitä ei enää voitu haudata edes pyhään maahan. Itsemurhaan syyllistynyt ihminen haudattiin usein tien alle kasvot alaspäin, ja ruumis lävistettiin puisella vaaralla. Yksi selitys tälle hautaustavalle saattoi olla se, että tien vilkkaan liikenteen ajateltiin pitävän vainajan pahantahtoisen aaveen visusti paikallaan. (Tierney 2006.)

Tarkoitukseni ei ole tässä kuitenkaan päivitellä keskiaikaisten käytäntöjen julmuutta. Tällaiset käytännöt kuitenkin kuvaavat hyvin sitä kauhua, jonka itsemurha on kristillisessä maailmassa aiheuttanut, ja miten yhteisö on ilmiöön suhtautunut. Käytännöt ovat mielenkiintoisia myös siitä syystä, että niiden vastapoolina on keskiaikaista ajattelua kehystänyt filosofia *rakkauden merkityksestä*. Kuten Virpi Mäkinen (2014) kirjoittaa, keskiajalla ”rakkautta (charity) pidettiin asenteena, joka supervenoi toimintaa, ja antaa tälle tämän moraalisen arvon”. Ihmisen tuli rakastaa Jumalaa yli kaiken, ja lähimmäistään kuten *itseään*. Itsemurhan nähtiin rikkovan tätä käskyä (*ordo caritatis*) vastaan, sillä ihminen, joka ei rakasta itseään, ei pysty rakastamaan muitakaan (ibid.).

Keskiajan oppineet liittivät rakkauden stoalaiseen ja roomalaiseen traditioon luonnollisesta laista (*lex naturalis*), johon skolastikot liittivät myös ihmisen luonnollisen pyrkimyksen pysyä elossa. Tätä pidettiin ensimmäisenä rakkauden hyveestä dedusoitavissa olevana velvollisuutena. Pyrkimys säilyttää itsensä oli ihmiselle rationaalinen taipumus, joka oli harmoniassa rakkauden kanssa, ja myös moraalisesti imperatiivista. Itsemurha nähtiin siis myös rikkomuksena Jumalan antamaa luonnollista lakia vastaan. (Ibid.)

3.3.1 Tuomas Akvinolainen (1225–1274)

Keskiajan vallitsevia näkemyksiä itsemurhasta kuvaa hyvin Tuomas Akvinolaisen *Summa theologiae*, jonka toisen osan toisessa osassa käsitellään kysymystä itsemurhasta artikkelissa 5:

”Vastaan, että kolmesta syystä on kerta kaikkiaan laitonta surmata itsensä. Ensinnäkin, koska kaikki luonnostaan rakastaa itseään, niin kaikki pyrkii luonnostaan säilyttämään itsensä, vastustaen tuhoutumista niin pitkälle kuin mahdollista. Siitä syystä itsemurha on vastoin luonnon taipumusta, ja rakkautta, kun jokaisen ihmisen tulisi rakastaa itseään. Näin ollen itsemurha on aina kuolemansynti, vastoin luonnollista lakia ja rakkautta. Toiseksi, koska jokainen osa kuuluu kokonaisuuteen. Jokainen ihminen on osa yhteisöä, ja siis kuuluu yhteisöönsä. Täten tappaessaan itsensä hän vahingoittaa yhteisöään, kuten Filosofi julistaa. Kolmanneksi, koska elämä on Jumalan lahja ihmiselle, ja on Hänen valtansa alainen, Joka määrää elämästä ja kuolemasta. Täten, kuka ottaa oman henkensä, tekee syntiä Jumalaa vastaan, kuten hän,

joka tappaa toisen orjan, tekee syntiä orjan isäntää kohtaan - -” (ST II-II q. 64 a. 5)

Akvinolainen toistaa sekä Aristoteleen että Platonin argumentit itsemurhaa vastaan, lisäten listaan myös näkemykset luonnollisesta laista, rakkaudesta, sekä elämästä lahjana Jumalalta. Akvinolaisen perusteluketju on varmasti tulkittu riittävän vahvaksi, jopa ylideterminoiduksi, argumentiksi itsemurhaa vastaan.

Katolisessa uskossa marttyyreillä on kuitenkin aina ollut arvostettu asema, ja Tuomaankin mukaan ”on ilmeistä, että marttyyrius on hyveellinen teko” (ST II-II q. 124 a. 1). Marttyyrikuolemassa tähdätään hyveeseen, kuten uskoon tai rakkauteen Jumalaa kohtaan (ST II-II q. 124 a. 3). Mutta miten itsensä tappamisen jyrkästi kieltävässä keskiajan ilmapiirissä on voitu oikeuttaa marttyyreiden itsemurhat? Vastaus on tylsä – niitä ei ole tarvinnut oikeuttaa:

Ensinnäkin Akvinolainen näyttäisi ajattelevan, että silloin, kun marttyyri on tehnyt suoranaisten itsemurhan sen sijaan, että joku toinen olisi ollut kuoleman aiheuttajana aktiivinen osapuoli, ei erityistä kunnioitusta marttyyreille tulekaan antaa (ST II-II q. 124 a. 1 obj. 2). Toiseksi koska passiivista itsemurhaa ei nähty itsemurhana, ei marttyyrius aiheuttanut selkeää ongelmaa Akvinolaiselle. Edellä, tutkielmani sivuilla 36–37, käsitellyssä Craig Pateronin Margaret Pabst Battinia kohtaan esittämässä kritiikissä on siis se totuuden siemen, että katolisessa perinteessä todella on erotettu toisistaan itsemurhat ja marttyyrikuolemat (kukaan ei tosin ole tätä erottelua kiistänyt, vaikka itse ainakin kiistan mielekkyyden). Keskiajan käsitteellisistä ja määritelmällisistä syistä kysymys marttyyrikuoleman oikeutuksesta ei asettunut Akvinolaiselle siinä mitassa, mitä se saattaisi asettua nykykristitylle.

Tuomas Akvinolaisen merkitys itsemurhan filosofialle ei kuitenkaan rajoitu hänen itsemurhaa vastustavaan kantaansa. Itse asiassa yhtä hänen nimiinsä laitettua oppia on käytetty puolustamaan avustetun itsemurhan oikeutusta (tästä voi lukea enemmän Kamm 1999). Kyseinen oppi tunnetaan katolisessa perinteessä kaksoivaikutuksen periaatteena (*doctrine/principle of double effect*). Akvinolainen muotoilee opin käsitellessään kysymystä siitä, saako ihmisen tappaa itsepuolustukseksi (ST II-II q. 64 a. 7).

Akvinolainen erotti toisistaan teon intention ja sen mahdolliset seuraukset: jonkin teon seuraukset voivat olla tiedossa ilman, että seuraukset ovat *intentionaalisia*. Moraalisesti merkitykselliseksi tämä erottelu tulee tilanteissa, joissa hyvää tarkoittavilla teoilla on myös huonoja seurauksia. Teolla ϕ voi olla kaksi vaikutusta, sekä x että y , joista vain x on toivottu y :n ollessa ei-toivottu seuraus. Teko ϕ on oikeutettu, jos se tehdään niin, että x on teon intentionaalinen seuraus, ja y ainoastaan teon ennalta tiedetty ”hutilaukaus”. Akvinolaisen mukaan teko saa moraalisen arvonsa agentin intentioista, ei teon seurauksista (ibid.).

Kaksoisvaikutuksen periaatteen soveltamisessa tulee kuitenkin olla varovainen – se ei ole ihmelääke, joka tekee mistä tahansa teosta moraalisesti oikeutetun, kunhan vain huonoja seurauksia ei sinänsä toivota. Akvinolainen muistuttaa lukijaansa: ”Ja siltikin, vaikka lähtien hyvästä intentiosta, teko voidaan tuomita epäoikeutetuksi, jos se ei ole oikeassa suhteessa päämäärään” (ibid.). Akvinolaisen näkökulmasta kyseessä ei ole ”päämäärä pyhittää keinot” -tyyppinen suositus. Kaksoisvaikutuksen periaatteella kuitenkin voidaan perustella monia moraalisesti arveluttavia toimia: jos esimerkiksi Yhdysvaltain intentiona oli lopettaa sota Japania vastaan, oli ydinaseiden käyttö Hiroshimassa ja Nagasakissa ehkä oikeutettua – ainakin, jos muuten jatkuvassa sodassa olisi kuollut vielä enemmän ihmisiä (periaatteen kritiikistä enemmän McIntyre 2014).

3.3.2 Muita keskiajan kehityskulkuja

Akvinolainen sanoo edellä olevassa sitaatissa, että ”- - elämä on Jumalan lahja ihmiselle, ja on *Hänen valtansa alainen, Joka määrää elämästä ja kuolemasta*” (ST II-II q. 64 a. 5). Tämä ei viittaa ainoastaan omaisuusrikokseen Jumalaa kohtaan, vaan koskettaa suurempaa keskiajan filosofian kehityskulkua ihmisen vapaudesta.

1200 ja 1300-lukujen vaihteessa alkoi pikku hiljaa kehittyä ajatuksia vapaan inhimillisen toiminnan piirin laajenemisesta. Ihminen nähtiin entistä useammin aktiivisena toimijana, jolla on tiettyjä oikeuksia. Ajatuksilla luovuttamattomista yksilöoikeuksista, kuten oikeudesta itsensä säilyttämiseen, itseomistukseen ja vapauteen, on juurensa keskiajan ja varhaismodernin ajan filosofiassa. (Mäkinen 2014.)

Voluntaristisessa filosofiassa luonnollinen laki (tai oikeus) muotoiltiin uudella tavalla. Luonnollisen lain ymmärrettiin tarkoittavan ”sitä, mikä on sallittua ilman, että mikään laki

erikseen määrää siitä” (ibid.). Tämän määritelmän kautta oppineet alkoivat rakentaa luonnollisen lain etiikan (*natural law ethics*) kautta autonomian aluetta, jossa lait eivät säädelleet ihmisen toimintaa, vaan jättivät ihmisille vapauden päättää itse omasta toiminnastaan. Tämän kehityskulun jälkeen ajatuksella sallivasta luonnollisesta laista ihmisen luonnollisten oikeuksien perustana oli jatkuva historia aina 1700-luvulle asti. Tästä kehityksestä huolimatta keskiajalla itsensä surmaaminen nähtiin vielä perisyntinä, sillä sekä luonnollisen lain että tämän kanssa osittain päällekkäisen kymmenen käskyn nähtiin kieltävän se selvästi. (Ibid.)

Kuten jumalalliselle laille on tyypillistä, myös tässä kiellossa oli porsaanreikiä. Jotkut filosofit näkivät itsensä surmaamisen synnillisenä ainoastaan, kun se tehdään *intentionaalisesti*. Tässä vaikuttimena oli luultavasti ollut Akvinolaisen moraalifilosofia, ja varsinkin hänen oppinsa kahden vaikutuksen periaatteesta. Esimerkiksi Francisco de Vitorian (1473–1546) mukaan oli luvallista antaa nälkiintyneelle oma leipänsä, vaikka teko johtaisikin anteliaan ihmisen omaan nälkäkuolemaan (ibid.).

3.4 Renessanssista valistukseen

3.4.1 Michel de Montaigne (1533–1592)

Jyrkän kielteiset kristilliset näkemykset itsemurhaa vastaan saivat ensimmäiset varsinaiset uudelleenarvioinnit renessanssifilosofien ajatuksissa. Yksi syy tähän saattoi olla monien antiikin tekstien löytyminen uudelleen, sekä niiden helpompi saatavuus kirjapainotaidon kehityksen ansiosta. Erityisen hyvin nämä uudet tuulet näkyvät Michel de Montaignen esseessä ”Cean saaren käytäntö” (*Coutume de l’île de Céa*). Esseessä on selvästi nähtävissä varsinkin Senecan vaikutus, jota Montaigne siteeraakin suoraan: ”Viisas mies elää niin pitkään, kuin hänen tulee, ei niin pitkään, kuin hän pystyy”. Montaigne esittelee esseessään argumentteja itsemurhan kieltoa vastaan ja sen puolesta, mutta selvästi hänen oma näkemysensä asiaan oli hyvin samankaltainen kuin Senecalla.

”Kaikista vapaaehtoisin kuolema on paras. Elämä on riippuvaista muiden nautinnosta; kuolema meidän omastamme. - - Eläminen on orjuutta ilman vapautta kuolla.”

Vaikka ihmisellä tulee olla vapaus päättää omasta kuolemastaan, niin Montaignen mukaan edes itsemurhaan sallivasti suhtautuvilla ajattelijoilla ei ole ollut yhteistä näkemystä siitä, milloin ihmisen on luvallista harjoittaa tätä vapauttaan. Montaigne listaa esimerkkejä esimerkkien perään havainnollistaakseen luvallisia itsemurhia. Itsemurhan määritelmän kannalta yksi näistä esimerkeistä on poikkeuksellisen mielenkiintoinen. Siinä mies surmaa itsensä ryntäämällä vihollisjoukkoja päin kuollakseen. Tämä on huomionarvoista siitä syystä, että kyseessä on passiivinen itsemurha. Mieshän ei itse lävistä rintaansa miekalla, vaan pakottaa vihollisensa tekemään tämän hänen puolestaan. Montaigne siis tulee sisältäneeksi itsemurhan käsitteen sisälle sellaisia tapauksia, jotka eivät ainakaan Akvinolaiselle olleet itsemurhia. Esimerkki on samankaltainen kuin kohtaaminen elokuvasta Rankka päivä, jossa päähenkilö teki niin kutsutun poliisi-itsemurhan.

Montaigne nostaa esseessään esille sen platonilaista ja kristillistä alkuperää olevan argumentin itsemurhaa vastaan, jonka mukaan ihminen ei saa riistää henkeään siitä syystä, että elämämme kuuluu Jumalalle. Elämästä voi luopua vain Jumalan niin tahtoessa, tai kuten Platon asian esitti, kun itsemurhalle on pakottava syy. Mistä sitten tiedämme, milloin Jumala on antanut luvan jättää elämä taakseen? Montaignen vastaus on melko ilmeinen, ja jokseenkin lakoninen:

"Jumala antaa meille luvan lähteä, kun Hän on nähnyt parhaaksi näivettää elämämme siihen tilaan, jossa eläminen on paljon kuolemaa pahempaa."

Sitaatin väitteen mukaan ei voisi koskaan olla sellaista tilannetta, jossa ihmisen elämä olisi tavattoman huonoa, ja Jumala ei sallisi ihmisen surmata itseään. Montaigne päättää esseensä kertomalla tarinan Cean saaresta, jossa 90-vuotias nainen pyytää Pompeiusta surmaamaan tämän, jotta hän säästyisi kivuliaan kuoleman tuskilta: "Kipu ja vielä huonomman kuoleman pelko vaikuttavat minusta parhailta syiltä". Montaignen esseessään esittelemät ajatukset ovat jo selvästi hyvin lähellä moderneja eutanasiaa puoltavia argumentteja ja näkemyksiä kuoleman vahingollisuudesta.

3.4.2 John Donne (1572–1631)

Yksi merkillisimpiä ja merkittävimpiä renessanssiajan itsemurhan filosofiaa käsitteleviä teoksia on englantilaisen runoilijan ja papin, John Donnen, postuumisti julkaistu *Biathana-*

tos (kirjoitettu vuonna 1608). Teos on ensinnäkin huomattavan pitkä, nykykirjana noin kaksisataa sivua, mikä on ollut poikkeuksellista tämän yhden kysymyksen tarkastelemiseksi.

John Donne pyrki kirjallaan todistamaan, ettei itsemurha ole *aina* synti. Paradigmaattisella näkemyksellä itsemurhasta kuolemansyntinä oli Donnen mukaan se ikävä seuraus, että itsemurhaa yrittäneitä ja siinä onnistuneita kohdeltiin julmasti. On myös huomionarvoista, että Donne käyttää järjestelmällisesti itsemurhasta tuolloin kevyempää termiä *self-homicide*, ei *self-murder*.

Yllättäen Donne ei kuitenkaan missään kohta kirjassaan hyödynnä, tai edes mainitse, antiikin filosofian itsemurhaa puoltavia näkemyksiä, toisin kuin esimerkiksi Montaigne oli tehnyt, ja toisin kuin nykyään yleisesti tehdään. Tässä mielessä *Biathanatos* on uniikki. Donne pyrki muotoilemaan omista lähtökohdistaan kristinuskon sisäisen position, jossa itsemurha on sallittu teko silloin, kun se tehdään oikeista syistä (kunnioittaakseen Jumalaa, kuten esim. neitsytmarttyyrit). *Biathanatos* on merkittävä teos myös siksi, että Donne vastaa siinä suoraan joihinkin Augustinuksen ja Akvinolaisen esittämiin itsemurhan kieltäviin argumentteihin. Kritiikin lisäksi teos on myös itsemurhan filosofiaa rakentava, ja siitä on löydettävissä joitakin myöhemmin länsimaiseen filosofiaan tiensä löytäneitä ajatuksia.

Akvinolaisen mukaan ”itsemurha on aina kuolemansynti, vastoin luonnollista lakia”. Hän katsoi kaiken luonnossa pyrkivän säilyttämään itsensä, ja päätteli tästä, että näin tuleekin olla. Kyseessä on selvästi *is-ought* -tyyppinen päätelmä. On mielenkiintoista, että Donne haistoi tämän käyttäen Hume’n giljotiinia jo vuonna 1608: ”luonnollisen lain rikkominen ei mielestäni näytä lisäävän minkään teon tuomittavuutta” (I.i.7, 1491). Akvinolaisen empirisestä havainnosta ei tule päätellä itsemurhan moraalista statusta.

Donne ei kuitenkaan tyytynyt kritisoidaan ainoastaan Akvinolaisen *is-ought* -päättelyä. Donnen mukaan Akvinolainen oli erehtynyt paitsi päätelmästänsä, myös empirisestä havainnostaan. Toisin kuin Akvinolainen ajatteli, Donnen mukaan ihmisellä on luonnostaan myös *tahto kuolla* (I.ii.3, 1960), mikä näkyy paitsi kristittyjen marttyyrikuolemissa ja joukkoitsemurhissa, myös itsemurhissa muissa kulttuureissa ja muina aikoina (Donnen lista näistä on hyvin kattava). Tahto kuolla on osa ihmisen luontoa, eikä näin ollen ole ristiriidassa luonnollisen (tai rationaalisen) lain kanssa. Tästä syystä Akvinolainen on Donnen

näkökulmasta väärässä pitäessään itsemurhaa *aina* luonnollisen lain vastaisena ja siis *aina* syntinä.

Donnen mukaan myös käsitys itsensä säilyttämisestä on liian kapea. Pyrkimyksellä säilyttää itsensä tulisi Donnen mukaan tarkoittaa *ihmisen parhaan osan säilymistä*, minkä esimerkiksi marttyyrikuoleman valinnut ihminen tekee päästessään kuolemanjälkeiseen elämään. Ruumis kuolee kyllä, mutta henki jää jäljelle. Donnelle itsemurha voi olla elämää affirmoiva, ei tuhoava teko (I.ii.2, 1782–1803).

On ehkä hieman kyseenalaista tulkita historiallista lähdettä täysin moderneista lähtökohdistta, mutta voitaneen silti sanoa, että moderni keskustelu itsemurhan rationaalisuudesta liittyy läheisesti John Donnen filosofiaan. Vaikka ihmiset yleensä pyrkivät pysymään elossa, tästä ei voida päätellä suoraan, että tästä pyrkimyksestä luopuminen olisi itsessään aina irrationaalista. Toiseksi nykyään yhä useammin tunnutaan ajattelevan, että ihmisellä ei tule olla moraalista velvollisuutta säilyttää itsensä *missä tahansa tilassa*. Joskus elämänlaatu voi olla niin heikko, ettei ”ihmisen parhaan osan” säilyminen ole enää mahdollista, ja tällöin kuoleman voidaan nähdä olevan ”elämää affirmoiva” ratkaisu (vrt. Terry Pratchettin tapaus), vaikka ei sitoutuisikaan Donnen kristilliseen metafysiikkaan. On kuitenkin painotettava, että Donne itse tuskin puoltaisi nykyargumentteja eutanasian sallimiseksi, sillä hän näki omaehtoisen kuoleman olevan oikeutettu ainoastaan silloin, kun se tehdään kunnioittaakseen Jumalaa, ei esimerkiksi välttyäkseen kivuilta.

Biathanatosin merkitys nykykeskustelulle ulottuu kuitenkin vielä tätäkin pidemmälle. Donnen mukaan negatiiviset ja positiiviset kuolemaan johtavat teot eivät eroa toisistaan moraalisesti tai muutenkaan (II.v.1, 3162–3164). Jos esimerkiksi potilas voi Suomessa kieltäytyä hoidosta tilanteessa, jossa kieltäytyminen johtaa hänen kuolemaansa (negatiivinen teko), niin samassa tilanteessa Donnen ajatusta seuraten olisi moraalisesti sallittua myös avustaa potilasta kuolemaan (positiivinen teko). Negatiivinen teko ei eroa positiivisesta teosta sen paremmin seuraustensa kuin agentin intentioidenkaan puolesta. Molemissa tapauksissa teon seurauksena on kuolema, ja intentiona potilaan tahdon kunnioittaminen tai potilaan kuoleman aiheuttaminen joko suoralla teolla tai tekemättä jättämisellä. Donnella ei tietenkään ollut mielessään lääketieteen etiikan tulevat keskustelut, mutta oli hänen ajatuksellaan radikaali lopputulos jo hänenkin aikanaan: Donne päätyi pitämään

Jeesuksen kuolemaa itsemurhana, mikä on itsemurhan kategorisesti tuomitsevan kristillisen maailman näkökulmasta ollut varmaankin melko poleemista (III.iv.5, 4878–4892).

Itsemurhan filosofian historia on selvästi linkittynyt näkemyksiin inhimillisen vapauden piiristä. Mäkisen (2014) mukaan myöhäiskeskiajalla ajateltiin, että ihmisellä on jonkinlainen käyttöoikeus omaan ruumiiseensa (*usus*), mutta varsinainen omistusoikeus ihmiseen (*dominium*) oli hänet luoneella Jumalalla. Elämästä ja kuolemasta päättäminen ei kuulunut käyttöoikeuden piiriin, vaan tämä osa ihmisen maailmasta oli Jumalallisen auktoriteetin alainen. Donne kuitenkin näyttää kieltävän tämän rajanvedon argumentoidessaan sitä näkemystä vastaan, että ihminen tuhoaa Jumalan omaisuutta tappaessaan itsensä:

*”Ja vaikka siirtyminen tästä elämästä seuraavaan ei yleisesti ole vapaan tah-
tomme alainen, eikä kukaan ole todellinen elämänsä herra, niin silti, vaikka
meillä ei ole dominiumia, on meillä usum, ja on sallittua luopua siitä, kun
niin haluamme - -”* (Biathanatos, II.v.1, 3158–3162)

Ihminen on siis Donnen mukaan vapaa luopumaan oikeudestaan ”käyttää ruumistaan”, kunhan itsemurha tehdään oikeista motiiveista. Donnen ajatuksista ei tullut 1600-luvulla valtavirtaa, mutta selvästi vanhat, itsemurhan kategorisesti kieltävät näkemykset, alkoivat pikku hiljaa saada rinnalleen muunkinlaisia näkemyksiä.

3.4.3 John Locke (1632–1704)

John Locken merkitys itsemurhan filosofialle on ollut valtava. Tästä huolimatta Locken nimeä on lähes turha etsiä itsemurhan filosofiaa käsittelevistä teoksista, sillä hänen merkityksensä ei liity niinkään siihen, mitä hänellä oli sanottavanaan itsemurhasta (hyvin vähän), vaan siihen, mitä hän kirjoitti yhteiskuntafilosofiasta, vapaudesta ja luonnollisista oikeuksista. Tässä mielessä Locken vaikutus on välillinen, mutta selvä. Vaikuttaessaan Englannin poliittisen järjestelmän kehitykseen, Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistukseen ja laatiessaan Carolinan osavaltion perustuslakiin pykälän uskonnonvapaudesta, vaikutti hän myös osaltaan koko läntisen maailman liberalisoitumiseen (Wenar 2011; Sinokki 2014).

Locke jatkoi (jo ainakin stoalaisilta periytyvää) luonnollisten oikeuksien traditiota. Locken mukaan jokainen ihminen syntyy samanarvoisena ja jokaisella ihmisellä on luonnollinen ja

loukkaamaton oikeus ”elämään, vapauteen ja omaisuuteen”, elivät he hallinnollisen vallan alla tai eivät (*Two Treatises of Government*, 2, VI, § 59).

Ihmisen vapaus ei kuitenkaan ole absoluuttista, varsinkaan, jos puhutaan itsemurhasta. Vaikka ihminen onkin vapaa, ”siltikään hänellä ei ole oikeutta tuhota itseään - -” (ibid. II, § 6). Locke selittää tämän johtuvan (taas) siitä, että olemme maan päällä Jumalan luomina, ja siis Jumalan omaisuutena. Jokaisella ihmisellä on velvollisuus pyrkiä säilyttämään itsensä ja muut ihmiset elossa, ja kunnioittaa muiden ihmisten luonnollisia oikeuksia.

Teologisen argumentin lisäksi Lockella ei ole asiaan muuta sanottavaa, minkä takia esimerkiksi George Windstrup esittää artikkelissaan ”Locke on Suicide” (1980), että Lockelle itsemurhan absoluuttisella kiellolla oli enimmäkseen instrumentaalinen tehtävä: ”Itsemurhatabu muodostaa välttämättömän osan Locken todistusta velvollisuudestamme olla tappamatta muita ihmisiä; hänen väitteensä ihmisen tasa-arvosta vain universalisoi velvollisuuden, joka ihmisellä on itseään kohtaan.”

Paradoksaalista kyllä sillä, mitä mieltä Locke tosiasiaassa oli itsemurhasta, ei ole itsemurhan filosofian kehityksen kannalta ollut juurikaan merkitystä. Lockesta tekee merkittävän hahmon sen sijaan se, että hänen nimiinsä usein laitetaan ensimmäinen argumentti ihmisen itseomistuksesta (*self-ownership*), josta on tullut nykyisen poliittisen libertarismen johtojatous. Locke muotoilee usein siteeratun ajatuksensa näin: ”Jokaisella ihmisellä on omaisuus omassa henkilössään. Tähän kenelläkään muulla kuin hänellä ei ole mitään oikeutta” (*Two Treatises of Government*, 2, V, § 26). Vaikka Locke tuntuukin kyseisessä kohdassa lähinnä selittävän, miten ihmisellä voi olla oikeus omistaa työnsä tuloksia, niin kohtaa on tulkittu libertaristisessa filosofiassa niin, että *ihmisellä tulisi olla itseensä juuri samat oikeudet kuin muuhunkin omaisuuteensa* (nykymuodossaan argumentti siirtää omistusoikeuden ihmiseen Jumalalta yksilölle, minkä takia itsemurha ei voi olla omaisuusrikos Jumalaa kohtaan).

Viimeistään tässä vaiheessa, ei vähiten John Locken vaikutuksesta, eurooppalaiseen ja yhdysvaltalaiseen ajatteluun alkoi muodostua kristillisen paternalistisen tradition rinnalle individualistinen traditio, jonka mukaan yksilölle itselleen kuuluu oikeus päättää elämänsä koskevista asioista. Vaikka oikeus päättää omasta kuolemastaan ei kuulunutkaan Locken kannattamiin vapauksiin, niin uskonnonvapaus kuului, mikä ei ole ollut länsimai-

sen aatehistorian kannalta vähäinen asia. Tätä Locke puolusti kirjoituksessaan *A Letter Concerning Toleration*, jonka yhtenä teesinä oli kirkon ja valtion tiukka erottaminen (ateisteja ei tosin kirjeen mukaan tarvitse sietää: ”Viimeiseksi, heitä ei tule suvaita, jotka kieltävät Jumalan olemassaolon. Ateistit eivät piittaa yhteiskunnan koossa pitävistä lupauksista, sopimuksista ja valoista.”).

3.4.4 David Hume (1711–1776)

Valistusajattelun, tieteen kehityksen, sekä liberaalien periaatteiden tullessa yhä vallitsemammiksi läntisen ajattelun piirteiksi, myös itsemurhaa alettiin tarkastella uudella tavalla. Erittäin hyvä esimerkki tästä ajattelun murroksesta on David Humen postuumisti julkaistu essee ”Of Suicide” (kirjoitettu 1755), jonka tarkoituksena oli paitsi riisua itsemurhaa käsittelevä keskustelu turhasta taikauskosta (tai ”epäinhimillisestä tyrannista”, kuten Hume asian ilmaisi), myös pyrkiä ”palauttamaan ihmisille heidän luonnollinen vapautensa tarkastelemalla kaikkia tavallisia argumentteja itsemurhaa vastaan, ja todistamaan, että tuo teko on vapaa kaikista syytöksistä”. Jos itsemurha on rikos, niin sen tulee johtua Humen mukaan siitä, että se rikkoo velvollisuksiamme joko Jumalaa, yhteisöämme, tai itseämme kohtaan.

Hume aloittaa kritiikkinsä tarkastelemalla ensimmäiseksi vanhaa argumenttia, jonka mukaan tappaessaan itsensä ihminen asettuu Jumalan reviirille, sillä vain Jumalalla on yksin valta päättää elämästä ja kuolemasta. Humen kritiikki jakautuu kolmeen huomioon:

1) Jumala ei ohjaile maailmaa suoraan, vaan luomiensa lakien kautta. Kaikki elolliset olennot voivat näiden lakien ja kykyjensä puitteissa muokata elämästään mahdollisimman hyvän. Jos elämä on sietämätöntä kärsimystä, eikö ihminen voi silloin käyttää kykyjään päättäkseen kuoleman suomaan rauhaan? Itsensä surmaaminen ei ole suurempaa puuttumista Jumalan luomaan järjestykseen kuin maanviljely, talojen rakentaminen ja merillä seilaaminen. Kaikissa näissä tapauksissa ihminen vain käyttää kykyjään parhaaksi katsomallaan tavalla – ei enempää, ei vähempää.

2) Jos ihminen ei saa päättää kuolemastaan, ihmisen ei tulisi Humen mukaan silloin myöskään *välttää* sitä. Putoavan kiven väistäminen olisi yhtä lailla loukkaus Jumalaa kohtaan, sillä myös siinä ihminen puuttuu kuolemaansa. Jos kaikissa asioissa mihin ihminen voi luvallisesti puuttua on ainoastaan yksi poikkeus, kuolema, tulisi antaa kiistaton osoitus

siitä, mikä ihmiselämästä tekee niin poikkeuksellisen. Kuitenkaan maailmankaikkeudelle ”ihmisen elämä ei ole osterin elämää tärkeämpi”.

3) Jos kaikki maailmassa tapahtuu Jumalan luomien lakien seurauksena, silloin kaikki maailmassa tapahtuu Jumalan *suostumuksesta* (sillä Jumala on kaikkivoipa). Tällöin myös ihmisen itsemurha on seurausta näistä laeista, jolloin myös itsemurhalla on Jumalan suostumus. Tämän takia, vaikka ihminen olisi laitettu maan päälle ”kuin vartija vartiopaikalleen”, ei tästä virasta luopuminen ole minkäänlainen rikkomus Jumalaa kohtaan.

Paitsi että itsemurha ei ole loukkaus Jumalaa kohtaan, ei se myöskään välttämättä ole rikos yhteisöä kohtaan. Humeen mukaan surmatessaan itsensä ihminen ei tee varsinaisesti paha, vaan ainoastaan lopettaa hyvän tekemisen. Jos tämä on itsessään vääryys, ”on se myös vääryyksistä vähäisin”.

Hyvän tekemisessä yhteisölle on kyse Humeen mukaan vastavuoroisuudesta, eli jos saan jotakin hyvää yhteisöltä, tulisi minun myös omalta osaltani kantaa korteni yhteiseen kekkoon. Hyvän tekemisen tulee kuitenkin olla järkevissä mittasuhteissa. Ihmisellä ei tule olla velvollisuutta kärsiä suhteettoman suurta hintaa varsinkaan, jos hänen mahdollinen panoksensa yhteisölle on vähäinen. Joissakin äärimmäisissä tapauksissa yhteisön hyödyn kannalta ihmisellä voi jopa olla velvollisuus surmata itsensä.

Itsemurha ei myöskään riko ihmisen velvollisuuksia itseään kohtaan, jos myönnetään, että elämästä voi muodostua taakka iän, sairauksien tai epäonnen tuloksena. Hume ei usko, että ”kukaan ihminen olisi päättänyt elämisen arvoista elämää”, sillä ihminen pelkää luonnostaan niin paljon kuolemaa.

Humeen näkemyksellä itsemurhasta oli selvästi utilitaristiset yksilönvapauksiin perustuvat lähtökohdat. Vaikka itsemurhan filosofia oli valistuksen aikana selvästi aiempaan ilmapii-riin verrattuna sallivaa, ei Humeen näkemysten kaltaisia ajatuksia hyväksytty mitenkään yksimielisesti. Valistuksen ehkä merkittävin moraalifilosofi, Immanuel Kant, muodosti itsemurhasta täysin päinvastaisen näkemyksen. Voisi ehkä pelkistää, että nykyisessä akateemisessa keskustelussa on kaksi vastapoolia: toisaalta liberaali, toisaalta kantilainen etiikka.

3.4.5 Immanuel Kant (1724–1804)

Kun Immanuel Kant kuuluisasti kehui David Humen herättäneen hänet ”dogmatismin unestaan”, ei Kantilla selvästikään ollut mielessään Humen näkemykset itsemurhasta tai ihmisarvosta. Tietämättään mitään Humen esseestä ”Of Suicide”, Kant vastasi moraalifilosofiassaan siinä esitettyyn haasteeseen todistaa ihmisen elämän olevan jotakin poikkeuksellisen arvokasta – jotain aivan muuta kuin osterin elämä (Cholbi 2000). Rationaalisena ja moraalisenä olentona ihminen ansaitsee aivan erityistä kunnioitusta.

Edeltäjiensä tapaan myös Kant näki itsemurhan omaisuusrikoksena Jumalaa kohtaan (Moraalin metafysiikka, myöh. ”MM”, 422). Tämän voisi kuitenkin sanoa olevan lähinnä vain sivuhuomio Kantilta. Ikään kuin hän haluaisi sanoa: ”Paitsi että itsemurha on ehdottoman kiellettyä joka tapauksessa, tämän lisäksi myös Jumala tuomitsee sen”. Kantin valtava ja tällä hetkellä akateemisessa filosofiassa erittäin ajankohtainen merkitys itsemurhan filosofialle on hänen muotoilemassaan etiikan suuressa kuvassa, sekä hänen sekulaarissa tavassaan tuomita itsemurha absoluuttisesti (ja joissain paikoissa jopa julmasti). Tutkielmani rajallisen luonteen vuoksi en voi kuitenkaan tässä tehdä täyttä kunniaa Kantin suurelle työlle etiikan alalla. Joudun virtaviivaistamaan ja käsittelemään aihetta vain siinä määrin, kuin se on kaikista olennaisinta kysymykselle itsemurhan oikeutuksesta. Kantilaiseen itsemurhan filosofiaan palataan vielä tutkielman osiossa 4.3.2.

Kant ajatteli, että jokainen teko saa moraalisen arvonsa siitä, että se tehdään velvollisuudesta kunnioittaa ikuista, universaalista ja ehdotonta moraalilakia, jonka jokainen voi löytää järjellään. Jokin teko voi kyllä olla moraalilain mukainen, mutta tämä yksin ei vielä riitä tekemään teosta tiukassa mielessä moraalista (Johnson 2014). Olen velvoitettu esimerkiksi puhumaan totta, mutta jos jätän valehtelematta ainoastaan kiinnijäämisen pelosta, en ole ollut varsinaisesti moraalinen.

Kant muotoili moraalilain kolmella tavalla, jotka tunnetaan kategorisen imperatiivin kolmena muotoiluna:

- 1) Muotoilu universaalista laista: *”Toimi ainoastaan sellaisen maksimiin (yleisen toimintaperiaatteen) mukaisesti, jonka voit samaan aikaan tahtoa tulevan yleiseksi laiksi”* (Moraalin metafysiikan perustus, myöh. ”G”, 4:421).

2) Muotoilu ihmisyydestä päämääränä itsessään: *”Toimi niin, että pidät ihmisyyttä sekä omassasi että toisten persoonassa aina myös päämääränä, etkä koskaan pelkkänä välineenä”* (G 4:429).

3) Muotoilu päämäärien valtakunnasta: *”Toimi sellaisten maksimien mukaisesti, joita universaalien lakien säätäjä määräisi mahdollisessa päämäärien valtakunnassa”* (G 4:339).

Robert Johnsonin (2014) mukaan kategorisen imperatiivin ensimmäinen muotoilu on moraalisen harkinnan väline, jonka tarkoituksena on auttaa moraalisisessa päätöksenteossa. Ensimmäiseksi toimintaansa pohtiva henkilö muodostaa maksimin, joka selittää syyn toimia jollakin tietyllä tavalla. Tämän jälkeen henkilö miettii, voisiko hän toivoa maksimin tulevan yleiseksi luonnolliseksi laiksi, jonka puitteissa jokainen rationaalinen olento toimii aina tämän mukaisesti näissä olosuhteissa. Moraalisen harkinnan kolmannessa vaiheessa henkilö pohtii, voiko hänen suosittelemansa maksimi olla edes ajateltavissa tämän maksimin mukaan toimivassa maailmassa (eli johtaako maksimi ristiriitaan itsensä kanssa). Viimeiseksi henkilön tulee kysyä itseltään, voisiko hän rationaalisesti tahtoa toimivansa maksimin mukaisesti sellaisessa maailmassa.

Jos toiminta läpäisee kaikki nämä testit, on toiminta *moraalisesti sallittua*. Jos toiminta ei läpäise metodin kolmatta vaihetta, on ihmisellä *’täydellinen’ velvollisuus olla tekemättä sitä*. Jos taas toiminta läpäisee neljäntä vaihetta lukuun ottamatta kaikki vaiheet, on ihmisellä *’epätäydellinen’ velvollisuus noudattaa maksimia*, eli tässä tilanteessa ”henkilön tulee kannattaa toimintaa, jossa poikkeukset voidaan ottaa huomioon” (ibid.). Johnsonin (2014) mukaan esimerkiksi maksimi ”kieltäydyn auttamasta muita heidän hankkeissaan” läpäisee kolmannen vaiheen, mutta ei neljättä. Täten ihmisillä on velvollisuus auttaa muita, mutta vain johonkin rajalliseen pisteeseen asti.

Moraalin metafysiikan perustuksessa (G 4:422) Kantin ensimmäinen esimerkki kategorisen imperatiivin ensimmäisestä muotoilusta koskee itsemurhaa. Kun kovia kokenut rationaalinen henkilö alkaa miettiä elämänsä päättämistä, muodostaa hän maksimiksensa, että: ”Rakkaudesta itseäni kohtaan muodostan periaatteekseni elämäni lyhentämisen, kun elämäni jatkuessa pidempään se lupailisi minulle enemmän huonoa kuin hyvää”. Näin kysy-

myksenä on se, voisiko tällainen rakkaus itseään kohtaan tulla yleiseksi luonnon laiksi. Kantin mukaan henkilö välittömästi kuitenkin huomaa, että luonto, jonka lakiin kuuluisi elämän tuhoaminen ”sen saman tunteen kautta, jolla luonto pyrkii edistämään elämää”, johtaisi ristiriitaan itsensä kanssa. Tämän takia maksiimi ei missään nimessä voisi olla yleinen luonnollinen laki. Kantin mukaan itsemurha ei siis läpäise kategorisen imperatiivin ensimmäisen muotoilun saneleman moraalisen harkintakoneiston kolmatta vaihetta. Yksinkertaisemmin sanottuna: *ihmisellä on täydellinen velvollisuus olla tappamatta itseään.*

Kategorisen imperatiivin toinen muotoilu tuntuu intuitiivisesti järkevältä. Kohtelemme usein ihmisiä välineellisesti: ruokakaupassa keräämme kärryihimme monenlaista tavaraa, joiden valmistamisen ja myymisen on mahdollistanut työvoiman välineellinen käyttäminen. Jotta pääsisimme kaupasta pois ilman suurempaa huomiota, on kassalla myyjä auttamassa meitä onnistuneen ostotapahtuman kanssa. Tässä ei Kantin mukaan ole mitään väärää, niin kauan, kuin emme kohtele ketään ihmistä *pelkkänä* välineenä. Kaupan myyjä ei ole pelkkä tervehdysautomaatti, joka vaatii meiltä viimeisetkin pennokset kukkarosta – *hän on ihminen, jonka ihmisyyttä tulee kunnioittaa aina myös päämääränä sinänsä.*

Mitä Kant sitten tarkoittaa ihmisyyden kunnioittamisella päämääränä? Ensinnäkään kyse ei ole ihmisistä sinänsä, vaan ihmisyydestä. Siitä, mikä tekee meistä juuri ihmisiä: kyky itseohjautuvaan rationaaliseen toimintaan ja päämäärien saavuttamiseen, sekä varsinkin ihmisen kyky moraalisuuteen. Ihmisyyden kunnioittaminen päämääränä tulee hyvin selkeästi esille Kantin kirjoittaessa:

”Moraalisuus on se ehto, jonka alla rationaalinen olento voi olla päämäärä itsessään, sillä ainoastaan moraalisuuden kautta on mahdollista olla päämäärien valtakunnan lakien säätäjänä. Täten moraalisuus ja ihmisuus, siinä määrin kuin se on kykenevä moraalisuuteen, on ainoa asia, jolla on arvokkuutta.” (G 4:435)

Ihmisyyden pitämisestä päämääränä seuraa ainakin kaksi asiaa. Ensinnäkin se rajaa niitä tapoja, joilla voin pyrkiä pääsemään muihin päämääriini. Jos päämääränäni on säästää rahaa, en voi tehdä sitä niin, että juoksen kaupassa kassan ohi niin nopeasti, kuin vain jaloistani pääsen. Tällöin en huomioisi ihmisyyttä muissa ihmisissä. Tässä mielessä ihmisuus päämääränä on täydellisten velvollisuuksien alkulähde, ja se eroaa selvästi muista päämää-

ristä antaessaan moraaliset rajat pyrkimyksilleni. Toisin kuin rahan säästäminen, on ihmisyyss *objektiivinen päämäärä*, joka jokaisella rationaalisella olennolla tulee olla rationaalisenä olentona. (Johnson 2014.)

Toiseksi ihmisyydestä päämääränä seuraa ihmisyyden ymmärtäminen ja täydellistäminen toiminnan kautta. Kun ihmisyyss ymmärretään päämääränä, seuraa tästä suoraan velvollisuus sekä parantaa omaa itseään että kunnioittaa ja ottaa huomioon muiden ihmisten pyrkimykset. Tällä tavalla toimiva ihminen kasvattaa ihmisyyttä myös ympärillään. (Ibid.)

Kategorisen imperatiivin toinen muotoilu ei lupaa itsetuhoiselle ihmiselle sen suurempaa synninpäästöä, kuin ensimmäinenkään muotoilu. Kantin mukaan (G 4:429) ihminen käyttää itseään pelkkänä välineenä, jos hän tappaa itsensä päästäkseen pakoon huonosta elämäntilanteestaan. Ihminen ei voi tuhota ihmisyyttä omassa persoonassaan pitäen ihmisyyttä samaan aikaan päämääränä itsessään. Kant toistaa tämän ajatuksen vielä *Moraalin metafysiikassa* (423) hieman toisin sanoen: ”Moraalisen subjektin tuhoaminen omassa persoonassaan on sama, kuin nyhtäisi maailmasta itse moraalien olemassaolon siinä määrin, kuin ihminen vain voi, vaikka moraalit on päämäärä itsessään”. Tämän selvempää kieltoa ei varmaan millekään asialle voi antaa: Jos tämän teet, tuhoat maailmasta koko moraalien.

Kategorisen imperatiivin kolmas muotoilu yhdistää kaksi edellistä muotoilua ihmisen sosiaaliseen maailmaan. Muotoilun taustalla on ajatus perimmäisestä moraalisen velvollisuudesta toimia ainoastaan sellaisten periaatteiden mukaisesti, jotka voisivat saada hyväksynnän täysin rationaalisten ja tasavertaisten universaalien lakien säätäjien keskuudessa (Johnson 2014). Kant ei tämän muotoilun puitteissa puhu *Moraalin metafysiikan perustuksessa* mitään itsemurhasta, mikä ei sinänsä ole mikään ihme, sillä jos itsemurha sotii jo kahta ensimmäistä muotoilua vastaan, se ei voi olla hyväksyttävissä universaalien lakien säätäjien keskuudessa. Kantin pitämiä etiikan luentoja seurannut Georg Ludwig Collins kiteytti tämän kaltaisen yhteisöllisen kannan kirjoittamalla muistiinpanoihinsa:

”He, jotka puolustavat itsemurhan sallittavuutta tekevät väistämättä suurta vahinkoa tasavallassa. Oletetaan, että yleinen mielipide pitäisi itsemurhaa oikeutena, tai jopa kunniana; sellaiset ihmiset olisivat kammottavia jokaista kohtaan. Sillä häntä, joka näin täysin epäonnistuu kunnioittamasta elämään-

sä, on mahdotonta estää tekemästä hirvittävimpiä paheita; hän ei pelkää kunningasta, ei kidutusta.” (Col. 27:374–375)

Kant tuomitsi itsemurhan jyrkin sanoin velvollisuusetiikkansa pohjalta. Itsemurha sotii universaalia moraalilakia, henkilön velvollisuuksia itseään ja muita ihmisiä, kohtaan. Tämän kaiken taustalla on Kantin ajatus ihmiselämästä mittaamattoman arvokkaana asiana. Kaikella muulla voi olla arvoa, esimerkiksi rahallista arvoa, mutta vain ihmisellä on *arvokkuutta*. Tällainen ihmisen arvokkuuden idea ei tietystikään ollut uusi, vaan samantyyppisiä ajatuksia on aina liittynyt esimerkiksi kristilliseen (erityisesti katoliseen) ajatteluun. Kant kuitenkin perusteli ihmisen arvokkuuden aivan erityisellä tavalla: rationaalisesti ja moraalisesti – sekä pääasiallisesti sekulaaristi. Nykykeskustelun näkökulmasta varsinaisesti kristilliset argumentit hajoavat moniarvoisessa yhteiskunnassa. Siksi Kantin ääni kuuluu selvästi nykykeskustelussa. Elämä ei ole enää niinkään ”lahja Jumalalta”, vaan jotakin mittaamattoman arvokasta.

3.5 Näkökulman muuttuminen

Tutkielmani historiaosio päättyy Kantiin. Tämä ei suinkaan johdu siitä, etteikö filosofiassa olisi Kantin jälkeenkin yhtäjaksoisesti käsitelty itsemurhaa, vaan siitä, että käsittelyn näkökulma muuttui (kuten myös Cholbi 2012a huomauttaa). Itsemurhan oikeutuksen näkökulma sai väistyä Euroopassa ymmärtämisen ja selittämisen näkökulmien tieltä.

Näkökulman muutokselle on löydettävissä moniakin syitä. Kaunokirjallisuudessa jo Kantin aikana itsemurha alettiin nähdä vääjäämättömänä rakkauden kolhuista johtuvana tragediana. Malliesimerkki tästä oli Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) *Nuoren Wertherin kärsimykset*, joka vaikutti suuresti lukijakuntaansa. Filosofian alalla 1800–1900-lukujen eksistentiaalistit (mm. Camus) etsivät omalta osaltaan vastausta kysymyksiin itsemurhan syistä ja merkityksestä, ei niinkään siitä, onko teko sallittu vai ei. Cholbin (2012a) mukaan viimeisen silauksensa näkökulman muuttumiselle antoi psykiatrian ja sosiologian kehitys. Itsemurha ei tästä näkökulmasta enää ollut samalla tavalla yksilön valinta, vaan yhä enenevässä määrin seurausta (pakko)hoitoa vaativasta ja tilastoitavasta patologiasta, jonka uhriksi ihminen voi haluamattaan joutua.

4 Oikeus kuolla, velvollisuus elää?

Kuten filosofian historiasta voidaan oppia, näkemykset itsemurhan oikeutuksesta ovat vaihdelleet historian saatossa, eivätkä ne ole olleet irrallisia muusta yhteiskuntaelämästä. Platonista lähtien asenteet itsensä surmaamista kohtaan ovat olleet äärimmäisen riippuvaisia vallinneista metafysisistä näkemyksistä. Senecan sallivan suhtautumisen Roomasta kesti huomattavan kauan, ennen kuin kristillisen keskiajan lähes absoluuttinen itsemurhan kieltö sai ensimmäiset uudelleenarviointinsa. Itsemurhan asema kuolemansyntyinä alkoi pikku hiljaa murentua, sekä kristinuskon sisältä että sen ulkopuolelta. Yksi selittävä tekijä tälle kehityskululle oli inhimillisen vapauden piirin laajeneminen keskiajan voluntarismista liberalismiin syntyyn. Toinen, myöhemmän ajan kehitys, on koskenut itsemurhan medikalisoitumista. Matka synninpäästöön on ollut kuitenkin pitkä ja hidas: itsemurha poistui Suomen rikoslaista vasta vuonna 1894, jolloin vuoden 1889 rikoslaki astui voimaan. Itsemurhayritysten rankaisemisesta oli tosin jo luovuttu 1840-luvulla (Salmela 2011).

Kaksituhattaluvun Eurooppa näyttää jo jättäneen suurimman synnintaakan taakseen. Vuonna 2012 Vihreä liitto linjasi periaateohjelmaansa, että ”Ihmisellä on oikeus paitsi hyvään elämään, myös hyvään kuolemaan, tarvittaessa hyvän saattohoidon turvin tai halutessaan viime kädessä avustettuna.” Nykyisessä ajankohtaisessa keskustelussa puhutaankin usein *oikeuksista*, ja varsinkin jonkin erityisryhmän oikeuksista. Esimerkiksi Suomessa keskusteltiin vuonna 2014 homojen oikeuksista eduskunnan äänestäessä samaa sukupuolta olevien pariskuntien avioliitot mahdollistavasta lainmuutoksesta. Lakimuutosta puoltaneet tahot vetosivat ihmisoikeuksiin, sitä vastustavat taas lasten oikeuksiin. Abortista puhuttaessa usein vedotaan ”naisen oikeuteen päättää omasta kehostaan”, kun taas eutanasiakeskustelussa puhutaan ”potilaan autonomiasta” (itsemääräämisoikeudesta).

Julkisessa keskustelussa ”oikeuksista” on tullut eräänlainen mahtiloitsu, jolla keskustelijat voivat loihkia kuulijansa omille kannoilleen. Vaikka onkin hyvä asia, että oikeudet herättävät yhteiskunnallista keskustelua, piilee oikeuksien retoriikassa vaara: voi olla, että kun toinen puhuu aidasta, puhuu toinen aidan seipäistä. Keskustelussa voi mennä helposti sekaisin muun muassa juridiset oikeudet ja moraaliset oikeudet. Televisiosarjan konnan oikeus yhteen puheluun (juridinen oikeus) on aivan eri asia, kuin hänen uhrinsa oikeus fyysiseen koskemattomuuteen (sekä juridinen että moraalinen oikeus).

Leif Wenarin (2011) mukaan oikeudet ovat yleisesti ottaen ”valtaa tehdä tai olla tekemättä joitakin tekoja, tai olla tai olla olematta jossakin asemassa; tai valtaa siihen, että muut tekevät tai eivät tee joitakin tekoja, tai ovat tai eivät ole jossakin asemassa”. Oikeuksia voidaan kategorisoida sen mukaan, 1) kenelle oikeus kuuluu, 2) mihin se oikeuttaa, 3) miksi oikeudenhaltijalla on (tai olisi) tämä oikeus ja 4) miten oikeuteen voidaan vaikuttaa (voiko sen menettää ja miten). Kun kuolemasta puhutaan oikeutena, tulisi siis antaa jonkinlainen selvyys näihin kysymyksiin. Yksi mahdollisuus on alkaa purkaa kysymystä niin sanotun libertaarin position kautta.

4.1 Libertaari positio ja sen haasteet

Kutsun tutkielmassani libertaariksi positioiksi kantaa, jonka mukaan jokainen ihminen omistaa itsensä, ja tästä omistussuhteesta voidaan johtaa joukko kaikille ihmisille kuuluvia luonnollisia oikeuksia. Luonnollisilla oikeuksilla tarkoitetaan moraalisten oikeuksien alaryhmää, joihin ihmisillä on tai tulisi olla oikeus riippumatta siitä, mitä ihmisten lait sanovat. Tällaiset oikeudet ovat ”luonnollisia” siinä mielessä, että niiden nähdään joko perustuvan joillekin ominaisuuksille, joita ihmisillä on luonnostaan, tai joita maailmassa jonkinlaisen metafyyssisen kudelman takia on. Libertaarissa positiossa tekojen moraalinen arvo perustuu siihen, rikotaanko toiminnassa muiden ihmisten oikeuksia vai ei.

Libertaarin position mukaan yksilön elämää koskevat päätökset kuuluvat vain yksilölle itselleen – ei muille ihmisille tai valtiovallalle. Tässä merkityksessä libertarismi asettaa yksilönvapaudet ja itsemääräämisoikeuden perimmäisiksi arvoikseen. Sen juuret ovat John Locken filosofiassa ja luonnollisten oikeuksien perinteessä.

Tulen seuraavassa luvussa tarkastelemaan oikeuksia libertaarin position kautta. Tarkoituksenani on vastata kysymyksiin siitä, miten omistusoikeus ja oikeus kuolla liittyvät toisiinsa, ja millainen oikeus kuolema voisi libertaarin position perusteella olla. Tämän jälkeen tarkastelen libertaarin position houkuttelevuutta, sekä sen selvimpiä ongelmia.

4.1.1 Oikeudet libertaarissa positiossa

Peter Vallentynen ja Bas van der Vossenin yhteisen artikkelin ”Libertarianism” (2014) mukaan libertarismi samaistetaan usein sen periaatteen kanssa, että ”jokaisella henkilöllä

on oikeus yhtäläiseen maksimaaliseen empiiriseen negatiiviseen vapauteen, kun empiirinen negatiivinen vapaus ymmärretään pakkovallan poissaoloksi henkilön pyrkiessä tekemään jotakin asioita.” Tällöin minulla esimerkiksi olisi oikeus siihen, että kukaan ei voi väkisin estää minua ilmaisemasta mielipiteitäni. Libertarismien perinteeseen kuuluukin painottaa yksilön negatiivisia oikeuksia, eli oikeuksia siihen, ettei kukaan estä henkilöä tekemästä jotakin tekoa.

Negatiiviset oikeudet ovat passiivisia oikeuksia, eli ne säätelevät muiden ihmisten tekemiä tai tekemättä jättämiä, eivät oikeuden haltijan tekoja (Wenar 2011). Näin ollen kuolema negatiivisena oikeutena tarkoittaisi vain sitä, että *kukaan toinen ihminen ei voi väkisin estää toista ihmistä tekemästä itsemurhaa*. Jotkut libertaarit (esim. Thomas Szasz 2002, 110) ovat sitä mieltä, että kuolema oikeutena tulisi ymmärtää ainoastaan negatiivisten oikeuksien merkityksessä, mutta Cholbin (2013) mukaan myös vahvempi kanta, kuolema *vapausoikeutena*, on mahdollinen (vapaus- ja vaadeoikeudet määritellään vielä tarkemmin).

Kuoleman ymmärtäminen ainoastaan negatiivisena oikeutena on nähdäkseni liian rajallinen. Kun kuolemasta puhutaan oikeutena libertaarin position tarkoittamassa mielessä, eli lähtien ajatuksesta itsensä omistamisesta, tarvitaan suurempaa käsitteellistä työkalupakkia, kuin mitä passiivisten oikeuksien retoriikka voi antaa. Libertarismissa omistusoikeudesta seuraa nimittäin muitakin asioita kuin se, että muut eivät voi puuttua omaisuuden yksityiseen käyttöön.

Itse asiassa omistussuhteesta johonkin asiaan seuraa kaikki seuraavat omistusoikeudet: 1) käyttöoikeudet asiaa kohtaan: sekä vapausoikeus sen käyttöön että vaadeoikeus siihen, etteivät muut voi käyttää sitä, 2) oikeus kompensatioon jos joku käyttää sitä ilman omistajan lupaa, 3) täytäntöönpano-oikeudet (eli oikeudet estää muita rikkomasta näitä oikeuksia), 4) oikeudet siirtää nämä oikeudet toiselle osapuolelle, sekä 5) immuniteetti näiden oikeuksien tahdosta riippumattomaan menettämiseen. (Vallentyne & Vossen 2014.)

Jos libertaarin position premissinä siis on se, että ihmisellä on omistussuhde omaan persoonaansa, seuraa tästä suoraan Vallentynea ja van der Vossenia mukaillen se, että ihmisellä on absoluuttinen oikeus kontrolloida omaa persoonaansa – aivan kuten hänellä on oikeus kontrolloida muitakin omaisuuttaan. Toisin kuin negatiiviset oikeudet, ovat omistusoikeu-

det aktiivisia, eli ne koskevat oikeudenhaltijan omaa toimintaa: libertaarissa positiossa ihmisellä on näin ollen *luonnollinen oikeus päättää oman persoonansa käytöstä*, eli jokaisella ihmisellä on sekä vapausoikeus persoonansa käyttöön että vaadeoikeus siihen, etteivät muut voi käyttää sitä. On painotettava, että nämä oikeudet ovat libertaarin position mukaan *luonnollisia moraalioikeuksia*.

Vapaus- ja vaadeoikeudet kuuluvat olennaisesti libertaariin näkemykseen oikeuksista. Ne perustuvat yhdysvaltalaisen Wesley Hohfeldin (1879–1918) analyysiin, josta on tullut erottamaton osa länsimaista oikeusfilosofiaa. Hohfeldin mukaan kaikki erilaiset oikeudet koostuvat neljästä peruskomponentista: etuoikeudesta tai vapaudesta, vaateesta, vallasta ja immuniteetista. Seuraavat määritelmät perustuvat Leif Wenarin artikkeliin ”Rights” (2011).

Vapausoikeus: A:lla on vapaus tehdä ϕ , joss (jos ja vain jos) A:lla ei ole velvollisuutta olla tekemättä ϕ .

Kuolema vapausoikeutena tarkoittaisi siis sitä, että ihmisellä on oikeus tehdä itsemurha jos ja vain jos ihmisellä ei ole velvollisuutta olla tappamatta itseään. Koska ihmisellä on absoluuttinen valta päättää persoonansa käytöstä, ei ihmisellä ainakaan lähtökohtaisesti ole velvollisuutta olla tekemättä itsemurhaa. Tässä mielessä itsemurha on libertaarin position mukaan vapausoikeus.

Vaadeoikeus: A:lla on vaade, että B tekee ϕ , joss B:llä on velvollisuus A:lle tehdä ϕ .

Kuoleman näkeminen vaadeoikeutena on eutanasiakeskustelussa keskeinen pelko. Potilaalla voisi eutanasian sallivassa lainsäädännössä olla vaade lääkäriä kohtaan, että lääkäri auttaa häntä kuolemaan. Tällaisessa tilanteessa lääkäriellä olisi velvollisuus antaa häneltä pyydettyä kuolinapua. Libertaariin positioon kuolema vaadeoikeutena istuu periaatteessa huonosti, sillä myös lääkäriellä on lähtökohtaisesti absoluuttinen valta käyttää persoonaansa. Kuitenkin libertaarin position periaatteella potilaan ja lääkärin tulisi voida molempien osapuolten niin halutessa solmia sopimus kuolinavun antamisesta, jolloin yhteisymmärryksessä tehty yhteinen sopimus velvoittaisi lääkäriä antamaan kuolinapua.

Vapauksia ja vaateita voidaan kutsua ”primaarisäännöiksi”, jolla tarkoitetaan sitä, että pelkästään niiden kahden avulla voidaan hohfeldilaisessa analyysissä määritellä ihmisen oi-

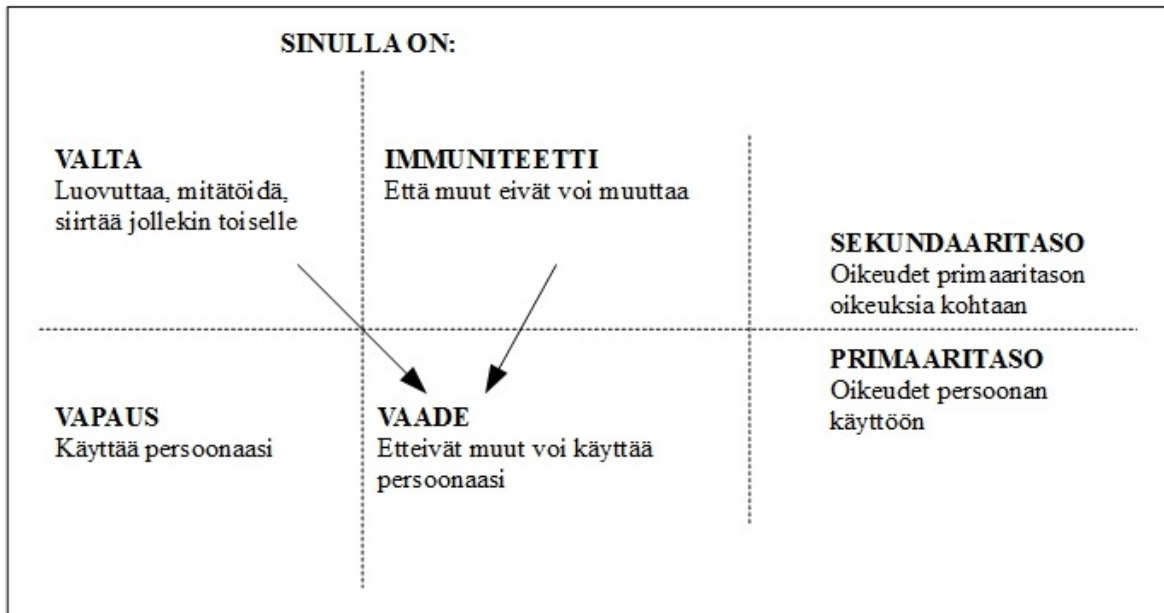
keudet ja velvollisuudet. Tämän lisäksi analyysiin kuuluu myös ”sekundaarisääntöjä”: val-
lan ja immuniteetin käsitteet, jotka säätelevät sitä, miten primaarisääntöjä voidaan muuttaa.

Valta: A:lla on valta, joss A:lla on tiettyjen sääntöjen puitteissa kyky muuttaa A:n tai B:n
vapauksia ja vaateita.

Immunitetti: B:llä on immuniteetti, joss A:lta puuttuu tiettyjen sääntöjen puitteissa kyky
muuttaa B:n vapauksia ja vaateita.

Riippuen siitä, millainen eutanasiaalainsäädäntö jossakin maassa olisi, potilaalla voisi olla
valta muuttaa lääkärin vapausoikeuksia niin, että tälle muodostuisi velvollisuus auttaa poti-
lasta kuolemaan, tai sitten lääkäriellä voisi olla immuniteetti tällaista valtaa kohtaan.

Wenarin (2011) mukaan jokainen Hohfeldin peruskomponenteista voi olla paitsi itsessään
jo oikeus, voidaan näillä peruskomponenteilla myös rakentaa mikä tahansa erityinen oi-
keus. Seuraavassa kuvassa on kuvattuna libertarismiin kuuluva oikeus itsensä omistami-
seen ja oman persoonansa käyttämiseen.



Kuva 2. (Muokattu. Alkuperäinen
kuva Wenar 2011)

Kuvassa primaaritason oikeudet ovat oikeuksia käyttää omaisuutta – siis tässä esimerkissä libertaarin position mukaisesti yksilön omaa persoonaa. Primaaritasolla henkilöllä on vapausoikeus käyttää omaa persoonaansa, joka korreloi suoraan vaateeseen, etteivät muut voi käyttää sitä.

Sekundaaritason oikeudet säätelevät sitä, miten primaaritason oikeuksia voidaan muunnella. Yksilön vallassa on muuttaa vaadettaan oman persoonansa käyttöön. Henkilö voi esimerkiksi valtuuttaa hoitotestamentillaan toisen henkilön tekemään elämäänsä koskevia päätöksiä, tai antaa lääkärille luvan leikkausoperaatioon. Sekundaaritason immuniteetti huolehtii siitä, ettei kukaan toinen henkilö voi muuttaa hänen vaadettaan persoonansa käyttöön. Kaikki neljä peruskomponenttia muodostavat yhdessä pääpiirteissään ihmisen omistusoikeuden omaan persoonaansa. On kuitenkin huomattava, etteivät nämä oikeudet ole täysin ehdottomia: siitä, että henkilö omistaa itsensä on vielä pitkä matka siihen, että hän voisi käyttää omaa persoonaansa rikkomaan toisten ihmisten oikeuksia. Toiseksi, on kyseenalaista, mihin pisteeseen asti ihminen voi mitätöidä vaateensa oman persoonansa käyttöön. Libertarismien perusvaatimuksiin ei yleensä kuulu esimerkiksi henkilön oikeus luovuttaa itseään orjaksi. (Ibid.)

Nyt kun libertaariin positioon kuuluva yksilön omistusoikeus itseään kohtaan on määritelty, voidaan helpommin vastata niihin kysymyksiin, joita esitin sivulla 57: 1) kenelle oikeus kuolla kuuluu, 2) mihin se oikeuttaa, 3) miksi oikeudenhaltijalla on (tai olisi) tämä oikeus ja 4) miten oikeuteen voidaan vaikuttaa (voiko sen menettää ja miten)?

Vastaus: Kuolema on vapausoikeus, joka kuuluu lähtökohtaisesti jokaiselle ihmiselle. Se oikeuttaa siihen, että ihminen voi itse päättää omasta kuolemastaan muun muassa itsemurhan kautta. Oikeudenhaltijalla on tämä oikeus perustuen ihmisen luonnolliseen omistusoikeuteen omaan itseensä ja persoonaansa, ja henkilö voi täten päättää itseään koskevista asioista, aivan kuten hän voi päättää muunkin omaisuutensa käytöstä. Oikeuteen vaikuttamisessa on otettava huomioon vallan ja immuniteetin käsitteet. Lähtökohtaisesti ihmisellä on immuniteetti: muut ihmiset eivät voi muuttaa ihmisen oikeutta kuolemaan. Yksilöllä itsellään on kuitenkin valta siirtää vaateensa siitä, etteivät muut käytä hänen persoonaansa.

Libertaarilla positiolla on selviä yhteiskunnallisia seurauksia. Jos kuolema on vapausoikeus, on muilla ihmisillä automaattisesti velvollisuus olla puuttumatta siihen pakkokeinoin.

Tämän lisäksi yhteisymmärrykseen perustuva avustettu itsemurha ja eutanasia tulisi olla sovittavissa, sillä yksilöillä on valta siirtää tai mitätöidä vaateitaan.

4.1.2 Libertaarin position houkuttelevuus

Libertaarit lähtökohdat ovat monesta syystä houkuttelevia. Libertarismissa otetaan vakavasti yksilönvapaudet ja -oikeudet, sekä niiden rikkomukset. Mahdollisimman suuren toimintavapauden ja moraalisesti hyväksyttävien tekojen joukon olettaminen voi tuntua intuitiivisesti järkevältä. Egalitaarisena positiona se ei ota kantaa yksilöiden sosiaaliseen asemaan, etniseen taustaan, sukupuoleen tai seksuaaliseen suuntautumiseen. Luonnolliset oikeudet kuuluvat kaikille.

Libertaari positio on myös selitysvoimainen. Sen perusteella voidaan melko hyvin selittää esimerkiksi se, miksi itsensä tappaminen ja muiden ihmisten tappaminen eroavat niin selvästi toisistaan: ihmisellä ei ole velvollisuutta olla surmaamatta itseään, mutta ihmisellä on velvollisuus kunnioittaa muiden ihmisten oikeuksia. Jos moraalisesti väärä tekoja ovat vain ne, joissa rikotaan muiden ihmisten oikeuksia, on helppo nähdä, miksi esimerkiksi sellaisia vanhoja syntejä, kuten homoseksuaalisuus, ei tule pitää väärinä. Kahden miehen tai kahden naisen välinen rakkaus ei riko kenenkään oikeuksia.

Libertaari positio on myös metafyyysiseltä painolastiltaan esimerkiksi kristillistä etiikkaa selvästi kevyempi. Siinä missä kristillinen etiikka joutuu olettamaan sekä Jumalan olemassaolon että suuren joukon tekoja, jotka kyseinen Jumala sallii tai tuomitsee, pärjää libertarismi pienemmällä määrällä olemassaolo-oletuksia. On myös huomattava, että filosofian historian saatossa itsemurhan kieltävistä argumenteista itsemurhan näkeminen omaisuusrikkoksena Jumalaa kohtaan on ylliedustettuna. Siirtäessään omistusoikeuden Jumalalta yksilöille, pyrkii libertaari positio iskemään itsemurhan kiellon ytimeen. Jos Jumalan ei anneta omistaa ihmistä, putoaa vanhimmalta itsemurhan kieltävältä argumentilta pohja.

Kaikesta mahdollisesta houkuttelevuudestaan huolimatta libertaari positio ei ole ongelmaton – kaikkea muuta. Jo sen perustavin premissi, itseomistus, on kyseenalainen. Seuraavassa tarkastelen tärkeimpiä kriittisiä kysymyksiä libertarismien suhteen.

4.1.3 Libertarismin kriittiset kysymykset

Miten ihminen voi omistaa itsensä? Michael Cholbin (2011, 85–88) mukaan se, että ihminen omistaa itsensä, eroaa suurelta osin kaikesta muusta, mitä ihminen voi omistaa. Omistaessani tietokoneeni, Sokrates-patsaani, vaatteeni ja kirjani, nämä asiat kuuluvat minulle. Mutta miten *minä* voin kuulua *minulle*? Kysymys on jo itsessään hieman vaikea käsittää, sillä olen identtinen itseni kanssa.

Sokrates-patsaani kohdalla minun on helppoa sanoa, milloin ja millä hinnalla sain omistusoikeuteni siihen. Oman itseni kohdalla asia voi olla hankalampi selittää, sillä koskaan ei ole ollut sellaista tilannetta, että olisin ollut jossain vaiheessa ilman itseäni, ja sitten saavuttanut omistusoikeuteni. Olen kuulunut itselleni aina. En myöskään pysty kohtelemaan itseäni samalla tavalla, kuin muuta omaisuuttani. Jos heitän Sokrateeni ikkunasta ulos, on se minusta muutaman metrin päässä. Itsestäni en koskaan pysty samalla tavalla erkanemaan. Jos myyn Sokrateeni jollekin toiselle ihmiselle, patsaan voi siirtää hänelle. En voi siirtää itseäni aivan samassa mielessä esimerkiksi työnantajalleni, sillä en ole itsestäni erillinen kappale. Koska muiden asioiden omistamiseen liittyy erilaisia ominaisuuksia kuin itsensä omistamiseen, Cholbi päätelee, että itsensä omistamisen käsite on epäjohdonmukainen: *ihminen voi omistaa jotakin ainoastaan, jos tämä jokin on omistajasta itsestään irrallinen.*

Cholbi tarjoaa itseomistusargumentille kaksi poispääsyä tästä ongelmasta. Ensimmäinen on dualismi: jos ihminen koostuu sekä varsinaisesta itsestään (sielusta) että ruumiistaan, voisi sielu omistaa ruumiin. Cholbin mukaan tämä tie on kuitenkin hankala, sillä dualismi itsessään voi olla itseomistusargumenttia hankalampi todistaa. Argumentin joutuminen ojasta allikkoon ei tietenkään auta.

Cholbin argumenttiin voisi lisätä, että libertaarin position kannattaja ei välttämättä halua pitää ainoastaan kehoaan omaisuutenaan, vaan myös itsensä määräävää osaa. Jos ihminen omistaisi libertarismin tarkoittamassa mielessä ainoastaan ruumiinsa, mutta ei sieluaan, silloin omistusoikeudet eivät turvaisi sielua. Tällöin esimerkiksi yksilön uskonnon- ja omantunnonvapaus olisi uhattuna.

Toinen Cholbin tarjoama ulospääsytie itseomistuksen epäjohdonmukaisuudesta olisi sanoa, että jos kiistetään ihmisen omistus omaan itseensä, silloin joku toinen omistaa hänet. Tämä

on vielä dualismiakin hankalampi argumentti. Siitä, että minä en omista jotakin asiaa, ei vielä seuraa se, että joku muu omistaa sen. En omista Andromedan galaksia, mutta ei sitä omista kukaan muukaan.

Voiko Cholbi argumentillaan kaataa koko libertaarin position? Se, että en pysty tekemään itselleni täysin samoja asioita kuin muulle omaisuudelleni, ei ole vielä itsessään riittävä todiste sen puolesta, ettenkö voisi omistaa itseäni. Toisin kuin Cholbi sanoo, voin itse asiassa omistaa sellaisia asioita, joista en voi irtautua samalla tavalla kuin Sokrateestani. Yksi esimerkki tällaisesta olisi keinosydän. Jos henkeni riippuu keinosydämen toiminnasta, en selvästikään voi vain antaa sitä jollekin toiselle tai heittää sitä ikkunasta ulos. Keinosydäimestä tulee elintärkeä osa minua, aivan kuten syntymäsydämeni oli. Voin saada keinosydämen omaisuudekseni ostamalla sen, mutta eikö olisi hölmöä ajatella, että heti kun lääkäri on asentanut sen minuun, olisi minun mahdotonta omistaa sitä enää?

Voidaan myös kuvitella onneton tilanne, jossa menetän tapaturmaisesti oikean peukaloni. Eikö nyt Cholbia mukailten peukaloni ole irrallinen minusta, joten siihen voidaan muodostaa omistussuhde? Kenelle tämä omistussuhde muodostetaan, ja minkä takia? Luultavasti kaikkien mielestä sormi olisi minun. Miksi? Jos siitä tuli omaisuuttani vasta irtoamisensa jälkeen, tulisi luoda jokin periaate, jonka mukaisesti ei-kenenkään omistama sormi siirtyy haltuuni – muutenhan kuka tahansa voisi vaatia sen itselleen, mikä olisi fyysisen toimintakykyni kannalta epätoivottavaa. Yksinkertaisin tapa suhtautua sormeeni on se, että se on aina ollut minun omaisuuttani, jolloin sen irtoaminen tai kiinni oleminen on sivuseikka. Samalla tavalla omistusoikeuteni kannalta on yhdentekevää, onko omistamani keinosydän lääkärin kädessä vai rinnassani.

Vasta-argumenttini eivät kumoa Cholbin näkemystä, mutta ne antavat syytä olettaa, etteivät itseomistusteesi ja omistussuhde ylipäätään ole aivan niin yksinkertaisia asioita, kuin Cholbin alkuperäisestä argumentista voisi kuvitella. On myös epäselvää, miten esimerkiksi immateriaalioikeudet sopivat Cholbin argumenttiin.

Cholbin argumentista saattaa olla hänen mainitsemansa kahden pois pääsytyn lisäksi muitakin. Itsensä omistaminen, aivan kuten sormeni omistaminen yllä, kertoo jotakin oikeuksistani, sekä suhteistani muihin ihmisiin. Sen ei tarvitse olla kirjaimellisesti totta. Omistan itseni siinä mielessä, mikä on tärkeää: minulla, ja vain minulla, on oikeus päättää persoo-

nani käytöstä. Kun libertaristi sanoo omistavansa itsensä, hänen ei tarvitse tarkoittaa mitään muuta kuin sitä, että hänelle tulee tunnustaa omaan persoonaansa täysin samat vapaus- ja vaadeoikeudet kuin omaisuuteensa.

Itseomistuksesta puhuminen metaforisesti voi kuitenkin viedä uusiin ongelmiin. Jos itsensä omistaminen on pelkkä kielikuva, niin tekeekö se enää silloin argumentatiivista työtä? Eikö tällöin voisi puhua vain yksinkertaisemmin itsemääräämisoikeudesta? Pelkkä metaforinen itsensä omistaminen ei välttämättä riitä libertaristille. Oli asia miten tahansa, joka tapauksessa sekä itseomistusargumentti että sen pelkkä metaforinen käyttäminen vievät samaan lopputulokseen: ihmisellä tulee olla loukkaamaton itsemääräämisoikeus.

Cholbin teoreettisemmän libertarismien kritiikin lisäksi itseomistusteeseihin liittyy muitakin, käytännönläheisempiä, ongelmia. Libertarismia voidaan aiheellisesti kritisoida esimerkiksi siitä, ettei se velvoita ketään auttamaan toista ihmistä ilman erityistä sopimusta. Ja vaikka joku libertaristi olisikin sitä mieltä, että ihmisillä on jonkinlainen moraalinen kehoitus auttaa hädässä olevia, ei libertaari *positio* anna mahdollisuutta pakottaa ketään avunantoon (esimerkiksi rankaisemalla heitteillejätöstä) (Vallentyne & van der Vossen 2014). Itsemurhan filosofian kannalta tämä osa libertarismia saattaa monesta olla vaikea hyväksyä: paitsi, että se kiistää ihmisen velvollisuudet auttaa muita, kiistää se myös mahdollisuuden puuttua pakkokeinoin läheisen itsemurhaan – oli se kuinka irrationaalinen tahansa. Libertarismien käytännönongelmien laajuus riippuu tietysti siitä, miten vahva libertaari kanta valitaan. Libertaarin periaatteen voi myös vain approksimoida (*ibid.*).

4.1.4 Kuolema oikeutena Suomessa: saako itsensä surmata?

Kuten jo todettu, itsemurhan tekeminen tai sen yrittäminen ei ole enää rikos Suomessa. Eikö tällöin kaikilla siis jo ole oikeus surmata itsensä? Eikö koko kysymys kuolemasta oikeutena ole tällöin täysin epämielekäs ja ongelmaton, jopa triviaali?

Thomas Szasz tekee kirjassaan *Fatal Freedom* (2002, 20) mielenkiintoisen huomion. Vaikka itsemurha onkin laillista *de jure*, eli onnistuneesta itsemurhasta ei seuraa rangaistusta, ei itsensä surmaaminen ole *de facto* täysin laillistakaan. Jos itsensä tappaminen olisi samalla tavalla laillista, kuten esimerkiksi avioero, olisi itsemurhan estäminen voimaa käyttäen laitonta samaan tapaan kuin muidenkin laillisten tekojen estäminen. Jos avioeroa

yrityvä henkilö otettaisiin huostaan ja psykiatriseen arviointiin, ja psykoosissa avioeroa yrityvä henkilö määrättäisiin tahdosta riippumattomaan hoitoon, syyllistyisivät estäjät moninaisiin rikoksiin. Näin ei ole itsemurhan kohdalla. Suomen Mielenterveys ry:n Tukinet -verkkoartikkelin ”Itsemurhien ehkäisyn eettinen perusta” (2008) mukaan:

”Suomen terveystalitiikassa ja terveydenhuollon etiikassa on hyväksytty periaate, jonka mukaan itsemurha on aina yrityvä ehkäisemään. Itsemurhien tehneiden taustalta löytyy lähes poikkeuksetta jokin mielenterveyden häiriö, esimerkiksi masennus. Siten harkittu, rationaalinen itsemurha on äärimmäisen harvinainen. Kyse ei ole siitä, ettei muita ratkaisuja olisi, mutta ihminen ei mielenterveyden häiriön vuoksi kykene näkemään niitä.”

Tarkoitukseni ei ole tässä tehdä arvoarvostelmia, vaan ainoastaan kuvata asiointiloja. Koska kaikki itsemurhat yrityään ehkäisemään, myös ns. rationaaliset itsemurhat estetään, ainakin aluksi. Suomessa tahdosta riippumattomaan hoitoon ei voida kuitenkaan määrätä pelkän itsetuhoisuuden vuoksi. Henkilön tulee lisäksi olla todennettavasti mielisairas ja muiden hoitomuotojen tulee olla riittämättömiä (Mielenterveyslaki 14.12.1990/1116, 8 §).

Suomessa todennäköisesti on enemmänkin ongelmana se, ettei hoitoa tarvitseva henkilö sitä saa, kuin että ihmisten perusoikeuksia rikottaisiin hoitamalla heitä väkisin. Tämäkään ei tosin ole mitenkään itsestään selvää. Esimerkiksi Terve.fi -verkkomedian haastattelussa eläkkeellä oleva lääkäri Pekka Lantto kertoo, ettei hoitotestamentteihin voi luottaa: ”Osastolle tuli 2000-luvun alussa täysin liikuntakyvytön ihminen, jolla oli kuitenkin alussa järki tallella. Hän sanoi, ettei hän enää syö. Viikossa hän meni niin heikkoon kuntoon, ettei hän kyennyt vastustamaan syöttämistä. Häntä syötettiin. Kesti vuosi, ennen kuin hän sai kuolla.” Selvästikään itsemurha ei ole Suomessa *de facto* laillista.

4.1.5 Todistuksen taakka ja libertaristin leikkiin ryhtyminen

Tulisiko oikeus kuolla perustella erikseen, vai ovatko kaikki teot viattomia, ennen kuin toisin todistetaan? Tulisiko heidän, jotka puoltavat itsemurhan moraalista sallimista tarjota argumentteja positionsa puolesta, vai onko todistuksen taakka vastustajan harteilla?

Michael Cholbin (2011, 72) mukaan ihmiset yleensä ovat taipuvaisia olettamaan mahdollisimman suuren sallittavien tekojen joukon. Suurin osa teoista on yksinkertaisesti sallittuja, ja ihmiset yleensä vaativat perusteita sille, miksi jokin teko olisi moraalisesti väärin tai moraalisesti velvoittava. Cholbin mukaan ihmiset, jotka ajattelevat, ettei itsemurhan sallittavuutta tule erikseen perustella, eivät kuitenkaan ota tarpeeksi vakavasti sitä tosiasiaa, että myös itsensä tappaminen on tappamista. Cholbi tukeutuu tässä Augustinuksen kirjoituksiin ja vaatii, että itsemurhan moraalista sallimista puoltavien tahojen on annettava jokin selitys sille, miten itsensä tappaminen ja toisen ihmisen tappaminen eroavat toisistaan moraalisessa mielessä. Libertaarille positiolle Cholbin haaste ei nähdäkseni kuitenkaan luo kovin suurta haastetta: toisen tappaminen on väärin, sillä siinä rikotaan uhrin oikeuksia, kun taas itsensä surmaava ei riko lähtökohtaisesti kenenkään oikeuksia. Se, voidaanko moraalinen toiminta lopulta redusoida pelkästään oikeuksien rikkomiseen, on toinen asia. Myös se, rikkooko itsemurha toisten oikeuksia vai ei, on vähintäänkin kiistanalaista – harva ihminen on saari poltetuin silloin.

Libertaarin position mukaan ihmisillä on luonnollinen vapausoikeus kuolla; henkilöllä on oikeus tappaa itsensä jos, ja vain jos, hänellä ei ole velvollisuutta olla tekemättä itsemurhaa. Libertaarin position näkökulmasta siis todistuksen taakka on selvästi vastapuolella, jonka tulisi todistaa ihmisillä olevan jonkinlainen velvollisuus olla tappamatta itseään. Jos ihmisellä ei ole oikeutta kuolla, on hänellä automaattisesti velvollisuus elää. Tällaisen velvollisuuden postuloijan tulisi ehdottomasti antaa väitteelleen tiukat perustelut, kuten yleensäkin aina sanottaessa, että ihmisellä on moraalinen velvollisuus tehdä tai olla tekemättä jotakin.

Tutkielmani tarkoituksena on tarkastella libertaarin position pitävyyttä itsemurhan etiikassa. Uskon, että tämä tehtävä tulee parhaiten toteutetuksi lähtemällä libertaristin leikkiin ja katsomalla, miten libertarismiin haasteeseen voidaan vastata. Todistuksen taakan hyväksyminen libertaarin position vastustajien harteille on minulle siis ensisijaisesti menetelmällinen ratkaisu.

Tarkastelen seuraavassa yleisimpiä kristillisiä ja sekulaareja argumentteja, joiden mukaan ihmisillä on velvollisuus olla tappamatta itseään. Monet näistä argumenteista esitettiin jo tutkielmani kolmannessa luvussa, mutta pyrin nyt tarkastelemaan argumentteja hieman

tarkemmin. En kuitenkaan ota enempää kantaa Raamatun teksteihin, sillä nähdäkseni tämä asia käsiteltiin jo riittävässä määrin.

4.2 Kristilliset argumentit itsemurhaa vastaan

Kristilliset argumentit olisi ehkä helppoa ohittaa olankohautuksella niiden raskaan metafysisen painolastin takia. Tämä olisi kuitenkin lyhytnäköistä kahdesta syystä. Ensinnäkin kristillinen etiikka vaikuttaa selvästi itsemurhasta käytävään keskusteluun, ja esimerkiksi Suomessa käydyssä eutanasiakeskustelussa kristilliset puheenvuorot ovat olleet hyvin yleisiä. Keskustelun kaikki osapuolet tulisi ottaa vakavasti. Toiseksi osa kristillistä alkuperää olevista argumenteista vaikuttanee täysin sekulaarienkin ihmisten ajatteluun. Uskon, että kristillisten argumenttien voima tai tuho ei ole niiden metafysiikassa. Hyväksytään kuitenkin argumentin vuoksi, että maailman on luonut kristinuskon Jumala. Millaiseen näkemykseen itsemurhasta tämän hyväksyminen johtaisi?

4.2.1 Ihminen on Jumalan omaisuutta

Tuskin millään muulla argumentilla itsemurhan sallimista vastaan on ollut historian saatossa niin suurta kannatusta kuin sillä, jonka jo Platon lausui: ihminen on Jumalan tai jumalien omaisuutta, ja täten itsensä tappaminen on omaisuusrikos Jumalaa vastaan. Argumentista on toki monia eri mutoiluita, joista osa painottaa enemmän omistamista, kun taas osa tietynlaista ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta (isäntä – orja, huoltaja – lapsi, ja niin edelleen, joista tosin monet ovat historian saatossa olleet omistussuhteita).

David Holley huomauttaa artikkelissaan ”Voluntary death, property rights, and the gift of life” (1989), että omistusoikeuksien näkökulmasta ei ole mitenkään pieni seikka, että juutalais-kristillisessä perinteessä Jumala on luonut koko maailman ja kaiken, mitä se pitää sisällään. Omistusoikeutta on vaikea perustella tämän vahvemmin, eikä siis ole mikään ihme, että juuri Locke oli niin vakuuttunut tästä ikaikaisesta argumentista. Tuskin kukaan on maailmaan sekoittanut niin paljon työtään, kuin Abrahamin Jumala.

Ajatus ihmisen omistamisesta on kuitenkin monin tavoin ongelmallinen. Ei ole mitenkään selvää, miten kausaalinen olemassaolon synnyttäminen tai työn sekoittaminen loisivat omistussuhteen, varsinkaan jos on kyse ihmisistä, kuten ei sekään ole täysin selvää, mitä

kaikkea tällainen omistussuhde tuo mukanaan. Vaikka lapsen vanhemmat ovat lapsen syntymisen kausaalinen syy, sekä sekoittavat heihin työtään monella tavalla, ei nykyään ajatella, että vanhemmat *omistavat* lapsensa. Tämä ei tietenkään johdu siitä, että vanhemmat eivät voisi omistaa lastaan sen takia, että he ovat jo Jumalan omaisuutta, vaan siitä syystä, että nykyään lapsia kunnioitetaan (tai tulisi kunnioittaa) omina arvokkaina itsenään, ja heille tunnustetaan ihmisoikeussopimuksissa heidän kehitykselleen sopivia vapaus- ja vaadeoikeuksia. Tämä soveltuu myös aikuisiin ihmisiin. Perinteisen orjuuden loppumisen jälkeen on yleisesti ajateltu, ettei kukaan ihminen tai mikään instituutio voi omistaa toista ihmistä. Mutta vaikka argumentin vuoksi hyväksyttäisiin, että Jumalan ja ihmisen suhde on täysin poikkeuksellinen tässä suhteessa, ja Jumala todella omistaa ihmisen, niin miten absoluuttinen itsemurhan kieltö on johdettavissa tästä suhteesta?

Holley (ibid.) huomauttaa, että vaikka ihmisillä on lähtökohtaisesti velvollisuus kunnioittaa toisten omaisuutta, ei omaisuuden tuhoaminen ole aina väärin. Jos naapurini koira vain sattuu ärsyttämään minua, ei minulla ole mitään oikeutta kajota siihen. Mutta jos naapurini bullmastiffi hyökkäisi kimppuuni, pyrkisin millä tahansa keinoin turvaamaan henkeni, vaikka se tarkoittaisikin koiran tappamista (kuvitellaan, että voisin pärjätä koiralle, ja että minulla jostain syystä olisi ase mukana). Selvästi on kuviteltavissa tilanteita, joissa ihmisillä on moraalisesti painavia syitä tuhota toisten omaisuutta. Jos Jumala omistaa ihmisen, on ihmisellä oletetusti lähtökohtainen velvollisuus pysyä elossa. Ollakseen oikeutettu, itsemurhalle tulisi siis olla moraalisesti tätä velvollisuutta painavammat perusteet. Jos tämä on totta, olisi omistusargumentissa kyse siitä, voidaanko Jumalan omaisuuden tuhoamiselle antaa riittävän vahvat moraaliset perusteet.

Omaisuu­den tuhoamisessa on otettava huomioon omaisuuden arvo (ibid.). Mitä arvokkaammasta omaisuudesta on kysymys, sitä vahvempia sen tuhoamiseksi esiteltyjen perusteiden tulisi olla. Jos elämä tuottaa selvästi suurta kärsimystä ihmiselle, mutta Jumala pitää elämää suunnattoman arvokkaana, voiko kärsimys olla omistajan intressit kaatava valttikortti? On ainakin kuviteltavissa tapauksia, joissa kärsimys on niin suurta, että omistajan omaisuudestaan saaman hyödyn tai hänen sille asettamansa arvon on vaikea nähdä painavan vaakakupissa enemmän. Voiko tällaisessa tapauksessa Jumalalla olla riittävän painavat moraaliset syyt vaatia ihmistä kärsimään? Ehkä, mutta vain, jos kärsivä ihminen on ollut väärässä arviossaan, ja kärsimys itse asiassa onkin hänen parhaissa intresseissään (ibid.). Käsitellessäni kysymystä itsemurhan rationaalisuudesta luvussa 2.3., olen antanut peruste-

ta ajatella, että joskus ihmisellä voi todella olla intressi kuolla. Mutta oli itsemurha rationaalinen tai ei, kärsimys on silti todellista, ja kärsimisen vaatimiseksi tulisi myös olla erittäin vahvat *todelliset* perusteet – ei pelkkiä löysiä heittoja siitä, mitä Jumala oletetusti tahdo tai ei tahdo.

Argumentti näyttäisi osaltaan perustuvan siihen yleiseen intuitioon, että kaikki haluavat säilyttää omaisuutensa täysin ehjänä ja ennallaan (ibid.). Voitaisiin kuitenkin hyvin ajatella, kuten itse asiassa Platon ajatteli (Faidon 62c), että Jumala ei välttämättä aina vaadi ihmistä säilyttämään itseään. Ehkä sietämätön kärsimys on Jumalan tapa sanoa ihmiselle, että hänellä on lupa lähteä maailmasta Taivaan autuuteen, kuten Montaigne ajatteli. Omaisuuden haltijan tahdon toteuttaminen voisi olla riittävän vahva moraalinen syy omaisuuden tuhoamiselle. Ei ole myöskään kovin kaukaa haettava, etteikö hyväntahtoinen omistaja voisi tahtoa antaa liennytyksiä ihmiselle, jolle omaisuuden olemassaolo tuottaa kärsimystä.

Vaikka Jumalan tahdosta ei päästäisikään yksimielisyyteen, voisi silti sanoa, ettei ihmisellä vain yksinkertaisesti ole oikeutta tehdä valintaa elämän ja kuoleman välillä. Tämä ajatus on selvästi mukana silloin, kun ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta verrataan lapsen ja huoltajan, tai orjan ja isännän väliseen suhteeseen. Ihmisen tulisi alistua siihen, mitä hyvä ja kaikkivoipa Jumala päättää. Tätä puolta argumentista on historian saatossa käsitelty nähdäkseni hieman enemmän, kuin varsinaista pelkkää omistussuhdetta.

John Donne ajatteli, että vaikka ihminen onkin Jumalan omaisuutta, on ihmisillä silti tiettyä valinnanvapautta käyttää omaa persoonaansa (käsite ”usus”). Itsemurhan näkeminen Jumalan auktoriteetin vastaisena ei ole välttämätön osa kristinoppia. David Hume taas ajatteli, että jos ihmisellä ei ole oikeutta valita kuolemaa, ei ihmisellä tulisi olla sanavaltaa moneen muuhunkaan asiaan, kuten ”kiven väistämiseen” ja henkensä pelastamiseen. Jumalan tahtoon luottaminen voi nykyisen kehittyneen lääketieteen aikakautena viedä kristityn erittäin pahaan pattitilanteeseen. Jos potilaan täytyy valita, pidetäänkö häntä koneiden avulla määritelmällisesti elossa vai annetaanko hänen kuolla ns. luonnollinen kuolema, mistä potilas voi tietää, kumpi toiminta on yhteneväinen jumalallisen auktoriteetin kanssa? Potilas ei voi olla tekemättä valintaa ja olla käyttämättä *usustaan*. Mistä voimme olla varmoja, ettei Jumala tahdo lastensa tekevän tällaisia elämän ja kuoleman päätöksiä itsenäisesti – varsinkin, jos ihmisen on *pakko* tehdä jokin päätös?

Jumala ei estä itsemurhia, ainakaan kaikkia, tai mitenkään todennettavasti. Selvästi Jumala on antanut ihmisille ainakin käytännössä vapauden tehdä päätöksiä elämästä ja kuolemasta. Sitä, onko päätös moraalisesti oikeutettu vai ei, ei pystytä johtamaan suoraan ja pelkästään siitä ajatuksesta, että ihminen on Jumalan omaisuutta.

4.2.2 Elämä on lahja Jumalalta

Tuomas Akvinolaisen mukaan ”elämä on Jumalan lahja ihmiselle” (ST II-II q. 64 a. 5). Kuten Cholbi (2011, 47–48) ja Battin (1996, 33–34) molemmat panevat merkille, on tämä tietenkin jo metafyyysisesti hankala argumentti siitä syystä, että lahjan antamiseksi tulisi olla joku jolle lahja annetaan. Kuitenkin elämän ollessa kyseessä olemassaolo juuri on se lahja, joka annetaan. Ennen lahjan saamista ei siis ole ketään, joka lahjan voisi ottaa vastaan. Päästiin tästä metafyyysisestä hankaluudesta yli tai ei, se ei kuitenkaan selvästikään ole Akvinolaisen ajatuksen ydin. Elämä lahjana on analogia. Mutta mitä kaikkea siitä seuraa?

Kun elämä on lahja, tarkoitettaneen sanoa, että elämää tulisi kohdella samalla tavalla, kuin kohtelemme saamiamme lahjoja. Elämään ja sen arvostamiseen siis liittyisivät samat intuitiot ja hyvät tavat, kuin lahjojen saamiseen. Lahjan saajan tulisi olla kiitollinen lahjastaan, vaikka lahja ei olisikaan ollut juuri sitä, mitä itse toivoi. Lahjoista kieltäytymisestä ja niistä luopumisesta on kuitenkin erilaisia käytäntöjä. Jotkut ajattelevat, ettei lahjasta saa luopua eikä sitä saa myydä, kun taas toiset laittavat joululahjansa suoraan paketista netin myyntipalstoille. Väärän värisen tai kokoisen villapaidan voi varmastikin kohteliaasti vaihtaa sopivaan, mutta olisi epäkohteliaasta vain heittää paita roskiin tai takkaan, varsinkin jos lahjan antaja tämän näkee. Kristillisestä näkökulmasta itsemurha muistuttaisi ehkä enemmän tätä jälkimmäistä tilannetta: ihminen tuhoaa elämän lahjan, ja vieläpä lahjan antajan nähden. Voiko suurempaa epäkiitollisuutta osoittaa?

Elämä ei tietenkään ole villapaita, vaan jotakin täysin ainutkertaista ja arvokasta. Tämän lahjan antajakaan ei ole kuka tahansa, vaan koko ihmiskunnan luoja ja huoltaja. Tässä mielessä elämän lahjaan liittyy ainakin kaksi hyvin erityislaatuista seikkaa. Yleensä ajateltaneen, että lahja on kaikista arvokkain silloin, kun lahjan antaja antaa jotakin itseään määrittävää, esimerkiksi kun taiteilija antaa itse tekemänsä taideteoksen, lauluntekijä tekee lahjan saajasta laulun, tai kun maailman luoja antaa elämän (Holley 1989). Myös lahjan antajan asema sen saajan elämässä vaikuttaa lahjan arvoon. Rakastetuilta ja arvovaltaisilta henki-

löiltä saadut lahjat voivat olla arvokkaampia, kuin inhotuilta tai satunnaisilta ihmisiltä saadut.

Yleensä jopa täysin pyyteettömän lahjan saaminen on jollakin tapaa velvoittavaa. Olisi epäkunnioittavaa ottaa vastaan syntymäpäivälahjoja ystäviltään antamatta heille mitään heidän täyttäessään vuosia vuorollaan. Vastalahjan tulisi vielä olla jollakin tapaa verrattavissa itse saamaansa. Mutta miten tavallinen ihminen voisi koskaan ”maksaa takaisin” verrattoman arvokkaita lahjoja? Koska millään vastavuoroisella lahjalla ei voi maksaa elämän lahjaa takaisin, tulisi ihmisen vähintäänkin kunnioittaa lahjan antajaa käyttämällä lahjaa hänen tarkoittamallaan tavalla, sekä pitää lahjastaan mahdollisimman hyvää huolta. Kristillisen näkökulman mukaan itsemurha olisi ristiriidassa tämän hyviin tapoihin kuuluvan velvollisuuden kanssa. Ihmisen tulee kunnioittaa Jumalaa, ja pitää hyvää huolta tältä saamistaan lahjoista. (Holley 1989.)

Mutta onko itsemurha aina niin epäkunnioittava ja moraalisesti tuomittava teko, kuin lahja-analogia olettaa? Tahtooko Jumala, että ihminen on elossa millä ehdoin tahansa? Jos tahtoo, niin ansaitseeko hän loppujen lopuksi pyyteettömän kunnioituksen? Lahja-argumentin käsittelemisessä onkin yksi ylitsepääsemätön ongelma: se hajoaa ikivanhaksi kysymykseksi pahan ongelmasta, eli siitä, miksi täydellisen hyvän ja kaikkivoivan Jumalan luomassa maailmassa on olemassa pahuutta ja kärsimystä. On selvää, että kaunis, älykäs, varakas ja rakastettu turvallisessa valtiossa elävä ihminen on saanut Jumalalta aivan erilaisen lahjan, kuin ruma, tyhmä, köyhä ja vihattu sisällissodan turmelemassa valtiossa elävä ihminen. Jos olemassaolo olisikin jollakin tapaa olemattomuutta parempi, niin siltikin toisille ihmisille elämä tuo enemmän hyvää kuin toisille.

Kun Jumala antaa elämän lahjan, voi tilanne olla kuin perheen isä antaisi kaksospojistaan toiselle upouuden urheiluauton ja toiselle vanhan Ladan ilman moottoria ja rattia. Tulisiko vähemmän saaneen pojan olla erityisen kiitollinen isälleen tästä lahjasta? Lahjan antamisessa ”ajatus on tärkeintä”, kuten sanotaan. Mutta millaista ajatusta näin suuri epäarvoisuus toteuttaa? On ymmärrettävää, jos vähemmälle jäänyt poika tuntee katkeruutta ja hilaa Ladan romuttamolle. Vaikka isä perustelisi päätöstään sillä, että askeettisuus ja kärsimys puhdistavat, ei se varmaankaan poikaa lohduttaisi. Varsinkaan, kun näin hänen veljensä jää ilman kärsimyksen tuomia tärkeitä sielun hyveitä.

Ladan saanut poika on ehkä kuitenkin saanut sentään *jotakin*. Ehkä romuttamo antaa hänelle pienen korvauksen osista ja raudasta. Elämä on lahjana kuitenkin niin arvaamaton, että joillekin tämän lahjan saaminen ei ainoastaan tuota mielipahaa, vaan suoranaista pitkää kärsimystä. Jos lahjan saaminen tuottaa saajalle selvästi enemmän haittaa kuin lahjasta paitsi jääminen, ja hänet siltikin pakotetaan ottamaan lahja vastaan, olisi kohtuutonta vaatia häntä säilyttämään se. Jos ainoa tapa estää lahjan tuottama kärsimys on sen tuhoaminen, ehkä se on oikeutettua. Ihminen voi olla sinänsä lahjasta kiitollinen, vaikka päätyisikin hankkiutumaan siitä eroon. Kiitollisuuden odottaminen on tosin pikkumaista, jos lahjan antaja *tietää* lahjansa tuovan käsittämätöntä tuskaa. Jos Jumala on täydellisen hyvä, voisi olettaa, että Hän ei halua pakottaa ihmistä elämään suunnattoman kärsimyksen tilassa.

Vaikka elämä olisikin Jumalan lahja ihmiselle, ei siitä vielä välttämättä seuraa, että itsemurha olisi erityisen epäkunnioittava tai moraaliton teko. Jopa itsessään arvokkaista lahjoista voidaan luopua niiden ollessa saajalle vahingollisia. Vaikka taitelija antaisi minulle itsessään arvokkaan ja sinänsä kauniin patsaan, mutta se olisi tehty uraanista, en missään nimessä ottaisi sitä vastaan. Ja jos taiteilija salaa laittaisi sen kirjahyllyni päälle, hankkiutuisin siitä oitis eroon. Tai jos lahja syvästi loukkaa saajan tunteita tai elämänkatsomusta, ei hän ole missään erityisessä kiitollisuuden velassa lahjan antajalle. Tämän lisäksi lahja voi olla myös täysin hyödytön. On myös täysin mahdollista olla lahjan antajalle kiitollinen ja jopa arvostaa lahjaa, vaikka siitä hankkiutuisikin eroon vedoten yllä lueteltuihin seikkoihin. Tämän lisäksi lahja-analogia olettaa (taas), oikeutetusti tai ei, että tuntemattomat Herran tiet tunnetaan siinä määrin selvästi, ettei Jumala koskaan halua ihmisen luopuvan elämästään. Analogiasta ei pystytä johtamaan itsemurhan absoluuttista kieltoa ilman selvennystä tällaisesta tiedosta.

Muun kristillisen argumentaation kannalta on myös mielenkiintoista, että jos elämä on lahja Jumalalta, ei ihmisen elämä voi olla Jumalan omaisuutta. Jos lahjan antamisessa omistussuhde ei vaihdu, tällöin on kyse lainaamisesta, ei suinkaan lahjasta. Sekä omistusargumentin että lahja-analogian heikkoina puolina on niiden metaforisuus. Jos vertauskuvat vievät epämieluisaan suuntaan, voidaan aina sanoa, että ”elämä on *niin* suuri lahja ja Jumala *niin* erityislaatuinen, ettei elämää saa koskaan hukata”. Mutta jos elämästä puhutaan lahjana, ja siltikään siihen ei päde mikään muihin lahjoihin pätevä yleinen käytäntö, ei elämästä tule puhua lahjana. Tällöin kristilliset analogiat ja vertauskuvat eivät tee ollenkaan argumentatiivista työtä, vaan ainoastaan tekevät koko kysymyksestä epäselvän.

4.2.3 Argumentti luonnollisesta laista

Tuomas Akvinolainen argumentoi kuuluisasti, että itsemurha on aina väärin siitä syystä, että se rikkoo Jumalan luomaa ”luonnollista lakia” vastaan (ST II-II q. 64 a. 5). Tästä johdetun ”luonnollisen lain argumentin” voisi pelkistää kokonaisuudessaan seuraavalla tavalla:

P1: Luonnollinen laki määrää, että kaikki elollinen pyrkii säilyttämään itsensä

P2: Itsemurha rikkoo luonnollista lakia vastaan

P3: Luonnollisen lain rikkominen on moraalisesti väärin

Siis: Itsemurha on moraalisesti väärin

Argumentissa on erityisen huomionarvoista se, että *mikään* sen osista ei kestä kriittistä tarkastelua (tämä ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö argumenttia käytettäisi vielä nykyäänkin puhumaan itsemurhan oikeutusta vastaan, esim. Katolisen kirkon katekismus, kohta 2281). Argumentista pyritään toisinaan tekemään myös sekulaareja muotoiluita, mutta tällöin ei ehkä täysin ymmärretä sitä, että argumentin ongelmat ovat oikeastaan riippumattomia siitä, minkälaiselle metafysiikalle se viimekädessä rakennetaan.

P1 voidaan ymmärtää pääpiirteissään kahdella tavalla; joko biologisena deskriptiivisenä näkemyksenä (itsesäilytysvietti), tai normatiivisena näkemyksenä siitä, että itsemurha on vastoin ihmisen luonnollista järkeä (tai päämääriä ja moraalialia, ja on siitä syystä aina irrationaalinen). Käsittelen luonnollista lakia ensin deskriptiivisenä argumenttina, ja vasta sen jälkeen normatiivisena (Akvinolainen itse todennäköisesti oli kiinnostuneempi tästä puolesta).

Kuten jo John Donne argumentoi, ei ole mitenkään selvää, että kaikki elollinen pyrkisi säilymään elossa. Donne perusteli tätä muun muassa alkukristityiden massaitsemurhilla ja sillä, että ihmisyyhteisöt ovat keksineet lakeihinsa itsemurhan kieltoja. Donnen ajatuksena oli, että mitään lakia ei tarvita, elleivät ihmiset luonnostaan pyri tekemään lain kieltäviä asioita (Biathanatos, II.iii.2, 2770).

Uusi eläintieteellinen tieto on luonut pohjaa sosiobiologisille näkemyksille siitä, että itsetuhoisen käyttäytyminen ei ole ollenkaan tavatonta eläinmaailmassa, ja itse asiassa tällaista

käyttäytymistä vahvistetaan geneettisesti joka kerta, kun eläin uhraa itsensä yhteisönsä puolesta. Esimerkiksi vaaran nähdessään preeriakoira päästää ilmoille varoitushuudon, jotta muut lajitoverit pääsisivät turvaan. Saalistajan huomio kiinnittyy tällöin varoittajaan tälle kohtalokkain seurauksin. Myös monet hyönteiset, kuten mehiläiset, muurahaiset ja termitit puolustavat yhteisöjään oman henkensä uhalla. Puolustaessaan pesäänsä mehiläinen pystyy pistämään vain kerran, sillä jäädessään hyökkääjään kiinni, väkisin varustettu pistin repeää takaruumiista mukanaan koko myrkkyrauhaneen, sekä sen hermot ja lihakset. (Battin 1996, 46.)

Vaikka luonnollisen lain argumentit ovatkin vanhaa perua, vetoaminen ajantasaiseen eläintieteeseen ei ole niin anakronistinen temppu, kuin ensiksi saattaisi luulla. Keksiajallakin oltiin tietoisia eläinten itsetuhoisesta käyttäytymisestä. Itse asiassa jopa Tuomas Akvinalainen vertaa Jeesusta pelikaaniin hymnissään *Adoro te devote*: ”Herra Jeesus, Hyvä pelikaani, pese minut puhtaaksi verelläsi - -”. Keskiaikaisen uskomuksen mukaan pelikaanin poikaset lyövät vanhempiaan kasvettuaan isoiksi, jolloin äitipelikaani vuorostaan lyö poikasensa kuoliaaksi. Teostaan surullinen äiti haavoittaa itseään rinnasta, jolloin poikasten päälle virtaava veri herättää ne henkiin (Robert Steele 2004).

Eläinten itsetuhoisesta käyttäytymisestä ei tietenkään voi käyttää termiä ”itsemurha”, sillä siinä ei ole taustalla samanlaista intentionaalisuutta kuin ihmisillä. Kuitenkin tällainen käyttäytyminen antaa olettaa, että luonto on siinäkin mielessä moninainen, että kaikki elollinen ei pyri säilyttämään itseään hengissä niin pitkään kuin mahdollista ja missä olosuhteissa tahansa. Toisinaan yhteisölle on parempi, että osa sen jäsenistä uhraa itsensä. Vaikka luonnollisen lain argumenttia muutettaisiin niin, että ”Kaikki elollinen pyrkii säilyttämään itsensä *tai yhteisönsä*”, jäisivät vieläkin ihmisten itsemurhat tämän ”luonnollisen” lain ulkopuolelle. P1, sekä siitä johdettu P2, näyttävät kaatuvan siihen, että ne eivät pidä yhtä maailmaa koskevan kokemustiedon kanssa.

Suurin ongelma luonnollisen lain argumentissa on kuitenkin sen kolmas premissi: ”Luonnollisen lain rikkominen on moraalisesti väärin”. Sillä, onko itsetuhoinen käyttäytyminen jollain tapaa luonnollista vai ei, ei välttämättä ole mitään tekemistä moraalin kanssa (aivan kuten sekä Donne että Hume molemmat kommentoivat). En myöskään usko, että koko jako ”luonnolliseen” ja ”ei-luonnolliseen” on millään tapaa hedelmällinen. Ja vaikka olisikin, niin joitakin luonnollisia tekoja pidetään väärinä tai huonoina, kun taas joitakin ei-

luonnollisia tekoja pidetään moraalisesti toivottavina. Selibaattia tuskin voi millään muotoa pitää ihmisen luonnollisena taipumuksena, mutta silti sitä arvostetaan korkealle joissakin kristinuskon oppihaaroissa (Battin 1996, 47). Toisaalta voitaisiin ehkä sanoa, että väkivalta ja intohimorikokset ovat täysin luonnollisia, mutta niitä pyritään siltikin kaikin keinoin rajoittamaan.

Luonnollisen lain argumentti voi kuitenkin pyrkiä kiertämään Hume'n giljotiinin vetoamalla siihen, että sitä ei tulisikaan ymmärtää mitenkään deskriptiivisenä argumenttina, joka väittäisi, ettei itsemurhia tapahdu. Tällöin luonnollinen laki olisi luonteeltaan *preskriptiivinen*, eli sillä pyrittäisiin sanomaan, että vaikka itsemurhia tapahtuu, niitä ei tulisi tapahtua. Tämä on yleinen tapa ymmärtää argumentti Akvinolaisen kontekstissa, ja varmastikin toteuttaa suopeuden periaatetta paremmin. (Battin 1996, 47; Cholbi 2011, 43.)

Tässä luonnollisen lain argumentin versiossa ajatellaan, että elollisilla asioilla on luonnossa niiden ”luonnollisia” funktioita, essentioita, tai tapoja olla. Siinä, missä auringolle on luonnollista paistaa ja tuottaa valoa, kukille on luonnollista kasvaa ja kukoistaa, on ihmiselle luonnollista ajatella, kommunikoida, elää yhteisössä, ja tehdä moraalisesti mielekkäitä päätöksiä ja pyrkiä onnelliseen elämään. Itsemurha on siinä mielessä siis luonnoton teko, että se riistää ihmiseltä mahdollisuuden toteuttaa näitä juuri ihmiselle ominaisia taipumuksia (Battin 1996, 47; Cholbi 2011, 43).

Osaltaan argumentti voi tässäkin muodossa kohdata ongelman siinä, miten se pitää yhtä empiirisen todellisuuden kanssa. Kuten Cholbi (2011, 43) asian muotoilee, ”ihminen on usein aggressiivinen, väkivaltainen ja itsetuhoisen laji, joka on altis sotimaan, ottamaan liiallisia riskejä, ja käyttämään päihdyttäviä aineita”. Eikö ihmisluontoon kuulu siis selvästi muitakin luonnollisia piirteitä, kuin onnen etsiminen? Argumentin puolestapuhujat voivat kuitenkin vastata, että näin käyttäytyessään ihminen on irrationaalinen. Ihminen käyttää tällöin luontoaan väärin.

Vaikka hyväksyttäisiinkin, että Jumala on antanut meille sekä kyvyn käyttää järkeämme tehdäksemme elämämme kannalta hyviä päätöksiä että taipumuksen säilyttää itsemme hengissä, ei tästä välttämättä seuraa, että itsemurha olisi aina irrationaalinen valinta (vaikka näin olisikin useimmiten). Itsetuhoisen henkilön itsensä näkökulmasta elämän päättäminen voi näyttäytyä järkevältä valinnalta, jos realistiset tulevaisuuden odotukset ovat poikkeuk-

sellisen synkät. Tällaisessa tilanteessa oleva ihminen voi ajatella, että itsemurha on se asia, joka tekee elämästä kokonaisuutena onnellisemman poistaessaan elämän lopusta pitkän kärsimyksen ajan. Armon antaminen itselle ei välttämättä ole niin järjetön teko, kuin argumentti väittää. Se voi jopa olla yhtenevämpi Jumalan suoman järjen ja ihmisluonnon kanssa, kuin turha pitkittynyt kärsimys. (Cholbi 2011, 44.)

Parhaimmillaankin argumentti pystyy ainoastaan antamaan syytä sille, miksi itsemurha olisi yleensä huono ratkaisu. Se näyttää olettavan virheellisesti, että kaikki ihmiset ovat kykeneviä toteuttamaan ihmisen oletettuja luonnollisia taipumuksia (Battin 1996, 48). Argumentissa ei oteta vakavasti sitä, että osa niistä ihmisistä, joille kuolinapu (tai väljemmin itsemurha) on todellisuutta ainakin toiveissa, eivät ole enää siinä sielun ja ruumiin tilassa, jossa näitä luonnollisia taipumuksia voitaisiin toteuttaa. Vegetatiivisessa tilassa olevien ihmisten luonnolliset lait ovat jo perin juurin rikki, jolloin argumentti ei pysty ulottamaan tuomitsevaa katsettaan näihin ihmisiin.

Loppujen lopuksi kristillisten argumenttien ainoa heikko kohta ei ole se raskas metafyyminen taakka, jonka ne joutuvat kantamaan. Yksikään käsittelemästani kolmesta argumentista ei pysty uskottavasti perustelemaan kristinuskoon liittyvää absoluuttista velvollisuutta olla tekemättä itsemurhaa. Vaikka elämää tulisi kunnioittaa lahjana, ja vaikka ihminen olisi Jumalan orja, ja vaikka Jumala olisikin antanut ihmiselle luonnollisen lain pyrkiä onnellisuuteen ja pyrkiä rakastamaan itseään, jää aina argumenttien ulkopuolelle itsemurhata-pauksia, joita argumentit eivät pysty kieltämään – ainakaan mitenkään itsestään selvästi. Kristillisten argumenttien taustalla on poleeminen vakaumus siitä, että itsemurha on aina *a priori* irrationaalinen ja moraaliton teko. Tarkastelen seuraavaksi yleisimpiä sekulaareja argumentteja itsemurhan moraalista oikeutusta vastaan.

4.3 Sekulaarit argumentit itsemurhaa vastaan

Osa itsemurhan oikeutusta vastustavista argumenteista voidaan tarkastella joko uskonnollisesta tai sekulaarista näkökulmasta. Uskon, että tällaisessa tilanteessa on perusteltua jättää uskonnollisuus argumenteista pois, ja käsitellä argumentteja sellaiselta pohjalta, jonka mahdollisimman suuri joukko eri maailmankatsomuksia voisi ottaa omakseen. Esimerkiksi puhuttaessa elämän arvosta tai persoonan arvokkuudesta, ei argumentille ja sen seurauksille ole suurtakaan merkitystä sillä, perustellaanko se viime kädessä luomismyytillä, vai jol-

lakin toisella tavalla (vaikka argumenttien juuret olisivatkin juutalais-kristillisessä perinteessä). On myös huomionarvoista, että monia näistä argumenteista voidaan käyttää sekä puoltamaan että vastustamaan itsemurhan moraalista oikeutusta (esim. persoonan arvokkuus).

4.3.1 Ihmiselämä on pyhä

”On asioita, joissa en tee kompromisseja. Pidän ihmiselämää pyhänä. Suomeksi ja suoraan sanottuna se tarkoittaa sitä, etten kannata aborttia. - - Jokainen ihminen ja jokainen elämä on arvokas.” -Timo Soini, Ploki 21.2.2010

Usein elämän alku- ja loppupäätä koskevissa etiikan keskusteluissa nousee esiin ajatus siitä, että abortti ja itsemurha loukkaavat elämän pyhyyttä tai sen absoluuttista arvoa. Väite perustuu ajatukseen, että *riippumatta elämän laadusta, kenenkään henkilön sille asettamasta arvosta tai elämisen seurauksista, on elämä absoluuttisen arvokasta itsessään, eikä sitä siksi tulisi tuhota* (Battin 1996, 100). Kuten nykyisen ulkoasianministerin, Timo Soinin, ”plokikirjoituksesta” voidaan päätellä, on tämä myös Suomen ajankohtaisessa keskustelussa arvovaltainen ja käytetty kanta. Itsemurhan ja abortin vastustaminen vetoamalla elämän pyhyyden aksiomaan onkin luultavasti melko helppoa. Vaikeaa sen sijaan on sanoa, tai hyväksyä, mitä kaikkea tästä periaatteesta tulisi johtaa.

Elämän absoluuttisen arvon, tai pyhyyden, ideasta näyttäisi seuraavan se, että *mitään* elämää ei saisi tuhota. Jos argumentin kannattajat haluavat olla johdonmukaisia, kuten heidän tietenkin tulisi, tulee heidän vastustaa itsemurhan ja abortin lisäksi kaikkia muitakin tappamisen muotoja, kuten esimerkiksi kuolemanrangaistusta, tappamista sodan aikana, tappamista itsepuolustukseksi, virkavallan käyttämää tappavaa voimaa, ja niin edelleen (mm. Battin 1996, 102; Cholbi 2012a; Cholbi 2011, 54). Arvuuttelemana argumentin kannattajien omia näkemyksiä muun tappamisen etiikasta, on selvää, että ainakaan suurin osa muista ihmisistä ei hyväksy näin totaalista pasifismia. Esimerkiksi Helsingin sanomien teettämän kyselyn mukaan vain noin 48 % suomalaisista ei hyväksy kuolemanrangaistusta missään muodossa (HS Gallup: Keski-ikäiset hyväksyvät kuolemantuomion, 5.11.2011). Argumentissa elämän pyhyydestä ei tietenkään ole tällä perusteella mitään moitittavaa, kunhan sen kannattajat pysyvät johdonmukaisina, kuten Mahatma Gandhi teki.

Näistä implikaatioista voidaan koittaa tietysti päästä eroon. Yksi tapa on sanoa, että *viaton* ihmiselämä on pyhää. Esimerkiksi Katolisen kirkon katekismuksessa (kohta 2258) tarkennetaan, että ”- - kukaan ei voi missään olosuhteissa vaatia itselleen oikeutta tuottaa suoraan naisesti kuolemaa viattomalle ihmisolennolle - -”. Tarkennus näyttää ensi alkuun lupaavalta: se näyttäisi oikeuttavan kuolemanrangaistuksen, tappamisen sodassa, sekä tappavan voiman käytön itsepuolustuksessa. Tämä tuntuisi tuovan elämän pyhyiden lähemmäs ihmisten yleisiä moraalikäsitteitä ja länsimaisten yhteiskuntien käytäntöjä. Tästä huolimatta argumentti joutuu ojasta allikkoon, jos sitä sovelletaan itsemurhan etiikkaan.

Viattoman elämän pyhyiden argumentista seuraa, että osa itsemurhista on oikeutettuja ja osa ei. Silloin, kun itsensä tappanut ihminen on jollakin määrättyllä tavalla syyllinen, voisi hän oikeutetusti surmata itsensä. Mutta miten riittävä syyllisyys tai ei-viattomuus määritellään? Battinin (1996, 103) mukaan tämä määrittämisen vaikeus olisi erittäin suuri ongelma itsemurhien kohdalla, sillä usein itsetuhoinen ihminen kärsii syyllisyyden tunteista, jopa silloin, kun tällaisille tunteille ei ole mitään varsinaista perustetta. Toisaalta nähdäkseni voitaisiin myös ajatella, että koska viattoman ihmisen tappaminen on väärin, ja tappaessaan itsensä ihminen syyllistyy tähän syntiin, tulee hänestä automaattisesti syyllinen, jolloin itsemurha onkin oikeutettu (ainakin, jos tekotapa ei tapa heti). Jos huomioni pätee, viattoman elämän pyhydestä seuraisi se, että *itsemurha olisi aina moraalisesti oikeutettu*. Olisi myös täysin absurdia ajatella, että voluntaarinen eutanasia kipujen ja pitkittyneen tuskallisen kuoleman välttämiseksi olisi mahdollista ainoastaan niille ihmisille, jotka ovat syyllistyneet tarpeeksi suuriin rikoksiin silloin, kun heidän fyysinen ja henkinen toimintakykynsä vielä mahdollistivat sen (Battin 1996, 104).

Absoluuttisen arvon positiossa on myös ongelmallista se, että siinä elämää pidetään loukkaamattoman arvokkaana täysin riippumatta elämän laadusta (Cholbi 2012a). Sillä ei ole väliä, onko ihminen vegetatiivisessa tilassa, onko hän onnensa kukkuloilla, vasta aloittamassa elämäänsä, vai odottamassa kuoleman tuomaa helpotusta. Kaikki elämä on yhtä lailla arvokasta. Jos näin on, niin silloin ihmisen pitäminen elossa vegetatiivisessa tilassa niin pitkään kuin mahdollista on jollakin tapaa arvokasta (ibid.). Vaikka sairaan vastasyntyneen lyhyt elämä koostuisi *pelkästä* kärsimyksestä, olisi se argumentin mukaan itsessään arvokas. Jopa kärsivää tai tiedotonta elämää tulee suosia. Edes elämän absoluuttista arvoa kannattava Craig Paterson (2003b) ei pysty hyväksymään tällaisia hänen omien sanojensa mukaan ”naiiveja” implikaatioita ja myöntää, että on olemassa hyväksyttäviä syitä kieltäy-

tyä hoidosta (esimerkiksi jos hoito on ristiriidassa ihmisen syvimpien moraalisten tai uskonnollisten vakaumuksien kanssa). Mutta eikö Paterson tosiasiaa näin sanoessaan sano myös, että elämä, joka on täysin ihmisen vakaumusten vastainen, on *vähemmän* arvokasta?

Käytännössä elämän pyhyiden positio on täysin impotentti monenlaisten eettisten dilemmojen edessä. Kuvitellaan esimerkiksi tilanne, jossa perheen omakotitalo on syttynyt ilmieliekkisiin. Palokunnan tullessa paikalle talo on jo sortumisvaarassa. Häätokeskuksen tietojen mukaan talossa on sisällä soiton tehnyt huoneeseensa lukittu lapsi, palon sytyttänyt perheen itsetuhoisin äiti, sekä vegetatiivisessa tilassa oleva vanhus. Sisälle taloon uskaltautuneella palomiehellä on aikaa pelastaa vain yksi henkilö varmalta kuolemalta. Kenet hänen tulisi pelastaa?

Jos jokainen elämä on absoluuttisen arvokas (ja siis ihmiselämän arvoa ei lisää eikä vähennä mikään), palomiehen valinnalla ei ole väliä. Hän voisi mielessään vaikka arpoa valintansa. Luultavasti palomies kuitenkin päätyisi soveltamaan jotakin muuta periaatetta. Innokkaana filosofian harrastajana hän voisi esimerkiksi ajatella Jeff McMahanin (2002, 98) tapaan, että kuoleman vahingollisuus on riippuvaista siitä, mitä asioita kuolema rajaa pois henkilön elämästä. Palomies pelastaa lapsen, sillä tällä on kuolemassa eniten menetettävää. Elämän pyhyiden sijaan, tai sen lisäksi, tarvitaan jokin ihmisen elämän ulkoisia ominaisuuksia (mahdollisuutta onneen jne.) arvioiva periaate, jolla dilemma voidaan ratkaista. Palomiehen mielestä lapsen elämä on arvokkain, sillä siinä on eniten mahdollisuuksia toteuttaa ihmiselämän perushyviä. Rajallisten resurssien maailmassa on pakko tehdä valintoja, eikä näitä valintoja voida tehdä väittämällä, että kaikki elämä on yhtä arvokasta riippumatta täysin siitä, millainen elämän todennäköinen laatu on.

Elämän absoluuttisen arvon ja pyhyiden position kohtaamista suurista ongelmista johtuen nykyään on tavanomaisempaa lieventää kantaa sanomalla, että vaikka elämä onkin inhimillinen perushyvä, ja vaikka se on itsessään hyvää, voi elämän laatu joskus heikentää elämän arvoa niin paljon, että itsemurha tai kuolinapu on oikeutettua. Elämän arvo ei tällöin riipu pelkästään sisäisistä tai pelkästään ulkoisista seikoista, vaan on jonkinlainen monien osatekijöiden summa. Itsemurha on lähtökohtaisesti väärin, mutta elämän ulkoiset tekijät saattavat poistaa velvollisuuden elää.

Kuvatun kaltainen, heikennetty elämän arvon positio, ei joudu vastaamaan samoihin ei-toivottuihin implikaatioihin, kuin elämän pyhyiden positio. Ongelmaksi jää määritellä se elämän laadun piste, jolloin itsemurhasta tulee oikeutettu. Mahdollisia kantoja tähän on lähes ääretön määrä, enkä pysty käsittelemään position kohtaamaa demarkaatio-ongelmaa kuin erittäin suurpiirteisesti. Ainoa seikka, joka itsemurhan etiikassa rajaa tätä haitaria liittyy itsemurhan määritelmään. Jos itsemurha on intentionaalista itsensä tappamista, tulee itsensä surmaavalla henkilöllä olla jonkinlainen mahdollisuus toimia maailmassa. Jos tätä ei hyväksytä rajaavaksi tekijäksi, ainoa moraalisesti oikeutettu omaehtoisen kuoleamisen tapa olisi käyttää hoitotestamenttia. Sekä avustettu että varsinainen itsemurha olisivat tällöin aina väärin, mutta eutanasia ja hoidon lopettaminen voisi olla sallittua. Kenenkään ei olisi moraalisesti sallittua tappaa itseään edes juuri ennen vegetatiiviseen tilaan joutumista, vaan henkilöllä olisi aina moraalinen velvollisuus odottaa tiedottomuutta saadakseen kuolinapua. Sen, kuinka uskottava näin vahva kanta loppujen lopuksi on, jätän lukijan arvioitavaksi. Joka tapauksessa tällä heikennetyllä elämän arvon positiolla ei voida enää perustella *absoluuttista* itsemurhan kieltoa.

Mutta kenelle ihminen on velkaa velvollisuuden elää? Miksi elämän arvokkuus *velvoittaa* ihmistä? Kysymyksiin on vaikea vastata sekulaarilta pohjalta. Yksi mahdollisuus on sanoa, että elämän arvon positioissa kyseessä ovat *ihmisen velvollisuudet itseään ja ihmiskuntaa kohtaan moraalisenä olentona*. Palaankin seuraavassa kantilaiseen etiikkaan ja Kantin argumentteihin itsemurhaa vastaan.

4.3.2 Kant, ihmisen arvokkuus, ja argumentin implikaatiot

”Vesikauhuisen koiran purema mies tunsikin jo hulluuden riipivän hänen rinnassaan. Hän selitti jättämässään kirjeessä, että koska rabiasta ei voida parantaa, otti hän itseltään hengen, jottei hulluuksissaan (jonka jo tunsikin alkavan) satuta muita ihmisiä. Tekikö hän väärin?” - Kant (MM 424)

Kantilla voitaisiin sanoa olleen mittava missio itsemurhan oikeutusta vastaan. Akateemisessa filosofiassa ollaan kuitenkin oltu erimielisiä siitä, mitä kaikkea Kantin teoriasta tulisi kuoleman etiikassa johtaa, ja nykyään ajatellaan yleisesti, ettei Kant vastustanut itsensä surmaamista niin ehdoitta, kuin on totuttu ajattelemaan (Cholbi 2015).

Kieltäkö kantilainen teoria ensinnäkään kaikki itsemurhan tapaukset, vai vain osan? Onko ihmisellä joskus jopa moraalinen velvollisuus tappaa itsensä? Onko ihmisillä jopa moraalinen velvollisuus suorittaa aktiivinen involuntaarinen eutanasia dementoituneille vanhuksille? Tekikö vesikauhuisen koiran purema mies väärin? Kant ei itse anna kysymykseensä suoraa vastausta, mutta selvästi hän oli tietoinen teoriansa tuottamista hankaluuksista ja päämäärien ristiriidoista.

Kantilainen etiikka eroaa muista elämän arvon näkökulmista siinä, että Kant asetti ihmisyydessä arvokkaaksi ihmisen kyvyn rationaaliseen ja *moraaliseen* toimintaan, ei ihmiselämän ulkoisiin seikkoihin, luomismyyttiin, biologiseen elämään, tai lajiyhteyteen. Kuten Battin (1996, 106) tiivistää Kantin argumentin: ”Koska yksittäisillä ihmisillä on järkensä perusteella kyky muodostaa moraalilaki, ovat he kunnioituksemme arvoisia; meidän ei tästä syystä tule tuhota heidän kykyään toimia moraalisisina agentteina. Tuhottaessa ihmisen henki, tuhoaan tämä kyky, ja siksi tappaminen on väärin. Koska itsemurhassa ihminen riistää hengen olennoilta, jolla muutoin olisi tämä kyky (itseltään), on myös itsemurha väärin.” Juuri tätä Kant näyttäisi tarkoittavan sanoessaan, että ”Moraalisen subjektin tuhoaminen omassa persoonassaan on sama, kuin nyhtäisi maailmasta itse moraalisen olemassaolon siinä määrin, kuin ihminen vain voi, vaikka moraalinen on päämäärä itsessään” (MM 423).

Salliiko tämä Kantin muotoilu itsemurhat niissä tapauksissa, joissa ihminen ei ole enää kykenevä, syystä tai toisesta, elämään moraalista elämää? Belgiassa vuosina 2014–2015 keskusteltiin tuomitun ja vankeudessa elävän sarjaraiskaajan ja murhaajan, Frank Van Den Bleekenin, mahdollisuudesta kuolinapuun. Hänen omien argumenttiansa mukaan hän on uhka yhteiskunnalle ja muille ihmisille niin kauan, kuin hän on elossa, sillä hän ei pysty vastustamaan väkivaltaisia pakkomielleitään. Koska hän on ilmaissut tahtonsa kuolla, on hänet laitettu erityiseen tarkkailuun itsemurhariskin vuoksi. Van Den Bleekenille myönnettiin oikeus eutanasiaan vuonna 2014, mutta tämä päätös kuitenkin kumottiin tammikuussa 2015. Jos Frank Van Den Bleeken tappaisi itsensä, tuhoaisiko hän *moraalisen subjektin*? Olettaen, että murhaaja ei todella pysty pakkomielleilleen mitään, on Van Den Bleekenin tapaus hämmäntävän samankaltainen, kuin koiran pureman miehen tapaus Kantin kasuistisessa kysymyksessä. (Daily Mirror 17.9.2014.)

Etiikan luennoissa Kant puolustaa Cato nuoremman itsemurhaa: jos Cato olisi jatkanut elämäänsä ja antautunut Julius Casesarin armolle, ehkä muut tasavaltaisen Rooman kannat-

tajat olisivat luovuttaneet taistonsa. Kantin mukaan Cato näki kuolemansa välttämättömänä, ja ”kun hän ei voi enää elää Catona, ei hänen tule elää ollenkaan” (Col 27:371). Tällaiset Kantin huomiot näyttäisivät tuovan hänen ajatteluaan melko lähelle Terry Pratchettin ajatuksia omasta kuolemastaan ja kirjailijan identiteetistä.

On kyseenalaista, kuinka suuri painoarvo Etiikan luennoille tulisi antaa, sillä se perustuu Kantin opiskelijoiden muistiinpanoihin. Jos Etiikan luentoja pidetään aitona Kantin ajatteluna, mutkistuu Kantin itsemurhan etiikka melko lailla. Yksi selvä ongelma on siinä, että itsemurhan kielto perustuu suurelta osin ihmisen arvokkuuteen, mutta Kant on hyvin selväsanainen siinä, että ihminen voi menettää ihmisyytensä ja arvonsa. Muun muassa homoseksuaalit alentuvat alemmas kuin eläimet, menettävät ihmisyytensä, eikä heitä voi pitää persoonina: ”vaikka itsemurha on varmasti kammottavin asia, minkä ihminen voi itselleen tehdä, ei se ole niin alhaista ja epäjaloa kuin seksuaaliset rikokset luontoa vastaan - -” (Col. 27:392). Tämän lisäksi ihmisen velvollisuus säilyttää arvokkuutensa on vahvempi, kuin hänen velvollisuutensa elää, ja vain arvoton ihminen arvostaa biologista elämäänsä ihmisyyttään enemmän (Col. 27:376). Jos ihmisellä on velvollisuus säilyttää moraalinen elämänsä ja arvokkuutensa enemmän kuin biologinen elämänsä, ehkä hullun koiran puremalla miehellä tai Frank Van Den Bleekenillä voi olla velvollisuus surmata itsensä.

Dennis Cooley (2007) yhdistää Kantin esimerkin koiran puremasta miehestä dementiapotilaisiin ja ehdottaa, että kantilaisen ajattelun perusteella voidaan muodostaa kanta, jonka mukaan ainakin osalla dementiapotilaista on moraalinen velvollisuus tappaa itsensä ennen kuin heidän mahdollisuutensa rationaaliseen moraaliseen toimintaan estyy. Yht’äkkiä kantilainen itsemurhan etiikka ei näytäkään enää niin houkuttelevalta ja kaikkea elämää kunnioittavalta.

Constance Perry (2007) huomauttaa vastauksessaan Cooleyille, ettei dementiapotilaita ja koiran puremaa miestä voida verrata toisiinsa, sillä dementiapotilaat eivät ole yleensä vaarallisia muille ihmisille: vaikka voitaisiinkin sanoa, että potilaan hoidosta voi aiheutua taloudellista haittaa omaisille ja yhteiskunnalle, ei taloudellisia välineitä voida samaistaa henkilön arvokkuuteen. Cooleyn argumentti ei ole kuitenkaan aivan näin yksinkertainen. Hän ei samaista dementiapotilasta ja koiran puremaa miestä siitä syystä, että he molemmat olisivat vaarallisia, vaan siitä syystä, että *kummallakaan heistä ei pian ole mahdollisuutta rationaaliseen ja moraaliseen toimintaan*. Jos ihmisen arvokkuus samaistetaan kantilaiseen

persoonuuden käsitteeseen, silloin ihminen, joka ei pysty rationaaliseen moraaliseen toimintaan ei ansaitse samanlaista kunnioitusta ja arvokkuutta kuin he, jotka pystyvät, siis persoonat (Sharp 2012). Tämä on kantilaisen bioetiikan varsinainen ongelma. Ihmisen arvokkuuden perustaminen ihmisen rationaalis-moraaliseen kykyyn avaa Pandoran lippaan, jonka seurauksena voi olla se, että dementiapotilaita eutanisoidaan involuntaarisesti (ibid.). Kuten Cooleykin huomauttaa, heikoimmassa asemassa olevia ihmisiä tulee suojella, ei kiistää heidän ihmisyyttään väittämällä, etteivät he ole persoonia – eli siis *henkilöitä*.

Rosamond Rhodesin (2007) ja Robert Sharpin (2012) mukaan Cooleyn artikkelissa on kuitenkin yksi vika: Cooley olettaa, että tilanteessa, jossa on valittavana moraalisen tai biologisen elämän lopettamisen välillä, tulisi biologinen elämä lopettaa. On selvää, että moraalinen elämä loppuu joka tapauksessa (joko kuolemaan tai siihen, että ihminen menettää kykynsä moraaliin), sillä itsemurha ei säilytä moraalista agenttia. Täten Cooley ei voi vedota ihmisen velvollisuuteen surmata itsensä *säilyttääkseen* moraalisen agentin.

Nähdäkseni Cooleyn kuvaamassa tilanteessa vaihtoehtoisina maailmoina ovat M1, jossa on olemassa ihminen ilman moraalista elämää, ja M2, jossa ihmistä ei ole olemassa millään muotoa. Cooley ajattelee Kantin suosittelleen maailmaa M2 maailman M1 sijaan. Mutta mikä biologisessa elämässä M1:ssä on niin paha? Jos dementiapotilaalla ei ole samanlaisia persoonuuden suojaa kuin muilla ihmisillä, periaatteessa kuolemaa voidaan perustella utilitaristisin perustein: hoitaminen maksaa. Toisaalta Cooley perustelee M2:n paremmuutta vetoamalla Kantin omaan esimerkkiin syyttömästä miehestä, joka joutuu valitsemaan kuoleman ja kaleeriorjuuden välillä (Col. 27:376). Kantin mukaan kunniallinen mies valitsee tilanteessa kuoleman. Cooley ei kuitenkaan ota huomioon, että syy tälle Kantin huomiolle on se, että Kant ajatteli, että elämä muiden, oikeista rikoksista tuomittujen kaleerorjuuden keskellä, on moraalisesti alhaista. Dementikot puolestaan tuskin elävät moraalisesti turmeltuneiden ihmisten ympärillä. Vaikka ihmisen tulee Kantin mukaan valita kuolema silloin, kun vaihtoehtona on moraalisesti turmeltunut elämä, ei tästä vielä seuraa, että dementikon tulisi valita kuolema, sillä hänen maailmansa olisi korkeintaankin amoraalinen, ei paheellinen (asiasta samanlainen huomio Cholbi 2015: ”rationaalisen agentin velvollisuudesta itsensä säilyttämiseen ei seuraa velvollisuutta itsensä tuhoamiseen rationaalisuuden estytyä”). Constance Perry on nähdäkseni siis oikeassa konklusiossaan – dementiapotilasta ei voida verrata Kantin esimerkkeihin – mutta väärässä perusteluissaan.

Sen lisäksi, ettei Cooleyn argumentti dementiapotilaiden kantilaisesta velvollisuudesta itsensä surmaamiseen ole uskottava, ei myöskään Sharpin argumentti siitä, että muilla ihmisillä olisi kantilainen velvollisuus surmata dementiapotilaita, pidä. Cholbin (2015) mukaan Sharpin virhe on siinä, ettei hän ota huomioon, että kantilainen velvollisuus itsensä säilyttämiseen moraalisenä olentona on ihmisen velvollisuus itseään kohtaan. Vaikka hyväksyttäisiinkin argumentin vuoksi, että pian dementoituvilla tai jo dementoituneilla ihmisillä olisi velvollisuus surmata itsensä, ei tästä missään nimessä seuraa, että muilla ihmisillä olisi velvollisuus pakottaa dementiapotilas hoitamaan raskas velvollisuutensa. Vaikka Sharp on Cholbin mukaan oikeassa siinä, että ihmisillä ei ole varsinaisia velvollisuuksia ei-rationaalisia ihmisiä kohtaan, voi ihmisillä silti olla velvollisuuksia ei-rationaalisen ihmisen omaisia kohtaan. Ihminen ei joudu kaiken ulkopuolisen moraalisen harkinnan ulottumattomiin, vaikka hän menettäisikin kykynsä rationaalisuuteen.

Etiikan luentojen, sekä Kantin itsemurhan etiikasta kirjoitettujen artikkeleiden, perusteella kantilainen elämän arvokkuuden näkökulma voi antaa tietyissä tapauksissa mahdollisuuden moraalisesti sallituille itsemurhille. Mutta eikö Kantin muotoilema kategorinen imperatiivi kiellä itsemurhan sallittavuuden selvästi? Ei, jos kysymme asiaa Rosamond Rhodesilta (2007). Itsemurhan moraalinen oikeutus on Rhodesin mukaan riippuvainen siitä, millaisen maksiimin henkilö muodostaa.

Antaessaan esimerkin itsemurhasta kategorisen imperatiivin kieltämänä toimintana, Kant muotoili selkeän itsetuhoisen ihmisen muodostaman maksiimin: ”Rakkaudesta itseäni kohtaan muodostan periaatteekseni elämäni lyhentämisen, kun elämäni jatkuessa pidempään se lupailisi minulle enemmän huonoa kuin hyvää” (G 4:422). Kuten Kantia on ollut tapana lukea, myös Rhodes näkee maksiimin johtavan ristiriitoihin: universaalina lakina se tuhoaisi koko ihmiskunnan, ja ihminen käyttäisi kykyään hallita omaa elämäänsä poistamalla kykynsä hallita elämäänsä. Kantin muotoilema itsetuhoisen ihmisen maksiimi ei kuitenkaan ole suinkaan ainoa mahdollinen lajiaan. Rhodes (2007) ehdottaa kahta muuta maksiimia, joiden perusteella ihmisellä on moraalinen velvollisuus surmata itsensä. Näiden lisäksi Rhodes muotoilee kestävämmän pitämänsä maksiimin, jossa henkilö velvoittaa muita pitämään häntä elossa sittenkin, kun hän ei pysty enää huolehtimaan itsestään.

1. Maksimi hyvän tekemisestä: ”Rakkaudesta muita ihmisiä kohtaan, niin läheisiäni kuin maanmiehiäni, otan periaatteekseni päättää elämäni, kun näen, etten voi enää olla itseni hyvä hallitsija, ja jatkuva kehoni elämä toisi muille enemmän haittaa kuin hyötyä.”

2. Maksimi itsensä täydellistämistä: ”Välttääkseen alentumasta ”olenoksi”, joka ei pysty toimimaan itsevaltaisesti, agenttien tulisi osoittaa kunnioitusta ihmisyytään kohtaan uhraamalla fyysinen elämänsä.”

3. Maksimi oikeudesta: ”Rakkaudesta itseäni kohtaan, kun en enää pysty kantamaan vastuuta teoistani enkä lisäämään muiden ihmisten onnea, mutta tarvitsen huomattavaa apua kaikissa arkipäiväisissä toiminneissa, tahdon, että muut ihmiset antavat keholleni kaiken mitä se tarvitsee pysyäkseen elossa huolimatta siitä taakasta, jonka tämä langettaa muille.”

Olen erittäin skeptinen ainakin kahdesta ensimmäisestä Rhodesin maksimista. Ensimmäinen maksimi ei ota huomioon henkilön läheisten ihmisten tahtoa, ja heidän tekemiään valintoja. Vaikka läheisille koituisi hoidosta kuluja ja vaivaa, ei ole mitenkään selvää, että läheiset edes lähtisivät ajattelemaan sairaan ystävänsä tai perheenjäsenensä tilaa ja hänen hoitoaan hyötynäkökulmasta lähtien (ainakaan heidän ei tulisi niin tehdä). Ja vaikka lähtisivätkin, he voivat aivan hyvin päätyä siihen lopputulokseen, että he hoitavat läheistään mielellään kaikesta huolimatta. Ensimmäisessä maksimissa henkilö pitää itseään hyödyn ja haitan *välina*, kun hänen tulisi Kantin mukaan pitää itseään ja läheisiään *päämarinä itsessään*. Kantin näkeminen utilitaristina olisi erittäin kyseenalaista.

Rhodesin toinen maksimi on oikeastaan melko samanlainen, kuin Cooleyn argumentti siitä, että dementiapotilaan tulee surmata itsensä säilyttääkseen ihmisyytensä, tai vähintäänkin estääkseen jonkinlaisen dekadentin sieluntilan. Näin ollen Rhodesin argumentti perii myös Cooleyn argumentin viat.

Rhodesin kolmas maksimi onkin jo mielenkiintoisempi. Se kääntää Kantin muotoileman itsetuhoisen ihmisen maksimin pääläelleen: rakkaudesta itseään kohtaan ihminen tahtoo muiden tekevän kaikkensa, jotta hän pysyy elossa. Rhodesin mukaan ihmisillä on velvollisuus tehdä muiden ihmisten päämääristä heidän omiaan, mutta samaan aikaan on vaikea kuvitella, että muut tahtoisivat sitoutua maksimiin ja nähdä kaiken sen vaivan, mikä sen noudattamisesta koituisi. Rhodes ei ikävä kyllä kerro, keitä kaikkia maksimin ”muut” si-

sältää. Jos ihmisen tulisi huolehtia kaikkien ihmisten hengissä pysymisestä, olisi taakka mahdotonta kantaa, eikä maksimi siis läpäisisi vaatimusta yleistettävyydestä. Voisi kuitenkin kuvitella, että henkilö voi aivan vilpittömästi pitää huolta läheisistään koko elämänsä ajan, ja toivoa heidän pitävän hänestä huolta vuorollaan.

On erittäin vaikea sanoa, millaiseen itsemurhan etiikkaan Kantin filosofian pohjalta tulisi päätyä. Kantin itsemurhan etiikka vaikuttaa ristiriitaiselta ja keskeneräiseltä. Edes alan ammattilaiset eivät näytä pääsevän sopuun asiasta. Sen verran on kuitenkin selvää, että Kantia ei enää nykyään pidetä yleisesti sinä itsensä surmaamisen absoluuttisena vastustajana, jona häntä on totuttu pitämään. Kantin huomattava ansio on ajatuksessa, että rationaalisina ja moraalisisina olentoina ihmiset ansaitsevat loukkaamattoman arvokkuuden, ja kaikkia ihmisiä tulee kohdella päämäärinä, ei välineinä. Tällaisesta ajatuksesta on varmasti hyvä lähteä vetämään bioetiikan suuntaviivoja.

Itsemurhan moraalista sallittavuutta voidaan ainakin johonkin pisteeseen asti vastustaa kantilaisin argumentein, mutta tällöin olisi hyvä pitää mielessä muutama seikka. Ensinnäkin Kantin etiikka on vaativa järjestelmä, ja ollakseen johdonmukainen, tulisi kantilaiseksi tunnustautuvan toteuttaa tätä järjestelmää niin pitkälle kuin mahdollista. Olisi epäuskottavaa esittää kantilaisia argumentteja tuomitakseen itsemurhan, jos samaan aikaan toteuttaisi seksielämässään hedonistisia, ja valehtelemisessa utilitaristia periaatteita. Toiseksi Kantin argumentit itsemurhaa vastaan ovat riippuvaisia siitä kiistanalaisesta käsityksestä, että ihmisellä on moraalisia velvollisuuksia itseään kohtaan.

4.3.3 Elämän arvokkuus laajempina kysymyksenä

Olen edellä käsitellyt elämän ja ihmisen arvokkuutta melko kapeasta näkökulmasta tarkastellakseni yleisimpiä itsemurhaa tältä pohjalta vastustavia argumentteja. Kysymys on kuitenkin paljon laajempi, ja paljon ongelmallisempi, kuin yksittäiset äärimmäiset argumentit. Mielenkiintoista elämän arvokkuuden näkökulmassa on se, että uskoakseni lähestulkoon kaikki ihmiset allekirjoittavat sen premissin, mutta se, mihin konklusioihin ihmiset elämän arvokkuuden periaatteesta päätyvät, vaihtelevat. Sekä omaehtoisen kuoleman oikeutuksen vastustajat että puolustajat vetoavat elämän ja ihmisen perimmäiseen arvokkuuteen. Mutta miten ihmisiä ylipäätään tulee kohdella, jotta heitä kohtelisi heidän arvokkuuttaan kunnioittaen?

Seuraava tekstikatkelma on Brian Clarken näytelmästä *Whose life is it anyway?* (1978), jossa auto-onnettomuuden seurauksena halvaantunut Ken taistelee oikeudestaan päättää hoidostaan ja siitä, että hänet kotoutettaisiin sairaalasta, jossa häntä hoidetaan ja lääkitään vastoin hänen tahtoaan. Ken tietää kuolevansa ilman jatkuvaa sairaalahoitoa.

Tuomari: *"Selvä juttu. Kerro minulle, miksi tahtosi kuolla on perusteltu valinta?"*

Ken: *"Kysymys on arvokkuudesta. Katso minua tässä. En pysty tekemään mitään, en edes primitiivisimpiä toimintoja. En pysty edes virtsaamaan, minuun on kiinnitetty pysyvä katetri. Muutaman päivän välein suolistoni huuhdellaan. Muutaman päivän välein sairaanhoitajien täytyy kääntää minua, tai muuten mätänisin makuuhaavoista. Ainoastaan aivoni toimivat esteettä, mutta jopa se on hyödytöntä, sillä en pysty toimimaan tahtoni mukaisesti. Tämä kuulustelu todistaa sen. Olkaa ystävällisiä ja kuunnelkaa."*

Tuomari: *"Kuuntelen kyllä."*

Ken: *"Valitsen tiedostavani sen faktan, että olen tosiasiallisesti kuollut, ja koen sairaalan jatkuvan vaivannäön tämän elämän varjokuvan säilyttämiseksi nöyryyttävänä ja epäinhimillisenä."*

Tuomari: *"Mutta etkö myönnäkin, että monet hirveistä fyysisistä vammoista kärsivät ihmiset ovat päässeet niistä yli ja eläneet erittäin luovaa ja arvokasta elämää?"*

Ken: *"Kyllä, myönnän, mutta arvokkuus alkaa heidän päätöksestään. Jos valitsen elämän, olisi yhteiskunnalta hirveää tappaa minut. Jos valitsen kuoleman, on yhteiskunnalta aivan yhtä hirveää pitää minut elossa."*

Tuomari: *"En voi hyväksyä, että yhteiskunnalta olisi hirveää omistaa resursseja säilyttääkseen jotakuta elossa. Varmastikin se vain vahvistaa tuota yhteiskuntaa."*

Ken: *"Ei se olekaan hirvittävä, jos henkilö haluaa säilyä elossa, mutta minun tulee toistaa itseäni. Arvokkuus alkaa hänen omasta päätöksestään. Ilman sitä, se on ihmisarvoa alentavaa - - "* -Brian Clarke, *Whose life is it anyway?* (1978, 73–74)

Jos tuomari haluaa kunnioittaa Kenin arvokkuutta, millainen päätös hänen tulisi tehdä? Toteuttaako vastentahtoinen sairaalahoito ihmisen arvokkuutta, vai toteuttaako sitä pa-

remmin henkilön itsemääräämisoikeuden kunnioittaminen? Kenin kanta on ainakin selvä. Jos tuomari eväisi Kenin pyynnön, mitä se kertoisi tuomarin ajatusmaailmasta? Kertooko se sen, että ”*minä* arvostan elämää niin paljon, etten anna *sinun* päättää kuolemastasi”? Tai sen, ”etten usko *sinun* pystyvän tekemään rationaalisia valintoja”? En ihmettele, jos Kenistä tuollainen päätös pilkkaisi hänen arvokkuuttaan kunnioittamisen sijaan.

Nykyään hoidosta kieltäytyminen ei ole ainakaan yleisesti ottaen ongelma länsimaissa, mutta samanlaisia ongelmia ja kysymyksiä liittyy kaikkiin omaehtoisen kuoleman tapauksiin. Jos henkilö todella kärsii ja haluaa kuolla omaehtoisesti esimerkiksi omaistensa läsnä ollessa, ei päätöksen evääminen varmastikaan ainakaan kyseisen henkilön omasta mielestä tunnu hänen arvokkuuttaan korostavalta. Arvokas ja suunniteltu kuolema voi olla arvokasta elämää puoltava, ei tuhoava näkökulma. Toiseksi, ongelmallista Kenin kaltaisissa tapauksissa on myös se, että vaikka he saavat kieltäytyä hoidosta, ei heillä ole muuta tapaa kuolla, kuin riutua syömättä ja juomatta kotonaan tai sairaalassa. On epähumaania antaa ihmisen kärsiä tilanteessa, jossa hän joka tapauksessa kuolee hyvin pian omaan syömättömyyteensä tai sairauden hoitamattomuuteen, ja jossa hän itse haluaisi kuolla nopeammin ilman tätä riuduttavaa ajanjaksoa.

Lääkäri, ja vuosien 2011–2015 sisäministeri, Päivi Räsänen, kirjoitti blogiinsa 14.3.2012: ”Kuolinpiikit eivät kuulu ihmisten hoitoon – ne jääkööt eläinlääkäreiden käyttöön tarpeen vaatiessa.” Räsänen argumenttina on muun muassa se, että ihmiselämä on niin arvokasta, ettei sitä tule lopettaa. Mutta eikö perheen sairaalle koiralle anneta ”kuolinpiikki” juuri siitä syystä, että sitä rakastetaan, eikä haluta sen kärsivän? Perheen rakas omainen taas joutuu kärsimään sekä fyysisesti että henkisesti, eikä hänen omaa tahtoaan voida kunnioittaa, sillä *elämä on niin arvokasta*. Sinänsä vertaus koiraan on muutenkin ontuva, sillä puhuttaessa ihmisistä ja heidän vakaasta tahdostaan valita oman kuolemansa tapa, puhutaan rationaalisista ja suunnitelmallisista olennoista (ja siis tahdonalaisesta kuolinavusta ja *itsemurhasta*). Jos ihmistä ja hänen päätöksiään ei kunnioiteta, tällöin ihmistä kohdellaan juuri sillä halventavalla ja hänen älykkyyttään vähättelevällä tavalla, josta Thomas Szasz puhui tutkielmani aloittavassa lainauksessa.

Kun kunnioitamme ihmistä rationaalisena persoonana, annamme hänen päättää itseään ja omaa elämäänsä koskevista elämänkatsomuksellisista asioista. Näihin kuuluvat muun muassa uskonnonvapaus, vaikka uskonto olisikin uskovaisten mielestä mittaamattoman arvo-

kasta. Ihmiset saavat päättää myös omista kulutustottumuksistaan, vaikka niillä olisi todennettavia vakavia seurauksia nälänhädästä maapallon saastumiseen. Vaikka omasta kuolemastaan päättäminen kuuluu niihin kaikkein intiimeimpiin päätöksiin, joita ihminen voisi oman elämänsä aikana tehdä, emme suo heille tätä vapautta. Mutta tämä on vain kolikon toinen puoli. Mikä tekee Päivi Räsäsen ja muiden elämän arvokkuudella itsemurhan oikeudesta vastaan argumentoivien positiosta ymmärrettävän?

Taustalla voi olla huoli kulttuurin muutoksesta, joka saattaisi seurata, jos yhteiskunnissa alettaisiin suhtautua suopeammin ihmisten oikeuteen päättää omasta kuolemastaan. Vaikka itsemurhaa ei nähtäisikään lähtökohtaisesti moraalisesti tuomittavana tekona, voi itsemurhan, ja varsinkin kuolinavun, sallimisen nähdä johtavan sellaisiin seurauksiin, joita ei voida hyväksyä.

Margaret Pabst Battin on kirjoittanut aiheesta mielenkiintoisesti artikkelissaan ”Manipulated Suicide” (1980). Battinin ajatuksena on, että jos hyväksytään, että itsemurha on toisinaan rationaalinen valinta, mahdollistaisi se sellaisia itsemurhaan johtavia *manipulatiivisia käytäntöjä*, joita ei esiinny sellaisissa yhteiskunnissa, jotka eivät salli itsemurhaa. Battin jakaa nämä käytännöt olosuhteisiin perustuvaan manipulaatioon, sekä ideologiseen manipulaatioon.

Battinin mukaan itsemurhan rationaalisuus on aina sidoksissa niihin olosuhteisiin, joissa päätös elämän lopettamisesta tehdään. Tällöin muutokset olosuhteissa vaikuttavat myös muutoksina itsemurhan rationaalisuudessa. Olosuhteita voidaan manipuloida niin, että itsemurha näyttäytyy järkeenkäypänä valintana. Tällainen manipulaatio voi olla täysin piilevää ja tarkoituksetonta. Perhe saattaa esimerkiksi huomaamattaan tai välinpitämättömyytään laiminlyödä kotihoidossa olevan vanhuksen hoitoa jättämällä vaatteiden ja lakanoiden vaihtamisen väliin. Jos vanhus ei pysty ilmaisemaan huoltaan, voivat olosuhteet muuttua ennen pitkää niin sietämättömiksi, että itsemurha näyttäytyy vanhukselle ainoana järkevänä valintana. Jos hyväksymme, että itsemurha voi olla rationaalinen valinta, hyväksymme samalla tällaisen laiminlyödyn vanhuksen itsemurhan rationaalisenä toimintana tietyissä olosuhteissa. (Ibid.)

Olosuhteiden lisäksi itsemurhan rationaalisuus on kytköksissä ihmisen arvoihin ja uskomuksiin, jotka nekin voivat muuttua. Itsemurhan voidaan sanoa olevan irrationaalinen, jos

se tehdään harkitsemattomasti tai väärän informaation varassa, mutta myös, jos se sotii henkilön perustavanlaatuisia uskomuksia vastaan. Jos esimerkiksi uskoo vakaasti itsemurhan tuovan ikuisen kidutuksen kuolemanjälkeisessä elämässä, itsemurha ei selvästikään ole rationaalinen valinta. Toisaalta itsemurhan tekeminen voi olla myös sopusoinnussa ihmisen perustavanlaatuisten uskomusten kanssa. Esimerkiksi stoalaiset pitivät orjan elämää niin arvottomana, että oli parempi tappaa itsensä kuin joutua orjaksi. Keskiajalla taas tytön katsottiin tehneen järkevän valinnan, jos hän oli tappanut itsensä menetettyään neitsyytensä raiskauksen vuoksi. Historian esimerkeistä huomataan, että ideologiat voivat muuttua. Osa ideologisista muutoksista voidaan nähdä luonnollisena kulttuurievoluutiona, mutta ideologista ilmapiiriä voidaan myös keinotekoisesti ja tarkoituksellisesti manipuloida. (Ibid.)

Vaikka suoranaisesta olosuhteiden tai ideologian tarkoituksellisesta manipulaatiosta ei olikaan suoraa näyttöä, Battinin mukaan nyky-yhteiskunnassa (80-luvulla) voidaan nähdä paljon merkkejä rationaalisen itsemurhan kannalta relevanteista muutoksista, jotka voivat tehdä suoran tai epäsuoran manipulaation mahdolliseksi. Olosuhteet ovat muuttuneet esimerkiksi niin, että vanhusten laitoshoido on yleistynyt. Laitoshoido kuitenkin saattaa muun epämiellyttävyytensä lisäksi maksaa vanhukselle ja läheisille huomattavasti, mikä voi saada huonossa tapauksessa itsemurhan näyttämään vanhuksesta haluttavalta ”rationaalisen itsemurhan yhteiskunnassa”. (Ibid.)

Battinin mukaan yhteiskunnallisessa ilmapiirissä on tapahtunut hitaita muutoksia rationaalisen itsemurhan hyväksyvään suuntaan. Eletään tietynlaista siirtymäkautta ajasta, jolloin itsemurha nähtiin aina poikkeuksesta irrationaalisenä valintana aikaan, jossa nähdään ainakin yksi hyvä syy itsemurhalle – parantumaton kuolemaan johtava tuskallinen sairaus.

Battin sanoo puheen taloudellisista säästöistä ja omaisten tahdosta tai kärsimyksestä yleistyneen pohdittaessa valintoja elämän ja kuoleman välillä, mikä näkyy muun muassa siinä, että taloudellisista syistä saatetaan jättää potilaan mahdollisesti pelastava kirurginen operaatio tekemättä silläkin uhalla, että potilas kuolee muuten varmasti. Vaikka taloudellisia syitä ei yleensä pidetäkään varsinaisesti rationaalisinä syinä itsemurhasta puhuttaessa, Battin pelkää, että tällaiset puheet alkavat saada jalansijaa tulevaisuudessa myös keskustelussa rationaalisen tai avustetusta itsemurhasta. Rajallisten resurssien yhteiskunnassa, jossa itsemurhaa pidetään rationaalisenä ja täysin hyväksyttävänä valintana (olivat syyt mitkä tahansa), haavoittuvassa tilassa oleva ihminen saattaa kokea itsemurhan velvollisuudek-

seen. Tällaisessa yhteiskunnassa valinta kuoleman ja elämän välillä ei välttämättä olekaan niin vapaa, kuin rationaalisen itsemurhan idean puolustajat usein ajattelevat. Eikä valinta välttämättä kosketa pelkästään terminaalivaiheessa olevia potilaita, vaan kaikkia, jotka tuntevat olevansa taakaksi itselleen ja muille.

Elämän arvon ja ihmisen arvokkuuden näkökulmasta itsemurhan moraalinen oikeutus ei ole mitenkään yksiselitteinen asia. Toisaalta tulisi pystyä välttämään maailma, jossa vanhuksen on rationaalista tappaa itsensä olosuhteiden sietämättömyyden takia, jos olosuhteita voitaisiin parantaa. Toisaalta tulisi myös pystyä välttämään maailma, jossa ihminen joutuu vastentahtoisesti kärsimään turhaan elämänsä ehtoossa. Elokuvasssa *Choosing to Die* (2011) haastateltavat kuolinapua hankkivat tai suunnittelevat ihmiset kertovat pelkän tiedon kuolinavun mahdollisuudesta antavan voimia jaksaa eteenpäin. Ihminen jaksaa sairautensa kanssa paremmin, jos hän tietää, että hänen ei ole pakko jaksaa, ja että hän voi saada apua kuolemansa tavan valitsemisessa. Toisaalta kuitenkin esimerkiksi Belgiassa eutanasi-an tultua lailliseksi on eutanasia yleistynyt vuosi vuodelta paljonkin. Rajat siinä, kuka kuolinapua voi saada, ovat laajentuneet (Daily Mail 27.6.2015). Tämä voi olla hyvä tai huono asia, mutta selvää on, että kuolinavun mahdollistaminen muuttaa maan kulttuuria, aivan kuten Battin (1980) aavistelikin.

4.3.4 Sosiaalisten roolien argumentit

Sosiaalisten roolien argumentit lähtevät siitä näkemyksestä, että sosiaalisina olentoina ihmisillä on tiettyjä velvollisuuksia kanssaihmissiään kohtaan; perheenjäsenenä, ystävinä, sekä yhteiskunnan jäsenenä (Cholbi 2011, 62). Argumenttien mukaan itsemurha ei siis välttämättä ole itsessään moraalisesti tuomittava teko, vaan itsemurha on epäoikeutettu sen huonojen seurausten kautta. Ihmisellä ei välttämättä ole eksplisiittistä velvollisuutta elää, mutta ihmisellä on minimissään velvollisuus olla tuottamatta vahinkoa muille ihmisille, ja itsemurha voi toimia tätä velvollisuutta vastaan.

Aristoteleen mukaan surmatessaan itsensä ihminen tekee vääryyttä valtiota kohtaan, ja valtio tekee aivan oikein rangaistessaan tällaisia väärintekijöitä (EN 1138a). Mutta kuten jo tämän tutkielman luvussa 3.1.2 todettiin, voi valtion etuun vetoamisella olla raskaita seurauksia. Jos itsemurhan kieltoa perustellaan sillä, että siitä on haittaa valtiolle, voitaisiinko samalla perusteella sanoa, että haitalliset henkilöt tulisi surmata? Ainakin argumentista

vakuuttunut Francisco de Vitoria ajatteli näin (Mäkinen 2014). Ajatus ei kuulosta lupaavalta taloudellisista ongelmista kärsivässä Euroopassa.

Voitaisiin ajatella, että koska ihmiset saavat valtiolta paljon hyvää, tulisi heidän vastavuoroisuuden periaatteella antaa myös jotakin takaisin. Mutta kuten David Hume huomioi, tulisi tällaisen vastavuoroisuuden periaatteen olla järkevissä mittasuhteissa, eikä itsensä tappanut henkilö ole teollaan välttämättä tehnyt sinänsä pahaa valtiota kohtaan, vaan ainoastaan lopettanut hyvän tekemisen (Hume, *On Suicide*). Vastavuoroisuuden argumentin perusteella on myös kyseenalaista, miten sellaisten ihmisten tulisi toimia, jotka ovat saaneet valtiolta tai yhteisöltään selvästi vähemmän kuin muut, tai ovat joutuneet kaiken avun ulkopuolelle. Entä millaiseen asemaan argumentissa joutuvat ihmiset, joita jo nyt syytetään siitä, etteivät he muka kontribuoi yhteiskunnan yhteiseen kakkuun?

Sosiaalisten roolien argumenttien ei kuitenkaan ole pakko vedota ihmisen velvollisuuteen yhteiskuntaa kohtaan. Traumatisoivana ja raskaana kokemuksena läheisen itsemurha satuttaa ympäröiviä ihmisiä suuresti. Esimerkiksi Lääkärilehti (17.12.2012) kertoo tutkimuksesta, jonka mukaan vanhemman, etenkin äidin, itsetuhoisuus lisää huomattavasti nuoren itsemurhariskiä. Läheisen itsemurhan vaikutukset tietysti vaihtelevat, mutta pahimmassa tapauksessa itsemurha – varsinkin oman lapsen tai puolison – voi olla koko elämän romuttava tragedia. Itsemurhan vaikutukset ympäristölle eivät myöskään ole pelkästään psykologisia, vaan myös taloudellisia.

Battin (1996, 68) kertoo eksistentiaalisti Paul-Louis Landsbergin kirjoittaneen kirjassaan *The Moral Problem of Suicide*, että viimekädessä itsemurhan vaikutukset ovat vain ohimeneviä: ”Jokainen kuolee ennemmin tai myöhemmin, ja yhteiskunta ja perhe pääsevät siitä yli.” Landsbergin ajatus on mielenkiintoinen, mutta se sivuuttaa aivan täysin itsemurhan erityisen luonteen – puhumattakaan siitä, että parasta terapiaa läheisensä menettäneelle tuskin on vain tokaista, että hänen pitäisi päästä tapahtuneesta yli.

Vaikka jokainen kuolee joskus, tästä ei seuraa, että kuoleman ajankohta tai tapa olisi merkityksetön seikka. Yleensä pienen lapsen tapaturmaista kuolemaa pidetään traagisempaan kuin vanhuksen rauhaisaa poisnukkumista. Kyse on osaltaan siitä, mitä kaikkea enneaikainen kuolema rajaa pois ihmisen mahdollisesta elämästä. Itsemurha myös eroaa siinä ratkaisevasti muista kuolemantapauksista, että läheiset joutuvat kamppailemaan aivan erilaisten

tunteiden kanssa: ”Mitä tein väärin?”, ”Mitä olisin voinut tehdä toisin?”, ”Onko syy minun?”. Oli läheisten syyllisyydentunteille todellista perää tai ei, voi syyllisyyden taakka olla murskaava. (Ibid.)

Ottaen huomioon itsemurhan mahdolliset seuraukset, on itsemurhaa hankala pitää ainakaan aina pelkkänä yksilönvapauksien asiana. *Aina, kun ihminen astuu omasta vapaasta tahdostaan merkittävään sosiaaliseen suhteeseen, menettää hän jonkin verran luontaista vapauttaan* (Szasz 2002, 112). Ihmiset kuitenkin eroavat toisistaan suuresti niiden sosiaalisten ja moraalisten velvoitteiden saralla, joita heillä on. Pienten lasten vanhemman moraaliset velvollisuudet lähipiiriään kohtaan ovat aivan eri luokkaa, kuin vanhan lesken, jolla joko ei ole lapsia lainkaan, tai jonka lapset ja lapsenlapset ovat jo aikuisia. Sosiaalisten roolien argumenttien yhtenä vahvana puolena onkin juuri se, että ne voivat erottaa erilaiset itsemurhan tapaukset toisistaan *moraalisessa* mielessä.

Henkilön moraalisia velvollisuuksia lähipiiriään kohtaan voi olla kuitenkin viime kädessä vaikea arvioida. Selvästi itsensä tappanut ihminen on kärsinyt elässään. Mutta kuinka paljon ihmisen tulee kärsiä, että itsemurhasta tulisi moraalisesti hyväksyttävä teko? On nimittäin huomioitava se, että myös itsensä surmanneen läheisillä on velvollisuuksia tätä kohtaan. Kukaan ei voi vaatia toista elämään kohtuuttomuuksiin asti. Tällöin vaakakupissa on punnittava toisaalta itsemurhan läheisille aiheuttamaa pahaa siihen pahaan, mitä kärsivän ihmisen jatkuva elämä aiheuttaisi hänelle itselleen (ja hänen lähipiirilleen). Erittäin laajojen yksilönvapauksien kannattajana tunnettu Thomas Szasz kiteyttää asian niin, että itsemurha voi olla sosiaalisilta seurauksiltaan helpottava (*cost-saving*), neutraali (*costless*), tai raskas (*costly*). Kun itsemurha on helpottava tai neutraali, ei ole mitään suurempaa syytä tuomita tai estää sitä. Kun itsemurha on seurauksiltaan raskas, sen tuomitseminen voi olla oikeutettua, kuten myös pyrkimys estää se keskustelemalla kyseisen henkilön kanssa (Szasz 2002, 113). Riippuen ihmisen sosiaalisista rooleista ja muita ihmisiä kohtaan omistetuista moraalista velvollisuuksista, voi itsemurha olla sosiaalisten roolien argumenttien mukaan mitä vain täysin sallitun ja täysin tuomittavan välillä.

Vaakakupin saaminen tasapainoon, tai pitävien vaa'ankäyttöohjeiden antaminen, on tietenkin mahdotonta ilmiön monimuotoisuuden vuoksi. Battin (1996, 69) nostaa kuitenkin esille mielenkiintoisen aiheeseen liittyvän huomion – itsemurhan aiheuttamat seuraukset lähipiirille ovat riippuvaisia siitä, miten kyseisessä kulttuurissa itsemurhaan suhtaudutaan. Stoa-

laisessa Roomassa itsemurhaa pidettiin kunniallisena tapana kuolla. Se oli sivistyneen ihmisen vapaa valinta, jonka seurauksena oli kyllä surua, muttei syyllisyyttä. Ideaalitapauksessa se toi ihailua. Itsemurhasta ei ole *välttämätöntä* ajatella kristillisen tuomitsemisperinteen mukaisesti. Itsemurhan ei ole *välttämätöntä* aiheuttaa kaikkea sitä häpeää ja syyllisyyttä, johon on totuttu.

Itsemurhan aiheuttamia psykologisia traumoja ei pidä väheksyä. Päinvastoin, niiden hoitamiseen tulee omistaa resursseja, aivan kuten kaikkeen muuhunkin mielenterveystyöhön ja itsemurhien ehkäisyyn. Hädänalaista ihmistä on aina autettava. Battinin mukaan pelkkä itsemurhien aiheuttama suru ei kuitenkaan ole riittävä näyttämään, että itsemurha olisi itsessään suuri moraalinen vääryys. Varsinkaan, kun niin harva itsemurha tehdään siinä nimellisessä tarkoituksessa, että teolla halutaan satuttaa lähipiiriä. (Ibid.)

Surusta, häpeästä ja syyllisyydestä sen sijaan voidaan nähdä se, että se on suurelta osin oman kulttuurimme tuotosta, jossa vallalla on läpituokeva uskomus siitä, että itsemurha on vakava rike. Battinin (ibid.) mukaan tästä voitaisiin oppia jotakin positiivista: jos itsemurha ei olisi kaltaisensa tabu, itsemurhaa harkitseva henkilö voisi tehdä paljonkin minimoidakseen kuolemansa aiheuttamaa surua ja syyllisyyttä. Hän voisi esimerkiksi kertoa ratkaisustaan etukäteen läheisilleen, ja selittää tilanteensa ja syynsä tulevaan tekoonsa. Tämä ei päde tietenkään itsemurhiin, jotka on tehty kostoksi, tai jotka johtuvat yksinäisyydestä tai kykenemättömyydestä puhua ongelmistaan, mutta se pätee niihin moniin rationaalisen itsemurhan tapauksiin, joista tässä tutkielmassa on ollut puhe. Jos itsemurhiin suhtauduttaisiin suopeammin, olisi ehkä mahdollista, että elämä voittaisi.

5 Päätäntö

Nostan seuraavassa esiin tutkielmani mielenkiintoisimpia havaintoja ja ehdotan muutamia johtopäätöksiä, joita tutkielmani perusteella voidaan tehdä. Esitän myös tutkielmani aikana mieleeni tulleita jatkotutkimuksen arvoisia kysymyksiä, joita pro gradu -tutkielman rajallisuuteen ei ole voinut mahduttaa.

Itsemurha on käsitteenä yhtä aikaa sekä deskriptiivinen että normatiivinen termi, joka lähes välttämättä rajaa aihetta koskevaa ajattelua. Huomio saattaa tuntua triviaalilta, mutta sitä se ei missään nimessä ole. Millaisia konnotaatioita seuraavat virkkeet, jotka molemmat kuvaavat asiaintilaa, jossa henkilö on aiheuttanut oman kuolemansa, herättävät?

- 1) Jack teki itsemurhan.
- 2) Cindy valitsi omaehtoisen kuoleman.

Virkkeen 1 ensimmäiset konnotaatiot saattavat olla, että Jack kärsi arvatenkin mielenterveyshäiriöistä, ja täten Jackin kuolema oli oire hänen sairaudestaan. Jack teki hätäisen päätöksen ongelmaan, joka olisi ehkä vielä voitu korjata. Virkkeen 2 konnotaatiot sitä vastoin korostavat henkilön omaa harkittua ja vapaata päätöstä. Itsemurhan moraalisen oikeutuksen arvioiminen voi olla hankalaa, jos ilmiöstä käyttämämme sanat poistavat kaikki perusteltuun tekoon viittaavat miellelyhtymät. Jos ihminen ei ole vastuussa teostaan, sitä ei voida arvioida moraalisesti. Itsemurhasta käytetty kieli vaikuttaa siihen, miten rationaalisena tai irrationaalisena omaehtoista kuolemaa pidämme. Nykykielessä myös Cindyn tapauksesta puhuttaisiin yksinkertaisesti vain itsemurhana.

Länsimainen ajatteluperinne ei ole aina tuominnut itsemurhaa. Antiikin aikana itsemurhan moraalinen oikeutus oli riippuvaista henkilön muista velvollisuuksista ja itsemurhan syistä. Tässä mielessä itsemurha oli samalla tavalla arvioitava teko kuin muutkin teot. Itselleni oli todella yllättävää, ettei kristinuskokaan alkutaipaleellaan tuominnut itsemurhia, vaan päinvastoin monet kristinuskon opit suorastaan kutsuivat seuraajiaan hakeutumaan kuoleman jälkeiseen elämään. Kristilliseen perinteeseen on vasta Augustinuksen kirjoitusten jälkeen liittynyt absoluuttinen itsensä surmaamisen kielto. Tämän voidaan ymmärtää johtuneen kristillisen yhteisön tarpeesta säilyttää itsensä. Yllättävää oli myös se, että itsemurhan kiel-

toa vastustavat äänenpainot alkoivat keskiajan jälkeen tulla myös kristinuskon sisältä, eivät vain sen ulkopuolelta. John Donnen *Biathanatos* -teoksesta voidaan päätellä, että myös tässä kristinuskon sisältä tulevassa kritiikissä pontimena on ollut ihmisen vapaan toiminnan rajojen laveneminen, mikä näkyy Donnen tavassa ulottaa itsemurha ihmisen *usuksen* piiriin. Itsemurhan filosofian historiasta voidaan tehdä se johtopäätös, että mitä enemmän ihmisellä on ajateltu olevan vapautta yleensäkin, sitä sallittavammaksi itsemurha on tullut. Tämä kehitys on ulottunut keskiajan voluntarismista valistuksen liberalismiin, ja nykyisiin libertaristisiin näkemyksiin.

Itsemurhan filosofian historian tarkastelemisessa on ollut silmiinpistävää, miten yliedustettuna itsemurhaa vastustava argumentti ihmisestä Jumalan tai jumalien omaisuutena on ollut. Nykyään ei ainakaan yleisesti ja maallisella tasolla ajatella argumentin mukaisesti. Toisaalta, vaikka hyväksyttäisiinkin argumentin vuoksi, että Jumala todella omistaa ihmisen, ei tästä vielä voida yksinään tehdä sitä johtopäätöstä, etteikö ihmisen olisi joissakin tapauksissa sallittua tuhota Jumalan omaisuutta. Huomio on erityisen merkittävä siitä syystä, että historian eniten käytetty argumentti itsemurhan moraalista oikeutusta vastaan jää torsoksi.

Libertarismien perusteella voidaan muodostaa positio, jonka mukaan ihmisellä on oikeus päättää omasta kuolemastaan, sillä ihminen omistaa itse itsensä, tai ainakin hänelle tulisi myöntää omaan persoonaansa samat vapaus- ja vaadeoikeudet, kuin omaisuuteensa. Libertaarin position kautta olen käänttänyt kysymyksen itsemurhan oikeutuksesta kysymykseksi siitä, onko ihmisellä ylipäätään velvollisuus elää. Jos ihmisellä ei ole velvollisuutta elää, on ihmisellä hohfeldilaisessa oikeuksien analyysissä oikeus kuolla. Jos ihmisellä on oikeus kuolla, on muilla ihmisillä oikeus auttaa häntä kuolemaan hänen niin tahtoessaan, sillä sallituissa teoissa auttaminen on ilman muuta sallittua. Mutta kuinka pitävä libertaari positio kuoleman filosofiassa on?

Ensinnäkin se perii kaikki libertarismien ja itsensä omistamisen käsitteen ongelmat. Voi olla, että ihmisistä ei ylipäätään tulisi puhua omaisuutena, oli omistaja kuka tahansa. Libertarismia on myös kritisoitu aivan oikeutetusti siitä, että se ei tunnusta ihmisen velvollisuuksia toisia ihmisiä kohtaan riittävässä määrin. Ihmisillä on kyllä velvollisuus kunnioittaa toistensa oikeuksia, mutta erityistä auttamisvelvollisuutta pelkän libertarismien perusteella ei voida luoda. Toisaalta libertarismi on houkutteleva positio siitä syystä, että siinä otetaan

vakavasti yksilönoikeudet ja -vapaudet. Tutkielmassani käsitellyllä rajallisella määrällä itsemurhan oikeutusta vastustavia argumentteja ei kuitenkaan voida yksiselitteisesti ja uskottavasti argumentoida sitä vastaan, etteikö kuoleman valitsemisen tulisi ainakin joskus olla ihmisen perusoikeuksien piirissä.

Onko ihmisillä sitten moraalinen oikeus valita kuolema? Ehdotan, että ainakaan ei voida yleisesti sanoa, että kaikilla ihmisillä olisi jokin erityinen velvollisuus elää – joten tässä mielessä kyllä. Oikeutta itsensä surmaamiseen voisi kuvata termillä *prima facie* -oikeus. Ihmisellä on oikeus päättää omasta kuolemastaan *ensinäkemältä*. Kuitenkin on mielekästä ajatella, että erilaiset elämän arvon ja sosiaalisten roolien argumentit rajaavat tätä oikeutta niin, ettei jokaisella ihmisellä aina ja kaikissa tilanteissa ole moraalista oikeutta surmata itseään. Itsemurha voi sotia ihmisen velvollisuuksia muita ihmisiä kohtaan. Vaikka ihminen omistaisi itsensä, ei omaisuuttaan voi käyttää millä tahansa tavalla. On kuitenkin huomioitava se, ettei vaakakupissa paina ainoastaan läheisten kärsimys, vaan myös itsetuhoisen ihmisen.

Niissä tapauksissa, joissa ihmisellä ei selvästikään ole mitään erityistä tai riittävän vahvaa velvollisuutta pysyä elossa, tulisi ihmisten omaa tahtoa kunnioittaa (johdannon alussa mainitusta Coumbiasin pariskunnasta mainittakoon, että Betty kuoli vuonna 2009 syöpään, kun taas George elää edelleen.). Pekka Lanton haastattelu (ks. tutkielman sivu 66) antaa aiheita epäillä, että ainakin Suomessa kidutukseen verrattavat käytännöt ovat mahdollisia – joskin toivottavasti harvinaisia. Lanton esimerkki liikuntakyvyttömän ihmisen pitämisestä elossa väkisin herättää ajatuksia. Jos kyseisellä potilaalla ei ole mitään erityistä velvollisuutta elää, tulisi hänen itsemurhansa sallia. Kärsivän ihmisen pitäminen elossa väkisin, tapahtui se sitten psykiatrisella tai muulla lääketieteellisellä pakkohoidolla, on hyödytöntä ja epäinhimillistä. On myös tähdellistä kysyä, että jos jokin itsemurha on sallittujen tekojen piirissä, eikö silloin tässä teossa auttamisenkin tulisi olla sallittua? Miksi ainoa tapa kuolla on kieltäytyä hoidosta ja näänyttää itsensä hengiltä? Joka tapauksessa henkilö kuolee: ainoa valinta, minkä ympäröivät ihmiset voivat tehdä on se, halutaanko, että henkilö kärsii viimeiseen asti vai ei.

Tutkielmaa tehdessäni on mieleeni tullut useitakin ajatuksia jatkotutkimuksen paikoista ja tavoista, joilla pro graduani olisi ollut mielenkiintoista laajentaa, jos se vain olisi tutkiel-

man luonteen perusteella ollut mahdollista. Nostan seuraavaksi esille joitakin itseäni eniten askarruttavia (kysymykset eivät ole tärkeysjärjestyksessä).

- 1) Itsemurhan rationaalisuus on riippuvaista siitä, miten kuoleman vahingollisuudesta ajatellaan. Olen tutkielmassani ottanut esille vain yhden, omasta mielestäni uskotavimman, näkemyksen aiheesta. Olisi ollut myös mielenkiintoista tarkastella muita ajatuksia, ja sisällyttää tutkielmaan kontrastin vuoksi muun muassa Schopenhauerin antinatalistia näkemyksiä (eli näkemyksiä, joiden mukaan elämä on aina olemassa-olemattomuutta huonompi vaihtoehto).
- 2) Kun itsemurhan oikeutusta tarkastellaan filosofisesti yleisellä tasolla, on vaarana, että itsemurhaan suhtaudutaan jotenkin ylhäältä päin, hyvin kaukaa itsetuhoisten ihmisten omasta elämästä. Tämä näkyy siinä tavassa, jolla itsemurhaa arvioidaan termeillä rationaalinen – irrationaalinen. Tämä on kritiikkini koko aiheesta käytyä filosofista keskustelua kohtaan (myös tätä tutkielmaa). Ongelman vuoksi olisi ollut hyvä tutkia myös esimerkiksi itsemurhaviestejä, ja antaa itsensä surmanneiden puhua itse omasta puolestaan: laajentaa oikeutuksen näkökulmaa ymmärtämisen näkökulmaan.
- 3) Jos ihmisillä on jonkinlainen prima facie -oikeus valita oma kuolemansa, niin miten oikeutettua itsemurhien *estäminen* on? Esimerkiksi Thomas Szasz vastustaa kaikkia itsemurhien estämiseksi käytettyjä pakkokeinoja rankoin sanoin kirjassaan *Fatal Freedom*. Kuitenkin voitaisiin ajatella, että varsinkin hätäisiltä vaikuttavien itsemurhien estäminen on paitsi yhteiskunnan myös yksilöiden etu. Millainen ristiriita itsemurhien estämisessä on yksilöoikeuksien ja kaikista ihmisistä huolehtimisen välillä? Kysymys olisi ehdottomasti ansainnut oman lukunsa.
- 4) En ole myöskään käsitellyt suuremmin kysymystä siitä, onko ihmisillä toisinaan jopa moraalinen velvollisuus surmata itsensä. Kantin esimerkki vesikauhaisen koiran puremasta miehestä antaa aihetta olettaa, että tästä kysymyksestä olisi saanut paljonkin irti. Joidenkin filosofien argumentit (viitataan lukuun 4.3.2) tällaisen velvollisuuden puolesta ovat lievästi sanottuna huolestuttavia.

- 5) Millainen moraalinen ero on kahden teon välillä, joissa toisesta ihmisen annetaan passiivisesti kuolla, ja toisessa häntä autetaan aktiivisesti kuolemaan? Molemmissa teoissa teon ilmeinen seuraus on sama: henkilö kuolee. Länsimaissa käytäntönä on yleisesti ollut se, että passiivinen kuolema sallitaan. Kuitenkin jos ajatellaan, että ihmisillä on velvollisuus auttaa muita ihmisiä, voi olla, että moraalisesti oikea tapa onkin nykyisen käytännön kanssa päinvastainen. Aiheesta onkin akateemisessa filosofiassa keskusteltu paljon 1980-luvulta lähtien.

Kiitän lopuksi lukijaa kärsivällisyydestä, ja päätän tutkielmani Michel de Montaignen pysäyttäviin sanoihin:

”Elämä on orjuutta ilman vapautta kuolla.”

Lähdeluettelo

Kirjallisuus

Achte, Kalle, Lindfors, Olavi, Lönnqvist, Jouko, Salokari, Markku (1989): Suomalainen itsemurha. Helsinki: Yliopistopaino.

Aquinas, Thomas: Summa Theologica. English translation by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Brothers, New York, 1947. Luettu 10.9.2015. Saatavilla: <<http://dhspriority.org/thomas/summa/index.html>>

Aquinas, Thomas: Adoro te devote. Project Gutenberg Self-Publishing Press. Luettu 10.9.2015. Saatavilla: <http://www.self.gutenberg.org/articles/adoro_te_devote>

Amsel, Lawrence; Pilpel, Avital (2011): What is Wrong with Rational Suicide. *Philosophia* 39, 111–123.

Aristophanes: Clouds. Project Gutenberg. Luettu 10.9.2015. Saatavilla: <<https://www.gutenberg.org/files/2562/2562-h/2562-h.htm>>

Aristoteles: Nikomakhoksen etiikka. Suomentanut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 2. painos 2005.

Augustine of Hippo: City of God. Teoksessa Schaff, Philip (1887) (toim.): A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. 2: St. Augustine's City of God and Christian Doctrine. Michigan: Grand Rapids. Luettu 10.9.2015. Saatavilla: <<http://oll.libertyfund.org/titles/2053>>

Baltzly, Dirk (2014): Stoicism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Kevään 2014 editio. Luettu 10.9.2015. Saatavilla: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>>

Blackburn, Simon (2008): *Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Brandt, Richard (1975): *The Morality and Rationality of Suicide*. Uudelleenpainettu teoksessa Brandt, Richard (1992): *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Camus, Albert (1955): *The myth of Sisyphus and other essays*. New York: Vintage Books.

Cholbi, Michael (2000): Kant and the Irrationality of Suicide. *History of Philosophy Quarterly* 17:2, 159–176.

Cholbi, Michael (2011): *Suicide: The Philosophical Dimensions*. Ontario: Broadview Press.

Cholbi, Michael (2012a): Suicide. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2013 Edition. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/suicide/>>

Cholbi, Michael (2012b): What is Wrong with “What is Wrong with Rational Suicide”. *Philosophia* 40, 285–293.

Cholbi, Michael (2015): Kant on euthanasia and the duty to die: clearing the air. *Journal of medical ethics* 41, 607–610.

Clarke, Brian (1978) [1993]: *Whose life is it Anyway?* Harlow: Heinemann.

Cooley, Dennis (2007): A Kantian moral duty for the soon-to-be demented to commit suicide. *The American Journal of Bioethics* 7:6, 37–44.

Cowley, Christopher (2006): Suicide is neither rational nor irrational. *Ethical Theory and Moral Practice* 9:5, 495–504.

Daube, David (1972): The Linguistics of Suicide. *Philosophy & Public Affairs* 1:4, 387–437.

Donne, John: *Biathanatos* (1608). Teoksessa: Pabst Battin, Margaret, Michael Rudick (toim.): *Biathanatos: a modern-spelling edition*. Garland Publishing, New York, 1982.

Goethe, Johann Wolfgang (1774): *Nuoren Wertherin kärsimykset*. Suomentanut Markku Mannila. Helsinki: Otava, 1999.

Grahn, Malin (2009): *Stoalaisuus*. Logos-ensyklopedia. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://filosofia.fi/node/4548>>

Grahn, Malin (2014): *Free Philosophers and Tragic Women – Stoic Perspectives on Suicide*. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa, Miira Tuominen (toim.): *Culture, suicide, and the human condition*. Berghahn Books, New York 2014, 105–128.

Holley, David (1989): *Voluntary death, property rights, and the gift of life*. *Journal of Religious Ethics* 17:1, 103–121.

Hume, David (1755) [2014]: *Of Suicide*. Adelaide: eBooks@adelaide. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<https://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/suicide/>>

Isometsä, Erkki, Henrikson, Markus, Lönnqvist, Jouko (1994): *Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 110:3, 341.

Johnson, Robert (2014): *Kant's Moral Philosophy*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2014 Edition. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant-moral/>>

Kant, Immanuel [1997]: *Lectures on Ethics: Collins's lecture notes*. Heath, Peter, J. B. Schneewind (toim.). Cambridge: Cambridge University Press, 37–222.

Kant, Immanuel (1797) [1991]: *Metaphysics of morals*. Gregor, Mary (toim.). Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1785) [2002]: *Groundwork for the metaphysics of morals*. Wood, Allen (toim.). New Haven & London: Yale University Press.

Kamm, Frances (1999): *Physician-Assisted Suicide, the Doctrine of Double Effect, and the Ground of Value*. *Ethics* 109:3, 586–605.

Katolisen kirkon katekismus (2005): *Toinen luku: ”Rakasta lähimmäistä niin kuin itseäsi”*. Kohta 2281. Helsinki & Vatikaani: Katolinen tiedotuskeskus, Libreria Editrice Vaticana.

Kenny, Anthony (2012): *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Kilpeläinen, Tapani (2012): *Itsemurhan filosofia*. Tampere: Niin & Näin.

Locke, John (1689) [2000]: *Two Treatises of Government*. Hamilton: McMaster University Archive of the History of Economic Thought.

Locke, John (1689): *A Letter Concerning Toleration*. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm>>

Luper, Steven (2014): *Death*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2014 Edition. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/death/>>

McIntyre, Alison (2014): *Doctrine of Double Effect*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2014 Edition. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect/>>

McMahan, Jeff (2002): *The Ethics of Killing: problems at the margins of life*. New York: Oxford University Press.

Miettinen (2009): ”Metsään vietäväksi ja roviolla poltettavaksi”. *Ennen ja nyt* 1/2009. Turun yliopiston verkkojulkaisu. Luettu 10.9.2015. Saatavilla

<<http://www.ennenjanyt.net/2009/06/%E2%80%99%E2%80%99metsaan-vietavaksi-ja-roviolla-poltettavaksi%E2%80%99%E2%80%99/>>

Montaigne, Michel: A Custom of the Isle of Cea. Teoksessa Hazlitt, William Carew (toim.): The Essays of Montaigne, Complete. Project Gutenberg. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.gutenberg.org/files/3600/3600-h/3600-h.htm>>

Mäkinen, Virpi (2014): Moral Philosophical Arguments against Suicide in the Middle Ages. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa, Miira Tuominen (toim.): Culture, suicide, and the human condition. Berghahn Books, New York 2014, 129–146.

Pabst Battin, Margaret (1996): The Death Debate: Ethical issues in suicide. New Jersey: Prentice-Hall.

Pabst Battin, Margaret (1980): Manipulated Suicide. *Bioethics Quarterly* 2:2, 123–134.

Paterson, Craig (2003a): On Clarifying Terms in Applied Ethics Discourse: Suicide, Assisted Suicide, and Euthanasia. *International Philosophical Quarterly* 43:3, 351–358.

Paterson, Craig (2003b): A Life not Worth Living? *Studies in Christian Ethics* 16:2, 1–20.

Paterson, Craig (2005): A History of Ideas Concerning Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia. Essee Social Science Research Networkissa. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://ssrn.com/abstract=1029229>>

Perry, Constance (2007): Suicide Fails to Pass the Categorical Imperative. *The American Journal of Bioethics* 7:6, 51–53.

Platon: Apologia. Teoksessa Platon: Teokset I. Suomentanut Marianna Tyni. Helsinki: Otava, 1999.

Platon: Faidon. Teoksessa Platon: Teokset III. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1999.

Plato: Laws. Teoksessa Pangle, Thomas (toim.): The Laws of Plato. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.

Raamattu (1992): Vanha testamentti. Ensimmäinen Samuelin kirja. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.evl.fi/raamattu/1992/1Sam.html>>

Rhodes, Rosamund (2007): A Kantian Duty to Commit Suicide and Its Implications for Bioethics. *The American Journal of Bioethics* 7:6, 45–47.

Salmela, Anu (2011): Järkensä menettäneet – henkensä hukanneet: Mielenhäiriöt naisten itsemurhien selittäjänä 1800-luvun lopun Suomessa. *Hybris* 3/2011. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <<http://hybrislehti.net/hybris-32011/j%C3%A4rkens%C3%A4-menett%C3%A4neet-%E2%80%93-henkens%C3%A4-hukanneet>>

Seneca, Lucius Annaeus: Moral letters to Lucilius. English translation by Richard Mott Gummere. A Loeb Classical Library edition. Vol. 1, 1917. Vol. 2, 1920. Vol. 3, 1925. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <https://en.wikisource.org/wiki/Moral_letters_to_Lucilius>

Sharp, Robert (2012): The Dangers of Euthanasia and Dementia: How Kantian Thinking might be used to Support Non-Voluntary Euthanasia in Cases of Extreme Dementia. *Bioethics* 26:5, 231–235.

Sinokki, Jani (2014): Locke, John. Logos-ensyklopedia. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://filosofia.fi/node/6465>>

Steele, Robert (2004): Mediaeval Lore from Bartholomew Anglicus. Project Gutenberg. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/6493/pg6493-images.html>>

Szasz, Thomas (2002): Fatal Freedom: The Ethics and Politics of Suicide. Syracuse: Syracuse University Press.

Tierney, Thomas (2006): Suicidal thoughts: Hobbes, Foucault and the right to die. *Philosophy & Social criticism* 32:5, 601–638.

Tukinet-verkkoartikkeli (2008): Itsemurhien ehkäisyn eettinen perusta. Suomen Mielenterveysseura ry. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <https://www.tukinet.net/aineisto/aineisto_tiedot.tpl?id=572>

Tuominen Miira (2012): “Pyydä häntä seuraamaan minua niin pian kuin mahdollista”: Platonin *Faidon* (60c-63c) itsensä surmaamisesta. *Tiede & Edistys* 4/2012, 217–232.

Vallentyne, Peter; van der Vossen, Bas (2014): Libertarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2014 Edition. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>>

Vihreä Liitto rp (2012): Vihreiden periaateohjelma – Vastuu, vapaus, välittäminen. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<https://www.vihreat.fi/files/liitto/Periaateohjelma2012.pdf>>

Wenar, Leif (2011): Rights. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2011 Edition. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/rights/>>

Windstrup George (1980): Locke on Suicide. *Political Theory* 8:2, 169–182.

Lakitekstit

Mielenterveyslaki 14.12.1990/1116. 2 luku Hoito tahdosta riippumatta, 8 §. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1990/19901116#L2P8>>

Suomen rikoslaki 19.12.1889/39. 21 luku (21.4.1995/578) Henkeen ja terveyteen kohdistuvista rikoksista. Luettu 10.9.2015.

Saatavilla <<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1889/18890039001#L21>>

Sanomalehdet

Daily Mail, The (27.6.2015): Belgian doctors give healthy woman, 24, green light to die by euthanasia because of 'suicidal thoughts'. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3141564/Belgian-doctors-healthy-woman-green-light-die-euthanasia-suicidal-thoughts.html>>

Helsingin Sanomat (5.11.2011): HS-gallup: Keski-ikäiset hyväksyvät kuolemantuomion. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.hs.fi/kotimaa/a1305548739792>>

Lääkärilehti (23/2012): Eutanasia ei ole puoluepolitiikkaa. Heikki Pälveen Pääkirjoitus (8.6.2012). Luettu 10.9.2015. Saatavilla <http://www.laakarilehti.fi/kommentti/?type=7/news_id=12152/Eutanasia+ei+ole+puoluepolitiikkaa>

Lääkärilehti (17.12.2012): Vanhemman itsetuhoisuus lisää nuoren itsemurhayrityksen riskiä. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <http://www.laakarilehti.fi/uutinen.html?opcode=show/news_id=12880/type=1>

Mirror.co.uk (17.9.2014): Why should our sister's killer be allowed to die with dignity when our suffering goes on? Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.mirror.co.uk/news/should-sisters-killer-allowed-die-4278333>>

Terve.fi (18.3.2013): Lääkäri: ”Eläville vihanneksille” morfiinia, ei pakkosyöttämistä. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://www.terve.fi/potilas-ja-yhteiskunta/laakari-elaville-vihanneksille-morfiinia-ei-pakkosyottamista>>

Blogit:

Soini, Timo (21.2.2010): Ploki: Pidän ihmiselämää pyhänä. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://timosoini.fi/2010/02/pidan-ihmiselamaa-pyhana/>>

Räsänen, Päivi (14.3.2012): Blogi: Kuolinpiikki ei kuulu ihmisten hoitoon. Luettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://paivirasanen.puheenvuoro.uusisuomi.fi/100403-kuolinpiikki-ei-kuulu-ihmisen-hoitoon>>

Videot ja elokuvat:

Kagan, Shelly (2007): Lecture 24 – Suicide, Part I: The rationality of suicide. Yale University. Open Yale Courses: PHIL 176: Death. Saatavuus tarkistettu 10.9.2015. Saatavilla <<http://oyc.yale.edu/philosophy/phil-176/lecture-24>>

Rankka päivä (1993)

Tiedot saatavilla <http://www.imdb.com/title/tt0106856/?ref_=fn_al_tt_1>

Terry Pratchett: Choosing to Die (2011)

Tiedot saatavilla <http://www.imdb.com/title/tt1929387/?ref_=fn_al_tt_1>

The Suicide Tourist (2007)

Tiedot saatavilla <http://www.imdb.com/title/tt1246599/?ref_=fn_al_tt_1>