

Itsemurhan filosofia

Tapani Kilpeläinen

ITSEMURHAN FILOSOFIA



niin & näin
Tampere 2012

© Tapani Kilpeläinen ja Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISBN-NUMERO

978-952-5503-68-5

TAITTO

Susanna Laurola

PAINOTYÖ

Tallinnan kirjapaino-osakeyhtiö,
Tallinna 2012

KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry / *niin & näin*

SISÄLLYS

KIRJOITTAJALTA	9
ALKUPUHE	II
<i>Psykiatrisen lähestymistavan ongelma</i>	16
<i>Itsemurha ja filosofit: kulttuuritabun vaiheilla</i>	20
<i>Filosofien itsemurhia</i>	25
<i>Itsemurha ja filosofia: näkökulmia</i>	26
I SANAT	35
<i>Suomi</i>	36
<i>Muinaiskreikkaa, latinaa ja muita</i>	37
2 FILOSOFIT JA ITSEMURHA:	
HISTORIAALLINEN KATSAUS	42
<i>Antiikki</i>	43
<i>Sokrates, Platon ja Aristoteles</i>	48
<i>Kyreneläiset ja epikurolaiset</i>	53
<i>Cicero ja Seneca</i>	55
<i>Kristinusk.</i>	60
<i>More, Montaigne ja Spinoza</i>	66
<i>Valistus</i>	71
<i>Hume</i>	75
<i>Kant</i>	84
<i>Schopenhauer ja muita</i>	96
<i>Ääniä 1800- ja 1900-lukujen vaihteesta</i>	102
<i>Camus, Foucault ja muita:</i>	
<i>1900-luvun filosofi ja mietekirjailijoita</i>	103

3	ITSEMURHAN KÄSITE	110
	<i>Durkheim</i>	115
	<i>Kärsimys ja sivuvaikutukset</i>	121
	<i>Modernit määritelmät</i>	125
	<i>Vapaa tahto</i>	131
	<i>Kun itsemurha epäonnistuu</i>	134
	<i>Turhaa kuoleamisen touhua</i>	138
4	ITSEMURHAN RATIONAALISUUDESTA	141
	<i>Rationaalisuuden vaatimukset</i>	146
	<i>Kun rationaalisuus ei riitä</i>	152
	<i>Keneltä kysytään</i>	156
	<i>Miksi ei itsemurhaa</i>	160
5	ITSEMURHASTA, UHRISTA JA BIOPOLITIIKASTA	163
	<i>Biopolitiikka</i>	169
6	LOPUKSI	173
	LÄHTEET	175
	VIITTEET	184

Ei kuulu sinuun, vaikka vaunuihis
mies pantais valjaisiin, ja hepo ohjiin,
ei, veljes jos pää maassa hyppelis
ja kirkas päivä paistais jalkapohjiin.

Syö nahkas täyteen, kun sen kerta saat.
Tai niinkuin eläin tuskissasi paru. –
Niin, joskus, kun on kesäisinä maat,
sa nouse puuhun, taskussasi naru.

Sa katso, korkeus ja mataluus
jo taivaanrannass' toisiansa tapaa:
on vaakasuora viiva avaruus
ja taivaan tähdet koskettavat rapaa. –

On yhtä sulle, lintu pikkuinen,
sa missä livertelet laulujasi.
On yhtä sulle, suuri ihminen
sa minne ripustelet nuoriasi.

– Aaro Hellaakoski, ”Taas ihanteet”, 1918

KIRJOITTAJALTA

Tämä kirja ei ole akateeminen tutkimus eikä aatehistoriallinen traktaatti. Tarkoituksena ei ole ollut kerätä kokoon kaikkea sitä, mitä filosofian historiassa on itsemurhasta sanottu. Tarkoituksena on ollut antaa kokonaiskuva siitä, miten itsemurhasta on filosofiasa puhuttu ja miten siihen on suhtauduttu. Silti on jo alkuun varoitettava, että tämä kirja aiheuttaa näköharhan. Kun tarkastellaan filosofian historiaa, pitäisi ottaa ajatus ja etsiä sille asiayhteys. Tässä kirjassa sen sijaan otetaan ajatus, itsemurha, mutta sille ei etsitä asiayhteyttä. Toisin sanoen ollaan kiinnostuneita siitä, mitä itsemurhasta on sanottu, ei niinkään siitä, millaisessa kulttuuri- tai keskusteluyhteisössä se on sanottu. Aatehistoriallisten yhteyksien etsiminen ei kuulu kirjan alaan eikä kirjoittajalla ole siihen pätevyyttä. Sekundaarikirjallisuuden pohjalta esitetään sentään muutama varaus.

Kirjassa käytetyn aineiston ovat sanelleet käytännön realiteetit. Olen käyttänyt materiaalia, joka on ollut suhteellisen helposti saatavissa. Etelä-Suomen yliopistokirjastoissa on saapuvilla pääosin angloamerikkalaista aineistoa, mikä näkyy myös tämän kirjan kirjallisuusluettelosta. Toisaalta keskeinen keskustelu itsemurhan määrittämisestä on käyty nimenomaan englantilaisella kielialueella, ja myös Humeen ja Kantiin pohjautuva filosofianhistoriallinen keskustelu itsemurhasta on piristynyt siellä erityisesti 1990- ja 2000-luvuilla. Aineiston rajausta on mielivaltaisen tässä – ja vain tässä – mielessä.

Kirjan tekeminen alkoi maaliskuussa 2010. Taloudellisten edellytysten puuttuessa se jatkui satunnaisena muun työn ohessa. Yritin saada kirjan kirjoittamista varten useitakin apurahoja, mutta ilmeisesti korkeat säätiöt katsoivat, että on olemassa merkittävämpiä aiheita kuin elämä ja kuolema. Lopulta Suomen tietokirjailijat ry myönsi apurahan kirjan kirjoittamiseen. Sitä ilman kirjaa ei koskaan olisi kirjoitettu.

Kiitän siis Suomen tietokirjailijat ry:tä, jonka myöntämän taloudellisen tuen turvin saatoinkin toteuttaa kirjasuunnitelman. Kirjan käsikirjoitukseen saamistani tarpeellisista ja tähdellisistä kommenteista kiitän Ville Lähdetä ja Jarkko S. Tuusvuorta, joiden lukuisista kontribuutioista yksi on se, että heidän terävyytensä ansiosta tekstissä esiintyy ehkä myös muita lajityyppejä kuin uusasiallisuutta ja misantrooppista marinaa. Vaimoudesta kiitän Anu Kilpeläistä. Eläimyydestä kiitän Almaa, Annaa, Anselmia, Eetua, Kalevia, Nataliaa, Pekkaa, Pontusta, Pyryä, Pöröä ja Rasaa.

Tärkeämpää kuin se, mitä tässä kirjassa sanotaan, on se, mitä tässä kirjassa ei sanota. Sanotun tarkoituksena on ikään kuin näyttää lukijalle, mikä jää sanomatta.

Tapani Kilpeläinen

ALKUPUHE

Vuonna 1924 surrealistit järjestivät *La Révolution surréaliste* -lehdessä kyselyn ”Le suicide est-il une solution?”, ”Onko itsemurha ratkaisu?”. Kysymys oli provosoiva, mutta lisäksi se oli muotoiltu väärin. Se nimittäin kehotti vastaamaan kyllä tai ei. Mutta jos vastaa kyllä tai ei, antaa ymmärtää tietävänsä, miten asiat ovat. Ja jos tietää, miten asiat ovat, maailmasta tulee niin siisti ja selvä, ettei siinä enää pysty asumaan. Kun totuudet lyödään lukkoon, epäluulo on ensimmäinen uhri. Maailma korvautuu maailmankuvalla.

Itsemurha herättää niin voimakkaita reaktioita, ettei se tunnu kehottavan kyselevään asenteeseen. Siksi se on sitä suuremmasta syystä perusteltu filosofisen tarkastelun esine. Tämän kirjan taustalla on filosofinen hämmennys siitä, miten on mahdollista, että itsemurhan kaltainen perustava eksistentiaalinen kysymys ei ole samalla keskeinen filosofinen kysymys. Tutustuminen itsemurhasta käytyyn filosofiseen keskusteluun paljasti, ettei itsemurha ole niin marginaalinen ongelma kuin ensi alkuun saattaisi luulla, mutta painoarvoistaan filosofista ongelmaa siitä ei saa tekemälläkään. Jos itsemurhaa käsitellään, sitä käsitellään etiikan yhteydessä yhtenä moraalisia kannanottoja vaativana valintatilanteena. Ominaislaatu sille ei myönnetä.

Siitä huolimatta itsemurha koskettaa useampia ihmisiä kuin monet muut filosofiset ongelmat. Suomessa tehdään vuodessa noin 1100 itsemurhaa ja itsemurha on neljänneksi yleisin työikäisten kuolinsyy. Itsemurhissa kuolee noin kolme kertaa niin

paljon ihmisiä kuin liikenneonnettomuuksissa.¹ Vuonna 2010 itsemurhien määrä oli tosin pienin neljäänkymmeneen vuoteen². Maailmassa itsensä surmaa vuoden aikana noin miljoona ihmistä³, ja päivittäin eri puolilla maailmaa itsensä tappaa noin kolmetuhatta henkeä⁴. Itsemurha ei ole pieni ongelma, kun ajatellaan itsemurhaa harkitsevia, itsemurhayrityksessä epäonnistuneita ja niitä, joita läheisten itsemurhat tai itsemurhayritykset koskettavat tavalla tai toisella. Väestökehitykseen itsemurhat eivät vaikuta⁵. Ilmiö on joka tapauksessa niin laaja, että se ansaitsee filosofista huomiota. Filosofia ymmärretään tässä julkiseksi järjenkäytöksi – julkiseksi siinä mielessä, että kuka tahansa voi seurata filosofisia päättelyaskeleita. Filosofia pyrkii tarkastelemaan itsemurhan ongelmaa ennako-oletuksettomasti ja asioita etukäteen lukkoon lyömättä.

Voidaan tietysti kysyä, mitä annettavaa filosofialla voi olla itsemurhan ongelmalle, kun sosiologia, psykologia ja lääketiede ovat vallanneet markkinat⁶. Vastaus on yksinkertainen: filosofia tarjoaa käsitteellistä selvitystyötä. Epäselvyyksiä koituu jo siitä, ettei itsemurhaa käsitellä selkeyttävillä työkaluilla⁷. Ennen kuin puhutaan itsemurhasta, on syytä selvittää, mistä puhutaan. Se vaatii käsitteen määrittelemistä. Sitä paitsi itsemurhasta on tullut ajankohtainen filosofinen ongelma myös siksi, että lääketiede on saavuttanut pisteen, jossa ihmisen kuolemaa voidaan monessa tapauksessa lykätä. Siksi kysymys ”oikeasta hetkestä kuolla” on jälleen ajankohtainen⁸. Se, milloin ihmisen tulisi kuolla, ei ole empiirinen tai tieteellinen kysymys. Se on filosofinen kysymys.

Filosofiassa itsemurhaa on tyypillisesti tutkittu moraalien näkökulmasta. Opinnäytteessään itsemurhan filosofiaa tutkinut Henry Karlsson on kuitenkin todennut, että vaikka moraalisia itsemurhia ei olisi lainkaan, ilmiö pysyisi silti filosofisesti mielenkiintoisena⁹. Karlssonin väitteen takana on ajatus, jonka mukaan mielenterveysongelmaisten tekemät itsemurhat eivät kuulu moraalisen tarkastelun piiriin, koska mielenterveydeltään järkkynyt ihmistä ei voida pitää täysivaltaisena moraalisena toimijana. Kuten saadaan nähdä, mielenterveysongelmien ja itsemurhan yhteyks ei ole niin itsestään selvä kuin ehkä ajatellaan.

Itsemurha on oikeastaan ihanteellinen filosofisen tarkastelun kohde, sillä tekona itsemurhalla on filosofinen ulottuvuus, ja toisaalta itsemurhaa koskeva pohdiskelu ei voi olla tavalla tai toisella tuomatta mukanaan käytännön seuraamuksia. Itsemurhan tekeminen tai tekemättä jättäminen on vastaus kysymykseen siitä, onko elämä elämisen arvoista. ”Itsemurha voi olla filosofinen kannanotto elämän mielekkyyteen”, kirjoittaa Tuija Saresma ja jatkaa myöhemmin, että itsemurha voi olla myös ”filosofisesti perusteltu teko”¹⁰. Mutta kuten Martin Kusch on todennut, kysymys siitä, onko parempi olla vai olla olematta, ei ole enää moraalinen kysymys¹¹. Filosofinen pohdinta ei voi olla itsemurhan puolustuspuhetta sen paremmin kuin sen tuomitsemista¹². Vaatimus, jonka mukaan filosofian tulisi kertoa ihmisille, mitä heidän tulisi tehdä, ei kuulostane absurdimmalta juuri missään muualla kuin itsemurhan yhteydessä. Filosofia ei kerro, pitäisikö jonkun surmata itsensä vai ei. Toimintaohjeita penäyttäessä langeetaan mieltämään, että itsemurha on tavalla tai toisella universaali asia, jonka tiimoilta voitaisiin esittää yleisluonteisia neuvoja. Mutta jo itsemurhan käsitteen tarkastelu osoittaa, ettei itsemurha ole yksimuotoinen ilmiö. Käsitettä sovelletaan eri tilanteissa eri tavoin ja eri motiivein. Saarnamies voi käyttää itsemurhaa moraalisen tuomion ja yhteiskuntatieteilijä tilastointiperusteena. Itsemurhaa on käsiteltävä käsitteellisesti tarkasti, jos käsitteellä toivotaan olevan selitysvoimaa. Siksi suuri osa tästä kirjasta uhrataan itsemurhan määrittelyvaikeuksien käsittelylle.

Itsemurhan ongelma sivuaa kuoleman ongelmaa. Tässä kirjassa ei kuitenkaan käsitellä kuoleman ongelmaa sinänsä vaan ainoastaan itsemurhaa. Lienee eittämätöntä, etteivät kaikki itsemurhan tekijät ole käsittäneet kuolemaa: monien itsemurhakuvitelmissa on piirteitä, joissa itsemurhaaja kuvittelee seuraavansa eloon jääneiden reaktioita ikään kuin ulkopuolisena. Tämä tuntuu edellyttävän, että itsemurhaaja olisi jollakin tavoin elossa tekonsa jälkeen. Ilmiötä kutsutaan ideaatioksi. Mutta kuten myöhemmin saadaan nähdä, itsemurhan tekeminen edellyttää realistisen käsityksen omasta kuolemasta: ajatuksen siitä, että kuolemassa elämä lakkaa.

Tämä kirja ei käsittele eutanasiaa eikä murha-itsemurhaa¹³. Se ei myöskään käsittele itsemurhaiskuja. Se käsittelee itsemurhaa yksinkertaisimmassa muodossaan, tilanteena, jossa tekijä surmaa itsensä vetämättä muita mukaansa kuolemaan sen paremmin avustajina kuin uhreina. Syrjään jätetään myös sellainen filosofinen pohdinta, jossa itsemurha on pelkkä ajatuskokeen väline – esimerkiksi Paul Thomin artikkeli ”Time-Travel and Non-Fatal Suicide”¹⁴, jossa kirjoittaja pohtii, voiko psykoopaattinen tappaja siirtyä aikakoneella menneisyyteen ja tappaa itsensä ollessaan vielä pikkupoika. Varsinaiseen itsemurhan ongelmaan kirjoitus ei liity millään tavoin, filosofien tieteiskirjallisten ajatuskokeiden perinteeseen kyllä. Kirjan alaan eivät kuulu myöskään ne filosofiset tulkinnat, joissa itsemurha katsotaan koko länsimaisen filosofian kehityskulun väistämättömäksi ilmenemäksi. Esimerkiksi italialaisen filosofi Emanuele Severinon oppilas Ines Testoni on kirjoittanut, että itsemurhan ongelma koskettaa jokaista länsimaista ihmistä, koska länsimainen ihminen ei tiedä, millaista olisi olla kuoleman tuolla puolen¹⁵. Testoni viittaa Severinon filosofianhistoriasta esittämään tulkintaan, jonka mukaan filosofia on keksitty nihilistiseksi suoja-muuriksi tyhjyyttä vastaan. Itsemurhan ongelmaa Testonin tulkinta sivuaa vain hipaisten.

Itsemurhasta puhuttaessa on usein pyritty yksiselitteisiin kii-toksiin tai tuomioihin, vedenpitäviin määritelmiin tai kaikista määritelmistä luopumiseen. Mutta Schopenhauer kirjoitti:

Äärimmäisestä asketismista kumpuavan vapaaehtoisen kuoleman ja tavallisesti epätoivosta johtuvan vapaaehtoisen kuoleman välillä saattaa olla erilaisia välilajeja ja yhdistelmiä, mistä tosin on vaikea päästä perille; mutta ihmissydamessä on syvyyksiä, pimeyksiä ja sekavuuksia, joiden valaiseminen ja avaaminen on mitä vaikeinta.¹⁶

Tässä kirjassa ei pyritä esittämään marmoriin hakattua määritelmää itsemurhasta. Siitä, mihin itsemurhan käsitteen rajat voidaan vetää ja mihin ei, tehdään kuitenkin joitain johtopäätöksiä.

Tarkoituksena on tarkastella itsemurhaa lausumatta siitä lähtökohtaista tuomiota, siis tarkastella sitä Spinozan tapaan kuin tasoa tai kappaletta.

”Itsemurhasta keskusteleminen ei voi olla avointa ja mystifioinnista vapaata, niin kauan kuin itsemurhaa pidetään järjettömänä tekona tai itsemurhan tehneet ja heidän läheisensä syyllistetään tapahtumien vuoksi”, kirjoittaa Tuula Uusitalo¹⁷. Toisin sanoen itsemurhasta voidaan keskustella avoimesti vasta sitten, kun itsemurhaa pystytään käsittelemään ilman valmiita asenteita. Mikään inhimillinen ei voi olla vierasta filosofialle, vaikka moni filosofi ei ole keskittynyt tutkimaan itsemurhaa. Yksi syy lienee siinä, että itsemurha kuuluu niihin aiheisiin, joiden tarkastelijaa aletaan joko epäillä omista itsetuhosuunnitelmista tai makaabeireista harrastuksista. Mutta on epäjohdonmukaista tuumata, että itsemurhan mahdollinen synkeys tarttuisi itsemurhan tarkastelijaan. Käsittelemällä itsemurhaa filosofisena ongelmana tämä kirja pyrkii tekemään itsemurhasta muidenvertaisen keskustelunaiheen, toivottavasti kuitenkin banalisoimatta sen ominaislaatua eksistentiaalisena ongelmana. Ongelman edessä annettaisiin periksi, jos väitettäisiin, ettei itsemurhaa voisi käsitellä käsitteellisesti, että se olisi aina niin täysin ainutkertainen tapahtuma, ettei siitä voisi koskaan sanoa mitään yleisluontoista. Päinvastoin: itsemurhan filosofian mahdollisuus on juuri siinä, että se voisi rakentaa sillan yleistyksiä esittävien yhteiskuntatieteellisten teorioiden ja yksilön kokemuksen välille.

Näkökulma ei ole etiikan näkökulma. Kun itsemurhaa käsitellään määräyksilön ongelmana, huomataan, ettei sitä voi käsitellä yleisluontoisesti, ottamatta huomioon hänen konkreettista tilannettaan. Sen vuoksi kirja ei pyri tarkastelemaan itsemurhaa ensisijaisesti moraalisenä ongelmana. Päinvastoin tarkoituksena on osoittaa, millaisiin vaikeuksiin yritykset esittää selkeitä moraalisia toimintaohjeita kariutuvat.

Osittain kirja on myös filosofian kritiikkiä. Arvostelu kumpuaa siitä, että filosofit ovat joskus suoneet kohtuuttoman paljon huomiota kysymyksille, joiden merkitystä itsemurhaa harmitsevalle ihmiselle voi epäillä. Tämä on yksi filosofian ja

itsemurhan kipupisteistä: vaikka filosofian tehtävänä ei ole antaa itsemurhakandidaatile neuvoja, se ei myöskään saa suhtautua yliolkaisesti tämän kokemukseen maailmasta, kokemukseen, jonka pohjalta tämä itsemurhaa puntaroi.

Psykiatrisen lähestymistavan ongelma

Psykologia liikenee asiaa eri suunnasta kuin filosofia. Psykologisiin lähestymistapoihin liittyy monissa tilanteissa perusteltu hoivan ja hoitamisen ulottuvuus, ja itsemurhien kannalta hoitohalun ja hoitohenkilökunnan huutava puute lienee nykyisin selvästi suurempi ongelma kuin niin sanottu psykiatrisen valankäyttö. Avunsaantivaikeuksista kertovat Tarja Heiskasen tutkimukset puhuvat omaa kieltään:

Tyly kohtelu ei viestien mukaan ollut poikkeus. Apua tarvitsevan hädän äärelle ei pysähdytty, ei annettu aikaa, ei ymmärretty. [...] Hyvä kohtelu olisi edellyttänyt kohtaamista, jossa auttaja olisi ottanut hädän vakavasti.¹⁸

Psykiatrialla on valtaulottuvuutensa. Karkein vallankäytön muoto on se, että apua tarvitsevalta kielletään apu. Mutta psykiatrisen valta tuntuu myös siinä, että psykiatria pääsee määrittelemään käsitteet, joilla tilanne jäsennetään. Vaan koska käsitteitä määriteltäessä pitäisi lähteä liikkeelle puhtaalta pöydältä, psykiatriasta ei ole oppaaksi itsemurhan maailmaan. Kun itsemurha-alttius käsitetään yksilöpsykologiseksi ongelmaksi, psykiatriassa on päätetty jo ennalta, millaisen ilmiön kanssa ollaan tekemisissä. Näin psykologisia oppeja voidaan käyttää ihmisen patologisoimiseen.

Psykiatrisen lähestymistavan lähtökohdat näkyvät selvästi vanhasta *Itsemurhat ja niiden ehkäisy* -kirjasta (1973). Kalle Achté toteaa esipuheessaan yksikantaan, että "[h]aluttomuus elää ja vapaaehtoinen luopuminen elämästä on poikkeavuutta ja merkitsee sitä, että ihmisen arvojärjestelmässä on jotain häiriintynyt: hän on menettänyt psyykkisen tasapainonsa ja on

psykiatrisen avun tarpeessa”¹⁹. Matti Apo, Jouko Lönnqvist ja Achte jatkavat samaan teokseen sisältyvässä artikkelissaan, että ”[k]ysymyksellä siitä, ovatko kaikki elämään kyllästyneet ihmiset sairaita, on huomattavat käytännölliset seuraukset. Vastakaisen näkökannan takana on nimittäin huomattava terapeutinen ja profylaktinen nihilismi. Ajatellaanhan tällöin, että itsemurhaa aikovat ovat terveitä, tietävät mitä tekevät, eikä muiden tule estää heitä”²⁰. Vanhassa kirjassa on uudet asenteet: tuoreissa psykiatrian oppikirjoissa itsemurhaan suhtaudutaan edelleen samalla tavalla.

Itsemurhia ehkäistäessä on tietysti turvallisinta lähteä liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan itsemurhakandidaatti ei ole täysissä sielun voimissa. Mutta asenne ei ole ongelmaton. Kun syyntakeettomuusoletus ulotetaan koko itsemurhan ongelmakenttään, se menettää erottelukykynsä. Psykiatrinen tulokulma kompastuu mustavalkoisuuteensa: se harhauttaa ajattelemaan, että yleistetyn hoitonaikokalan vaihtoehtona on yleinen välinpitämättömyys. Kuten Ian Marsh on todennut, itsemurhan ja mielisairauden yhteys on hyväksytty kriittikittömästi lääketieteessä, psykiatriassa, hallinnossa ja tiedotusvälineissä²¹. On kuitenkin mahdollista, että itsemurhaaja on mielisairas, mutta on myös mahdollista, että itsemurhaajaa pidetään hulluna tai vaarallisena, jotta hänen teoltaan voitaisiin viedä perustelut. Itsemurhan tekeminen edellyttää vapautta, kykyä valita itse²², ja jos itsemurha halutaan tuomita lähtökohtaisesti, juuri nämä kyvyt itsemurhaajalta kielletään. Luokittelemalla itsemurhakandidaatti sairaksi saadaan lupa puuttua hänen toimintaansa.

Mutta ensin tulisi kysyä, osoittaako elämästä kiinni pitäminen kaikissa tilanteissa parempaa todellisuudentajua kuin elämään kyllästyminen. Ulkopuolisen tarkkailijan korottaminen itsemurhakandidaattia pätevämmäksi tilanteenarvioitsijaksi kielii ajatuksesta, jonka mukaan itsemurhakandidaatissa vaikuttaa voimia, joita hän ei itse voi havaita²³. Tällöinen kanta voi olla vasta tulos, ei lähtökohta. Erotuksettomasti sovellettu ennaltaehkäisyajatus vaatii itsemurhakandidaattia kieltämään oman käsityksensä asioista ja omaksumaan tilalle näkemyksen, joka ei

velvoita surmaamaan itseään. Näin itsemurhakandidaatin oma kokemus maailmasta ohitetaan. Asenne johtaa noidankehään: itsemurha ja mielenterveyden ongelmat liitetään toisiinsa niin tiukasti, ettei niitä voi enää leikata erilleen. Perustellusta, aiheellisesta itsemurhasta tulee mahdottomuus.

Mielenterveysongelmien painoarvon korostaminen ei ole empiirisesti uskottavaa. Jos itsemurhasta tehdään mielenterveysongelma, tunnutaan oletavan, että mielenterveyden vaikeudet vievät uhriltaan kaiken järkeilykyvyn²⁴. Tosiasiassa mielisairauden ja itsemurhan korrelaatio on pieni, ja vaikka itsemurhaaja on vaikeassa tilanteessa, se ei välttämättä estä häntä tekemästä järkeviä päätöksiä: empiiriset kokemukset osoittavat, että ihmiset kykenevät tekemään rationaalisia päätöksiä myös kovan paineen alaisina²⁵. Muutoin mielekäs toiminta esimerkiksi onnettomuuksissa olisi mahdonta.

Mutta psykiatrinen selitysten vannoutuneiden ystävien kanssa on vaikea puhua. Äärimuodossaan heidän väitteensä kuuluu, että ainoastaan hullut voivat toimia päättäväisesti ja näennäisen rationaalisesti niin vakavassa asiassa kuin itsemurha²⁶: näin jopa itsemurhakandidaatin järkevyys ja rationaalisuus voidaan kääntää todisteiksi hänen tasapainottomuudestaan. Lisäksi on otettava huomioon, että kun mielenterveyteen liittyvät selitysmallit ovat vallitsevia, itsemurha leimataan helposti mielenterveysongelmien aiheuttamaksi viimeistään jälkikäteen, vaikka ennen itsemurhaa ei olisi tapahtunut mitään epäilyksiä herättävää. Ei ole myöskään helppo selvittää, oliko itsemurhan tekijällä psyykkisiä vaivoja juuri tekohetkellä²⁷. Psykiatria on kuitenkin ollut mukana muotoilemassa käsitystä siitä, millainen itsemurhan tekijä on ja miten itsetuhoisuutta tulee hoitaa²⁸. Jos itsemurha leimataan mielisairauden ilmenemäksi, itsemurhan filosofialle ei jää tilaa. Jos itsemurha nähdään mielisairauden manifestaatioksi, filosofian tehtävänä on enää osoittaa itsemurhaajan käyttämien perusteluiden pätemättömyys. Niin itsemurhasta tulisi filosofian näkökulmasta vain eräänlainen päättelyvirhe. Asia ei liene näin yksinkertainen.

Itsemurhan liittäminen sairauteen on usein apriorista kategorisointia, ei empiirisesti perusteltua diagnosointia²⁹. Mutta ilmiön

todellisuus ei sovitettu jaotteluihin. Ian Marsh on korostanut, että kapea käsitys itsemurhasta rajoittaa mielenterveysammattilaisten, itsemurhakandidaattien ja heidän omaistensa ajattelu- ja toimintamahdollisuuksia³⁰. Näin on siksi, että itsemurhan ja mielisairauden yhdistelmän ulkopuolelle jää näkökulmia, joista voisi olla hyötyä pyrittäessä ymmärtämään itsemurhan ongelmaa. Itsemurhan leimaaminen mielisairauden tulokseksi merkitsee vain ongelman lykkäämistä.

Psykiatrinen lähestymistapa ei auta käsittelemään itsemurhan ongelmaa kokonaisvaltaisesti, sillä psykiatria on aina vaarassa hahmottaa yhteiskunnalliset ongelmat ihmisten sisäisiksi. ”Näiden kaikista huonoimmassa asemassa olevien [siis asunnottomien ja tukiasunnossa elävien] osalta on olemassa vaara, että heidän masennuksensa psykologisoidaan ja medikalisoidaan. He tarvitsevat konkreettista apua elämän ongelmiansa ratkaisuun eikä mahdollinen pelkkä lääkehoito riitä”, kirjoittavat päihteiden, masennuksen ja itsemurhavaaran tutkijat³¹. Medikalisoiva lähestymistapa stigmatsoi yksilön, ylikorostaa yksilöllisiä piirteitä yhteiskunnallisten tekijöiden kustannuksella ja antaa ymmärtää, että pelkkä lääketiede pystyy ratkaisemaan ongelmat³². Mutta jos itsemurha on muutakin kuin lääketieteellinen ongelma, tällaiset lähtökohdat johtavat harhaan.

Psykiatrinen näkökulman ohella tämän kirjan ulkopuolelle rajautuu sosiologinen näkökulma³³. Se, miksi itsemurhia on tehty, tai se, ketkä itsemurhia tekevät, ei kuulu tämän kirjan alaan. Kirjassa ei arvella itsemurhien syitä, mutta siinä esitetään joitain huomautuksia siitä, millaisia käsitteellisiä ongelmia syiden etsiminen tuo mukanaan. Esimerkiksi päihteet, mielenterveysongelmat ja itsemurhavaara on totuttu sitomaan yhteen, mutta vaikkapa alkoholin yhteys itsemurhaan ei ole itsestään selvä. Joka kolmannen itsemurhan tehneen sanotaan olleen alkoholiongelmainen³⁴, mutta Thomas Anderberg on huomauttanut, että alkoholi voi toimia myös itsemurhien estäjänä: ensinnäkin surut saattavat hukkua viinaan ja toiseksi pahasti juopunut ei enää ole sellaisessa kunnossa, että pystyisi toteuttamaan itsemurhasuunnitelmansa³⁵. Itsemurhatutkimuksessa ollaan taipuvaisia etsimään päihteistä

itsemurhan syytä, mutta kääntöpuoli jää tarkastelematta: se, että päihteet saattavat joissain tilanteissa olla keino välttää itsemurha. Filosofi Jacques Choron on todennut, että sama syy saa yhden tekemään itsemurhan mutta toisen juomaan tai käyttämään huumeita. Hän on lisännyt, että useimmat alkoholin tai huumeiden käyttäjät harrastavat päihkeitä pärjätäkseen paremmin tai saadakseen miellyttäviä kokemuksia, Choronin sanoin siis tunteakseen olevansa voimakkaammin elossa³⁶. Sikäli kuin psykiatrinen ja sosiologinen itsemurhatutkimus on ennaltaehkäisyneköalan määrittämää, kielteinen kuva päihteistä on ymmärrettävä. On silti yllättävää erottelukyvyn puutetta, ettei ole havaittu, miten samat asiat voivat toimia tilanteesta riippuen joko itsemurhan laukaisijoina tai sen estäjinä. Yksiselitteisten syy-seuraussuhteiden paikantaminen saattaa olla pulmallista.

Empiiristen kysymysten ratkaiseminen on empiiristen tutkimusten asia. Filosofialla ei ole lisättävää asian käytännölliseen puoleen³⁷. Asiaa käytännössä tutkineille on selvinnyt, että itsemurhaan ajavat muiden muassa työttömyys, häpeä, loppuun palaminen, taloudellinen ahdinko, työpaikkakiusaaminen, velat, paineet, masennus, arvottomuuden tunne, normaaliuspaine ja kovat asenteet³⁸. Näistä jokainen riittää kyllin painavaksi kasvassaan teettämään itsemurhan. Tässä kirjassa ei hyödynnetä sosiologista itsemurhatutkimusta, koska tavoitteena on itsemurhan filosofinen analyysi, ei sosiologisen tiedon soveltaminen. Jörn Ahrens on sitä paitsi väittänyt, että yhteiskuntatieteellistä itsemurhatutkimusta leimaa yhteiskunnan näkökulma, minkä vuoksi itsemurhan merkitys yksilölle jää syrjään³⁹.

Itsemurha ja filosofit: kulttuuritabun vaiheilla

Itsemurhaa on tutkittu sosiologisesti ja psykologisesti, mutta filosofiassa se on tahtonut jäädä syrjään. Tämä on yksi itsemurhan paradokseista: yhtäältä se on erittäin tutkittu ongelma, mutta toisaalta se on edelleen tabu, jota on työläs nostaa esille tai intohimottoman keskustelun kohteeksi. Itsemurha herättää voimakkaita asenteita ja mielipiteitä. On niitä, jotka vastustavat

itsemurhaa kaikissa tilanteissa, ja niitä, joiden mukaan ihmisellä tulisi tilanteessa kuin tilanteessa olla luovuttamaton oikeus tappaa itsensä. Jo itsemurhan käsite sinänsä on paradoksi: tavallisesti murhaksi ymmärretään teko, joka kohdistuu toiseen ihmiseen. Käsitteen häilyvyydestä kertoo jo se, että itsemurha liitetään yhtäältä yksityisyyden piiriin jopa varoen aiheen käsittelemistä julkisuudessa, mutta toisaalta viljellään ”itsemurhaiskun” kaltaisia muodosteita, jotka korostavat käsitteen murhauttavuutta.

Itsemurhan tabuluonteen takana on osaltaan se, että teko tuomittiin pitkään raskaasti. Eurooppalaisten suhtautumista ehdollistivat kristinuskon asenteet: kristillinen teologia oli suhtautunut itsemurhaan täysin kielteisesti kirkkoisä Augustinuksen ajoista lähtien, vaikka teologit joutuivat tekemään intellektuaalisia surmanhyppyjä voidakseen erottaa uskon marttyyrit kado-tukseen joutuvista itsensä surmaajista. Niinpä itsemurhaan liitetty kielteiset konnotaatiot näkyvät myös siitä, että itsemurha oli monin paikoin kirjattu rikoslakiin. Ranskassa itsemurha lakkasi olemasta rikos 1790 ja Preussissa itsemurhalta poistettiin rikoksen asema Fredrik Suuren ansiosta 1794, sillä tämä piti itsensä surmaamista eettisenä tekona⁴⁰. Suomessa rikoksellisuus poistettiin 1894 ja Isossa-Britanniassa vasta 1961. Kirkkolaki kulki yhtä jalkaa maallisen lainkäytön kanssa: Suomen suuriruhtinaskunnassa itsemurhaajan häpeällinen hautaus poistettiin kirkkolaista vuonna 1869. Kirkollisten auktoriteettien vastahankainen suhtautuminen ilmiöön ei kuitenkaan estänyt sitä, että Suomessa akateemista itsemurhatutkimusta ryhdyttiin harjoittamaan varsin varhain. Maamme ensimmäisen itsemurha-aiheisen väitöskirjan julkaisi Nils Gabriel Ursin vuonna 1832. Hänen tutkimuksensa käsitteli hukuttautujia ja hirttäytyjiä. R. E. Lagus julkaisi tekstin ”Om självmord” *Juridisk Album* -julkaisusarjan vuoden 1861 niteessä, ja Anders Saelan käsitteli aihetta tilastotieteellisessä väitöskirjassaan 1864. F. W. Westerlund puolestaan julkaisi tutkielmat ”Själfmorden i Finland” (1900) ja ”Själfmorden i Helsingfors” (1914).⁴¹ Näiden pioneiritöiden jälkeen itsemurha on saanut runsaasti huomiota suomalaisilta sosiologeilta,

psykologeilta ja oikeustieteilijöiltä. Filosofian piirissä kiinnostus on ollut vähäisempää, ja laajimmiksi puheenvuoroiksi ovat jääneet muutamat filosofian alaan kuuluvat itsemurhaa käsitelleet opinnäytteet.

Useimmilla filosofian historian klassikoilla on silti ollut itsemurhasta sanansa sanottavana. Platonilla ja Aristoteleella oli näkemyksensä itsensä surmaamisesta, ja Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen kristillisen filosofian perinteen sisällä muotoilemat itsemurhakiellot elävät yhä myös uskonnollisväritteisen keskustelun ulkopuolella. Immanuel Kant käsitteli itsemurhaa etiikkansa yhteydessä moneen otteeseen, mutta aina itsemurhan keskeisyyttä ei ole noteerattu. On filosofeja, joille itsemurha ei ole ollut millään tavoin relevantti ongelma: esimerkiksi John Stuart Mill ei tietävästi tarkastellut itsemurhaa koko tuotannossaan lainkaan.

Filosofit ovat myös katsooneet asiakseen sitoa tai päästää. Klassisin puheenvuoro itsemurhakielloa vastaan on David Humen essee ”On Suicide” (1777), kun taas monipolvisimmat argumentit itsemurhaa vastaan kehitti Kant. Arthur Schopenhauer puolestaan päätyi pitämään itsemurhaa hyödyttömänä, vaikkei sinänsä nähnyt mitään syytä olla tekemättä sitä. Joskus filosofit ovat kirjoittaneet aiheesta kokonaisia kirjoja. Albert Camus rakensi ihmiselämän absurditeettia koskevan pohdiskelunsa itsemurhan ongelman ympärille kirjassa *Kapinoiva ihminen* (1951), Jean Améry kirjoitti laajan itsemurhamyönteisen esseen *Hand an sich legen* (1976) ja Michael Cholbi on tehnyt yhteenvedon itsemurhan ongelmasta analyttisen filosofian välinein teoksessaan *Suicide* (2011). Cholbi on Barbara Pabst Battinin rinnalla toinen yhdysvaltalaisfilosofi, jonka voi sanoa käsitelleen elämäntyönsä merkittävimässä osassa juuri itsemurhaa. Albert Caracon ja E. M. Cioranin kaltaisten esseistien tuotannossa itsemurhan ongelma on alituisesti läsnä.

Useimmille tässä kirjassa käsitellyille filosofiille itsemurha ei ole ollut keskeinen kysymys. Albert Camus’n *Le Mythe de Sisyphe* -teoksen kuluneen toteamuksen⁴² mukaan itsemurha on kuitenkin siinä mielessä perimmäinen filosofinen kysymys⁴³,

että jokainen, joka filosofoi, on jo käytännössä vastannut kysymykseen pysyttelemällä elossa. Kuollut ei voi filosofoida. Juuri tämän vuoksi on hämmästyttävää, miten vähän huomiota itsemurhan ongelma on filosofiassa saanut.

Toinen ällistykseä aihe liittyy myös Camus'n huomioihin. Camus toteaa samassa yhteydessä, ettei hän ole koskaan nähnyt kenenkään kuolevan ontologisen argumentin takia⁴⁴. Tästä huolimatta suuri osa itsemurhaan liittyvää filosofista kirjoittelua käsittelee itsemurhaa ikään kuin itsemurhan ongelma olisi kuin mikä tahansa ontologinen ongelma, ikään kuin sillä ei olisi sen enempää eksistentiaalista painoarvoa kuin millä muulla ontologisella ongelmalla tahansa. Myötä- ja vasta-argumentteja punnitessaan filosofia kadottaa näin näkyvistään sen, miten vakava asia itsemurha on itsemurhaa hautovan henkilön kannalta. Vesityskonsteja on monia: esimerkiksi John Donnelly on jopa pyrkinyt kumoamaan koko Camus'n oletuksen siitä, että itsemurha voisi olla filosofisesti mahdollinen vaihtoehto, ja pyrkinyt todistamaan, ettei itsemurhaa voida perustella filosofisesti⁴⁵. Tällaiset argumentit kertovat ehkä enemmän esittäjistään kuin itsemurhan filosofisesta merkityksestä.

Määrittelemisen ei ole viatonta. Arkipuheessa voi tuntua selvältä, mitä ”itsemurhalla” tarkoitetaan. Kun Camus, Cioran tai Foucault puhuu itsemurhasta, hän ei katso aiheelliseksi määritellä ilmiötä vaan olettaa, että kaikki ymmärtävät, mistä on kysymys. Kun puhuu itsemurhasta, puhuu itsemurhasta. Itsemurha on itsemurha. Mutta jos itsemurha halutaan rajata käsiteltäväksi, selvärajaiseksi ilmiöksi, se täytyy määritellä. Jos määritelmiä syntyy useita – kuten itsemurhan filosofiassa on tapahtunut – on katsottava, mitä ne paljastavat ja mitä ne peittävät, katsottava, millaisten kategorioiden avulla ne ilmiön hahmottavat. Joskus itsemurhaksi on tulkittu kaikki omista teoista aiheutuva kuolema, joskus taas itsemurhalle on esitetty lisävaatimuksia: ollakseen itsemurha teon täytyy olla tahallinen, sen tavoitteena täytyy olla oma kuolema ja niin edelleen. Itsemurhan käsitteen historia ja analyysi on samalla kamppailua siitä, miten sanaa tulisi käyttää. Kun kirkkoisät erottivat itsemurhan

ja marttyyrikuoleman, he eivät ainoastaan leikanneet kahta asiaa irti toisistaan vaan tuomitsivat niistä yhden ja kiittivät toista. Filosofit eivät välttämättä ole olleet kirkkoisia objektiivisempia. Kiitoksen arvoinen uhrautuminen muiden puolesta on joskus yritetty erottaa itsekkästä itsemurhasta käsitteellisesti kyseenalaisin keinoin.

Käsitteelliset vaikeudet heijastelevat muun muassa sitä, että itsemurhan ongelma tuntuu vaativan kannanottoa puolesta tai vastaan. Tämä ei kuitenkaan ole filosofinen tapa lähestyä asiaa. Filosofia eroaa psykologiasta ja lääketieteestä jo siinä, että psykologit ja lääkärit ovat lähtökohtaisesti pelastamassa itsemurhaajaa kuolemalta, mutta filosofit joutuvat ainakin ensi alkuun luopumaan arvostelmista. Siksi filosofia ei myöskään voi olla sitä, että etsitään argumentteja vain itsemurhan puolesta tai vain sitä vastaan. Kumpaankin kategoriaan kuuluvia perusteluja voidaan tarkastella ja kehittää, mutta filosofisen tarkastelun tehtävänä ei ole kummankaan kannan puolustaminen – vaikka voi tietysti olla, että itsemurha kaikinensa lopulta osoittautuu kestämättömäksi tai kannatettavaksi ratkaisuksi.

Ennakoarvostelmista luopuminen ei tarkoita, että itsemurhat olisivat filosofisesti yhdentekeviä. Se ei myöskään tarkoita, että itsemurhien ehkäiseminen olisi turhaa työtä. Saattaa hyvin olla, että useimmissa itsemurhissa yritetään antaa lopullinen ratkaisu väliaikaiseen ongelmaan. Filosofia ei vain voi sitoutua mihinkään valmiiseen käsitykseen itsemurhasta. Käsitykset voivat syntyä vasta tarkastelun myötä, eivät sitä ennen. Itsemurha voi olla rationaalinen ratkaisu, vaikka se ei välttämättä ole sitä, eivätkä myöskään rationaalisuuden takana olevat motiivit välttämättä ole sinänsä rationaalisia: rationaalisen tarkastelun moottorina saattaa olla esimerkiksi masennuksen älyllistäminen⁴⁶. Toisaalta on myös ajateltu, ettei pelkkä itsemurhan rationaalisuuden pohtiminen riitä vaan että itsemurhan ongelma suoraan edellyttää tunnetekijöitä⁴⁷. Oli miten oli, itsemurhan luonteen lyöminen lukkoon etukäteen tyrehdyttää pohdinnan. Teoria syntyy jos on syntyäkseen, mutta siitä ei lähdetä liikkeelle. Liikkeelle lähdetessä sitä ei vielä ole.

Filosofien itsemurhia

Kaikille filosofeille itsemurha ei ole ollut pelkkä teoreettinen kysymys. Filosofian historian kuuluisin itsemurhaaja lienee viranomaisten käskystä myrkkymaljansa tyhjentänyt Sokrates (470/469 eaa.–399 eaa.)⁴⁸, mutta antiikin filosofeista oman käden kautta lähti elämästä jo ennen Sokratesta ehkä myös Empedokles (n. 492–432 eaa.), joka epävarman perimätiedon mukaan heittäytyi Etnan tulivuoreen. Jos merkittävien filosofien elämäkerturi Diogenes Laertiosta on uskominen, antiikin Kreikan filosofit tekivät itsemurhia suorastaan massoittain, mutta hyvistä anekdooteistaan huolimatta Diogenes Laertios ei välttämättä ole lähteistä luotettavin. Roomalaiskauden ajatteliijoista itsensä surmasi Seneca (4 eaa.–65 jaa.), jonka keisari Nero pakotti tekemään itsemurhan sen jälkeen kun Neron entisen opettaja Seneacan epäiltiin osallistuneen Neron murhaamista suunnitelleeseen salaliittoon. Epäilyksiin saattoi olla syytä.

Itsemurhavastaiselta keskiajalta ei ole herunut tietoja itsensä surmanneista filosofeista. Ruotsalais-saksalainen teologi ja filosofi Johann Robeck (1672–1735) kirjoitti itsemurhamyönteisen tutkielman, joka herätti omana aikanaan kohua, mutta hän ehti hukuttautua Weser-jokeen jo ennen sen julkaisemista. Ihmiskunnan loputtomaan kehittymiskykyyn uskonut valistusfilosofi ja matemaatikko Condorcet (1743–1794) myrkytti itsensä sellissään välttääkseen giljotiinin, ja 1800-luvulla vaikuttaneista ajatteliijoista elämästä luopuivat vapaaehtoisesti sekä pessimistifilosofi Philipp Mainländer (1841–1876) että empiristi, Nietzsche ystävä Paul Rée (1849–1901), joka muistetaan nykyisin luultavasti parhaiten valokuvasta, jossa hän esiintyy Nietzsche ja Lou Andreas-Salomén kanssa. Monille vuosisadan pessimisteille kuten Schopenhauerille itsemurha oli liian mieto ratkaisu olemassaolon ongelmaan.

Itävaltalainen Otto Weininger (1880–1903) teki itsemurhan viime vuosisadan alussa havaittuaan, ettei täytä oman filosofiansa vaatimuksia koska ei ole nero. Italialainen Carlo Michelstaedter (1887–1910) kirjoitti väitöskirjan Platonin ja Aristoteleen re-

toriikasta ja ampui itsensä. Saksalainen Walter Benjamin (1892–1940) tappoi itsensä Espanjan rajalla, jottei joutuisi natsien käsiin. Viime vuosikymmenten Ranskassa kreikkalaissyntyinen marksisti Nicos Poulantzas (1936–1979) tappoi itsensä masennuksen vuoksi, situationisti Guy Debord (1931–1994) surmasi itsensä alkoholismiin aiheuttaman ääreishermotulehduksen takia ja Gilles Deleuze (1925–1995) hyppäsi ikkunasta parantumattomien hengityselinvaivojen tähden. Hieman ennen vuosituhannen loppua itsemurhan tekivät lisäksi Nietzsche-tutkija Sarah Kofman (1934–1994) sekä matemaatikko ja yhteiskuntakriitikko Gilles Châtelet (1944–1999). Yhteiskuntafilosofi ja kansalaispalkan puolestapuhuja André Gorz (1923–2007) teki kaksoisitsemurhan terminaalaisesti sairaan vaimonsa kanssa. Tulokkainvarainen tapaus on italialainen tieteenfilosofi Giulio Preti (1911–1972), joka vetäytyi Tunisiaan kuolemaan ja jätti tarvitsemansa lääkkeet tahallaan Italiaan. Kaikilla edellämainituilla filosofeilla oli syy tappaa itsensä ja he luopuivat elämästä oman käden kautta. Toinen asia on, ettei itsemurhan perimmäistä syytä välttämättä saada selville koskaan.

Itsemurha ja filosofia: näkökulmia

Itsemurhan syy on eri asia kuin itsemurhan mahdollisuus, mutta itsemurhan voi tehdä vain olio, joka pystyy surmaamaan itsensä. Itsemurhaa on pidetty ihmisen ominpana mahdollisuutena tai piirteenä, joka erottaa ihmisen jumalista ja eläimistä. Sosiologiklassikko Émile Durkheimin (1858–1917) mukaan meillä ei ole perusteita ajatella, että eläimet voisivat harkita kuolemaansa tai pyrkiä siihen tavoitteellisesti⁴⁹. *Mind*-lehden Henry Maudsley suhtautui jo vuonna 1879 epäileväisesti tiedonantoihin, joiden mukaan muuan koira olisi tehnyt itsemurhan hukuttautumalla sen jälkeen kun se oli joutunut muuttamaan mielestään epäviihtyisään paikkaan⁵⁰. Sekä Durkheim että Maudsley ovat sillä kannalla, ettei eläimillä ole sellaista harkintakykyä, jonka avulla ne voisivat hahmottaa oman kuolemansa oman toimintansa tulokseksi. Thomas An-

derberg, joka on kirjoittanut itsemurhan käsitteestä oppineen monografian, puolestaan toteaa, että tarinat rottien, koirien tai papukaijojen itsemurhista antavat hyvän syyn teroittaa Ocamin partaveitsi. Vaikuttavuutensa ansiosta tapahtuma voi näet tuntua itsemurhamalta kuin onkaan. Anderberg kertoo omasta kokemuksestaan: hän oli yrittänyt ottaa siipensä loukanneen naakan kiinni voidakseen auttaa sitä, mutta naakka pakeni jokeen, painoi päänsä veden alle ja hukkui⁵¹. Vaikka tapahtumasarja oli dramaattinen, Anderberg kieltäytyy tulkitsemasta sitä itsemurhaksi. Luultavasti naakka vain pyrki häneltä pakoon sen kummempia itsetuhoajatuksia hautomatta. Plinius vanhempi (23–79 jaa.) puolestaan piti itsemurhaa asiana, joka erotti ihmisen jumalista, koska nämä eivät voi kuolla vaikka haluaisivat. Pliniuksen mukaan tämä johtui jumalten täydellisyydestä. Koska ihminen on kuolevainen, hänellä on mahdollisuus, jota jumalilla ei ole. Epätäydellinen olio on vapaa tekemään mitä tahtoo. Tämä on yksi filosofian ja itsemurhan kosketuspinnosta. Itsemurhaa voidaan tarkastella yhtenä vapaan olion mahdollisuutena ja pohtia, voiko hänellä olla syy tappaa itsensä.

Yhteisöä ei voi koskaan leikata erilleen yksilön itsemurhasta. ”Vaikka itsemurha on ennen kaikkea traaginen yksilöllinen tapahtuma, se jo sellaisenaan kertoo, että yksilön ja yhteisön väliset suhteet eivät toimi”, toteaa historioitsija Toivo Nygård⁵². Asia tuntuu itsestään selvältä, mutta sellainen se ei filosofian historian valossa ole. Jopa itsemurhaa vastaan esitetty argumentti, jonka mukaan itsemurhaa ei saa tehdä koska se tuottaa vahinkoa muille, syntyi vasta valistuskaudella. Seneca tosin pidättäytyi tekemästä itsemurhaa poikkeuksellisen pahojen vatsavaivojensa vuoksi jottei hän tuottaisi murhetta isälleen, mutta varsinainen perustelu lähimmäisistä muotoutui vasta paljon myöhemmin⁵³. Itsemurha osoittaa, ettei yhteiskunta tarjoa jäsenilleen kaikkea sitä, minkä se väittää tarjoavansa⁵⁴. Itsemurha aiheuttaa yhteiskunnalle eräänlaisen legitimaatiokriisin. Olisi liioittelua väittää, että edes pääosa itsemurhan tekijöistä ajattelisi tekevänsä itsemurhan protestiksi yhteiskuntaa vastaan. Ajatus legitimaatiokrii-

sistä voidaan kuitenkin ymmärtää siten, että itsemurha paljastaa, miten sen tekijä on kokenut, ettei elämä häntä ympäröivässä yhteiskunnassa ole elämisen arvoista.

Itsemurhan tehoisuutta yhteiskunnallisen protestin muotona on vaikea arvioida. Yksittäiset itsemurhat eivät tunnu hetkauttavan yhteiskuntaa. Sietämättömistä elämisolosuhteista aiheutuvien itsemurhien pitäisi nousta huimiin määriin, että niillä olisi vaikutusta, elleivät ne sitten toimisi yhteiskunnan kannalta ei-toivottua ainesta poistavasti. Poliittiset itsemurhat taas voidaan jakaa kahteen ryhmään, niihin, joille tekijä antaa poliittisen merkityksen, ja niihin, jotka politisoituvat. Vietnamin sotaa vastustaneiden munkkien tai neuvostomiehistä vastaan asettuneen Jan Palachin polttoitsemurhat eivät pystyneet vaikuttamaan tilanteeseen heti. Hiljattainen eläkeläisen itsemurha Kreikassa ei ole ainakaan vielä johtanut poliittisiin muutoksiin⁵⁵. Protesti-itsemurha voi kuitenkin ampua lähtölaukauksen: katu-kauppias Mohamed Bouazizin polttoitsemurha vuonna 2010 käynnisti kansannousun Tunisiassa⁵⁶.

Mutta itsemurhan ja yhteisön suhdetta ei kuitenkaan jäsennä vain teon tiedostettuus tai tiedostaminen teon pohjalta. Itsemurhan ongelmaan liittyy myös kysymys siitä, millaisin välinein ihminen elämäänsä hahmottaa. Jos oletetaan biovaltateoreetikoita seuraten, että moderni valta perustuu uhkailun sijasta ohjailuun, huomataan, että esimerkiksi psykiatria ja lääketiede ovat osa elämän hallintaa. Yksi niiden lähtökohdista on se, että yhteiskunnan jäsenten elämää on pidettävä yllä. Ne ohjailevat elämää normien avulla. Ehtojen asettaminen elämälle saattaa synnyttää vaikutelman, että elämänhallinta lisääntyy⁵⁷. Modernissa yhteiskunnassa ”yhtäältä elämää hallitaan aina yhteiskunnan nimissä ja sen hyväksi, toisaalta yhteiskunnallisiin ongelmiin puuttumisella on aina elämän hallinnan ulottuvuus”⁵⁸. Biovalta toimii niin, että ihmiset ryhtyvät valvomaan itseään. Painostustoimia ei tarvita, kun ihmiset sisäistävät käyttäytymistapoja, joiden myötä heistä tulee hallittava ryhmä. Biovalta on suoraan elämään kohdistuvaa valtaa, joka kohtelee elämää potentiaalina ja pyrkii pitämään ihmiset elossa. Yksilötasolla kan-

santerveydelliset huolet ovat kansalaisten moraalista ohjailua. Yleisellä tasolla ne pyrkivät pelkistämään elämänongelmat teknisesti ratkaistaviksi – terveet elämäntavat, fyysinen suorituskykyisyys – mutta ennen kaikkea ne luovat ilmapiiiriä, jossa terveyden tavoittelusta tulee itsestäänselvyys. Toisin sanoen terveyden vaalimisesta voi tulla niin itsestäänselvä asia, ettei terveysargumenttien rinnalle kelpuuteta enää mitään muita. Moraalipolitiikan valta-asemassa ihminen, joka ei panosta elämänsä jatkumiseen, näyttää toimivan mielettömästi, ja kun moraalipolitiikka nousee esille, kaikki muu politiikka painuu varjoon. Ihmiselämää muotoileva valta ikään kuin antaa kansalaiselle oikeuksia vastineeksi siitä, että kansalainen luovuttaa vallan omasta elämästään terveydenhoitokoneistolle. Silloin kansalainen luopuu myös mahdollisuudestaan määritellä itse, milloin elämä on hänestä elämisen arvoista.

Elämästä muotoutuu eräänlainen kilpailu, jossa pyritään pysymään hengissä mahdollisimman pitkään. Mutta samalla elämän pituuteen kohdistuva mielenkiinto osoittaa, ettei elämän sisällöllä ole enää merkitystä. Tärkeää ei enää ole elää onnellisena vaan pitkään. Tärkeää ei enää ole elää oikein vaan pitkään. Tärkeää ei enää ole elää täysipainoisesti vaan pitkään. Liioiteltu huomio terveyttä kohtaan kertoo siitä, että elämän sisältö on kadonnut. Elämän pidentämisestä ei kuitenkaan ole elämän sisällöksi, koska se ei sinänsä merkitse elämän laatua. Elämän pituuden korostaminen tapahtuu elämän muiden ulottuvuuksien kustannuksella. Kun elämän sisältönä on elossa pysyminen, uhkaa mielekkyyden katoaminen.

Biovaltaan kuuluva elämän itseisarvoistaminen on otollinen kasvualusta itsemurhan ongelmalle. Kaikki eivät koe pelkkää terveydestä huolehtimista riittäväksi sisällöksi elämälleen – puhumattakaan siitä, miten halventavaa terveyspuhe on niitä kohtaan, jotka ovat terveytensä syystä tai toisesta menettäneet. Ajatus terveydestä, pitkästä elämästä on pohjimmiltaan nihilistinen, koska terveysprojekti pyrkii poistamaan elämästä kaiken sen, mikä voisi uhata sen terveyttä tai pituutta. Mutta ihminen ei välttämättä hyväksy sitä, että elämä abstrahoidaan tyhjäksi kaikesta sisällöstä.

Siksi hän voi yhtä hyvin kuolla. Kun elämä pelkistetään pelkäksi sisällöttömäksi potentiaaliksi, ihmiselämä epäinhimillistetään. Siksi myös mielekkyyden katoaminen on yksi itsemurhan mahdollinen motiivi. Filosofit ovat yleensä kelpuuttaneet itsemurhan syiksi muiden puolesta uhrautumisen ja kivuliaalta tappavalta taudilta vapautumisen, mutta on kysyttävä, millä perustein itsemurhaa voidaan enää vastustaa maailmassa, jossa ihmiselämällä ei ole sisältöä. Jos elämällä ei ole muuta tarjottavaa kuin pituus, kuolema on yhtä kelpo ratkaisu kuin elämä. Elämän itseisarvon korostaminen lisää punnuksia kuoleman vaakakuppiin, sillä mitä itseisarvoisemmaksi elämä muuttuu, sitä vähemmän sillä on arvoa. Silti ihmiselämän normiksi asetetaan elinvoima. Normien traagisuus on siinä, että jos ihminen oppii vertaamaan itseään normeihin, hän saattaa myös havaita itsensä normeja täyttämättömäksi, sairaaksi ja epänormaaliksi. Normit pudottavat ulkopuolelleen sen epänormaaliuden, jonka piiristä myös itsemurhaajat etsitään.

Yksi motiivi tämän kirjan kirjoittamiselle on se, että yhtäältä ihmiselämän pidentämiseksi ja pelastamiseksi ollaan valmiita tekemään lähes mitä tahansa, mutta toisaalta sen sisällölle ei välttämättä anneta arvoa. Itsetuhoinen ihminen, joka haluaisi apua, ei ehkä saa sitä. Laajan itsemurhaa puolustaneen esseen kirjoittanut itävaltalainen Jean Améry ajatteli, ettei yksilöllä ole mitään velvollisuuksia yhteiskuntaa kohtaan, koska yhteiskunta ei piittaa yksilöstä niin kauan kuin tämä haluaa elää vaan kiinnostuu tämän ”parantamisesta” vasta kun tämä on valmis kuolemaan⁵⁹. Itsemurha on yhteiskunnallinen ongelma, mutta samalla se on filosofinen ongelma. Se on myös poliittinen ongelma. Ihmiselämän ylläpitoon käytetään tarmoa, mutta samalla ylläpito vie elämän pois ihmiseltä itseltään. Niinpä itsemurha on tulkittu myös epätoivoiseksi yritykseksi saada määräysvalta omaan elämään: jos ihminen kokee, ettei hän enää pysty vaikuttamaan omaan elämäänsä, hän yrittää edes kuolla oman tahtonsa mukaan.

Tässä itsemurha törmää jälleen tabuluonteeseensa. Kirjailija Lothar von Balluseckin mukaan itsemurhien ehkäiseminen ja

epäonnistuneiden itsemurhayritysten uhrien hoitaminen helpotuisi, jos itsemurha sisältyisi yleiseen ihmiskuvaan merkkinä joko olemassaolon traagisuudesta tai ihmisen epätäydellisyydestä⁶⁰. Itsemurha on säilyttänyt tabuluonteensa, vaikka esimerkiksi eutanasiakuolema hyväksytään yhä laajemmin. Mutta kun itsemurhaa vastaan argumentoidaan ehdottomasti, unohdetaan, että on pelkästään julmaa vaatia jotakuta elämään vastoin omaa tahtoaan. Tämä ei tarkoita, etteivät yksilön perustelut itsemurhalleen voi olla harhaisia tai heppoisia. On vain vaikea tunnustaa, että jossakin tilanteessa itsemurha saattaa olla perusteltu ratkaisu. Tosiasioiden tunnistaminen ja tunnustaminen on vaikeaa.

Itsemurhan sijoittaminen terveydellisten ongelmien kategoriaan kielii siitä, että itsemurhan tekijöiltä viedään vastuu: heidät hahmotetaan ehkäisytyön ja hoidon esineiksi, joilla ei ole omaa harkintakykyä tai mahdollisuutta tehdä eettisiä ratkaisuja⁶¹. Samantapainen mekanismi toimii epäterveellisesti elävien ihmisten ympärillä: heidät leimataan joko vastuuttomiksi tai tietämättömiksi, vaikka heidän elämäntapansa saattavat jostakin näkökulmasta olla perusteltu valinta. Kun tietyt elämäntavat konstruoidaan vastuuttomiksi, oikeutetaan samalla puuttuminen tällaista elämää elävien ihmisten elämään; heidät määritellään muita kehnommiksi päätöksentekijöiksi ja päätteilijöiksi. On tilanteita, joissa itsemurhaa yrittävä ihminen ei ole todellisuustajuinen eikä rationaalinen, mutta siitä ei seuraa, että olisi perusteltua leimata kaikki itsemurhaa suunnittelevat ihmiset henkisesti järkkyneiksi. Myös itsemurhan ehkäisyllä on rajansa. Vaikka empiiriset tiedot osoittavat, että itsemurhien määrän kasvu korreloi koulutustason kohoamisen kanssa, on tuskin perusteltua vaatia, että ihmisten kouluttautumista tulisi hillitä itsetuhoisuuden vähentämiseksi⁶².

Pohjimmiltaan kysymys on siitä, ettei ennaltaehkäisyn eetosta ja yksilön maailmakokemusta voi asettaa päällekkäin murskaamatta toista. Solipsismi on triviaalisti totta. Yhden ihmisen maailma ei voi olla toisen ihmisen maailma, ja kun ihminen kuolee, katoaa myös hänen maailmansa. Pisimmälle oivalluksen on vienyt Jean Améry: hän erotti toisistaan elämän logiikan ja kuoleman

logiikan, eivätkä näitä logiikkoja seuraavat ihmiset elä hänen mukaansa samassa maailmassa. Siksi itsemurhan ehkäisijän on mahdollon ymmärtää itsemurhakandidaattia ja päinvastoin. Martin Kusch on muotoillut ongelman toteamalla, että psykologia ja suisidologia ”eivät legitimaation tieteinä ja elämänloogisina yrityksiinä enää asu samassa maailmassa kuin suisidantti”⁶³. Tässä sijaitsee rako, johon filosofia voi yrittää tunkeutua. Ensinnäkin se voi koettaa selvittää, miksi itsemurhakandidaatti ja itsemurhan ehkäisijä eivät elä samassa maailmassa, ja toiseksi se voi psykologias-
ta ja suisidologiasta poiketen yrittää ymmärtää itsemurhaa suunnittelevan ihmisen ajatuskulkuja tämän omilla ehdoilla. Elämän logiikan seuraajan näkökulmasta elämän itseisarvo kyseenalaistuu vasta sitten, kun hän joutuu tilanteeseen, jossa hän huomaa miettivänsä, onko mielekästä elää. Itsemurhan ongelmaa ei voida irrottaa tietystä eksistentiaalisesta kokemuksesta. Ihminen, joka ei näe itsemurhan mahdollisuuden mielekkyyttä, ei ymmärrä itsemurhakandidaattia, jos hän ei käsitä sitä kokemuksellista perustaa, josta tämän halu kiistää elämän itseisarvo kumpuaa.

Jos itsemurha jätettäisiin pelkästään itsemurhakandidaattien keskustelunaiheeksi, se paalutettaisiin vain itsemurhaa harkinnneiden yksityisalueeksi, jolle muilla ei olisi astumista. Ajatuksena itsemurha voi olla jollekulle niin vastenmielinen tai vieras, ettei hänellä yksinkertaisesti ole halua tai kykyä ymmärtää sitä. Tämä ei tarkoita, ettei ulkopuolinen voisi ymmärtää itsemurhan ongelmaa alkuunkaan. Mutta se edellyttää valmiista käsityksistä luopumista: kun uskonnollinen ihminen kuulee toisen itsemurhasuunnitelmista, hän ei välttämättä ole kiinnostunut itsemurhasta vaan ainoastaan sen estämisestä. Kaikki itsemurhaa koskevat näkemykset eivät kuitenkaan ole saman arvoisia. Jos joku on harkinnut itsemurhaa vuosikausia, hänen kantaansa on pidettävä painavampana kuin asialle ajatustakaan uhraamattoman lähimmäisen mielipidettä. Mahdollisuudet keskustella itsemurhasta eivät liity niinkään keskustelijoiden omiin itsemurha-aikeisiin vaan siihen, suostuvatko he ottamaan itsemurhan ongelman vakavasti. Valmiin näkemyksen esittäminen ei ole vakavasti ottamista.

Itsemurhan paradokseihin kuuluu se, ettei itsemurhan estäminen ole välttämättä tehokkain tapa estää itsemurha, sillä estämispyrkimys saattaa synnyttää itsemurhakandidaatissa halun pitää kiinni itsemurhasta siksi, että se on jotakin hänen omaansa. Tämän vuoksi itsemurha voi olla myös kapinaa tai uhmaa itsemurhan estämistä kohtaan⁶⁴: ihminen tekee itsemurhan juuri siksi, että häntä yritetään estää tekemästä sitä. On sanottu, että itsemurhien ennaltaehkäisy perustuu neljään seikkaan: ensinnäkään useimmat itsemurha-alttiit ihmiset eivät ole täysin varmoja siitä, että he haluavat kuolla, toiseksi halu tehdä itsemurha saattaa mennä ohi, kolmanneksi itsemurha tuottaa henkiin jääneille vakavia traumoja ja neljänneksi itsemurhakandidaateilla saattaa olla kykyjä, joista voi olla hyötyä yhteiskunnalle⁶⁵. Kun itsemurhakandidaatti kokee, että hän voi toteuttaa omimman mahdollisuutensa tappamalla itsensä, irtautua muiden määräysvallasta tekemällä niin, itsemurhien ehkäiseminen on osaltaan tuottamassa hänen asennettaan. Tappaessaan itsensä hän luopuu elämästään, mutta jos hän olisi tappamatta itseään, hän kokisi luopuvansa siitä, minkä hän kokee kuuluvan itselleen.

Itsemurhan filosofia ei voi asettua itsemurhakandidaatin puolustajaksi, mutta se ei myöskään voi jakaa tuomioita. Sen on pyrittävä sanomaan jotakin semmoista, mikä ylittää yksilöt. Irmeli Järventie epäili jo parikymmentä vuotta sitten, millaiseen tarkkuuteen yleistyksen yltävät:

Poimittaessa suuresta joukosta ihmisiä tätä joukkoa yleisesti ja erityisesti luonnehtivat samat tunnuspiirteet ja konstruoitaessa näistä tunnuspiirteistä ”itsemurhaaja” ei näin tuotettu ihminen ole konkreettinen vaan abstrakti. ”Hän” on keskimääräinen ihminen tai ”itsemurhaaja yleensä”, eräiden – väitän että valittujen – tunnuspiirteiden summa. Tällaista ”ihmistä” en kuitenkaan voi koskaan missään kohdata silmästä silmään, koska ”häntä” ei ole olemassa. Mitä siis voin tietää sellaisen ”ihmisen” toiminnasta, jota ei ole olemassa? Mitä voin tietää ”hänen” itsemurhastaan? En mitään.⁶⁶

On tietymätöntä, ovatko filosofisten käsitelmääritelmien aukot niin suuret, ettei niiden verkkoihin jää ainuttakaan konkreettista itsemurhaa. Yksi itsemurhan filosofian ongelmista on siinä, että ollakseen merkityksellistä sen tulisi pystyä koskettamaan tavalla tai toisella yksittäistä ihmistä, jonka ainutkertaisen elämän itsemurha lopettaa. Filosofialla ei ole oikeutta uhrata yksityistä yleisen vuoksi sen enempää kuin yhteiskunnalla. Ihmisellä on vain yksi elämä, ja siksi on pelkästään vastuutonta yksiulotteistaa tuo elämä sosiaalisten tai taloudellisten voimien hallittavaksi. Itsemurha kertoo aina osittain myös siitä, että ihminen kokee menettäneensä otteensa omaan elämäänsä. Jos itsemurhakandidaatti pystyisi, hän luultavasti muuttaisi elämänsä elämisen arvoiseksi. Aina hän ei pysty.

Järventien toivottomuuteen ei kuitenkaan ole syytä. Parhaassa tapauksessa itsemurhan filosofinen tarkastelu pystyy kaksoisvalotukseen, paljastamaan ongelman vähintään kahdelta puolelta. Silloin se on jo ylittänyt yksilön.

I SANAT

Etymologiasta tai sanan todistetusta kirjallisesta ensiesiintymästä ei pidä päätellä liikaa. Voi olla, että sana on ollut käytössä kirjallisen kulttuurin ulkopuolella jo pitkään, voi myös olla, että sana on kirjoittajan omaa tekoa. Sanan saattaminen kirjoitettuun asuun ei vielä tarkoita sitä, että se omaksuttaisiin käyttöön. Siitä huolimatta sanat paljastavat, että itsemurhan käsite on suhteellisen tuore. Siksi itsemurhan tarkastelu filosofianhistoriallisesti on väistämättä anakronistista. ”Itsemurhan” kattokäsite on syntynyt vasta uudella ajalla. Antiikin kreikkalaisilla tai roomalaisilla ei ollut vastaavaa yleiskäsitettä. Nykypäivän näkökulmasta tämä aiheuttaa näköharhan. Nyt yhden käsitteen alle koottu ilmiö näyttäytyy yksimuotoisempana kuin se on. Yleiskäsitteettömään viattomuuteen ei kuitenkaan ole paluuta. Itsemurhan kuvallisia esityksiä tutkinut Ron Brown on jopa väittänyt, että itsensä surmaajan kannalta antiikin rikas itsemurhasanasto saattaa olla suotuisampi kuin nykyinen⁶⁷. Vanhat sanat eivät tuominneet siinä määrin kuin uudet. Joka tapauksessa menneiden vuosisatojen ja erityisesti antiikin optiikkaa vääristää nykynäkökulmasta se, että nykyisin on olemassa yleisesti käytetty itsemurhan yhteiskäsite, jota ennen ei ollut. Itse ilmiö, hengenlähdettäminen omin käsin, oli toki tuttu. Mutta antiikin ajan sanastollinen rikkaus auttaa ymmärtämään, miksi erilaisiin itsemurhiin voitiin suhtautua niin eri tavoin. Ne hahmotettiin erillisiksi ilmiöiksi. Kylmään harkintaan perustunut stoalaisen itsemurha oli aivan toinen asia kuin hetkellisessä mielenhäiriössä tehty loikka kalliorinteeltä alas.

Itsen surmaamista tarkastellessaan antiikin ihmiset korostivat sitä, että itsemurha tehdään tietoisesti ja vapaasti. He eivät siis olleet kiinnostuneita mahdollisista mielenterveysongelmista⁶⁸. Itsemurha oli pikemminkin tietoisesti valittu päätös elämälle kuin yksilön joutumista itselleen liian väkevien voimien uhriksi.

Suomi

Nykysuomen sanakirjan mukaan ”itsemurha” merkitsee itsensä tahallista surmaamista. Yhdyssanaan sisältyy sana ”murha”, jonka sama hakuteos määrittelee ”vakain tuumin tapahtuneeksi toisen henkilön surmaamiseksi”. *Nykysuomen sanakirja* antaa ymmärtää, että toisen voi murhata, ei itseään. Nykykielen ”itsemurha” juontuu germaanisesta sanasta *Selbstmord* ja skandinaavisesta sanasta *själv mord*⁶⁹. Kuten Santtu Vilhelm Sundvall on todennut, englannin ja ranskan sanaan *suicide* verrattuna suomen ”itsemurha”, saksan *Selbstmord* ja ruotsin *själv mord* korostavat teon luonnetta aktiivisena murhaamisena. Sundvall lisää, että suomessa puhutaan nimenomaan murhasta, ei mistään neutraalimmasta tavasta kuolla.⁷⁰ Kun sanassa *suicide* ovat mukana vain itse ja kuolema, ”itsemurha” tuo mukaan murhaamisen rikksellisen ulottuvuuden: kun suomessa puhutaan itsemurhasta, puhutaan samalla aina murhasta. Sana ei ole neutraali, mutta se on kuitenkin niin arkipäiväinen, että ”itse-tappo” tai ”itsekuolemantuottamus” kuulostavat lähinnä absurdeilta. Lothar von Balluseck lienee kuitenkin oikeassa sanoessaan, että vanhat sanat pitävät elossa vanhoja asenteita⁷¹. Osat ”itse” ja ”murha” saavat aikaan sen, että käsitteen ”itsemurha” saattomielteet ovat kielteisiä⁷². Puhekielen sana ”itsari” saattaa olla yritys löytää ilmiölle neutraalimpi ilmaisu. Toisaalta sen avulla saatetaan hakea ilmaisua sellaisille itsemurhille, jotka eivät tavalla tai toisella istu ”itsemurhan” vakavamieliseen kategoriaan: kun puhutaan esimerkiksi nuoren ”itsarista”, tarkoituksena saattaa olla vihjata, ettei teko sittenkään ollut asianmukaisen harkinnan tulos. Tarja Heiskanen on todennut, että murhaan ja rikokseen viittaava sana ”itsemurha” on myös este itsemurhasta

puhumiselle⁷³. Itsemurhaan liitetään rikoksen ja häpeän konnotaatioita, jotka eivät ole omiaan edistämään asian avointa puimista. Jos itsemurhaan ei yhdistyisi tällaisia mielikuvia, siitä voitaisiin puhua – ja puhuttaisiin – avomielisesti ja intohimotomasti.

Etymologinen sanakirja *Suomen sanojen alkuperä* toteaa, että sanan ”itse” alkuperäismerkitys on luultavasti ollut ”varjo”, josta on sitten johdeltu ”varjosielu, sielu”. Pronominimerkityksen sanotaan olevan myöhäisempi. Sama hakuteos muistuttaa, että sanalla ”murha” puolestaan on myös merkitykset ”iso, tavaton, valtava”⁷⁴ ja että sana saattaa liittyä germaanisperäiseen sanaan *Mord*, mutta että voi hyvinkin olla, että sana on omaperäinen, sukua sanalle ”murhe”. *Mord* on kuitenkin vaikuttanut sen merkityksiin. Itsemurhalla on iso varjo. Suomen kielessä itsemurha on iso varjo.

Muinaiskreikkaa, latinaa ja muita

Itsemurhasanaston klassinen esitys on antiikin lakien asiantuntija David Dauben artikkeli ”The Linguistics of Suicide” vuodelta 1972. Daube toteaa, että kreikasta samoin kuin hepreasta puuttuu kattava itsemurhaa merkitsevä sana⁷⁵. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei klassisessa kreikassa olisi ollut ilmaisuvaroja itsensä surmaamisesta puhumiseen. Päinvastoin. *Faidon*-dialogissaan Platon käyttää ilmaisuja ”vapaaehtoisesti menneet Haadeeseen”⁷⁶ (*hekon eis haidou erchomai*)⁷⁷ ja ”itse surmaa itseään”⁷⁸ (*biazesthai heauton*)⁷⁹. Aristoteles puolestaan toteaa *Nikomakhoksen etiikassa*, että hirmutekoihin syyllistyneet ”pakenevat elämää”⁸⁰ (*pheugo to zen*)⁸¹. Euripideen, Herodotoksen ja Thukydideen kaltaisilta kirjoittajilta Daube löytää lisää vaihtoehtoisia tapoja ilmaista, miten elämästä lähdetään oman käden kautta.

Platon käyttää *Laeissa* varhaista itsemurhaajasta käytettyä sanaa *autocheir*, joka merkitsee osapuilleen ”omin käsin toimivaa”, ja Daube huomauttaa, että myös englannin ilmaisu *to die by one's hand* juontuu kreikasta⁸². Myös suomessa itsemurhaajan

sanotaan kuolleen ”oman käden kautta”. Antiikin itsemurhasenteisiin syventyneen Yolande Grisén mukaan latinankielinen itsemurhasanasto korosti ihmisen vapautta ja toimijuutta⁸³. Kristillinen kausi tuotti kreikkaan sanat *autodaiktos* (”itsehajotava”) ja *biaiothanatos* (”väkivaltaisesti kuoleva”)⁸⁴, joista jälkimmäinen on hieman erilaisessa asussa jäänyt elämään John Donnen (1572–1631) teoksessa *Biathanatos* (1608). Teoksessaan runoilija-pappismies Donne pyrki osoittamaan, ettei itsemurha aina ole luonnonvastainen synti. Donne kirjoitti teoksen nuoruudessaan, mutta se julkaistiin vasta hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1644⁸⁵. Dauben mukaan *biaiothanatos* kattaa kaiken väkivaltaisen kuoleman, mutta vähitellen siitä kehkeytyi sana, jolla tarkoitettiin nimenomaan itse aiheutettua väkivaltaista kuolemaa⁸⁶. Donnella oli teoreettisen asenteensa lisäksi myös sanastollinen tavoite: hän pyrki löytämään itsemurhaa varten neutraalin käsitteen, joka ei tuomitsisi ilmiötä lähtökohtaisesti. Hän keksi sanan *self-homicide* (”itsetappo”) välttääkseen kristillisessä kulttuurissa syntyneet kielteiset konnotaatiot⁸⁷.

Sanastollisesti itsemurhan moderni historia alkaa 1650-luvulta. Vaikka suomessakin on jo opittu puhumaan ”suisidanteista”, substantiivi *suicide* ei ole vanhaa perua. Eräiden tietojen mukaan teologi Gauthier de Saint-Victor (k. noin 1179–1190) käytti ensimmäisenä sanaa *suicidium*, josta monet nykykielet ovat saaneet itsemurhaa merkkäavan sanansa⁸⁸. Klassisessa latinassa sanaa ei ollut. Keskiajan latinassa itsensä tappamisesta käytettiin ensin ilmaisuja *homicida sui/suipsius* ja *assassinum sui/suipsius*⁸⁹. Espanjalainen teologi Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) käytti sanoja *suicida* ja *suicidium* teoksessaan *Theologia moralis fundamentalis* (1656)⁹⁰. Anton J. L. van Hooffin mukaan sana *suicidium* ei edes olisi voinut syntyä muinaislainassa, koska siinä ei voinut muodostaa sanoja, joissa käytetään pronominia etuliitteenä: hänen mukaansa Cicero olisi tulkinnut sanan *suicidium* ”sian tappamiseksi” (sika on latinaksi *sus*)⁹¹. van Hooff korostaa, että muinaiskielissä oli rikas sanasto itsemurhan tapaisille teoille, mutta olennaista asiassa on se, että niistä puuttui itsemurhaan vihamielisesti

suhtautuva käsite⁹². Ero on kiinnostava, sillä suurissa eurooppalaisissa kielissä negatiivissävyiset ilmaisut ovat nykyisin pikemminkin sääntö kuin poikkeus.

Keskiajalla ilmaantui myös sana *suicida*, jolla viitattiin itsemurhan tekijään, ei itse tekoon⁹³. Sana *suicide* esiintyi ensimmäistä kertaa uusepikurolaisen lääkäri Walter Charletonin (1609–1707) kevytmielisessä tarinassa *The Ephesian Matron*, joka julkaistiin ensimmäisen kerran joko vuonna 1651 tai 1652⁹⁴. Uuden sanan suurimpana etuna oli se, että siitä puuttuivat aikaisempien termien kielteisimmät ulottuvuudet. Vanhassa englannissa käytettiin ilmaisua *to murder oneself* ("murhata itsensä"), sanottiin *to destroy oneself* ("tuhota itsensä") ja niin edelleen. Sana *self-destruction* ("itsetuho") ilmaantui sanastoon vasta 1500-luvun lopussa. Vaikka *suicide* mielletään englannissa neutraalimmaksi sanaksi kuin *self-murder* ("itsemurha"), ilmaisu "tehdä itsemurha" (*to commit suicide*) rinnastuu verbinsä ansiosta ilmaisuihin "tehdä rikos" (*to commit a crime*) ja "tehdä virhe" (*to commit an error*). Siksi jotkut pyrkivät käyttämään vähemmän leimaavia ilmaisuja, kuten *to complete suicide* ("saattaa itsemurha loppuun") tai *died by suicide* ("kuoli itsemurhan vuoksi")⁹⁵.

Keskiajan saksassa käytettiin ilmaisuja *sich töten* ("tappaa itsensä"), *sich umbringen* ("surmata itsensä") ja niin edelleen, ja vuonna 1514 katolinen satiirikko Thomas Murner (1475–1537) loi ilmaisun *sich ermorden* ("murhata itsensä"), josta myöhemmin kehittyi saksan tavallisin itsemurhaa merkitsevä sana *Selbstmord*. *Suizid*-sana on tullut saksaan vasta 1900-luvulla, ja sen käyttö rajoittuu psykologian alalle.⁹⁶ Sana *Freitod*, "vapaakuolema", perustuu latinan ilmaisuun *mors voluntaria*⁹⁷, ja sen syntyhistoria tunnetaan tarkasti: sen toi saksaan kirjailija ja filosofi Fritz Mauthner (1849–1923) vuonna 1906⁹⁸. Muiden muassa Jean Améry hylkäsi *Selbstmord*-sanana ja suosi ilmaisua *Freitod*, vaikka myönsi tietävänsä, että itsemurhaan ajaututaan joskus pakon edessä⁹⁹. Kannattaa ehkä mainita, että sanaa *Freitod* käyttivät ennen kaikkea edistykselliset marginaaliryhmät, jotka halusivat koostaa yksilön oikeutta päättää oman elämänsä päättämisestä¹⁰⁰.

Vaikka *Freitod*-liikehdintä sai jopa absurdin estetistisiä ilmeneismuotoja, sanan olemassaolosta voitaneen päätellä, että jotkut kokivat jo sata vuotta sitten, ettei ihmisen elämä välttämättä kuulu hänelle itselleen. Neutraali sana vapauttaisi itsen surmaamisen niiltä syytöksiltä, joita määräsanat sen päälle langettavat. *Freitod*-sanan ansiosta saksankieliset voivat puhua itsemurhasta myös positiivisesti toisin kuin esimerkiksi suomen- tai englanninkieliset¹⁰¹. Sanastolla kategorisoidaan ja leimataan: saksan *Selbstmord*, samoin kuin suomen ”itsemurha”, on negatiivinen termi paitsi teologisesti myös oikeudellisesti¹⁰².

Myös ranskassa käyteltiin neutraalia sanastoa: käytössä olivat kantaaottamattomat ilmaisut *se défaire* (”hävittää itsensä”) tai *mort volontaire* (”vapaachtoinen kuolema”), ja syyttävä *meurtrier de soi-même* (”itsensä murhaaja”) syntyi vasta keskiajan lopulla¹⁰³. Ranskaan sanan *suicide* toi apotti Pierre François Guyot Desfontaines (1685–1745), ja sana saavutti suuren suosion, vaikka kaikki eivät ryhtyneet sitä käyttämään¹⁰⁴. Kun esimerkiksi Montesquieu käsitteli *Lakien hengessä* lakeja, joita itsensä surmaajia vastaan säädetään, hän käytti edelleen ilmaisua *se tuer soi-même* (”tappaa itse itsensä”)¹⁰⁵. Kun sana *suicide* oli ottanut tulta Ranskassa, se tuli muotiin myös Englannissa; Walter Charletonin sana ei siis ilmeisesti olisi noussut itse, ellei sitä olisi Ranskasta käsin nostettu¹⁰⁶.

Itsemurhatutkija Edwin Shneidman on konsultoinut *Oxford English Dictionary*aan, josta hän lainaa Charletonin sanoneen *To vindicate one's self from... inevitably Calamity, by Sui-cide is not... a Crime* (”itsensä puolustaminen... väistämättömältä onnettomuudelta itsemurhan avulla ei ole... rikos”), ja ihmettelee, millaisessa yhteydessä Charleton onkaan keksimäänsä sanaa käyttänyt¹⁰⁷. Charletonille itsemurha on ihmisen keino puolustautua. Shneidman korostaa, että sanan *suicide* syntyy merkitsee ratkaisevaa muutosta ihmisen suhteessa itseensä ja Jumalaansa; Shneidmanin mukaan vasta sielun ja tuonpuoleisen käsitteiden hylkääminen sai aikaan sen, että ihmisen oli mahdollista *to commit suicide* – tehdä itsemurha¹⁰⁸. Shneidmanin näkemyksestä paistaa läpi ajatus, jonka mukaan itsemurhan tekeminen edellyttää

muun muassa realistista käsitystä kuolemasta; sen ymmärtämistä, että kuoleman jälkeen kaikki aistimukset ja mielentilat lakkaavat. Itsensä surmaaja lopettaa itsensä.

2 FILOSOFIT JA ITSEMURHA: HISTORIAALLINEN KATSAUS

Filosofian historiassa itsemurhaa on tarkasteltu sekä moraalifilosofisen pohdiskelun ytimessä että mietinnän marginaaleissa. Antiikin filosofian tapa painottaa sitä, miten tulisi elää, antoi itsensä surmaamiselle itseoikeutetun aseman huomionarvoisten ajattelun kohteiden joukossa. Myöhemmin filosofien itsemurhasenteista on voitu lukea ymmärrystä ja kammoa, oikeutuksen alkioita ja moraalisia tuomioita.

Filosofit eivät ole turvassa luulolta, jonka mukaan itsemurha on ylihistoriallinen ja ylipaikallinen ilmiö. Itsemurhasta ollaan vaarassa puhua yleisluontoisesti, niin, että sen ongelmaan muotoillaan vain yksi ratkaisu. Silloin toimitaan ikään kuin totuus itsemurhasta olisi jo tiedossa. Suuri osa itsemurhatutkimuksesta puolestaan lähtee Ian Marshin mukaan epähistoriallisesta oletuksesta, jonka mukaan genetiikka, biologia ja neuroanatomia kertovat totuuden itsemurhasta. Tästä näkökulmasta on outoa, ettei esimerkiksi antiikin Roomasta säilynyt itsemurha-aineisto kerro juuri mitään psykopatologiasta.¹⁰⁹ Tämän perusteella voidaan ounastella, että käsitys itsemurhasta on muuttunut aikojen saatossa ratkaisevasti. Siksi myös filosofien lausumat asiasta ovat kiinni esitysajassaan ja -paikassaan. Ne on esitetty määräkulttuurissa ja määräkeskustelussa, joten tässä esityksessä niihin on aina suhtauduttava varauksella: ehdottoman näköinen kannanotto saattaa suhteellistua, kun se sijoitetaan asiayhteyteensä.

Käsitysten muuttumiseen on osaltaan vaikuttanut käsitteiden muuttuminen. Antiikissa ei puhuttu ”itsemurhasta”, koska

käsitettä ei ollut. Ja käsitysten mukana ovat muuttuneet myös asenteet. Kun itsensä tappaminen antiikissa oli määrätilanteissa sallittu ja jopa suotava toimintatapa, kristinusko muutti sen vähitellen tuomittavaksi synniksi. Kehitys ei välttämättä ollut pahasta. Esimerkiksi Nietzsche katsoi kristinuskon askeettisen ihanteen pelastaneen tilanteen niin, että ”ovi sulkeutui kaikelta itsemurhaiselta nihilismiltä”¹¹⁰. Kysymys ei ole vain siitä, sallitaanko itsemurha vai kielletäänkö se.

Nykyisin itsemurha on medikalisoitu, ja siksi se liitetään myös arkipuheessa alttiisti tietynlaisiin henkisiin ominaisuuksiin. Yksi tapa ottaa välimatkaa itsemurhaan on leimata itsemurhaaja heikoksi ja todeta, että eläminen vaatii enemmän voimaa kuin itsensä tappaminen¹¹¹. Sivullisen on kuitenkin mahdoton tietää, paljonko voimaa itsemurhaajalta on jo vaadittu. Itsemurhasta kieltäytyminen voidaan liittää luonteenlujuuteen, mutta toisaalta myös itsemurhan tekeminen saattaa osoittaa luonnetta. Antiikissa itsensä surmaaminen liitettiin itsensä hallitsemiseen: jos tilanne niin vaatii, kunniallinen ihminen tappaa itsensä vailla tunnekuohuja.

Antiikki

Eurooppalaisessa kulttuuripiirissä antiikin maailmaa, eritoten muinaista Roomaa, pidettiin pitkään itsemurhien luvattuna maana. Yolande Grisén mukaan asennemuutos tapahtui vasta 1800-luvun lopulla, kun käsitys itsemurhamyönteisistä stoalaisista korvautui sävykkäämmällä näkemyksellä, jonka mukaan stoalaiset pyrkivät esittämään itsemurhalle perustelut vaikka he eivät suoranaisesti kannattaneet sitä¹¹².

Mielikuva antiikin itsemurhamyönteisyydestä saattaa selityä osittain sillä, että antiikissa ihmiselämälle ei myönnetty vastaavanlaista arvoa kuin nykymaailmassa. Elämää ei pidetty kaikissa oloissa suojelemisen arvoisena. Grisé viittaa Senecan toteamukseen, jonka mukaan eläminen on vähäinen asia, koska orjat ja eläimetkin elävät¹¹³. Elämä oli arkinen ja sellaisena nykykatsannossa yllättävän yhdentekevä asia: se ei ollut lahja,

oikeus eikä yhteiskunnan kontrollivaltaan kuuluvaa potentiaa. Orjien itsemurhia ei suosittu, koska he olivat konkreettisesti pelkkiä esineitä ja muiden omaisuutta, mutta muutoin itsemurhaa ei pidetty tavattomana. Kristillisessä kulttuurissa itsemurhaajilta evättiin myöhemmin hautajaiset, mutta Roomassa itsensä surmanneet saivat kunnialliset hautajaiset, ellei sitten haudattu hirtäytyneitä tai orjia: orjia jopa kiristettiin sillä, että jos he tappaisivat itsensä, he eivät saisi kunnon hautajaisia¹¹⁴. Olihan orjilla rahallista arvoa. Itsemurhaa ei muutoinkaan pidetty orjille soveliaana tapana kuolla, mutta he saattoivat kuitenkin seurata omistajaansa kunniallisesti kuolemaan.

Roomalaiseen elämänmenoon löi leimansa elämän halveksiminen, joka näkyi yhtäältä valmiutena surmata ihmisiä ja jakaa kuolemantuomioita, toisaalta valmiutena vaarantaa oma henkensä ja noudattaa sosiaalisia sopivaisuussäännöksiä myös kuolemassa¹¹⁵. Ajattelutapaan vaikutti se, ettei yksilölle myönnetty antiikissa samanlaista arvoa kuin modernina aikana. Antiikin kreikkalaisten itsemurha-asenteita analysoineen Elise P. Garrisonin mukaan on ihmetyttävää, että antiikin Kreikassa itsemurhaa pidettiin yhtäältä yhteiskunnallisesti merkittävänä asiana, mutta toisaalta sitä kohtaan ei juuri tunnettu vastenmielisyyttä¹¹⁶. Asetelma on paradoksaalinen ainoastaan nykysilmien: koska kreikkalaiset hahmottivat itsensä surmaamisen teoksi, joka kuuluu ihmisen tavanomaiseen mahdollisuusrepertuaariin, heillä ei ollut mitään syytä erityiseen kammoon.

Antiikin aikaisten tietojen mukaan filosofit olivat suurin yksittäinen itsemurhaajien ryhmä. Hartwin Brandt on selittänyt tilanteen sillä, että ajan ajattelutapa korosti yksittäistapauksia tilastollista keskivertoa enemmän¹¹⁷. Merkkimiesten kuolemat pantiin merkille muita helpommin. Käsitys antiikin ihmisten itsemurha-alttiudesta perustuu siis osittain optiseen harhaan: siitä, että huomionarvoisten yksilöiden itsemurhat merkittiin huolellisesti muistiin, ei sinänsä voi päätellä, että itsemurhat olisivat olleet yhteiskunnallisesti yleisiä.

Antiikin ajan itsemurhatarkastelussa etusijan saivat moraaliin liittyvät kysymykset¹¹⁸, eikä itsemurha ollut tabu antiikin kirjallisuudessa. Ensimmäisen Homeroksen mainitseman itsemurhan teki Oidipuksen äiti Iokaste¹¹⁹. Filosofit Demokritos puolestaan pilkkasi niitä, jotka toivoivat vain mahdollisimman pitkän elämän piittaamatta sen laadusta, vaikka hän itse eli tietävästi yli satavuotiaaksi¹²⁰. Anton J. L. van Hooff toteaa, että itsemurha on ainakin Diogenes Laertioksen *Merkittävien filosofien elämien ja oppien* valossa filosofille välttämätön viimeinen teko. van Hooff esittää vaikuttavan luettelon itsensä surmanneista ikämiehistä: Pythagoras (82 vuotta), Anaksagoras (72), Empedokles (60), Speusippos (68), Diogenes (80), Aristoteles (62), Epikuros (71), Zenon Stoolainen (72), Dionysios (n. 80) ja Kleantes (72)¹²¹. Diogenes Laertioksen antamiin tietoihin kannattaa suhtautua varauksellisesti, mutta siitä, että filosofin on helppo ajatella tekevän itsemurha, voidaan kuitenkin päätellä, ettei itsemurhassa tai filosofin itsemurhassa nähty mitään hämmästyttävää. On tilanteita, joissa filosofi toimii ammattimaisesti surmatessaan itsensä.

Filosofisista koulukunnista ainoastaan pythagoralaiset ja peripateetikot asettuivat selkeästi itsemurhaa vastaan¹²². Pythagoralaiset ajattelivat, että itsemurhaaja toimii kuin vartiomies, joka poistuu luvatta vartiopaikaltaan. Koska sielu oli heidän mukaansa vankina ruumiissa, se täytyi puhdistaa maan päällä ennen kuin se pääsee lopullisesti eroon ruumiista: elämä maallisisa ruumiissa on jumalten langettama rangaistus, jota vastaan ihmisellä ei ole lupaa kapinoida. Siksi itsemurha on kielletty. Lisäksi itsemurha saattoi rikkoa lukuihin perustuvan ruumiin ja sielun harmonian, sillä kuolema on luonnollinen vain silloin, kun mysteeriluvut saavutetaan. Tämä oli pythagoralaiden toinen syy kieltää itsemurha. Heidän itsemurhakieltonsa ei siis perustunut maanpäällisiin huolenaiheisiin. Siitä huolimatta osa heistä surmasi itsensä, ja erään perimätiedon mukaan niin olisi tehnyt myös Pythagoras itse.¹²³

Yolande Grisé erottaa Kreikan filosofisista koulukunnista kaksi pääsuuntausta. Mystiset ja spiritualistiset kuppikunnat

suhtautuivat itsemurhiin varauksella, ja niitä edustivat pythagoralaiset ja platonilaiset. Maanpäälliset ajattelijat puolestaan näkivät itsemurhassa myös hyviä puolia, ja epikurolaiset, stoalaiset ja kyynikot asettivat itsemurhan esimerkiksi.¹²⁴ Yleistä itsemurhakieltoa ei ollut. Päinvastoin. Kreikan mytologiassa suurinta arvostusta saivat osakseen itsemurhat, joissa sankari uhrautui muiden tai isänmaansa puolesta¹²⁵. Roomalaisilta säilyneiden itsemurha-asenteiden on taas ajateltu liittyvän siihen, että jälkimaailmalle säilyneet lähteet ovat aristokraattien kirjoittamia. Eliitin ja alempien yhteiskuntaluokkien asenteiden eroista ei kuitenkaan ole mitään todisteita¹²⁶. Yleensä antiikin ihmiset tekivät itsemurhan välttääkseen nöyryyttävän tappion tai antautumisen¹²⁷. Antiikissa ei ollut yhdentekevää, miten itsensä tapaa. Kalmon ulkonäön ajateltiin liittyvän siihen, miten vainaja tuonpuoleisessa elää, ja sen vuoksi esimerkiksi hirttäytymistä tai korkealta paikalta hyppäämistä pidettiin alhaisina itsemurhata-poina: ne tuottivat kasvoiltaan vääristyneen tai murskaantuneen ruumiin¹²⁸. Häpeää pidettiin perusteltuna syynä tehdä itsemurha¹²⁹, ja roomalaiset suosivat itsemurhan tekemistä aseella, joka tuottaa nopean ja kivuttoman kuoleman¹³⁰.

Määrätilanteissa itsemurha oli siis sovelias ja jalo kuolema. *Taedium vitae* eli elämään kyllästyminen oli harvinaisempi itsemurhasyy kuin on ajateltu¹³¹, mutta itsensä paastoamista kuoliaaksi pidettiin poikkeuksellista sitkeyttä ja päättäväisyyttä osoittavana kuolintapana, ja parhaassa tapauksessa paastoaja riudutti itsensä hengiltä yleisön edessä¹³². Itsemurhan tekeminen oman päättäväisyytensä osoittamiseksi tuntuu nykypäivän näkökulmasta järjettömältä, mutta antiikin arvomaailmaan se sopi. Roomalaiset ajattelivat, että ihmisen täytyy kyetä ilmaisemaan toiminnallaan tilanteen mukaisia sosiaalisia normeja: hyvä kuolema kertoi noiden normien noudattamisesta, huono kuolema ei, ja vaikka ihminen subjektiivisesti olisi pyrkinyt itsensä säilyttämiseen, kuoleman pohtiminen kaikessa rauhassa osoitti, että hän pystyy hallitsemaan subjektiiviset oikkunsa ja tarkastelemaan omaa kuolemaansa objektiivisesti¹³³. Arvokkuus oli olennaista muutoinkin kuin itsemurhan tekotavassa, joten

antiikin filosofiset koulukunnat korostivat, ettei itsemurhaaja saa menettää arvokkuutaan missään tilanteessa¹³⁴. Itsemurha kuului tehdä rauhallisesti ja harkitusti, vailla tunnekuohuja tai liikutusta. Roomalaisessa kirjallisuudessa itsemurhaa ei käsitellä masennuksen, vieraantumisen tai mielisairauden sanastolla¹³⁵, sitä ei psykopatologisoida. Roomalaisessa itsemurhassa itsensä surmaajan mielentila tulee esiin täysin toisella tavalla: itsehillintä on keskeinen osa onnistunutta itsemurhaa.

Myös itsensä surmaajan sukupuolella oli oma merkityksensä. Antiikista säilynyttä itsemurhakuvastoa hallitsee miehen vapaaehtoinen kuolema, kun taas kirjallisuudessa esillä ovat naiset, joista tunnetuin on Kollatianuksen vaimo Lucretia¹³⁶. Hän tappoi itsensä sen jälkeen kun Sextus oli raiskannut hänet. Naiselle sopi surmata itsensä myös silloin, kun hänen aviomiehensä tai poikansa oli kuollut, mutta miehelle tällainen naismainen käytös ei ollut soveliaista; stoalaiset vaativat miestä oivaltamaan, että vastoinkäymiset kuuluvat maailman järjestykseen ja että viisaan tulee pidättäytyä osoittamasta mieltään suremalla kohtuuttoman voimakkaasti tai tappamalla itsensä¹³⁷. Stoalaiset eivät kuitenkaan pitäneet järkeen perustuvaa itsemurhaa maailmanjärjestyksen rikkomisena¹³⁸. Päinvastoin, itsemurha oli heille mahdollisuus, johon filosofin oli määräoloissa nimenomaan järkevä päätyä¹³⁹. Stoalaisuus ei vastustanut tunteita, mutta sen sijaan se perustui tunteiden ilmaisun hillitsemiseen. Stoalainen järkyttyy ja kauhistuu samalla tavoin kuin muutkin, mutta hän ei antaudu näiden tunteiden valtaan.

Siksi stoalaiset hyväksyivät itsemurhan tilanteissa, joissa luonnon eli järjen mukainen elämä ei enää ollut mahdollista¹⁴⁰. Hellenistisen ajan epikurolaisuudessa ja stoalaisuudessa heijastuu ajan filosofiakäsitys: filosofia on käytännön toimintaa, jonka tavoitteena on onnellisuus, ja pohdinnan aiheena sen saavuttamisen keinot¹⁴¹. Kreikkalaisessa ajattelussa kuolevaisuuden herättämä kauhu korvattiin pysyvällä *epistemellä*, joka esitettiin maailman välttämättömäksi järjestykseksi kaaosta vastaan. Siirtymä ei ole itsemurhan ongelman kannalta yhden-teenä. *Logos* merkitsi kaikkien – lue: vapaiden kreikkalaisten

miesten – hyvää, ja niin kasvatus nousi keskeiseen asemaan vapaiden miesten välisissä suhteissa.¹⁴² Kun ihminen oppii toimimaan oikein, hän oppii noudattamaan jotakin sellaista, mikä on hänen ulkopuolellaan. Maailman järjestys ei ole yksilön mielivaltaisesti päätettävissä. Viisas osaa hyväksyä sen.

Itsensä surmaaminen ymmärrettiin toisin kuin myöhemmin. Timothy Hill on korostanut, ettei Durkheimin itsemurhamääritelmistä olisi apua Rooman itsemurhien ymmärtämisessä. Roomassa ”jokainen kuolema, jolla oli seurauksia edesmenneen yhteiskunnalliselle asemalle”, oli itsemurha¹⁴³. Tappaakseen itsensä joutuu tarkastelemaan itseään objektina, vaikka itseyden käsite on antiikin kulttuureille vieras, päättelee puolestaan Brown¹⁴⁴. Antiikissa itsemurha ilmensi ihmisen suhdetta yhteiskunnallisiin normeihin. Sitä ei käsitetty mentaalipatologiaksi tai syrjäytymiseksi sosiaalisten suhteiden ulkopuolelle.

Sokrates, Platon ja Aristoteles

Filosofian historian kiistatta tunnetuimman itsemurhan teki Sokrates (470 tai 469 eaa.–399 eaa.). Hänestä ei siitä huolimatta ole tullut mainemiestä itsemurhaajana¹⁴⁵. Sen sijaan hänet on nostettu esikuvaksi, kun ajatellaan filosofin tyyneyttä kuoleman edessä. Sokrates otti myrkkyä sen jälkeen kun hänet oli tuomittu kuolemaan nuorison villitsemisestä ja jumalanpilkasta.

Joskus Sokrateen seesteistä kuolemasuhdetta on korostettu niin voimakkaasti, että hänen on kiistetty tappaneen itsensä. Niinpä R. G. Freyllä on ollut syy kirjoittaa lyhyt artikkeli ”Did Socrates Commit Suicide?”, jossa hän osoittaa, että Sokrates tosiaan teki itsemurhan. Kirjoituksessaan hän käy mahdolliset vastaväitteet läpi yksi kerrallaan. Ensinnäkään kukaan ei pakottanut Sokratesta juomaan myrkkyä, sillä tämä tarttui myrkkyykatkomaljaan vapaaehtoisesti. Toiseksi Sokrates olisi voinut jättäytyä muiden surmattavaksi, vaikka hän toimi painostettuna. Kolmanneksi hän joi myrkyn koska hänet oli tuomittu tekemään niin, mutta tuomio ei vielä tarkoita sitä, ettei hänen tekonsa olisi itsemurha. Neljänneksi hän ei valinnut kuolemansa

hetkeä, mutta kuoleman hetken valitseminen ei ole välttämätön edellytys sille, että voidaan puhua itsemurhasta. Paljastavin Freyn luettelemista vastaväitteistä on kuitenkin viimeinen: sen mukaan Sokrates ei tehnyt itsemurhaa, koska hän kuoli jalosti, kun taas itsemurha on arvoton kuolema. Mutta se, että Sokrates kuoli jalosti, ei merkitse sitä, ettei hän olisi tehnyt itsemurhaa.¹⁴⁶ Kuten Milla Kivinen toteaa, Frey paljastaa, ”että käsityksemme siitä, että itsemurha olisi aina pelkuruutta ja heikkoutta ilmentävä teko, on väärä”¹⁴⁷. Eri asia on, mitä pitäisi päätellä siitä, että halki aikain filosofien esikuvaksi esitetty Sokrates on itsemurhaaja.

Sokrateen kuolema herättää myös toisen itsemurhaan liittyvän kysymyksen. Platonin *Faidon*-dialogin pohjalta näyttää siltä, että Sokrates ajatteli sielunsa pääsevän parempaan paikkaan kuoleman jälkeen. Siksi voidaan kysyä, onko Sokrateen itsemurha itsemurha lainkaan. Itsemurhan voi nimittäin ajatella edellyttävän sitä, että uhri tietää kuolevansa. Jos Sokrates ajattelee sielunsa siirtyvän parempaan paikkaan tai miellyttävämpään olotilaan, hän ilmeisesti tappaa vain ruumiinsa muttei sanan varsinaisessa merkityksessä itseään.

Filosofian historiassa vaikutusvaltainen Sokrates on Platonin kirjallinen hahmo. Platon (427–347 eaa.) käsitteli itsemurhaa kahdessa teoksessa. Ne ovat *Faidon* ja *Lait*. Dualisminsa vuoksi Platon ajatteli, että ihminen koostuu kahdesta osasta, ruumiista ja sielusta, ja näistä ruumis ei kuulu ihmiselle vaan jumalalle. Sen tähden on väärin sekaantua jumalan omaisuuteen. Platonia on tulkittu niin, että hän tuomitsisi itsemurhan yksiselitteisesti, mutta itse asiassa hänen kirjoituksensa eivät tunnu ottavan asiaan selvää kantaa.

Faidon-dialogissa kuvataan Sokrateen elämän loppuvaihetta ja keskusteluja, joita hän kävi oppilaittensa kanssa. Sokrates viittaa vuorosanoissaan pythagoralaisen filosofi Filolaoksen itsemurhakirjoituksiin, mutta sitaattien aitous on kyseenalaistettu¹⁴⁸. Kebes ihmettelee dialogissa, miksi itsensä surmaaminen on kiellettyä, ja niin Sokrates selittää, että vaikka asia saattaa-kin tuntua paradoksaaliselta, on todella niin, ettei ihminen saa

tappaa itseään vaikka kuolema olisikin hänelle paras vaihtoehto. Sokrates toteaa:

Mysteeriopeissa tästä sanotaan, että me ihmiset olemme eräänlaisessa vankilassa, josta emme saa vapauttaa itseämme emmekä karata pois. Tämä on varmasti tärkeä 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.¹⁴⁹

Sokrates jatkaa kysymällä Kebekseltä, eikö tämä olisi vihainen, jos joku tämän orjista tappaisi itsensä. Kebes myöntää, että tilanne antaisi aihetta suivaantumiseen, ja pian Sokrates selittää odottavansa kuolemaa niin tyynesti siksi, että hän uskoo pääsevänsä kuoleman jälkeen parempaan paikkaan. Platonin mukaan filosofin tulee havitella viisaalle soveliasta kuolemaa, jossa sielu vapautuu nautintohakuisesta ruumiista ja onnistuu kääntymään kokonaan kohti ikuista ideoiden maailmaa¹⁵⁰. Pinnalta katsoen itsensäsurmaamiskielto näyttää ehdottomalta, mutta antiikin tutkija Hartwin Brandt on huomauttanut, ettei itsemurha korkeassa iässä, kun elämästä on tullut vaivojen vuoksi sietämätöntä, ole *Faidonissa* edes keskustelun arvoinen aihe; niin itsestään selvä asia se antiikin Kreikassa oli¹⁵¹.

Platonin dialogissa esitettyä ajatusta vastaan voidaan tietenkin väittää, ettei vangilla ole velvollisuutta pysytellä vankilassa, jos hän kokee tuomionsa epäoikeudenmukaiseksi¹⁵². Platonin maailmanjärjestykseen tämänkaltaisen epäoikeudenmukaisuus tuskin mahtuu, mutta nykykeskustelulle ajatus ei ole vieras. Kun argumentoidaan itsemurhaa vastaan, saatetaan sanoa, että ihmisellä on velvollisuus pysytellä hengissä. Myös ajatus siitä, että ihminen on jumalan holhokki, vaikuttaa edelleen.

Lakien yhdeksännessä kirjassa Platon puolestaan päästelee Ateenalaisen suulla tälleen:

Jos joku surmaa henkilön, joka on häntä kaikkein lähinnä ja hänen paras ystävänsä, kuten on tapana sanoa, mitä

hänelle on tehtävä? Toisin sanoen, jos joku surmaa itsensä, riistää itseltään väkivalloin sen osuuden elämästä, jonka kohtalo on hänelle antanut, ilman että valtio on hänet itsemurhaan tuominnut tai että jokin sietämätön tai väistämätön kohtalon isku tai häpeä, josta ei ole ulospääsyä eikä pelastusta, on hänet siihen saattanut – jos joku siis pelkästä velttoudesta ja epämiehekkästä pelosta tuomitsee itsensä epäoikeudenmukaiseen rangaistukseen? Jumalan tuomiovaltaan kuuluu määrätä, miten hänen suhteensa muuten on meneteltävä, mutta puhdistusmenoista ja muusta sellaisesta lähisukulaisten tulee ottaa selvää näiden asioiden tulkitsijoilta ja niistä koskevista lain määräyksistä, ja heidän on toimittava sen mukaan. Tällaisen lopun saaneiden haudat sijoitettakoon ensiksikin yksinäisille paikoille, joissa ei ole lähellä toista hautaa, ja toiseksi kahdentoista osa-alueen rajalle hedelmättömälle paikalle, nimettöminä ja ilman hautakiveä tai nimeä, joka ilmaisisi, että paikalla on hauta.¹⁵³

Lainaus osoittaa, ettei Platonin näkemys ole yksiniitisen itsemurhakielteinen. Platon nimittäin luettelee poikkeustapauksia: valtion tuomio, sietämätön kohtalon isku tai toivoton häpeä ovat kaikki perusteltuja syitä surmata itsensä. Hän ei kuitenkaan täsmennä, mitä hän tarkoittaa esimerkiksi ”sietämättömällä tai väistämättömällä kohtalon iskulla tai häpeällä”. Tarkoittaako hän esimerkiksi kuolemantapauksen aiheuttamaa surua tai sietämätöntä sairautta¹⁵⁴? Itsemurhakäsitysten historiaa tutkinut Georges Minois¹⁵⁵ huomauttaa, että samassa teoksessa Platon kehottaa niitä, jotka eivät pääse pahoista tavoistaan – Platonin mukaan ”temppelin ryöstöstä ja muista senkaltaisista rikoksista”¹⁵⁶ – tekemään ainoan jäljellä olevan kunniallisen teon: ”pidä kuolemaa jalompana vaihtoehtona ja luovu elämästä”. Pantakoon merkille, että vaikka Platon ei ajattele itsemurhaa murhaksi, itsensä surmaaminen merkitsee silti ihmiselle asetettujen rajojen ylittämistä¹⁵⁷. Platonille itsensä tappaminen on ainakin periaatteessa teko, josta päättäminen

ei kuulu ihmisen valtapiiriin. Platonin dialogeissa itsemurhaa ei toisin sanoen esitetä moraalisesti neutraaliksi asiaksi¹⁵⁸. Vaikka sitä ei tuomita suoralta kädeltä, siihen suhtaudutaan kielteisesti.

Platonin oppilaan Aristoteleen (384–322 eaa.) lähestymistapa on Luca Gasparrin mukaan erilainen kuin Platonin, mutta kummankin ajatusmalli on rakenteeltaan samanlainen: Platoni-lla itsemurhakielto perustuu jumalalliseen järjestykseen, kun taas Aristoteles korostaa ihmisen kuulumista valtioon¹⁵⁹. Kummankaan lähestymiskulmaan ei sisälly ajatusta yksilöstä, jolla olisi oikeuksia. Ajatus, jonka mukaan itsemurha on rikkomus yhteiskuntaa vastaan, voi syntyä vain oloissa, joissa on olemassa kyllin vahva valtio, ja niin ollen myös Aristoteles ajattelee, että surmatessaan itsensä ihminen toimii epäoikeudenmukaisesti yhteiskuntaa kohtaan¹⁶⁰. Hänen päättelynsä etenee seuraavasti:

Yhden osan oikeudenmukaisista teoista muodostavat eri hyveiden mukaiset lain säätämät teot. Laki esimerkiksi ei 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 se, 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. Ja toiseksi, kukaan ei voi toimia itseään kohtaan epäoikeudenmukaisesti siinäkään mielessä, että epäoikeudenmukaisesti toimiva ehkä on vain epäoikeudenmukainen, mutta ei täysin huono.¹⁶¹

Aristoteles tulee siihen tulokseen, ettei ihminen voi olla epäoikeudenmukainen itseään kohtaan, koska silloin hän olisi yhtä aikaa sekä syyppää epäoikeudenmukaisuuteen että epäoikeudenmukaisuuden uhri, mikä ei ole johdonmukaista. Niin ollen epäoikeudenmukaisuus edellyttää useampaa kuin yhtä henkilöä. Aristoteles ei mainitse, millainen syy voisi kelvata itsemurhan tekemiseen, mutta hän ei suuntaa arvosteluaan itsemurhaan sinänsä vaan siihen, mihin itsemurhakandidaatti itsensä surmaamalla pyrkii¹⁶². Kovan kohtalon välttäminen ei kelpaa syyksi lähteä elämästä.

Kuoleminen köyhyden, rakkausasioiden tai muiden huolien takia ei ole miehekkyyden vaan pelkuruuden osoitus, sillä on pehmeyttä paeta vaikeuksia, ja joka uskaltaa tällöin kuolla, ei tee sitä kuoleman jalouden tähden, vaan välttääkseen pahaa.¹⁶³

Kyreneläiset ja epikurolaiset

Kun maailmankuva on nautintokeskeinen, itsemurhasta voi tulla punnitsemisen arvoinen ratkaisu. Sokrateen oppilas Aristippos (435–366 eaa.) perusti kyreneläisen koulukunnan, jonka periaatteet olivat varsin kaukana Sokrateen opeista. Kyreneläisten mukaan mielihyvä oli rationaalisen elämän ainoa päämäärä, ja Holger Thesleff ja Juha Sihvola toteavat heidän edustaneen ”varsin karkeaa hedonismia”, vaikka heidän oppeihinsa sisältyi harkinnan lisäksi se, ettei nautinto saa vahingoittaa muita¹⁶⁴. Jos itsemurha tehtiin esimerkiksi isänmaan puolesta, kyreneläiset eivät sitä hyväksyneet, mutta yksilöllisiä tarpeita vastaavan itsemurhan he kyllä sallivat¹⁶⁵.

Filosofian historiassa poikkeuksellisen itsemurhamyönteinen filosofi oli kyreneläinen Hegesias (320–280 eaa.)¹⁶⁶, Aristippoksen seuraaja, joka tämän tavoin piti nautintoa elämän päämääränä. Hegesias Kyreneläinen eli Hegesias Peisithanatos (Kuolemankannattaja) piti itsemurhaa ratkaisuna elämän ongelmiin. ”Onnellisuus on täysin mahdotonta, sillä ruumis on lukuisten

kärsimysten tyyssija, sielu kärsii yhdessä ruumiin kanssa ja on altis järkytyksille ja sattuma tekee tyhjiksi monet toiveet”, antiikin filosofien elämäkerturi Diogenes Laertios luonnehtii Hegesiaa filosofiaa¹⁶⁷. Lisäksi Hegesias ajatteli, että itsemurha on keino saavuttaa välinpitämättömyys sen jälkeen kun on jo kokenut elämän nautinnot. Opetustensa vuoksi hän sai porttikiellon Aleksandriaan¹⁶⁸. Perimätiedon mukaan Hegesiaan puheet filosofisen itsemurhan puolesta nimittäin vaikuttivat moniin hänen oppilaisiinsa niin syvästi, että nämä todella tappoivat itsensä¹⁶⁹. Hegesias itse ei kuitenkaan lähtenyt elämästä oman käden kautta. Kohtaloonsa alistumisen ohella hän neuvoi näet myös suvaitsevaisuuteen¹⁷⁰. On sitä paitsi arveltu, etteivät hänen itsemurhan neuvonsa olisi olleet suoran toiminnan kehotuksia vaan että niiden tarkoituksena olisi pikemminkin ollut ilmaista, miten vaikeaa nautinnon saavuttaminen on¹⁷¹.

Kyreneläisten ohella myös epikurolaiset kannattivat nautinnon tavoittelua. Heidän mukaansa mitään muuta ei edes kannattanut tavoitella sen itsensä vuoksi. Epikurolaiset halusivat määritellä itseyden objektiivisesti, jotta ihmiset voisivat tiedostaa sen ja oppia siten ymmärtämään, miten toimitaan eettisesti¹⁷². Myös heidän tavoitteenaan oli se, että ihminen oppisi tarkastelemaan elämäntilannettaan ulkopuolisen näkökulmasta ja tekemään ratkaisunsa ulkokohtaisen puolueettomasti. Epikurokselle (341–270 eaa.) nautinto merkitsi tuskan puuttumista. Kyreneläisistä poiketen Epikuros ei ajatellut, että elämässä olisi mitään vastenmielistä, sillä korkeinta mielihyvää on viime kädessä sielun saavuttama mielihyvä¹⁷³. Näin ollen onnellinen elämä on ihmisen omassa vallassa. Epikuros sallii itsemurhan, jos ihmistä kohtaa parantumaton sairaus tai jokin muu vastoinkäyminen, jota ihminen ei voi mielensä ponnistuksin hallita¹⁷⁴. Muutoin hän ei puhu itsemurhan puolesta vaan ajattelee, että jos joku väittää haluavansa kuolla, hänen pitäisi tappaa itsensä eikä puhua. Kategorinen itsemurhan vastustaja hän ei kuitenkaan ole. Hän on kuitenkin kysynyt, mitä mieltä on haluta kuolemaa, kun juuri kuoleman pelko tekee elämästä kammottavaa¹⁷⁵. Hän suhtautui sallivasti ihmisten eläimellisiin haluihin,

esimerkiksi nälkään ja sukupuoliviettiin, mutta hänen pääviestinsä oli se, että ihmisen suurimmat vaivat koituvat jumalien ja kuoleman pelkäämisestä, vaikka pelko on täysin tarpeetonta. Jumalissa ei ole mitään pelättävää, koska he eivät puutu ihmisten asioihin. Kuolemaa ihmisen taas ei tule pelätä, koska atomeista muodostunut sielu lakkaa olemasta kuolemassa eikä kuolemaa niin ollen koeta. Kun kuolema saapuu, ihminen ei enää ole paikalla.

Yhden vastaväitteen mukaan epikurolaisten kanta on liian intuitionvastainen ollakseen tehokas. Timothy Hill on kontrannut, että epikuroalaisen näkökulmasta huomautus paljastaisi vain sen, miten tiukasti vastaväittäjä pitää kiinni virheellisistä uskomuksistaan¹⁷⁶: jos ihminen sanoo kuolemaa pelottavaksi, hän olettaa asioita, jotka eivät pidä paikkaansa. Ranskalaisen filosofi Léon Meynardin mukaan epikuroalaisuus puolestaan osoittaa, että itsemurhan puolustuspuhteet syntyvät defaitismin ilmapiiristä, elämänvastaisesta tappiomielialasta¹⁷⁷. Näkemys ei ole sopusoinnussa epikurolaisten omien lähtökohtien kanssa, sillä hellenistiselle filosofialle tyypillisesti heidän silmämääräänään olivat onnellinen elämä ja sen saavuttamisen keinot.

Cicero ja Seneca

Antiikin koulukunnista stoalaiset suhtautuivat itsemurhaan myönteisimmin, väittää Yolande Gris . On vaikea nähdä, miten joku olisi voinut omaksua asiaan vielä positiivisemmän kannan kuin kyrenel iset. Stoalaiset kuitenkin kehitt liv t opin, jonka mukaan itsemurha saattaa olla jopa velvollisuus. Näin on esimerkiksi tilanteessa, jossa itsemurhan tekeminen olisi hyödyksi ystävälle tai isänmaalle. Myös ylitsep aseem t n fyysinen kipu hyväksyttiin itsemurhan perusteluksi. Grisén mukaan stoalaiset olivat antiikin ainoita ajattelijoita, jotka tekivät itsemurhasta korkeimman mahdollisen filosofisen teon, koska heidän oppinsa antoi ihmiselle vapauden surmata itsensä kunhan hän vain tekee sen järjen mukaisesti.¹⁷⁸ Stoalaisille itsemurha ei ollut pakotie sietämättömästä elämästä vaan parhaassa tapauksessa se

oli ihanteellinen päätös järjen mukaiselle elämälle. Itsemurha ei ollut vapautta paeta elämästä vaan itsemurhan mahdollisuus antoi ihmiselle vapauden olla juuri sitä, mitä hän haluaa olla, koska sen ansiosta hänen ei tarvinnut välittää ulkoa tulevista paineista¹⁷⁹.

Stoalaiset jakoivat ihmiset viisaisiin ja muihin. Viisaat toimivat aina järkevästi, mutta muilla ei sen sijaan ole syytä luottaa mielipiteisiinsä tai arvostelukykyynsä¹⁸⁰. Varhaiset stoalaiset ajattelivat yleensä, etteivät typerykset voi koskaan tehdä perusteltua itsemurhaa, mutta myöhemmät stoalaiset eivät enää jakaneet ajatusta: käsitys typerysten itsemurhasta ja sen mahdollisista perusteluista kasvatti railon kahden näkemyksen välille¹⁸¹. Panaitios (n. 185–110) ja Poseidonios (n. 135–51) muuttivat stoalaisia oppeja niin, että objektiivisuus korvattiin subjektiivisuudella: jos stoalaisella oli sisäinen vakaumus, jonka mukaan hänen tuli kuolla, hänellä oli lupa ajatella, että hän oli saanut jumalilta merkin tehdä itsemurha¹⁸².

Klassikkoprosasta ja eklektikkofilosofi Cicero (106–43 eaa.) teki pitkän päivätyön sen eteen, että filosofinen kirjoittaminen latinaksi mahdollistui. Filosofina hän sai vaikutteita lähinnä stoalaisilta ja peripateetikoilta, ja käytännöllispainotteisessa ajattelussaan hän otti kantaa myös itsemurhaan. Ciceron mukaan ihmisiä ja eläimiä yhdistää pyrkimys säilyä elämässä, mutta tämä pyrkimys ei sinänsä ole sen paremmin hyvä eikä paha eikä myöskään itsemurha ole sinänsä hyvä tai paha asia¹⁸³. Mutta vaikka itsesäilytysvaisto on luonnollinen, se on myös ongelmallinen: jos ihminen pitää jotakin ehdottomasti tavoittelemisen arvoisena, hän voi päätyä toimimaan epäeettisesti¹⁸⁴. Cicero on näin ajatellessaan mielen tasapainon asialla. Jos ihminen havittelee vaikkapa valtaa tai omaisuutta millä hinnalla hyvänsä, hän voi saavuttaa mielenrauhan vain valtaan päästyään tai runsaan omaisuuden koottuaan. Hän on toisin sanoen tehnyt itsensä ulkoisesta asiasta riippuvaiseksi eikä hän voi saavuttaa rauhaa. Viisas sen sijaan piittaa ainoastaan sellaisista asioista, joihin hän voi itse vaikuttaa. Ainoastaan viisas voi olla onnellinen, koska hän voi elää rauhallisin mielin.

De finibus -teoksessaan Cicero jättää itsemurhan viisaan harkittavaksi. Ongelmana on se, että koska viisas saattaa olla pelkkä hypoteettinen olio, jota ei todellisuudessa ole olemassa, kukaan ei välttämättä pääse perille siitä, onko itsemurha viisaan velvollisuus; tämä ei kuitenkaan tarkoita, että käytännön toimintaohjeita olisi mahdoton esittää¹⁸⁵. Mutta se, että vain viisaalla on oikeus tehdä itsemurha itsensä takia, on ongelmallista myös toisesta syystä: jos viisas kerran stoalaisen käsityksen mukaan on ainoana onnellinen, miksi hän luopuisi elämästä vapaaehtoisesti, jos hän ei tarkastele mitään muuta kuin omaa etuaan¹⁸⁶?

Toisin kuin Platon, Cicero sallii itsemurhan paitsi ulkoisista myös sisäisistä syistä: jos ihminen noudattaa universaalijärkeä, hän voi tehdä itsemurhan¹⁸⁷. Vanhuus voi toimia itsemurhan perusteluna, jos se tuo mukanaan vakavia vaivoja – ei muuten. Itsemurha on paikallaan myös silloin, kun moraalin vaatimukset painavat ihmisen harteilla niin raskaina, ettei hän enää käytännöllisesti katsoen ole vapaa¹⁸⁸, ja myös itsemurha isänmaallisista syistä sopii Ciceron pirtaan. Cicero ylistelee myös itsemurhaa, jonka Cato nuorempi teki poliittisista syistä. Caesarin kukistettua Scipion joukot Cato surmasi itsensä, koska hän ei halunnut elää Caesarin hallitsemassa maassa eikä jättäytyä tämän armoille. Cicero korostaa, että itsemurha sopi kaiken lisäksi hyvin yhteen Caton luonteen kanssa¹⁸⁹:

Mainitsemallani luonteen erilaisuudella on niin suuri merkitys, että joskus samassa tilanteessa toinen joutuu riistämään hengen itseltään, toisen taas ei tule sitä tehdä. Oliko Marcus Cato eri asemassa kuin nuo toiset, jotka Afrikassa antautuivat Caesarille? Jos nämä muut olisivat surmanneet itsensä, sitä olisi ehkä paheksuttu, koska he olivat olleet elämäntyyliältään sovinnaisempia ja luonteeltaan mukautuvampia.¹⁹⁰

Seneca (n. 5 eaa.–65 jaa.) toimi senaattorina ja keisari Neron opettajana, mutta huomasi, etteivät hänen opetuksensa pure Neroon. Timothy Hill luonnehtii Senecaa Ciceron työn pessi-

mistisemmäksi jatkajaksi. Vaikka Seneca oli Ciceron tapaan eklektinen ajattelija, itsemurhaa hän käsitteli poikkeuksellisen johdonmukaisesti, jatkaa Hill.¹⁹¹ Filosofina Seneca oli lisäksi poikkeuksellinen sikäli, että hän paitsi käsitteli itsemurhaa tuotannossaan myös teki itsemurhan. Seneca oli antiikin selvästi itsemurhasta kiinnostunein filosofi, sillä aihetta käsitellään hänen kirjoituksissaan tuhkatieheään¹⁹². Hän oli stoalainen, ja koulukuntansa oppien mukaisesti hän havitteli onnellisuutta, johon ympäröivät olot eivät vaikuttaisi. Stoalaisen ei pidä menettää malttiaan sellaisten asioiden tähden, joihin hän ei voi vaikuttaa. Hänen täytyy ottaa niin kohtalon iskut kuin onnenpotkut vastaan tyynesti ja harkintakykyään menettämättä.

Seneca oli harvinaislaatuinen filosofi myös siksi, ettei hän tyytynyt pelkästään käsittelemään itsemurhaa vaan hän suorastaan ylisti sitä¹⁹³. Stoalaisen taustansa vuoksi Seneca ei kuitenkaan kelpuuttanut millaista itsensä surmaamista tahansa. Äkillisesti, kuohuksissa tehty itsemurha ei ole järjen mukaista toimintaa, eikä yhäkkisille oikuille antautuminen ole viisaan arvolle soveliasta. Stoalainen on opetellut koko elämänsä ajan hallitsemaan tunteitaan, joten hänen täytyy olla itsensä herra myös silloin, kun hän surmaa itsensä.

Pelkkä kuolemankaipuu ei kelpaa itsemurhan syyksi, sillä myös *libido moriendi* on merkki siitä, ettei pysty hallitsemaan intohimojaan¹⁹⁴. Toisin kuin Cicero, Seneca ei luota poliittisiin hyveisiin, joten hän ei voi nostaa valtiolle hyödyllisiä itsemurhaajia esikuviksi. Siksi hän käsittää esimerkillisyyden toisella tavalla: esimerkillinen ihminen toimii niin, ettei hän anna ulkoisten vaikutteiden liikuttaa itseään.¹⁹⁵ Kuolema on Senecan mukaan täysin ihmisen vallassa, eikä ihminen voi kuolla vapaana ellei hän ole vapaa¹⁹⁶. Senecan pääperustelu itsemurhan puolesta on se, että itsemurha vapauttaa ihmisen kaikelta ulkoiselta pakolta ja sallii ihmisen paeta vapaasti kaikelta siltä, mikä uhkaa hänen arvokkuuttaan, kunniaansa ja vapauttaan¹⁹⁷. Jos ihminen opettelee elämään pelkäämättä kuolemaa ja on aina valmis kuolemaan, kuolema on hänelle enää pelkkä valinta¹⁹⁸. Varhaisemmista stoalaisista Seneca eroaa siinä, että hänen

mielestään itsemurhan perusteluna saattoivat toimia paljon useammat asiat kuin aiemmin oli ajateltu¹⁹⁹.

Seneca itse joutui tekemään itsemurhan poliittisista syistä. Häntä syytettiin keisari Neroa vastaan suunnattuun salaliittoon osallistumisesta, ja siksi Nero määräsi hänet tekemään itsemurhan. Antiikin Roomassa käskystä tehty itsemurha oli eräänlainen etuoikeus, sillä näin tuomittu sai valita kuolintapansa ja välttyi sen myötä mestaamiselta²⁰⁰. Senecan vaimo Paulina ilmoitti haluavansa kuolla miehensä kanssa. Seneca hyväksyi päätöksen, koska hän ei historioitsija Tacituksen mukaan halunnut, että hänen puolisoaan kohdeltaisiin huonosti. Tacitus kuvaa Senecan itsemurhaa seuraavasti:

Sitten molemmat avasivat yhdellä veitsen iskulla käsivarsiensa valtimot. Mutta Senecan vanha ja askeettisten elämäntapojen laihduttama ruumis vuodatti verta liian hitaasti. Sentakia hän avasi valtimot myös nilkoissa ja polvitaipessaan. Ankarien tuskien uuvuttamana hän pelkäsi masentavansa vaimoaan paljastamalla omat kärsimyksensä, tai että vaimon tuskien näkeminen saisi hänet menettämään itsehilintänsä. Sentakia hän kehotti Paulinaa poistumaan toiseen huoneeseen.²⁰¹

Koska Nerolla ei ollut mitään Paulinaa vastaan, sotilaat kehottivat orjia ja vapautettuja pysäyttämään verenvuodon, ja Paulina jäi eloon. Senecan omassa ajattelussa korostettiin sitä, että tärkeää tarkkailla itsemurhaajan ilmeitä ja käyttäytymistä tämän elämän viimeisillä hetkillä, jotta päästäisiin perille hänen mielentilastaan²⁰². Niinpä myös hänen oman kuolemansa kuvaaminen lienee perusteltua.

Senecan menehtyminen oli hidasta ja vitkallista. Hän pyysi sen takia lääketaitoon hyvin perehtynyttä uskollista ystäväänsä Statius Annaeusta toimittamaan hänelle myrkyä, jolla valtion tuomitsemat viholliset Ateenassa surmattiin ja jota oli jo kauan sitten varattu tarvetta varten. Mutta kun

myrkky oli tuotu nautti hän sitä turhaan, sillä hänen jäsenensä olivat jo kylmenneet ja ruumis turta myrkyn vaikutukselle. Lopulta hän asettui lämpimään kylpyyn ja pirskontti vettä lähellä olevien orjien päälle sanoen, että se oli hänen juomauhrinsa Juppiter Vapauttajalle. Sitten hänet vietiin kylpyhuoneeseen, jossa kuuma höyry hänet surmasi.²⁰³

Senecan kuolemasta tuli kestävä kuvataiteen aihe. Rubensin (1577–1640) öljymaalaukseen antaa siitä varsin erikoisen kuvan, kun taas Michael Wolgemuthin (1434–1519) puupiirroksesta sen sijaan välittyy reilusti annosteltu stoalainen tyyneys. ”Aikalaisten todistuksen mukaan hän kohtasi kuoleman stoalaisemmin kuin oli elänyt”, toteavat Thesleff ja Sihvola²⁰⁴. Itse hän oli kirjoittanut: ”Mutta miksi minun olisi muistettava, että kohtalo voi tehdä mitä tahansa sille, joka on elossa, mieluummin kuin että kohtalo ei voi tehdä mitään sille, joka osaa kuolla?”²⁰⁵

Myöhempi stoalainen Epiktetos (n. 50–138) aloitti orjana mutta jatkoi filosofina. Hänen mukaansa itsemurhan voi tehdä, jos on kunniatonta jatkaa elämää²⁰⁶. Stoalaisen perinteen mukaisesti Epiktetos ajatteli, etteivät pikaistuksissa tehdyt itsemurhat voi tulla kysymykseen. Stoalaisen filosofikeisari Marcus Aureliuksen (121–180) mukaan itsemurhaa täytyy tarkastella ikään kuin ulkoapäin: myös itsemurhapäätöksen täytyy olla osa sie-lunrauhan etsimisen hanketta²⁰⁷. Niin Epiktetoksen *Käsikirja* kuin Marcus Aureliuksen *Itselleni* ovat edelleen elämänfilosofisesti virittyneen mietekirjallisuuden klassikoita. Stoalainen käsitys itsemurhasta levisi myös kansan ja orjien joukkoon, ja muun muassa eräät tuomitut mieluummin tappoivat itsensä kun antoivat teloittaa itsensä väkijoukon edessä²⁰⁸.

Kristinuskon

Kristinuskon jalansijan vahvistuessa yhä tukevammaksi suhtautuminen itsemurhaan alkoi muuttua vähä vähältä. Kun tarkastellaan filosofian historiassa esitettyjä itsemurhakäsityksiä, on

otettava huomioon myös kristinuskon piirissä muotoillut teoreettiset argumentit, sillä monilla niistä on ollut vaikutusvaltaa myös myöhemmässä maallistuneessa keskustelussa. Kristinuskon on juutalaisuuden ja islamin ohella ainoa uskonto, joka on muotoillut tiukan itsemurhakiellon, ja länsimaisen kulttuurin psykologiset, sosiologiset ja lainopilliset näkemykset itsemurhasta ovat kasvaneet kristinopin mullasta²⁰⁹. Filosofit Paul Ludwig Landsberg on väittänyt, että ainoastaan kristillinen moraali on asettunut täysin ehdottomasti itsemurhaa vastaan²¹⁰.

Raamatun kirjoissa ei sen paremmin arameaksi, hepreaksi kuin kreikaksikaan esiinny ”itsemurhaa” merkitsevää sanaa, eikä Raamatussa myöskään esitetä suorasanaista itsemurhakieltoa²¹¹. Varhaiskristillinen kulttuuri ei myöskään luonut omaa sanaa itsemurhalle, eikä itsemurhaa tuomittu yksiselitteisesti²¹².

Vanhassa testamentissa on muutama kohta, jotka voidaan tulkita itsemurhaksi. Sen jälkeen kun Delila oli pettänyt Simsonin, jonka voima oli hiuksissa, Simson joutui hiukset leikattuihin vihollistensa filistealaisten vangiksi. Hänen viimeinen tekonsa oli kosto. Tuomarien kirjassa Simson kostaa filistealaisille niin, että hän tietää surmaavansa samalla itsensä:

Silloin Simson huusi Herraa avukseen ja sanoi: 'Herra, minun Jumalani, muista minua! Anna minulle vielä tämän kerran voimia, että saisin yhdellä kertaa kostetuksi filistealaisille molempien silmieneni menetyksen!' Simson tunnusteli kahta keskipilaria, joiden varassa rakennus oli, ja painoi oikean kätensä toista ja vasemman kätensä toista pilaria vasten. Sitten hän sanoi: "Menköön minulta henki samalla kuin filistealaisilta!" Simson ponnisti voimansa äärimmilleen, ja rakennus luhistui päämiesten ja kaikkien sisällä olevien päälle. Näin hän surmasi kuollessaan enemmän vihollisia kuin oli surmannut eläessään. (Tuom. 16:28–30)

Avustettuun itsemurhaan Raamatussa turvautuu Abimelek, joka epäonnistuu Tebesin valloittamisessa:

Abimelek ryhtyi valtaamaan tornia ja tuli aivan sen juurelle sytyttääkseen oven palamaan. Silloin muuan nainen pudotti hänen päähänsä jauhinkiven, ja hänen kallonsa murtui. Hädissään Abimelek huusi aseenkantajansa luokseen ja sanoi hänelle: ”Vedä miekkasi esiin ja surmaa minut. Muuten minusta sanotaan: ’Nainen tappoi hänet.’” Aseenkantaja pisti Abimelekin miekallaan kuoliaaksi. (Tuom. 9:52–54))

Saul puolestaan yrittää avustettua itsemurhaa, mutta joutuu tekemään itsemurhan *tout court*:

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. (Sam. 31:4–5)

Itsensä surmaajien joukkoon liittyy vielä Ahitofel:

Mutta kun Ahitofel näki, ettei hänen neuvoaan noudatettu, hän satuloi aasin ja palasi kotiin omaan kaupunkiinsa. Annettuaan määräykset talonsa asioista hän hirttättyi. (2 Sam. 17:23)

Kristillisen kulttuurin tunnetuin itsemurhaaja on kuitenkin Juudas. Perimätiedon mukaan Juudas hirtti itsensä sen jälkeen, kun hän oli saanut palkkion Jeesuksen kavaltamisesta. Raamatussa hänen itsemurhaansa ei kuitenkaan tuomita suoralta kädeltä. Syynä on ehkä se, että hän oli pelastushistorian keskeinen välikappale. Juudaksen kuolemasta kerrotaan ainoastaan Matteuksen evankeliumissa; muut evankelistat eivät episodista kerro. Juudaksen itsemurha kuvataan lakonisesti ja moraalista kantaa ottamatta:

Kun Juudas, Jeesuksen kavaltaja, näki että Jeesus oli tuomittu kuolemaan, hän katui tekoaan. Hän vei saamansa kolmekymmentä hopearahaa takaisin ylipapeille ja vanhimmille ja sanoi: ”Tein väärin, kun kavalsin viattoman veren.” Mutta he vastasivat: ”Mitä se meitä liikuttaa? Oma pa on asiasi.” Silloin Juudas paiskasi rahat temppeliin, meni pois ja hirttäytyi. (Matt. 27:3–5)

Vasta kirkkoisä Augustinus (354–430) lisäsi Juudaksen petoksen rinnalle syytöksen itsemurhasta²¹³. Augustinus oli ensimmäinen kristillinen teologi, joka kehitti järjestelmällisen itsemurhakiellon, ja suuri osa Augustinuksen perusteluista on edelleen käytössä. Ensimmäiset kristilliset argumentit itsemurhaa vastaan hän esitti teoksissaan *Jumalan kaupunki* ja *De libero arbitrio*²¹⁴. Hän päätteli kymmeneen käskyyn sisältyvän murhaamiskiellon pohjalta, että jos ihmisen tappaminen on murhaamista, myös itsensä tappaminen on murhaamista. Hänen muotoilemansa kiellon ehdottomuus tuotti hänelle tulkintaongelmia, mutta hän selitti Simsonin ja marttyyrineitsyt Pelagian tapaukset parhain päin: ainoa mahdollinen selitys heidän toimiinsa on se, että he ovat saaneet Jumalta käskyn tappaa itsensä²¹⁵. Simsonin ja Pelagian kohtalot eivät kuitenkaan olleet ainoita, jotka tuottivat ongelmia. Varsinaiseksi pulmaksi muodostui itsemurhan ja marttyyriuden erottaminen toisistaan. Niille, jotka tarkastelivat moraalia teologian valossa, klassinen ongelma oli nainen, joka tappaa itsensä välttääkseen raiskauksen²¹⁶. On määrittelykysymys, voidaanko tilanteessa edes puhua itsemurhasta, sillä uhri ei ensisijaisesti havittele omaa kuolemaansa vaan pyrkii välttämään vielä epämiellyttävämpänä pitämänsä kohtalon.

Mutta itsemurhavastaisuus oli lisääntynyt jo ennen Augustinuksen aikaa. Vaikutusvaltaiseen asemaan 200-luvulla noussut uusplatonismi oli tehnyt itsemurhan kieltämisestä yleistä²¹⁷, ja vähitellen kristillinen kirkko otti asiaan yhä ankaramman kannan. Vuonna 348 Karthagon kirkolliskokous päätti, ettei itsemurhaan saa pyrkiä, ja vuonna 381 Aleksandrian piispa

Timotheos ilmoitti, ettei itsensä surmanneiden puolesta enää rukoilla²¹⁸. Kristillisen itsemurhakiellon perustana ei ole se, että pyrittäisiin estämään kristittyjen kuoleminen sukupuuttoon, vaan se, että kielto heijastelee Jumalan ja ihmisen suhdetta: koska ihminen kuuluu Jumalalle, itsemurha on Jumalan tahdon vastainen teko²¹⁹. Ihmisen asema Jumalan omaisuutena saa aikaan sen, ettei ihminen voi tehdä elämälleen mitä tahansa.

On kuitenkin muistettava, että vaikka kristillinen teologia omaksui itsemurhaan poikkeuksellisen kielteisen linjan, kansa ei aina jakanut täydellistä itsemurhakieltoa²²⁰. Itsemurhaajan sielun saatettiin ajatella jäävän vainoamaan itsemurhapaikkaa, ja itsemurhapaikkoja saatettiin pelätä jopa satoja vuosia tapah-tuman jälkeen²²¹. Itsemurhakieltoon liittyy myös se, että jo kiel-lon rikkominen sinänsä osoittaa kiellon rikottavuuden²²²; kiel-toa ei tarvittaisi, jos kielletyn teon tekeminen olisi mahdollonta.

Filosofi Margaret Pabst Battin on jopa epäillyt kristillisen teologian joutuneen luomaan niin voimakkaita kieltoja itse-murhaa vastaan siksi, että kristinuskko kehottaa itsemurhaan voi-makkaammin kuin mikään muu uskonto²²³ – uskonnon perus-taja Jeesuksen kuolema voidaan ymmärtää itsemurhaksi. Ihmisen identiteetin, sielun kuolemattomuuden, vapauden ja itsemurhan neliyhteys on antanut kristinuskossa saman raken-teen sekä Jeesuksen uhrikuolemalle että opetukselle siitä, että elämää on vain kestettävä²²⁴. Kuolema vapauttaa sielun ikuisen elämään, mutta kuolemaa ei saa aiheuttaa itse. Kun maallinen elämä on pelkkä väliaikainen murheen alho matkalla kohti ikuista onnea, on kuitenkin helppo ajatella, että olisi kunniallis-ta hankkiutua taivasten valtakuntaan omaehtoisesti. Kristillinen teologia sallii myös mahdollisuuden ajatella, että tappamalla it-sensä välttää tekemästä enää enempää syntiä. Varhaiskristittyjen alttius hankkiutua marttyyreiksi antaa ymmärtää, että monet todella ajattelivat näin. Varhaiskristillisistä lahkoista erityisesti donatolaiset rohkaisivat jäseniään tekemään itsemurhan, sillä heidän mukaansa oli kristityn velvollisuus kuolla uskonsa puo-lesta²²⁵. Augustinuksen itsemurhakielto oli niin jyrkkä osittain

siksi, että hän joutui reagoimaan donatolaisia vastaan²²⁶. Aikaisemmista kristillisistä ajatteli joista esimerkiksi Tertullianus (155–230) oli pitänyt Jeesuksen kuolemaa itsemurhana, mutta Augustinus halusi vastustaa donatolaisia: hän ei voinut hyväksyä oppia, jonka mukaan on järkevintä tehdä itsemurha heti kasteen saatuun²²⁷.

Tuomas Akvinolainen (1225–1274) jatkoi Augustinuksen linjalla. Kahteen aikaisemmin muotoiltuun kieltoon – ensimmäisen mukaan ihminen kuuluu Jumalalle, kuten Augustinus sanoi, ja toisen mukaan itsemurha vahingoittaa yhteiskuntaa, kuten Aristoteles sanoi – hän lisäsi kolmannen: itsemurha rikkoo ihmisen luonnollista pyrkimystä säilyä olemassa²²⁸. Teologisten argumenttien ohella Tuomas vetosi siis luonnolliseen lakiin: koska ihminen luonnostaan rakastaa itseään ja tahtoo jatkaa olemistaan, itsemurha on luonnonvastainen teko²²⁹. Tuomas piti itsemurhaa kolminkertaisena rikoksena. Itsemurhaaja tekee rikoksen itseään, yhteiskuntaa ja Jumalaa vastaan²³⁰. Augustinuksen tavoin myös Tuomas salli yhden poikkeuksen: itsemurha on sallittu, jos se tehdään Jumalan käskystä.

Modernista näkökulmasta Tuomalta saatettaisiin kysyä, mitä hänen perusteluilleen tapahtuisi, jos paljastuisi, että ihmisellä on synnynnäinen taipumus itsemurhakäyttäytymiseen ja hän niin ollen olisi luonnostaan itsetuhoinen. Tuomas ehkä ohittaisi kysymyksen vastaamalla, ettei luonnontieteellisesti löydettyyn ihmisluontoon käy vetoaminen, kun puhutaan siitä, millaiseksi Jumala on ihmisen luonut. Margaret Pabst Battin on sitä paitsi huomauttanut, ettei tällaisilla näkökohdilla olisi välttämättä mitään merkitystä itsemurhan moraalisen arvioimisen kannalta. Pyromaanin toiminnasta ei tule yleisesti hyväksyttävää, on hänen sisäinen sytykkeensä miten polttava tahansa, eivätkä moraaliset arviot ylipäänsä perustu ihmisten synnynnäisiin taipumuksiin. Siitä, että ihmisellä on luonnollinen taipumus tehdä jotakin, ei seuraa, että hänen pitäisi tehdä niin.²³¹

More, Montaigne ja Spinoza

Eutanasian puolestapuhujat ovat kohottaneet renessanssihumanisti ja yhteiskuntafilosofi Thomas Moren (1478–1535) armo-kuoleman puolustamisen ikoniksi. More nimittäin kirjoitti tunnetuimmassa teoksessaan *Utopia* (1516), että elämästä on viisainta hankkiutua eroon, jos se on pelkkää kidutusta:

Mutta jos tauti ei ole vain parantumaton vaan lisäksi aiheuttaa jatkuvaa tuskaa ja kärsimystä, silloin papit ja viranomaiset vetoavat siihen, että potilas ei enää pysty mihinkään tehtäviin elämässä vaan on taakaksi toisille ja vaivaksi itselleenkin ja elää pelkkää varjoelämää. He neuvovat, ettei hänen pitäisi enää ruokkia tuota tuhoisaa tautiaan eikä epäroidä kuolla, koska elämä on hänelle kidutusta; hänen pitäisi toiveikkain mielin joko itse vapauttaa itsensä katkerasta elämästään tai vapaaehtoisesti sallia toisten auttaa itsensä siitä eroon. Potilaalle selitetään, että koska hän ei kuolemaltaan katkaisisi mitään miellyttävää olotilaa vaan pelkästään kärsimykset, se olisi viisas teko, ja koska hän seuraisi tässä asiassa pappien eli Jumalan tulkkien neuvoja, hän toimisi myös pyhästi ja hurskaasti. Ne jotka vakuuttuvat tästä puheesta, joko vapaaehtoisesti paastoavat itsensä hengiltä tai nautittuaan unilääkettä nukahtavat pois ilman mitään kuoleman tuntemusta. Jos joku ei tätä halua, häntä ei vapauteta elämästä vastoin tahtoaan, ja häntä kohdellaan yhtä huomaavaisesti kuin ennenkin. Tällaiseen vakaumukseen perustuvaa kuolemaa pidetään kunniakkaana. Mutta jos joku surmaa itsensä tavalla, jota papit ja senaatti eivät hyväksy, hänen ei katsota ansaitsevan tavallista eikä polttohautautusta vaan hänet heitetään häpeällisesti hautaamatta suohon.²³²

Tämä on poikkeuksellisen itsemurhamyönteistä puhetta mieheltä, joka myöhemmin kanonisoiitiin pyhimyukseksi. Vaikka eutanasian puolustajat ovat nostaneet Moren näkemyksensä

filosofianhistorialliseksi takuumieheksi, Moren itsemurhakäsitteisiin syventynyt Paul D. Green on todennut, että sekä ne, jotka tuomitsevat Moren itsemurhan hyväksymisestä, että ne, jotka ylistävät häntä eutanasiamyönteisestä vapaamielisyydestä, ymmärtävät *Utopian* tekstin väärin. Utopian asukkaat eivät ole kristittyjä eikä heidän moraalisensa ole kristittyä moraaliala. Moren tarkoituksena oli luoda kuva maasta, jonka asukkaat ovat hyveellisiä pakanoita, ja siksi hän käytti hyväkseen klassista antiikkia.²³³ Utopian asukkaiden tapojen ei ole tarkoitus heijastella Moren omia kristillisiä näkemyksiä.

Greenin mukaan More ei hyväksynyt itsemurhaa missään muodossa. Kun More ajautui paavia kannattavien näkemysten vuoksi ristiriitaan Englannin vallanpitäjien kanssa ja hänet vangittiin Lontoon Toweriin, hän kärsi sekä rintavaivoista että virtsakivistä mutta tarkasteli tilannettaan ajatellen, että vastoinkäymiset ovat osa Jumalan suunnitelmaa ja itsemurha sitä vastoin väärin.²³⁴ Näin ollen *Utopian* vapaaehtoista kuolemaa käsittelevä jakso olisi pelkkä antiikin oppien heijastuma, jonka perusteella ei pidä tehdä johtopäätöksiä Moren omista näkemyksistä. Moren elämänvaiheiden valossa Greenin näkemys on uskottava.

Skeptisismistä ja stoalaisuudesta vaikutteita ammentanut esseisti Michel de Montaigne (1533–1592) sen sijaan ei ollut kristillinen ajattelija. Hän kuului niihin, joiden mukaan filosofia opettaa ihmistä valmistautumaan kuolemaan. Hänelle kuoleminen taito on olennainen osa elämäntaitoa²³⁵, ja häntä on myös sanottu ensimmäiseksi uuden ajan filosofiksi, joka otti välimatkaa kristilliseen itsemurhaetiikkaan²³⁶. Valistusfilosofi La Mettrie kutsui Montaignea ”ensimmäiseksi ranskalaiseksi, joka uskalsi ajatella”²³⁷. *Esseidensä* toiseen niteeseen sisältyvässä kirjoituksessa ”Kean saarella vallinnut tapa”²³⁸ hän toteaa, että ”[v]apaaehtoinen kuolema on kaunein. Elämä on riippuvainen muiden tahdosta, kuolema omasta tahdostamme. Meidän ei pidä missään noudattaa omia tuntemuksiamme yhtä tarkasti kuin tässä. [...] Elämä on orjuutta, jos siitä puuttuu vapaus kuolla”²³⁹. Montaigne viittaa stoalaisten käsitykseen siitä, että

viisas voi poistua elämästä täysivoimaisena kunhan vain tekee sen oikeaan aikaan. Montaigne katsoo, että ihmisen elämä on hänen omaa omaisuuttaan, ja siksi hän saa tehdä sillä mielensä mukaan:

Samoin kuin en riko varkaille tarkoitettua lakia, kun vien mennessäni oman omaisuuteni tai leikkaan auki oman kukkaroni, enkä tuhopolttajille tarkoitettua lakia, kun poltan oman metsäni; samoin en myöskään ole sidottu noudattamaan murhaajille tarkoitettuja lakeja, kun riistan oman henkeni.²⁴⁰

Montaigne sanoutuu siis irti Augustinuksen käsityksestä, jonka mukaan itsemurha on murha. Hän tuntee kuitenkin yleisimmät itsensä surmaamista vastaan esitetyt perustelut: ihmisellä on lupa lähteä elämästä vasta Jumalan luvalla, vastoinikäymisten kestäminen vaatii enemmän kuin kuolema, on pelkurimaista paeta kohtaloa, ja kun ihminen kuolee, jäljelle ei jää enää ketään, joka olisi vapautunut kuoleman katkaisemista vaivoista²⁴¹. Itsetuho voi aiheutua mielen järkkymisestä, eikä koskaan tiedä, mitä huomenna saattaa tapahtua.

Mielessä temmeltävät harhat saavat huutia, kun Montaigne miettii, milloin itsensä surmaaminen voisi olla sallittua. Hän vetoaa Pliniuksen auktoriteettiin ja toistaa tämän käsityksen, jonka mukaan kivet virtsarakossa ovat painavin syy tappaa itsensä²⁴². Ajatus siitä, että ihmisellä on oikeus tappaa itsensä tuskallisten fyysisten vaivojen vuoksi, on peräisin jo antiikista. Fyysisen kivun välttämisen ohella Montaigne tuntuu ajattelevan, että häpeän karttamiseksi on paikallaan surmata itsensä tai joku muu. Hän kertoo hyväksyvästi muun muassa sisilialaisesta, joka turkkilaisten hyökätessä tappoi ensin hehkeät tyttärensä, sitten näiden äidin ja hyökkäsi lopulta turkkilaisten kimppeen ja päätyi näiden paloiteltavaksi²⁴³. Sitten hän kertoo episodin, joka makaaberiuudessaan ansaitsee tulla siteeratuksi kokonaisuudessaan:

Minulle on kerrottu ylhäissyntyisestä vangista eräässä ranskalaisessa vankilassa: Kun hänen vanhempansa saivat tietää varmuudella, että hänelle langetettaisiin kuolemantuomio, he halusivat estää niin häpeällisen lopun ja hankkivat papin kertomaan hänelle, että oli erittäin tehokas keino päästä vapauteen. Hänen piti uskoa henkensä erään pyhimyksen suojelukseen, esittää tälle tietty pyyntö ja sen jälkeen olla viikon ajan nauttimatta mitään ravintoa, tunsipa hän itsensä miten heikoksi ja voimattomaksi tahansa. Vanki noudatti neuvoa, ja ymmärtämättä mitä hän oli tekemässä hän vapautti sillä tavoin itsensä hengestään ja vaarasta.²⁴⁴

Nimettömäksi jäävän vangin tapausta on vaikea mieltää itsemurhaksi, koska vanki tuskin itse suunnitteli surmaavansa itseään. Se, että Montaigne käsittelee tapausta itsensä surmaamisen yhteydessä, paljastaa kuitenkin, ettei hänellä ollut käytettävissään ”itsemurhan” kaltaista suhteellisen selvärajaista kattokäsitettä. Oli miten oli, Montaigne päätyy hyväksymään itsensä tappamisen ainakin jos kestämaton kipu tai pelko hirvittävästä kuolemasta siihen ajavat. Olennaista on se, että Montaigne kiistää itsemurhan kuuluvan abstraktien moraalikysymysten piiriin. Itsemurhan ongelmaa ei voi pohtia ehdottomasti vaan kysymys itsemurhasta on ratkaistava aina tilannekohtaisesti²⁴⁵. Näin Montaigne ottaa askeleen kohti yleisluontoisia pohdiskeluja tilannekohtaisempaa moraalialia.

Sen paremmin More kuin Montaigne ei ajatellut, että itsemurha olisi jossain mielessä mahdoton teko. Benedictus de Spinoza (1632–1677) sen sijaan päätyi tällaiseen tulokseen. Sekä aikakauden teologit että lääkärit pitivät itsesäilytysvaistoa ihmisen voimakkaimpana viettinä, joten sen kumoutuminen vaati selityksen²⁴⁶. Spinozan mukaan ihmisen *conatus* eli halu pysytellä olemassa on niin vahva, että on mahdoton kuvitella jonkun surmaavan itsensä omasta tahdostaan. *Etiikassaan* hän toteaa yksikantaan, että ”[m]ikään olio ei voi tuhoutua muusta kuin ulkoisesta syystä” ja että ”[j]okainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, sikäli kuin siitä riippuu”²⁴⁷. Toisin sanoen olio voi tuhoutua vain

ulkoisista syistä, ei sisäisistä. Spinozalle itsesäilytyspyrkimys *conatus* ei ole vapaaseen tahtoon liittyvä asia vaan olion synnynäistä rakkautta olemassaolonsa²⁴⁸. Itsemurhan aiheuttaa aina jokin ulkoinen syy, tekee meidän sitten mieli kutsua sitä fyysiseksi tai psyykkiseksi. Spinoza-tutkija Jon Miller on todennut, että Spinozan filosofian valossa itsensä murhaaminen on ankarasti ottaen mahdotonta²⁴⁹. Spinoza ilmaisee asian näin:

Korostan, ettei kukaan kieltäydy ruuasta tai tee itsemurhaa oman luontonsa välttämättömyydestä, vaan ulkoisten syiden pakottamana, mikä voi tapahtua hyvin monella tavoin. Yksi näet tappaa itsensä, koska toinen pakottaa hänet siihen tarttumalla hänen käteensä joka sattuu pitämään miekkaa ja kääntää sen hänen sydäntään kohti; toisen taas, kuten Senecan, on tyrannin käskystä pakko avata valtimonsa: hän siis tahtoo välttää suuremman pahan valitsemalla pienemmän; joku taas tekee itsemurhan, koska piilevät ulkoiset syyt ohjaavat hänen mielikuvitustaan ja vaikuttavat hänen ruumiiseensa siten, että se omaksuu toisen, aiempaan nähdessä vastakkaisen luonnon, mistä tajunnalla ei voi olla ideaa. [...] Mutta että ihminen oman luontonsa välttämättömyydestä pyrkisi siihen, ettei olisi olemassa tai muuttuisi toiseksi lajiksi, on yhtä mahdotonta kuin että tyhjältä syntyisi jotain, kuten jokainen pienellä pohtimisella voi havaita.²⁵⁰

Spinozan näkemystä on tulkittu niin, että kyky tehdä itsemurha ei kuulu itsemurhaajan persoonaan, mutta jos ulkoiset olot ajavat riittävän voimakkaasti itsemurhaa kohti, ihmisen kyky pysytellä hengissä ei enää riitä vaan ihminen alkaa toimia itsestuhoisesti²⁵¹. Näin ollen ihminen tappaa itsensä ainoastaan ulkoisten syiden pakottamana, ei koskaan sisäisestä luonnostaan. Jos tunnustetaan ajatuksen koko painavuus, on tunnustettava myös itsemurhan mahdottomuus. Modernit tulkinnat ovat vaarassa viedä Spinozan argumentilta terän, jos ne tarttuvat siihen tarkoituksenaan pelastaa itsemurhan käsite, siis tarkastella Spinozan väittämiä siltä kannalta, mistä näkökulmasta hänen

perusteluittensa ottaminen huomioon antaisi edelleen mahdollisuuden jatkaa itsemurhan käsitteen soveltamista totuttuun tapaan. Tällöin ajatellaan, että itsemurhan käsitteen käyttökelpoisuus on ja pysyy. Spinozan sille esittämä haaste jää huomiotta.

Spinozan ajattelutapaa on arvosteltu siitä, että viime kädessä se hävittää itsemurhan ja muunlaisten kuolintapojen erottelun. Siitä puolestaan seuraa, että myös esimerkiksi masennuksen vuoksi tehdyn itsemurhan ja sankarillisen uhrautumisen erottaminen toisistaan muuttuu mahdottomaksi, kaikki kun on yhtä ja samaa ulkoisten syiden taakan alle lannistumista²⁵². Näkemyksessä ei oteta huomioon, ettei Spinoza pyri arvioimaan itsemurhaa moraalin näkökulmasta. Se, ettei itsemurha sovi yhteen ihmisen luonnon kanssa, on ontologinen, ei moraalinen asia.

Nykylukijat ovat ymmärtäneet Spinozan kannan muun muassa niin, että itsemurhien lisääntyminen kertoo yhteisestä epäonnistumisesta. Ei ole onnistuttu luomaan ympäristöä, jossa ihmisen synnynnäinen säilymishalu voisi toimia²⁵³. Tulokinnan riskinä on se, että sen perusteella itsemurhat voidaan panna jäänäksettömästi yhteiskunnan syyksi.

Valistus

Valistuksen aikakaudella suhde itsemurhaan muuttui. Moraalisia tuomioita ei enää jaeltu aivan samaan tapaan kuin ennen. Vaikutusvaltaisimman itsemurhan apologian kirjoitti ruotsalais-saksalainen kirkonmies Johann Robeck, joka myös päätti elämänsä itsemurhaan: Robeckin filosofi-ihanteen mukainen ajattelija suhtautuu elämään välinpitämättömästi ja asettaa kuoleman elämän edelle. Sielun kuolemattomuus ei huolettanut Robeckia: jos sielu on kuolevainen, itsemurha ei ole sen kummempi asia kuin kuolema ylipäänsä, kun taas kuolematomalle sielulle on vain hyvä päästä vapautumaan ruumiin kahleista. Lisäksi Robeck kehitti voimallisen vasta-argumentin kristillisperäiselle ajatukselle, jonka mukaan ihminen ei saa tappaa itseään, koska elämä on Jumalan antama lahja. Robeck

nimittäin vastasi, että lahjoittaminen tekee lahjasta saajan omaisuutta, ja niinpä tämä voi tehdä lahjalle mitä mieli²⁵⁴. Robeck aikoi kirjoittaa aiheesta väitöskirjan, mutta Uppsalan arkkipiispa kielsi häntä. Niinpä Robeck muutti Ruotsista Saksaan, missä hän ryhtyi jesuiitaksi. Kesällä 1735 hän ilmoitti aikeistaan tehdä itsemurha, sousti merelle ja hukuttautui.²⁵⁵

Nykyisin Robeckin panos aikansa filosofiseen keskusteluun muistetaan ainoastaan itsemurhan yhteydessä. Hänestä on tullut unohdettu ajattelijä, jonka latinankielisistä kirjoituksista ei juuri ole vaivauduttu ottamaan uusia painoksia. Niitä ei ole myöskään käännetty, vaikka Robeckin *Exercitatio philosophia de morte voluntaria* (1736) epäilemättä puolustaisi paikkaansa filosofisen itsemurhakirjallisuuden kaanonissa. Täydellisesti Robeck ei kuitenkaan ole vaipunut unholaan, sillä hänet mainitaan sivumennen nimeltä esimerkiksi Voltairen romaanissa *Candide* (1759).

Robeckin avauksien tapaan valistusajattelu korosti vapautta ja järkeä ja pyrki heikentämään auktoriteetteja, mutta henkisen ilmapiirin muutos ei johtanut yleiseen itsemurhamyönteisyyteen. Valistusajattelijoiden eripurainen joukko ei ollut yksimielinen edes itsetuhon tekoja tarkastellessaan. Varhaisvalistaja Montesquieu (1689–1755) ei puolustanut itsemurhaa vaan yritti ymmärtää, miksi joissain maissa tehdään itsemurhia²⁵⁶. *Persialaiskirjeissään* (1721) hän ihmetteli lakeja, joita itsemurhaa vastaan säädetään. *Lakien hengessä* (1748) hän puolestaan asetti vastakkain muinaiset roomalaiset ja oman aikansa englantilaiset; hänen mukaansa itsensä tappaminen liittyi roomalaisten ajatteluun ja heidän tapoihinsa eivätkä he koskaan surmanneet itseään ilman syytä, mutta englantilaiset sen sijaan tekivät itsemurhia jopa onnensa kukkuloilla, koska heidän fysiologinen rakenteensa altisti heidät elämään kyllästymiselle. Jossakin saattaa olla syytä pitää voimassa itsemurhan kieltäviä lakeja, päätteli ilmaston ja ruumiinrakenteen vaikutukseen uskonut Montesquieu, mutta englantilaisia itsemurhan tiimoilta ei ole syytä rangaista sen enempää kuin vähämieleisiä.²⁵⁷

Valistuksen häirikkö Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) esitti antiikin hengessä, että elämästä on osattava lähteä kylmäverisesti. Materialistina hän ajatteli, että kuolema merkitsee yksinkertaisesti kaiken loppua. Siksi hän liitti filosofian läheisesti kuoleman opettelemiseen:

Se, joka vapisee kuoleman lähestyessä, muistuttaa lasta, joka pelkää kummituksia ja henkiä. Kalpea aave voi koputtaa oveni milloin tahtoo, en kauhistu lainkaan. Vain filosofi on urhea siinä, missä useimmat urheat eivät lainkaan ole.²⁵⁸

Mutta vaikka La Mettrie ylisti kuoleamisen taitoa filosofille ominaisena kykynä, hän ei kehottanut ihmisiä riistämään omaa henkeään. Päinvastoin: vaikka hän herätti omana aikanaan pahennusta pitkälle viedyllä materialismillaan, kaikki hänen tuotannostaan löytyvät maininnat itsemurhasta puhuvat elossa pysyttelemisen puolesta. Hän totesi, ettei hän aio levittää stoalaisuuden myrkkyä: vaikka joku olisi kyllästynyt maailmaan, tämän pitäisi silti pysytellä elossa – uskonnon voimin, jos muu ei auta. Parasta hänen mukaansa oli kuitenkin turvautua inhimillisyyteen, sillä järkiolennolle uskonto on satua, mutta järkiolentoon vetoavat vaimon ja rakastajattaren kyynleet sekä ajatus siitä, että itsemurhaaja riistää itsensä perheeltään, ystäviltään ja isänmaaltaan²⁵⁹. La Mettrien kirjallisen tyylin vuoksi on vaikea päästä perille siitä, milloin hän on vakavissaan ja milloin ei, mutta tekstiote lienee tulkittava argumentiksi itsemurhaa vastaan.

Teoksessaan *Anti-Sénèque* (1748) La Mettrie esitteli käsityksiään onnesta. Hän asettui aistionnen puolelle ja kiisti täysin järjen tai tiedon merkityksen onnellisuuden saavuttamisessa²⁶⁰. Näin hän asettui useimpien antiikin koulukuntien filosofiakäsitystä vastaan. Hän korosti, että filosofin tehtävänä on pysytellä nykyhetkessä menneisyyttä märehittämättä ja tulevaisuutta pelkäämättä²⁶¹. Hän pohti, pitäisikö ihmisen jatkaa elämää kun siinä ei ole mitään hyvää vaan pelkkiä vastoinkäymisiä, mutta

hänen mukaansa itsemurhan puolesta voidaan esittää vain ”petollista sofismia, poeettista intoa ja pikkumaista suurisieluisuutta”; jos viisas pystyy kohottautumaan ajatuksissaan ihmiskunnan yläpuolelle, hän ei myöskään suosittele itsemurhaa, sillä moinen todistaa ainoastaan kyvyttömyydestä seurata omia oppejaan²⁶². Itse asiassa La Mettrie kääntää kuoleman pohtimiselle annetun painon sekä Senecaa että sinänsä ihailemaansa Montaignea vastaan. Kuoleman alituinen pohtiminen estää ihmistä nauttimasta elämästä. Vaikka La Mettrie korosti, että filosofi osaa kuolla, filosofi ei hänen mukaansa kiinnitä huomiotaan kuolemaan vaan elämään.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) kirjeromaanissa *La nouvelle Héloïse* (1761) yksi päähenkilöistä, Saint-Preux, suunnittelee itsemurhaa, mutta hänet vakuutetaan luopumaan siitä. Keskustelun aluksi Saint-Preux käy läpi yleisimmät itsemurhaa vastaan esitetyt argumentit. Hänen mukaansa ihmisellä on luonnollinen oikeus välttää uhkaavaa pahaa, ja niin ollen ihmisellä on vapaus tappaa itsensä jos hän ei tuota teollaan vahinkoa muille. Jos ihminen on saanut elämänsä Jumalalta, hän saa tehdä sillä mielen-
sä mukaan, sillä ihminen on saanut myös raajansa Jumalalta mutta voi silti turvautua amputaatioon kuolion uhatessa. Saint-Preux kiistää jopa Platonin *Faidonin* auktoriteetin: hän toteaa, että jos itsemurhan kieltämiselle olisi perusteluja, Sokrates olisi tarkastellut niitä tarkemmin, ja lisää, että juuri *Faidon* oli kahdesti Caton luettavana ennen kuin tämä luopui elämästä. Hän myöntää, että on olemassa muihin kohdistuvia velvollisuuksia, jotka vaativat ihmistä pysyttelemään elossa, mutta toisaalta esimerkiksi isänmaan etu tai vaikeudet lasten ruokkimisessa suoraan velvoittavat itsemurhaan.²⁶³ Milord Édouard kuitenkin voittaa Saint-Preux’n elämälle korostamalla, että ihminen on hyödyllinen jo pelkkää elävyyttään, ja toteamalla, ettei ole Saint-Preux’n asia verrata itseään suuriin roomalaisiin.

Vuoden 1765 *Encyclopédie* sisälsi artikkelin ”suicide”, jossa Denis Diderot asettui itsemurhaa vastaan. Hän perusteli vaalia sillä, että itsemurha rikkoo itsesäilytysvaistoa, Jumalan lakeja ja yhteiskuntaa vastaan. Näin hän otti huomioon aristoteelis-

spinozalaisen, platonistis-kristillisen ja valtiodemokraattisen itsemurhakiellon perinteen. Toisaalta hän totesi, ettei itsemurha ole rikos, jos se tehdään mielenvikaisena tai synkän melankolian vallassa.²⁶⁴

D'Alembert (1717–1783) piti itsemurhaa rikoksena yhteiskuntaa vastaan: itsemurhaa ei siis enää estänyt niinkään jumalallisen järjestys tai valtio vaan ihmisten yhteisyys. D'Holbach (1723–1789) puolestaan esitti *Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature* –kirjassaan (1776), että itsensä surmaavat melankolikot ja fanaatikot inhoavat itseään sairaalloisesti eivätkä enää piittaa omasta onnestaan. Väärällä nimellä julkaistussa *Système de la nature* -teoksessaan (1770) hän oli kuitenkin tuuminut, että jos ihminen ei enää voi olla hyödyllinen yhteiskunnalle, hänellä ei myöskään ole enää velvollisuutta pysytellä hengissä. Kuolema parantaa kaikki ihmisen vaivat. Moniäänisyydestään huolimatta valistusajattelu siirsi myös itsemurhakeskustelun kehikkoon, jossa argumentoinnin perusoletuksena oli koko ihmiskunnan yhteisyys.

Hume

Filosofisen itsemurhapohdinnan *locus classicus* on 1700-luvun skottivalistaja David Hume (1711–1776) postuumisti julkaistu essee ”On Suicide”. Pitkän linjan itsemurhafilosofi R. G. Frey on todennut, että esseen lukee jokainen, joka ottaa itsemurhan ongelman vakavasti²⁶⁵. Freyn mukaan Hume essee on itse asiassa raivostuttava, eikä sen raivostuttavuus ei piile siinä, että se onnistuu tekemään itsemurhasta jalon teon, vaan siinä, että se siirtää ihmiselämän Jumalan käsistä ihmisen omiin käsiin²⁶⁶. Frey saattaa yliarvioida Hume filosofisen vaikutusvallan, mutta Hume esseen puhdikkautta ei käy kiistäminen. Tom L. Beauchamp on arvellut tekstin olevan Hume vaikutusvaltaisin ja useimmin painettu essee²⁶⁷. Itsemurhan apologia se ei kuitenkaan ole. Hume tavoitteena ei ole osoittaa, että ihmisen henki on hänen oman mielivaltansa varassa, eikä hän myöskään pyri osoittamaan, ettei itsemurhan tekeminen voisi olla väärin²⁶⁸.

Humen kannan sävykkyyden vuoksi tekstin saamaa vähäistä akateemista huomiota on ihmetelty: kirjoitus ei ole niin itseltään selvä ja kaikin puolin selkeä, ettei se kaipaisi analyysija²⁶⁹.

Hume kirjoitti esseen vuoden 1755 korvilla ja se painettiin teokseen *Five Dissertations*. Kirja herätti kuitenkin jo ennen julkaisemistaan niin paljon pahaa verta, että Hume ja hänen julkaisijansa Andrew Millar päättivät jättää esseen pois kirjasta. Suurimpana syynä Humen luopumiseen ei ollut varovaisuus vaan muuan hänen ystävänsä. Joku hänen ystävistään onnistui nimittäin vakuuttamaan hänelle, että esseen julkaiseminen olisi perin onneton ajatus; on epäilty, että tuo ystävä olisi ollut Adam Smith, mutta ounastusta ei ole pystytty näyttämään toteen²⁷⁰. Vuonna 1777, vuosi Humen kuoleman jälkeen, essee julkaistiin ilman kirjoittajan nimeä – ja ilman Humen lupaa. Humen nimellä varustettuna se saatettiin julkisuuteen vuonna 1783. Frey pitää esseeä niin tulenarkana, että hän tulkitsee Humen vaikeamisen viisaaksi, vaikka oikeauskoiset kristityt olivat perillä Humen itsemurhanäkemyksistä jo ennen tämän kuolemaa²⁷¹. Federico Fontaneton mukaan essee taas on niin hyvä esimerkki Humen ajattelijantyylistä, että sitä on mahdoton pitää pelkkänä retoriikkaharjoituksena: pikemminkin se on harkittu hyökkäys kristillistä moraalia vastaan²⁷².

Hume aloittaa esseensä toteamalla, että filosofia on suvereenia vastalääkettä taikauskolle ja väärälle uskonnolle²⁷³. Lähtökohta on siis valistuksellinen: Hume tahtoo vapauttaa ihmiset virheellisten uskomusten vallasta. Beauchamp on todennut, että Humen asenne on osittain metafilosofinen: Hume kertoo kirjoituksensa aluksi, mitä filosofia on, ja samalla hän tekee selväksi, että sekä uskonnolliset että psykologiset itsemurhaan liittyvät uskomukset ovat enemmän tai vähemmän puljutusta²⁷⁴. Esseen alkujaksolla ei ole selvää yhteyttä varsinaisiin itsemurhaan liittyviin argumentteihin, mutta kuvaamalla filosofian tehtävää Hume tekee selväksi, että hän haluaa lukijoidensa lukevan tekstiä filosofiana eikä esimerkiksi pamflettina tai retorisenä harjoituksena²⁷⁵. Linjauksen ansiosta lukijalla on lupa odottaa esseeltä filosofista argumentaatiota, ei pelkkää retorista lentoa.

Humen mukaan taikausko riistää ihmiseltä vallan tämän omaan elämään niin, ettei ihminen edes uskalla yrittää paeta kurjaa elämäänsä koska pelkää loukkaavansa luojaansa. Myös tässä mielessä hän on mukana valistuksellisessa ihmisen vapauden korostamisen hankkeessa. Erikoislaatusempi on Humen ajatus siitä, että jos ihminen on muutoin valmis lopettamaan elämänsä, ainoastaan taikausko voi estää häntä tekemästä niin²⁷⁶. Harhaisten käsitysten valta kasvaa Humen käsittelyssä melkoiseksi.

Hume päättelee, että voidakseen olla rikos itsemurhan tulisi olla rikkomus Jumalaa, lähimmäistä tai itsemurhaajaa itseään kohtaan, ja niin hän ryhtyy tarkastelemaan itsemurhaa vastaan esitettyjä perusteluja yksi kerrallaan. Hume ei mainitse Tuomas Akvinolaista eikä hän käytä tomistista sanastoa asiansa muotoilemiseen, mutta ytimeltään hänen tarkastelemansa itsemurhaa vastaan esitetyt argumentit ovat samat kuin Tuomaan esittämät²⁷⁷. Näin Humen essee ankkuroituu sekä filosofian että teologian historiaan. On tosin muistutettu, että Humen luettelemat kolme vaihtoehtoa eivät välttämättä kata kaikkia mahdollisuuksia kieltää itsemurha²⁷⁸.

Merkillepantavaa on, ettei Hume pyri osoittamaan itsemurhaa oikeudeksi. Hän pyrkii osoittamaan, ettei ole olemassa moraalista velvollisuutta olla tekemättä itsemurhaa²⁷⁹. Hume ei siis etene samaan suuntaan kuin ne nykyajan itsemurhan puolustajat, joiden mukaan ihmisellä tulee halutessaan olla oikeus luopua elämästään. Humelle itsemurha ei ole positiivinen oikeus. Hän väittää ainoastaan, ettei ehdottomalla itsemurhakiellolla ole perusteita. Nämä ovat kaksi eri asiaa. Myös niiden seuraukset eroavat toisistaan ratkaisevasti.

Kun Hume tarkastelee argumenttia, jonka mukaan itsemurhaaja tekee rikoksen Jumalaa vastaan, hän ei lähde haastamaan ihmisten uskoa Jumalaan, vaan sen sijaan hän ajattelee asian niin, että itsemurhan tulisi olla Jumalan asettamien luonnonlakien rikkomus, jotta se voisi olla rikos Jumalaa kohtaan²⁸⁰. Itsemurha ei kuitenkaan voi olla rikkomus Jumalaa vastaan. Jos Jumala on kerran säätänyt luonnonlait, kaikki oliot noudattavat

niitä. Jos ihminen valjastaa vesivoiman koneittensa käyttöön, hän ei suinkaan kajoa luodun jumalalliseen järjestykseen. Jumala ei ole tehnyt asioista eriarvoisia vaan kaikki noudattelee samoja lakeja. Niin ollen ihminen toimii väistämättä Jumalan säätämien luonnonlakien asettamissa rajoissa. Hume kannattaa determinististä käsitystä, jonka mukaan kaikki, mikä maailmassa tapahtuu, myös ihmisen teot, on determinististen kausaalilakien alaista²⁸¹. Jos Jumala on pannut ihmisen toimimaan määrlakien mukaan, on mieletöntä väittää, että ihminen voisi tehdä mitään sellaista, mikä rikkoisi noita lakeja. Hume provosoi lukijaansa kysymällä, onko kenties elämään väsynyt ja elämänsä kyllästynyt mies, joka voittaa kuolemanpelon ja pääsee itsemurhan avulla pakoon surkeuttaan, loukannut Jumalaa sekoittamalla maailmankaikkeuden järjestyksen.

Kun siis kokoamme nämä johtopäätökset yhteen, havaitsemme, että ihmiselämä on riippuvaista aineen ja liikkeen yleisistä laeista, eikä näiden yleisten lakien häiritseminen tai muuttaminen niin ollen ole sallimuksen aluelle tunkeutumista: Eikö jokainen niin ollen ole vapaa hankkiutumaan eroon omasta elämästään? Ja eikö hänellä ole lupa käyttää tuota voimaa, jonka luonto on hänelle suonut? Kumotaksemme tätä johtopäätöstä puoltavat todisteet meidän on osoitettava, miksi tämä erityistapaus on poikkeus; siksikö, että ihmiselämä on niin tärkeää, että on ihmisen harkintakyvyltä röyhkeää hankkiutua siitä eroon? Mutta ihmisen elämä ei ole maailmankaikkeudelle sen tärkeämpi kuin osterin.²⁸²

Hume pyrkii sijoittamaan ihmisen omalle paikalleen maailmankaikkeudessa, mutta kuten Thomas Holden on huomauttanut, kannattaa tarkata sitä, mitä Hume sanoo. Hume toteaa, ettei ole mitään syytä ajatella, miksi ihmisellä olisi Jumalan silmissä erityinen sija; hän ei väitä, että ihmisen merkitys Jumalalle olisi erityisen alhainen²⁸³. Hume katselee asioita niin laajasta näkökulmasta, että ihminen ja osteri asettuvat samalle tasolle mutta

eivät toinen toistaan alemmas. Lisäksi hän puhuu yksittäisestä ihmisestä: hän ei rakenna hierarkioita lajien välille vaan toteaa, ettei yksittäisen ihmisen kuolema hetkauta universumia sen enempää kuin yksittäisen osterin. Tekstijaksosta on silti löydetty kylmävytyttä: jos ihminen on yhtä vähämerkityksinen kuin osteri, edes hänen itsemurhansa ei järkytä maailmankaikkeutta. Maailmankaikkeuden näkökulmasta tämä pitää tietysti paikkansa.

Saattaa olla, että Hume yrittää ottaa välimatkaa itsemurhan herättämiin tunteenomaisiin reaktioihin. Hän havaitsee ihmiselämän niin hauraaksi, että jopa kärpänen tai hyönteinen pystyy tuhoamaan sen²⁸⁴, ja Kenneth R. Merrill tulkitsee kohtaa niin, että koska luoja ei ole tehnyt ihmisistä sen kestävämpiä, myöskään ihmisten itsensä ei tarvitse olla kovin tarkkoja elämänsä kanssa: itsemurha ei voi olla Jumalan lain vastainen teko, kun otetaan huomioon se, miten kuolinalttiiksi Jumala on ihmisen luonut²⁸⁵. On väitetty, että vaikka Hume päättelee sinänsä moitteettomasti, hän tuntuu loittonevan todella kauas itsemurhan ongelmasta: hänen johtopäätöksiään ei ole helppo hyväksyä, koska hän tuntuu tekevän ihmiselämästä niin täydellisen merkityksetöntä, että useimpien lukijoiden on vaikea katsoa asioita hänen näkökulmastaan²⁸⁶. Mutta jos ihmiselämä tuntuu liikuttavan Jumalaa tai maailmankaikkeutta, Humen yhdentekevyyssargumentti menettää voimansa.

Toinen tapa muotoilla ihmisen velvollisuus Jumalaa kohtaan on ajatella, että Jumala on luovuttanut elämän ihmiselle eikä tämä saa tehdä sille mielensä mukaan. G. R. McLean on kertonut esimerkin: Olet vienyt rahasi pankkiin, mutta kun menet nostamaan niitä, pankinjohtaja kertoo ostaneensa niillä uuden auton vaimolleen. Pankinjohtaja vetoaa siihen, että jos hän on kerran suojellut rahoja ryöväreiltä, hän voi myös käyttää rahat loukkaamatta asiakkaansa oikeuksia. McLean toteaa, että esimerkki osoittaa Humen oletukset vääriksi: jos joku saa jotakin huollettavakseen, hän ei saa tehdä sille mitä mielii.²⁸⁷ McLeaenin esimerkki ei kuitenkaan vastaa täysin Humen kuvaamaa tilannetta. Vaikka ihminen olisikin saanut elämänsä Jumalalta,

häneltä ei ole kysytty mitään. Pankinjohtaja sen sijaan on ilmoittautunut suojelemaan tallettajien rahoja omasta halustaan. Ihmisellä ei siis välttämättä ole velvollisuutta pitää huolta elämästään, koska hän ei ole päässyt vaikuttamaan siihen, ottaako hän sen vastaan. Hume itse katsoo, että sallimus on antanut ihmiselle muun ohella mahdollisuuden lopettaa elämänsä. Siksi miekkaansa heittäytyvä itsemurhaaja saa surmansa yhtä lailla Jumalan kädestä kuin omasta kädestään, eikä ihminen Jumalan säätämien luonnonlakien maailmassa voi tehdä mitään sellaista, mikä loukkaisi Jumalaa²⁸⁸.

Teologiaa vastaan suuntautuvia Hume argumentteja on arvosteltu. Eräiden kirjoittajien mukaan Humelta jää huomaamatta luonnollisen oikeuden teoreetikoille tärkeä erottelu, kun hän toteaa, että ihmisen on kerta kaikkiaan mahdotonta rikkoa Jumalan asettamia luonnonlakeja. Hume tuntuu samastavan luonnonlait ja luonnolliset lait, vaikka luonnonlait ovat luonteeltaan kuvailevia – ne kuvaavat sitä, miten luonto toimii – mutta luonnolliset lait ohjailevia: luonnolliset lait piirtävät ihmisen toiminnalle rajat, ja niin ollen luonnollisen oikeuden kannattaja voi sanoa, että itsemurha on väärin, koska se rikkoo luonnollista lakia, vaikka se onkin luonnonlakien mukainen tapahtuma²⁸⁹. Hume samastaa Jumalan järjestyksen rikkomisen luonnonlakien rikkomiseen. Humelle voitaisiin vastata myös, että vaikka ihmisellä olisi vapaus toimia luonnonlakien puitteissa, ei se tarkoita, että kaikki hänen tekonsa ovat sallittuja. Mutta ennen kuin Humea syytetään luonnonlakien ja luonnollisen lain sekoittamisesta toisiinsa, on muistettava, ettei Hume väitä, että luonnonlakien deterministisyys siirtäisi kaikki ihmisen teot hyvän ja pahan tuolle puolen. Hän väittää ainoastaan, etteivät luonnonlakeja noudattavat teot voi olla rikoksia luonnonlait säätäneyttä Jumalaa kohtaan²⁹⁰. Hän kannattaa näkemystä, jonka mukaan kaikki teot ovat selitettävissä kausaaliketjuin, syyn ja seurauksen avulla, ja tietysti myös murhat, barbaariset julmuudet tai aseistetut ryöstöt kuuluvat luonnonlakien piiriin. Hän ei kuitenkaan kiistä moraalisten mittapuiden olemassaoloa²⁹¹. Hän kumoaa tietynlaiset luonnolliseen lakiin perustuvat argumentit

itsemurhaa vastaan mutta ei oikeuta itsemurhaa: jos hän nimitäin tekisi niin, hän tulisi samalla hyväksyneeksi kaikenlaiset konnuudet ja julmuudet²⁹². Tällaisesta häntä on myös syytetty, mutta arvosteluun on vastattu sanomalla, että luonnon lainalaisuus ja ihmisen moraalinen vastuu voidaan hänen katsannossaan liittää yhteen.

Sen sijaan Hume yrittää kammeta kristityn uskomukset oman kantansa tueksi: hän kysyy, miksi itsemurhasta pitäisi tehdä poikkeus, kun ihminen muutenkin vaikuttaa maailman meenoon, ja toisaalta hän pyrkii osoittamaan, että kun ihminen tekee itsemurhan, hän ei riko luonnonlakeja²⁹³. Hän jatkaa argumentaatiotaan väittämällä, että jos ihmisen kuolema kuuluisi yksinomaan Jumalalle, myös elämän jatkumisen puolesta toimiminen olisi Jumalan lakien rikkomista. Mies, joka yrittäisi uimalla pakoon uppoavasta veneestä, olisi yhtä suuri maailmanjärjestyksen rikkoja kuin itsemurhaaja, ja sairaan pelastaminen lääkkein tai leikkauksin olisi Jumalan suunnitelmiin puuttumista. Näistä lähtökohdista Hume päätyy ajattelemaan, ettei maailmankaikkeudessa tapahdu mitään ilman sallimuksen ohjausta. Niin ollen myös Jumalan loukkaaminen tappamalla itsensä on mahdotonta.

Humen deterministisiä premissejä on kritisoitu. Lisäksi on väitetty, että Hume lipsahtaa päätelmissään kuvailevuudesta normatiivisuuteen. Thomas Holdenin mukaan Hume ei kuitenkaan pyri osoittamaan, että mikä tahansa mielivaltainen teko olisi sallittu. Hume yrittää osoittaa ainoastaan sen, ettei mitään tekoa ole kielletty siksi, että sen tekemättä jättäminen olisi velvollisuus Jumalaa kohtaan.²⁹⁴ Humen argumentti, joka perustuu luonnon determinismiin, ei toisin sanoen johda moraalin kieltämiseen, koska Hume ei sano siinä yhtään mitään siitä, miten ihmiset reagoivat toistensa tekoihin. (Sivumennen sanoen determinismin hyväksyminen ei ylipäänsä merkitse sitä, että ihmisten reaktiot erilaisiin inhimillisiin toimiin muuttuisivat mielivaltaisiksi: jos ihmiset ovat determinoituneita reagoimaan määräasioihin moraalisesti, he reagoivat niihin moraalisesti.)

Humen argumentti voidaan yleistää koskemaan myös kaikkia muita tekoja kuin itsemurha. Tämä saattoi myös olla Humen tarkoitus: kun osoitetaan, ettei itsemurhakieltoa voida perustella teologisin perustein, todistetaan samalla, ettei mitään moraalisia kieltoja voida perustella teologisin perustein²⁹⁵. Tämä on merkittävä askel uskonnollisesta moraalista kohti maallista moraalia ja selittää osaltaan myös sen, miksi Humen itsemurhassee puhuttelee nykylukijaa siinä missä Augustinuksen ajatukset samasta aiheesta eivät puhuttele. Humea onkin luonnehdittu käytännöllisesti suhtautuvaksi ateistiksi, joka ajattelee, ettei Jumalalla ole mitään tekemistä ihmisten käytännön elämän kanssa²⁹⁶. Aikansa henkisen ilmaston vuoksi Humen ei kuitenkaan kannattanut julistautua ateistiksi, vaan pikemminkin hän meni vastapelureitaan vastaan niin pitkälle kuin hänen omien argumenttiensa kannalta oli mahdollista.

Tämän retorisen strategian vuoksi Hume suo teologisten argumenttien käsittelylle nykykatsannossa kohtuuttoman paljon huomiota. Syy oli yksinkertainen: hän tiesi monien aikalaislukijoittensa ottavan teologiset perustelut vakavasti, ja hänen aikanaan oli todennäköistä, että jos itsemurhaa pidettiin vääränä, sitä pidettiin vääränä juuri teologisista syistä²⁹⁷. Uskonnollinen argumentti oli yleisin itsemurhaa vastaan esitetty argumentti.

Kun Hume osoittaa, ettei itsemurha voi loukata Jumalaa, hän ei kuitenkaan osoita, ettei itsemurha voisi olla rike muita ihmisiä kohtaan. Siksi hän siirtyy pohdiskelunsa toiseen vaiheeseen ja ryhtyy miettimään ihmisten keskinäisiä suhteita. Hän päätyy ennalta-arvattavaan lopputulokseen. Itsemurha ei voi olla rikkomus yhteiskuntaa vastaan, sillä kuollut ihminen ei tee pahaa, hän vain lakkaa tekemästä hyvää, eikä kuolleelta toisaalta voida odottaa yhteiskunnalle mitään vastineeksi, sillä myöskään yhteiskunta ei enää pysty antamaan hänelle mitään. Koska elämästä sen sijaan voi tulla yksilölle taakka, itsemurha saattaa jopa olla velvollisuus itsemurhaajaa itseään kohtaan, sillä ”kukaan ei ole koskaan heittänyt elämää pois niin kauan kuin se on ollut elämisen arvoista”²⁹⁸. Väite on tietysti kiistanalainen.

Hume puhuu itsemurhasta muttei määrittele sitä. Hän läh-
tee siitä, että lukijalle on selvää, mitä itsemurhalla tarkoitetaan.
Yhtä selvää hänelle on, ettei kukaan tapa itseään vähäpätöisistä
syistä. Lähes koko esseensä ajan hän käyttää esimerkki-itsemur-
haajanaan miestä, jonka elämä on pelkkää kärsimystä – ainoana
poikkeuksena on tilanne, jossa hän uskoo, että itsemurhasta on
hyötyä yhteiskunnalle: vihollisen vangiksi jäänyt mies tappaa
itsensä, jotta häntä ei kidutettaisi paljastamaan valtiosalaisuuksia²⁹⁹. Humen tarkoituksena ei siis ole osoittaa, että itsemurha
on hyväksyttävä teko sinänsä vaan että se on hyväksyttävä teko
määräoloissa³⁰⁰. Myös Hume on yksi niistä filosofeista, jotka
katsovat, ettei itsemurhasta voida esittää yleispäteviä lakeja tai
moraalineuvoja. Itsemurhan perusteltuus on tilanteesta kiinni.
Humelle tärkeintä on kaivaa perustaa uskonnollisten moraa-
lisääntöjen alta itsemurhan varjolla.

Siksi Hume pyrkii osoittamaan, että moraaali voidaan pe-
rustella uskonnollisiin auktoriteetteihin vetoamatta. Freyn
mukaan ”On Suicide” on säilyttänyt merkityksensä siksi, että
se on tärkeässä osassa ajateltaessa deistien kritiikkiä kristin-
uskoa kohtaan: deistien ohjelmaan kuului ajatus maallisesta
moraalista, ja valistuksen aikakaudella kirkonmiehet eivät
enää pitäneet täysin itsestään selvänä, että ateismi tekee ihmi-
sistä moraalittomia ja ajattelukyvyttömiä³⁰¹. Frey ajattelee,
että Humen tapa siirtää ihmisen kuolemaa koskeva päätösval-
ta Jumalalta ihmiselle muuttuu mielekkääksi juuri tämän kes-
kustelun antamaa taustaa vasten. Jos ihminen on pätevä päät-
tämään omasta kuolemastaan, moraaali kaikkienensa siirtyy
jumalallisten määräysten alueelta inhimillisen toiminnan pii-
riin³⁰². Hume tuntuu kumonneen Jumalan valtaan vetoavat
argumentit itsemurhaa vastaan, mutta myöhemmin Kant nos-
taa ne uudelleen valtaistuimelle kehittäessään kriittisen filoso-
fiansa, jossa ihminen Jumalaa totellessaan tottelee itse asiassa
itseään.

Kant

Jos Hume on uuden ajan filosofiassa itsemurhan hyväksymisen klassikko, itsemurhan kieltäjistä klassisin moderni ajattelija on Immanuel Kant (1724–1804). Kantin pääperustelu itsemurhaa vastaan on se, ettei itsensä surmaava ihminen kohtelee moraalitoimijuuttaan sen arvoa vastaavalla tavalla. Kant tuntee argumentit, joiden mukaan itsemurha on väärin Jumalaa, muita ihmisiä tai itsesuojeluvaistoa vastaan, mutta hän keskittyy pohtimaan ihmisen asemaa moraaliseen toimintaan kykenevänä olentona. Lisäksi Kant on kirjoittanut itsemurhasta enemmän kuin kukaan muu filosofian klassikko: muut filosofit tulevat yleensä maininneeksi itsemurhan ongelman sivumennen, mutta Kantille se on keskeinen kysymys³⁰³. Voidaan päätellä, että Kant piti ongelmaa tärkeänä³⁰⁴.

Kantin ja Humen lähestymistapojen erot itsemurhakysymyksessä palautuvat heidän käsityksiinsä moraalin luonteesta. Hume ajattelee, että järjellä on moraalissa ainoastaan välineellinen tehtävä, kun taas Kantille järki muotoilee normirajat *a priori*. Näin ollen hyvä ei voi olla mikään abstrakti tai luonnollinen kohde³⁰⁵. Humen ajattelussa halut ohjailevat ihmistä ja järki voi parhaassa tapauksessa ohjailla niitä, mutta Kantille järki on lainsäätäjä, joka määrää, mikä on oikein ja mikä väärin. Siksi hyvä ei voi olla mikään määrääasia vaan se on hyvä sinänsä; näkökulmien ero paljastuu esimerkiksi siitä, miten Hume hyväksyy onnen elämän päämääräksi, Kant taas ei. Kantin näkökulmasta kunniallinen moraalinen elämä on välttämätöntä mutta elämä sinänsä ei: moraalista velvollisuutta on noudatettava aina, itsesäilytysviettiä ei³⁰⁶.

Kant tarkasteli itsemurhan ongelmaa jo ennen kuin hän kehittelee kriittisen kauden filosofiansa, jossa hän käsitteli sitä, millaisin ehdoin voidaan puhua moraalisen toiminnan mahdollisuudesta ja ihmisestä moraalitoimijana. Todennäköisesti vuosina 1774–1775 pitämässään moraalifilosofian luennoissa Kant totesi, että itsemurhan puolestapuhujat vetoavat usein Caton esimerkkiin. Cato siis tappoi itsensä, koska ei halunnut

joutua Caesarin käsiin. Kantin mukaan itsemurhaa voidaan Caton tapauksessa pitää velvollisuutena. Itse asiassa Kant jakaa itsemurhat kahteen kategoriaan: itsemurhina hän pitää tekoja, jotka eivät ole moraalisesti kiitettäviä eivätkä moraalisia, kun taas moraalisesti kiitettävä itsensä tappaminen perustuu velvollisuudentuntoon³⁰⁷.

Kant sanoo, ettei voida puhua itsemurhasta, jos joku puolustaa velvollisuuksia itseään kohtaan vihollista vastaan niin, että menettää samassa hötäkässä henkensä. Kukaan ei voi pakottaa toista tekemään itsemurhaa: hallitsija voi kyllä velvoittaa alamaisansa taistelukentälle, mutta jos siellä menettää henkensä, on se kohtalon isku, ei itsemurha.³⁰⁸ Näyttää siltä, että Kant haluaa pelastaa tietyt hyväksyttävänä pitämänsä teot itsemurhasyytöksiltä, mutta Thomas D. Harterin mukaan Kantin pyrkimyksenä on saada lukijansa pohtimaan sitä, millainen maksiimi on itsen surmaamisen takana. Vain niin voidaan saada selville, onko teko tuomittava itsemurha vai hyväksyttävää itsensä surmaamista.³⁰⁹ Jos ihminen surmaa itsensä petyttyään elämäänsä tai kokemiansa vastoinkäymisten vuoksi, hän on itsemurhaaja, joka ei ansaitse kunnioitustamme, mutta kun Cato tappoi itsensä velvollisuudesta, hän lähti elämästä kunniallisena miehenä. Cato ei nimittäin tappanut itseään siksi, että hän olisi halunnut kuolla, vaan siksi, että hänen itsemurhansa oli paras ratkaisu roomalaisten hyvinvoinnin kannalta. Harter esittää, ettei Kantin itsesäilytysvaade ole ehdoton: jos ihminen ei enää pysty elämään arvokkaasti, hän voi valita kuoleman³¹⁰. Silti on huomattava, ettei Kant kutsu Caton kuolemaa itsemurhaksi: hänelle ”itsemurha” (*Selbstmord*) on aina negatiivinen ja tuomitseva sana. Kant ei sitä paitsi hyväksy Caton kuolemaa täysin vaan toteaa, että Cato samoin kuin Lucretia asetti velvollisuutensa väärään järjestykseen: myös kunniallisuutensa säilyttämisessä voi mennä liian pitkälle³¹¹.

Vaikka Kant suostuu myöntämään, että itsensä tappaminen voidaan joskus hyväksyä, viime kädessä hän vetää rajan hyväksyttävän ja tuomittavan itsensä surmaamisen välille. Sotilas, joka puolustaa itseään ja omiaan kuolemaan saakka, ei ole

Kantin katsannossa itsemurhaaja vaan jalo sankari³¹². Sankarilisen toiminnan päämääränä ei ole oma tuhoutuminen vaan muiden pelastaminen. Toisin sanoen myös Kant on yksi niistä filosofeista, joille toimijan aikomukset ovat ratkaisevia: ”aikomus tuhota itsensä tekee itsemurhaajan”³¹³, hän kirjoittaa. Hän siis haluaa sulkea määritelmänsä ulkopuolelle sellaiset tapaukset, joissa kuolema aiheutuu toimijan omista teoista, mutta kuolema ei kuitenkaan ole tämän tavoitteena: Hector Wittwerin esimerkkejä tällaisesta ovat omasta hengestä piittaamattoman holtiton käyttäytyminen ja myrkyn nauttiminen erehdyksessä juomavetenä³¹⁴. Myöhemmässä keskustelussa itsemurhakandidaatin aikomusten merkitys nousee keskeiseksi, kun pohditaan itsemurhan määritelmää ja niitä ehtoja, joiden täytyttyä voidaan puhua itsemurhasta.

Voimakkain argumentti, jonka Kant moraalifilosofian luennoissaan itsemurhaa vastaan esittää, on kuitenkin itsemurhan herättämä vastenmielisyys. Jos ihminen on vajonnut niin alas, toteaa hän, että tämä pitää itseään oman elämänsä herrana, ”kaikki paheiden ovet ovat auki”, ja niinpä itsemurhaajaa on oikeus pitää ”haaskana”, ja itsemurha herättää sekä kauhua että kuvotusta³¹⁵. Kant rinnastaa itsemurhan ahmattiuteen ja sukupuolivietin luonnottomaan käyttämiseen³¹⁶. Hän esittää asian ikään kuin itsemurha olisi pahin rikos kaikkien mahdollisten joukossa. Itsemurhan kammoaminen tuntuu kuuluvan hänen ihmiskuvaansa, ja niinpä hän toteaaakin, että itsemurhat aiheutuvat lähinnä tunteiden valtaan joutumisesta ja hulluudesta. Näin hän sijoittaa itsemurhaajan ihmiskunnan ulkopuolelle. Toinen hänen esikriittisen filosofiansa itsemurhaa vastustavia argumenttejaan leimaava piirre on se, että itsemurhan kiellettyys otetaan annettuna. Kantin mukaan itsemurha herättää ihmisissä kauhua jollakin niin perustavalla tasolla, että teon moraalittomuus on itsestään selvä asia. Hän ei kumminkaan tunnu tekevän selväksi, pitääkö hän itsemurhan kammottavuutta sosiaalisena seikkana vai inhimilliseen kokemukseen kuuluvana piirteenä: joka tapauksessa hän tuntuu oletavan, että jos ihminen on ihminen, itsemurha herättää hänessä kauhua.

Kantin kielteinen linja on saanut osakseen arvostelua. Michael Cholbi on todennut, että on pelkästään paatunutta tuomita ihminen, joka on jo menettänyt omanarvontuntonsa, vaikka kyseenalaistaisikin tämän teon moraalisen arvon³¹⁷. Kantin omista lähtökohdista kylmä suhtautuminen itsemurhaajiin on kuitenkin ymmärrettävää. Wittwer tulkitsee moraalifilosofian luentojen itsemurhakohtaa niin, ettei Kant tuomitse itsensä surmaamista sinänsä vaan valmiuden luopua elämästä: se nimittäin johtaisi koko yhteisön kannalta kestävämpiin tuloksiin³¹⁸. Itsemurhan hirvittävyys perustuu siihen, että surmatessaan itsensä ihminen tekee itsestään pelkän esineen. Jos ihminen tappaa itsensä, hän kohtelee itseään esineenä, ja niin ollen hän ei kunnioita itseään ihmisenä vaan tekee itsestään pelkän mielivalan (*Willkür*) välikappaleen, päättelee Kant³¹⁹. Hän ei säästele sanojaan kritisoidessaan itsemurhaajia. Ihminen, joka kohtelee omassa persoonassaan piilevää ihmisyyttä kuin hevostaan tai koiraansa, ei hänen mukaansa ole enää ihminen, mutta itsemurha on kielletty siksi, että myös huonon ihmisen persoonassa piilevä ihmisyyden on kunnioituksen arvoista³²⁰. Saksalaisen valistuksen perinteen mukaisesti Kant korostaa siis sitä, mikä ihmisille on yhteistä: jokaisessa ihmisessä piilee ihmisyyttä. Wittwer on kuitenkin huomauttanut Kantin argumenttia vastaan, että on kerta kaikkiaan mahdotonta yhtä aikaa haluta luopua elämästä ja kohdella itseään tahdottomana esineenä: itsemurhaaja tappaa itsensä saavuttaakseen itse asettamansa päämäärän eli kuoleman, eikä hän toisin sanoen kohtelee itseään pelkkänä välineenä³²¹. Jos itsemurhaaja todella voisi kohdella itseään vain ja ainoastaan välineenä, hänen täytyisi itse asiassa murhata joku muu kuin itsensä. Yhtäältä itsemurhaaja on oman tekonsa uhri, mutta toisaalta hän on samalla toimija, jonka aktiivisuuden ansiosta surmatyö onnistuu.

Ihmisellä ei Kantin mukaan ole mitään perustetta tappaa itseään vaikka hän ei pystyisi elämään onnellisena, sillä onni ei ole olennaista, inhimillinen arvokkuus on³²². On ilmeistä, ettei Kant ajattele mahdollisuutta, jossa ihmisen arvokkuus ja elämän jatkaminen voisivat olla ristiriidassa. Ne, jotka tappavat

itsensä estääkseen sairautta viemästä heiltä ajattelu- tai liikuntakyvyn, vetoavat usein nimenomaan inhimilliseen arvokkuuteen: elämä ajattelu- tai toimintakyvyttömänä ei enää olisi elämisen arvoista ihmiselämää. Kantin tapa lähestyä asiaa vihjaa kuitenkin hänen pitävän inhimillisen arvokkuuden suurimpana voitonä sitä, että ihmiset jatkavat elämäänsä kaikista vastoinkäymisistä huolimatta: kova onni ei ole riittävä syy luopua elämästä. Perustuuhan itsemurhan tuomittavuus juuri siihen, ettei itsemurhaaja pyri säilyttämään elämäänsä eikä kunnioittamaan omaa moraalitoimijuuttaan. Kuten Caton tapauksesta havaittiin, Kant jättää kuitenkin porsaanreiän: muiden puolesta kuoleminen saattaa olla hyväksyttävää. Lisäksi Harter on perustellusti muistuttanut eräästä Kantin näkemyksiin sisältyvästä paradoksista: jos ihminen tietää, että hän menettää tulevaisuudessa rationaalisen arvostelukykynsä, onko hänen sallittua tappaa itsensä? Yhtäältä hän tietää, että hän lakkaa kykenemästä moraaliseen ja rationaaliseen toimintaan, mutta toisaalta hän tekisi itsemurhan ennen kuin hän menettää rationaalisuutensa ja niin ollen hän rikkoisi Kantin kriittisen filosofian periaatetta, jonka mukaan ihmisellä on velvollisuus kohdella ihmisyyttä aina päämääränä eikä pelkkänä välineenä³²³.

Kant tunnustaa, että kreikkalaiset ja roomalaiset myönsivät itsemurhan olevan ainakin määrätilanteissa arvokas teko, mutta hän korostaa sitä, että jalointa vapautta on se, kun ihminen on kykeneväinen tappamaan itsensä, mutta ei tee sitä eikä niin ollen anna minkään ulkoisen rajoittaa vapauttaan³²⁴. Toisin sanoen Kant ajattelee, ettei järkiolento salli vastoinkäymisten estää itseään toimimasta vapaasti. Sitten Kant toistaa kauhuargumenttinsa: ihminen, joka pitäisi itsensä surmaamista kunniallisena tekona, kammottaisi kaikkia, koska hän ei pelkäisi edes kuningasta vaan olisi valmis millaisiin paheisiin tahnansa³²⁵. Kant lisää, että itsemurhaaja kapinoi myös Jumalaa vastaan. ”Itsemurha ei kuitenkaan ole kielletty ja vastenmielinen siksi, että Jumala on kieltänyt sen, vaan Jumala on kieltänyt sen siksi, että se on vastenmielinen”, summaa Kant³²⁶. Kant siis esittää itsemurhaa vastaan myös uskonnollisen argumentin.

Moraalifilosofian luennoissa Kantin itsemurhakuvaan liittyy elimellisesti jonkinlainen primitiivinen kauhu. Italialainen filosofi Emanuele Severino on todennut, että Platon perusti filosofian turvaksi kauhua vastaan. Kantin tapauksessa voidaan todeta, että hän rakentaa moraalifilosofian linnakkeeksi itsemurhaa vastaan. Itsemurha saattaa olla Kantille keskeinen kysymys myös siinä mielessä, että se uhkaa hänen kriittisen filosofiansa lähtökohtaa, ajatusta siitä, että ihmistä ohjaavat järki, moraali ja arvostelukyky. Itsemurhan keskeisyys Kantin filosofiassa selittyisi näin sillä, että Kant ajattelisi itsemurhaa vastustaessaan siirtävänsä filosofian tieltä myös suuremman esteen.

Cholbi on huomauttanut, että Kantin Jumalaan perustuva argumentti on ristiriidassa hänen metafyyssisen varovaisuutensa kanssa, eikä Kantilla ole kriittisen filosofiansa valossa mahdollisuutta väittää, että ihmiset ovat Jumalan omaisuutta. Argumentti on ristiriidassa myös Kantin moraalirationalismin kanssa, eikä Kant niin ollen voi väittää, että itsemurha olisi moraalitonta koska Jumala on kieltänyt sen.³²⁷ Kriittisen filosofiansa muotoillut Kant tuskin olisikaan muotoillut itsemurhakritiikkiään samalla tavoin. Kuriositeettina mainittakoon, että Kant uskoi itsemurhien sallimisen lisäävän rikollisuutta, koska itsemurhaan valmis ihminen ei pelkäisi enää mitään³²⁸. Itsemurhan mahdollisuus tuskin lisäisi pahojen tekojen määrää, sillä pahat ihmiset luultavasti tekevät tekosensa riippumatta siitä, kokevatko he voivansa paeta rangaistusta itsemurhalla vai eivät. Tämä ole Kantin ainoa argumentti itsemurhaa vastaan, sillä itsemurhan hyväksyminen tuskin saisi aikaan sitä, että ihmiset lakkaisivat pelkäämästä rangaistuksista. Kant tuntuu ajattelevan, että itsemurhaan valmis ihminen rikostelisi ensin mielin määrin ja surmaisi sitten itsensä välttääkseen joutumasta tilille teoistaan. Ajatus itsemurhasta vastuun väistämisenä elää kulttuurin mielikuvituksessa edelleen. Wittwer on huomauttanut, että koska Kant liittää moraalisuuden tässä vielä palkkioihin ja rangaistuksiin, hän on kaukana myöhemmän filosofiansa velvollisuusmoraalista³²⁹. Kriittisen kauden ajattelussaan Kant ei enää hyväksynyt ajatusta, jonka mukaan moraalinen toiminta juontuisi

palkkion toivosta tai rangaistuksen pelosta, vaan hän ajatteli, että moraalisuus on moraalilain pyyteetöntä seuraamista. Kriittinen filosofia kehittyi hitaasti, ja moralistinen tapa käsitellä vastenmielisiltä tuntuvia ilmiöitä saattoi olla sen valmistelua. Kantin lähestymistapa ei vielä ollut muotoutunut niin tekniseksi kuin se hänen kriittisellä kaudellaan kehkeytyi.

Se, että itsemurha kaivaa maata lainkunnioituksen alta, on itsemurhaa vastaan esitetyistä argumenteista vähiten käsitelty³³⁰. Yksi mahdollinen perustelu näkemystä vastaan on se, että yhteiskunnissa, joissa itsemurha on ankarimmin kielletty, jotkut tekevät vakavia rikoksia saadakseen kuolemanrangaistuksen³³¹. Tästä näkökulmasta itsemurhan salliminen pikemminkin lisäisi kuin vähentäisi lainkuuliaisuutta.

Myöhemmässä filosofiassaan Kant jättää sekä kauhuun että Jumalaan perustuvat argumentit syrjään ja tarkastelee itsemurhaa uudesta näkökulmasta. Teoksessaan *Tapojen metafysiikan perustus* (1785) hän lähtee liikkeelle siitä, että järjen tehtävänä ei ole ohjata ihmistä onneen vaan luoda ihmiselle tahto, joka on sinänsä hyvä. Hänen mukaansa ”elämänsä säilyttäminen on velvollisuus”³³², mutta elämän säilyttämisellä on ”siveellinen sisällys” vasta sitten, kun ihminen jatkaa elämistä siitä huolimatta, että hän on vastoinikäymisten vuoksi menettänyt elämänhalunsa. Kant muotoilee kategorisen imperatiivinsa, johon myös hänen myöhemmän filosofiansa itsemurhakielto perustuu. Yksi sen muotoiluista kuuluu näin: ”minun on aina toimittava niin, että samalla saatan tahtoa, että maksimiini tulisi yleiseksi laiksi”³³³. Martin Kusch on huomauttanut:

Tärkeä, tosin valitettavan usein vaille huomiota jäänyt on se seikka, ettei tämä kaava sano: ’Se, mitä tahansa voit kuvitella yleiseksi laiksi, sinun on tehtävä’, vaan sanoo: ’Jos et voi kuvitella maksimiiasi yleisenä lakina, siitä ei saa tulla toimintasi perustaa’.³³⁴

Toisin sanoen Kantin siveyslaki ei velvoita liikkumaan hyppimällä tai laulamaan sillalla. Kantille siveyslaki on kuin luonnon-

laki, yhtä lahjomaton ja yleispätevä, ja sen ydin on siinä, ettei ihmisen tule koskaan käyttää itseään tai muita ihmisiä pelkkänä välineenä.

*Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituksena eikä koskaan pelkääjän välineenä.*³³⁵

Kategorisen imperatiivin muotoiltuaan Kant saattaa sanoa itsemurhaajan erheeksi sitä, että tämä käyttää itseään pelkästään välineenä. Mutta ihminen ei koskaan ole pelkästään väline. ”Niin muodoin minun vallassani ei ole persoonassani oleva ihminen, niin että saattaisin silpoa, turmella tai tappaa hänet”, kirjoittaa Kant³³⁶. Itsemurhaaja tekee virheen siinä, että hän unohtaa sisäisen moraalitoimijuutensa, joka velvoittaa hänet kohtelevaan itseään aina myös päämääränä, ei pelkkänä välineenä kurjan olotilansa lopettamiseen. Cholbi on tosin todennut, ettei ole välttämättä täysin selvää, miten itsensä tappaminen vastaa tilannetta, jossa ihminen kohtelee toista pelkkänä välineenä: jos itsemurhaa harkitseva ihminen pääättelee vapaan toimijan ominaisuudessa, että hänen elämänsä on parempi lyhyenä, hän ei kohtelee itseään pelkkänä välikappaleena³³⁷. Léon Meynard sen sijaan menee kantilaisuudessaan niin pitkälle, että hän tekee itsemurhaajasta pahemman vikapään kuin murhaajasta: hänen mukaansa murhaaja ei hävitä koko elämän periaatetta vaan hankkiutuu ainoastaan lopullisesti eroon toisesta henkilöstä, mutta itsemurhaaja sen sijaan hävittää koko maailmansa³³⁸. Kanta, jossa itsemurhaa pidetään pahempana tekona kuin murhaa, on ällistyttyvyydessään kiitettävän harvinainen.

Kantin mukaan kategorinen imperatiivi mahdollistuu niin, että yhtäältä ihminen säätää lait itse itselleen, mutta toisaalta nuo lait ovat yleispäteviä. Järjen sanelemat lait ovat kokemuksesta ja motiiveista riippumattomia ja sen vuoksi ehdottomia. Ihminen on kahden maailman, aistimaailman ja järjen maailman, kansalainen. Ja siveellisyys – nyttemmin sanottaisiin kai eettisyys – on sitä, että toimii velvollisuudesta, pelkästä kunnioituksesta moraalilakia

kohtaan. Eräässä mielessä Kantin kanta on ymmärrettävä: ei ole eettistä tehdä hyvää sen tuottaman mielihyvän vuoksi. Kategorisen imperatiivi ei määrää tekemään tekoja, koska niistä saisi jotakin, vaan se vaatii toimimaan niin, että toiminta on eettistä kaikesta huolimatta. ”Itsemurhan maksiimi tarkoittaa siveellisuuden mahdollisuuden kumoamista”³³⁹, muotoilee Kusch: ihminen, joka tappaa itsensä, ei ota siveellisuuden mahdollisuuttaan vakavasti. Kategorisessa imperatiivissa on kuitenkin omat ongelmansa: ei esimerkiksi ole selvää, miksi pitäisi ajatella, että itsensä rakastamisen tarkoituksena on elämän pidentäminen³⁴⁰. Kant joka tapauksessa ajattelee, että rationaalisen toimijan on moraalitonta rikkoa velvollisuuksiaan, ja itsemurha on velvollisuutensa rikkomista³⁴¹. Sitä on mahdoton saattaa sopusointuun kategorisen imperatiivin kanssa, sillä ihmisen on mahdoton toimia eettisesti, jos hän ensin vie itseltään eettisen toiminnan mahdollisuudet tappamalla itsensä. Kun Hume ajattelee, että ihminen vain lakkaa tekemästä hyvää tappaessaan itsensä, Kant katsoo itsemurhan tuottaman vahingon suuremmaksi: surmatessaan itsensä ihminen hävittää vapaaehtoisesti arvokkaimman ominaisuutensa eli kykynsä toimia rationaalisesti ja moraalisesti. Itsemurha murentaa sekä ihmisyyden että ihmisen moraalisen toiminnan perusteet. Itsemurhaaja alentaa ihmisyyden esineen tasolle. Hänen vapautensa on mielivaltaa, ja jos joku kohtelee ihmistä esineenä, hän voi tehdä mitä tahansa. Kantin katsannossa itsemurhaaja astuu ihmisyyden ja moraalin ulkopuolelle; siksi Kant tuomitsee itsemurhan niin kovin sanoin. Kokonaan toinen asia on, onko hänen argumenttinsa uskottava. Hän antaa ymmärtää, että koska itsemurhaaja ei pelkää enää mitään, hän olisi valmis vaikka ryöstämään ja raiskaamaan, mutta hän ei esitä mitään todisteita sen puolesta, että itsemurhaajat olisivat poikkeuksellisen pädäkkeetöntä väkeä. Ajatus on kuitenkin selvä: koska itsemurhaaja pystyy rikkomaan moraalilain perustan, hän voi periaatteessa rikkoa minkä lain tahansa. Kantin ankaralla moralismilla on tukenaan ajatus, jonka mukaan moraalin vaateista luopuminen johtaa todella katastrofaalisiin seurauksiin. Tuomitessaan itsemurhan Kant ei tuomitse ainoastaan yksittäistä

tekojen kategoriaa. Hän tuomitsee asenteen, joka asettaa koko inhimillisen moraalin mahdollisuuden kyseenalaiseksi.

Thomas Anderbergin mukaan Kantin itsemurhapohdiskelujen ytimenä on ajatus siitä, että rationaalisuudesta on pidettävä kiinni kaikissa tilanteissa. Väärät teot johtuvat siitä, ettei ihminen toimi rationaalisesti³⁴², toisin sanoen siitä, ettei ihminen noudata moraalilakia. Kant ei kuitenkaan perustele sitä, miksi ihmisen pitäisi olla rationaalinen, ja esimerkiksi benthamisti, jonka mukaan elämän päämääränä tulisi olla mahdollisimman monien mahdollisimman suuri onnellisuus, saattaisi pitää rationaalisuuden vaatimusta jopa esteenä onnellisuuden saavuttamiselle³⁴³. Kantin mukaan moraaliolemuksella on velvollisuus säilyttää itsensä, mutta hän ei tunnu pystyvän perustelemaan, miksi moraalisuus on itsetarkoitus³⁴⁴. Cholbi on muotoillut ongelman sanomalla, että Kant ajattelee virheellisesti itsemurhan tuhoavan kaiken, mikä tekee ihmiselämästä elämisen arvoista, vaikka määräpisteen saavutettuaan esimerkiksi masennus tai fyysinen kipu voi kasvaa niin suureksi, että masennuksesta tai kivulla kärsivällä tulisi jopa Kantin näkemyksen valossa olla oikeus tappaa itsensä³⁴⁵.

Kantille itsemurha on siis moraaliton teko siksi, että surmatessaan itsensä ihminen kieltäytyy toimimasta velvollisuuden mukaan ja samalla vie itseltään lopullisesti mahdollisuuden täyttää velvollisuutensa³⁴⁶. Kantin moraalifilosofian ei ole tarkoitus olla hauskaa ja mukavaa. Sen tavoitteena on saada ihminen täyttämään moraalinen velvollisuutensa. Ja moraalisen velvollisuuden täyttämistä on Kantin mukaan pidettävä silmämääränä kaikissa tilanteissa. Jos esimerkiksi väitetään, että itsemurhaaja tappaa itsensä välttääkseen tilanteen, jossa hän menettäisi inhimillisen arvokkuutensa, Kantin näkökulmasta tilanne olisi edelleen ristiriitainen: toisin ilmaisten se merkitsisi, että ihminen suostuisi menettämään inhimillisen arvokkuutensa ollakseen menettämättä sitä³⁴⁷. Kant ei siis salli, että ihminen vetoaa tuleviin vaikeuksiinsa itsemurhan perusteluna, koska silloin tämä tekee oletetusta tulevasta kehnosta tilastaan perustelun, jonka tämä asettaa yleismaailmallisen moraalin edelle³⁴⁸.

Kant ei kuitenkaan tunnu ottavan huomioon tilannetta, jossa yksilö tekee itsemurhan juuri siksi, että hän tietää jo menettäneensä moraalisen vapautensa: voidaan ajatella pakonomaisesti rikoksiin sortuvaa ihmistä tai jotakuta sellaista, joka ei sairaaloi-suutensa vuoksi pysty toimimaan moraalisesti. Kant ei ota huomioon, että heikko terveys, köyhyys tai muu jokin vaikeus voi ajaa yksilön tilaan, jossa tämä ei enää voi olla moraalinen.³⁴⁹ Mutta Kantille ihmisen toinen luonto – ihmisen luonto moraalisen maailman asukkaana – on ihmisen todellinen luonto, ja jos se ei löydä syytä elää, ihmisen eläimellinen luonto ei voi antaa ihmiselle syytä elää³⁵⁰. Moraalinen toimijuus on Kantille koko inhimillisyyden ehto, jota ilman ei voida puhua ihmisarvoisesta elämästä.

Mutta Martin Kusch väittää, ettei Kant edes käytä parhaita itsemurhaa vastaan esitettyjä argumentteja. Ensinnäkin Kant jättää hänen mukaansa huomiotta sen, että itsemurha voi olla rikkomus toisia kohtaan³⁵¹, ja toiseksi sen, ettei tuskallinen sairaus voi olla itsemurhan perustelu ainakaan missä tilanteessa hyvänsä: ”argumenttia, että ei haluta olla oman kärsimyksen vuoksi toisille vaivaksi, kutsuisin epämoraaliseksi, koska se on mahdollinen vain sellaisessa yhteiskunnassa, joka epämoraalisesti pitää sairaita vaivana”³⁵². Kuschin huomiosta voidaan lukea, ettei hän liiku yhtä yleispätevällä tasolla kuin Kant. Toisaalta huomautus paljastaa, millaisiin vaikeuksiin Kantin teorian kaltaiset universaaliuteen pyrkivät moraaliopit joutuvat itsemurhan kaltaisen ilmiön vuoksi.³⁵³

Pitää kuitenkin panna merkille, että vaikka vastustettaisiin näkemystä, jonka mukaan muille rasitukseksi käyvien ihmisten tulisi surmata itsensä, voidaan samalla olla sitä mieltä, että ihmisellä on lupa luopua elämästä vapaaehtoisesti jos hän katsoo, ettei hän pysty enää elämään ihmisarvoista tai haluamansa kaltaista elämää. Toinen huomioon otettava seikka on, ettei sairaus tai muu vastaava sinänsä tarkoita uhrinsa muuttumista taakaksi³⁵⁴. Kantin näkökulmasta tällaiset argumentit ovat kuitenkin toissijaisia, koska hänen tarkoituksenaan oli osoittaa, että muihin kohdistuvat velvollisuudet perustuvat itseä kohtaan tunnettuihin

velvollisuuksiin³⁵⁵. Ajatus on muunnelma valistukselle ominaisesta ihmisten yleisen yhtäläisyyden teemasta.

Kantin pohdiskelut viitoittivat tietä myös myöhemmälle itsemurhakeskustelulle. Ines Testoni kuitenkin väittää, että Kantin viesti aiheutti itsemurhia 1700- ja 1800-luvuilla³⁵⁶. Kant nimitettiin ilmoitti yhtä aikaa, että henki voi tuntea todellisuuden sinänsä ainoastaan tiettyjen tietokykyjen avulla, mutta samalla hän väitti, ettei uskonnon totuudesta tai totuudesta ylipäänsä voi olla mitään varmaa tietoa³⁵⁷. Kantin tapa jakaa maailma fenomenaaliseen ja noumenaaliseen, ilmiömaailmaan ja sen tuonpuoleiseen, ei voinut tyydyttää kaikkia. Esimerkiksi itsemurhaan päätnyt kirjailija Heinrich von Kleist (1777–1811) sai ilmeisesti vaikutteita tekoonsa juuri Kantin filosofian lannistavasta mahdista.

Kantin itsemurhapohdiskeluihin liittyy myös omalaatuinen filosofianhistoriallinen alaviite. Bernhard Georg julkaisi vuonna 1800 anonyymien käsikirjoituksen nimeltä *Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freywilligen Tode*, jossa nimettömäksi jättäytynyt onneton kantilainen pohtii, voiko itsemurha olla jossakin tilanteessa sallittu ratkaisu. Tekstin kirjoittaja pyrkii osoittamaan, että määrätilanteissa itsemurha sopii yhteen kantilaisen etiikan kanssa. Kirjaa oli pitkään käytännössä mahdoton löytää, kunnes Yvonne Unna toimitti siitä faksimile-edition vuonna 2000.

Vorbereitungen eines Unglücklichen on yritys sisällyttää itsemurha kantilaisen moraalin kehyksiin. Pyrintö on epätodennäköinen, sillä Kant käsitteli itsemurhan ongelmaa monessa kohdassa tuotantoaan ja aina lähes täysin kielteisesti. Kantin pohdinnat jäivät myös filosofianhistorian keskeisimmiksi aina Schopenhaueriin asti, sillä Hegel ei juuri uhrannut aikaa itsemurhan pohdinnalle. *Oikeusfilosofiassa* hän kirjoitti:

Elämän luovuttaminen tai uhraaminen ei ole *tämän* persoonallisuuden läsnäolo, vaan sen suoranainen vastakohta. Siksi minulla ei ole yleisesti tuohon luovuttamiseen mitään *oikeutta*. Siihen oikeuttaa yksinomaan siveellinen idea, jossa *tämä välittömästi* yksityinen persoonallisuus on sinänsä

hävinyt. Idea onkin persoonallisuuden todellinen mahtisiten, että samoin kuin elämä on sellaisenaan *välitön*, niin myös kuolema on elämän *välitön* negatiivisuus. Siksi kuoleman on tultava ulkoapäin, luonnollisesta syystä, tai se on otettava vastaan idean palveluksessa vieraan käden kautta.³⁵⁸

Selkokielisesti tämä tarkoittaa sitä, että koska ihmisen persoonallisuus on määritelmällisesti elävä, ihmisellä ei ole oikeutta luopua elämästä, sillä kuolleen ihminen lakkaa olemasta persoona. Siveellinen idea voi ihmiselle oikeuden surmata itsensä, mikä merkitsee sitä, että ihminen voi kuolla kamppaillessaan jonkin idean puolesta. Toinen vaihtoehto on niin sanottu luonnollinen kuolema.

Hegelin katsannossa olennaista on se, ettei elämä ole verrattavissa mihin tahansa omaisuuteen vaan se kuuluu ihmisen persoonallisuuteen. Omistamilleen esineille ihminen voi tehdä mitä hänen mielensä tekee, mutta hänen persoonallisuutensa ei ole esine. Itsemurhaan ei siis voi olla oikeutta samassa mielessä kuin omistamansa porakoneen luovuttamiseen vieraille. Hegelin ajatuksilla on kantilainen tausta: ihmisen persoonallisuus ei voi olla esine, jonka omistussuhteita muutetaan mielivaltaisesti tai joka tuhotaan mielen mukaan. Hegel kuitenkin asennoituu itsemurhaan kylmänviileämmin kuin Kant, sillä hän esittää ajatuksensa omistusoikeutta käsittelevän pohdiskelun yhteydessä ja pyrkii ainoastaan osoittamaan, ettei ihmiselämä ole aineelliseen omaisuuteen verrattava nautinta.

Schopenhauer ja muita

Vaikka Arthur Schopenhauer (1788–1860) piti Kantia filosofisena esikuvanaan, hänen suhtautumisensa itsemurhaan eroaa ratkaisevasti Kantin näkemyksestä. Toisaalta Schopenhauer ihaili Humen itsemurhan tiimoilta esittämiä argumentteja mutta päätyi silti vastustamaan itsemurhaa. Niinpä hänen filosofiansa esittää itsemurhalle perustelun vaikka ei suoranaisesti kehota kehtään tappamaan itseään³⁵⁹. Schopenhauer hyväksyi Kantin tavan

jakaa maailma fenomenaaliseen ja noumenaaliseen, mutta hän korvasi Kantin olion sinänsä sokealla tahdolla, joka hänen mukaansa maailman menoa ohjasi. Ihmiselämä on kärsimystä, koska ihmiset toimivat tahdon ohjaamina, ja pessimistisen maailmankuvansa mukaisesti Schopenhauer etsi ratkaisua inhimillisen kärsimyksen ongelmaan. Sen hän löysi itämaisesta filosofiasta: surkeus on hänen mukaansa vältettävissä vain kuolettamalla kaikki halut ja saavuttamalla siten mielenrauha, joka vapauttaa ihmisen mielipuolisesta haluamisen kierteestä.

Schopenhauerin pessimistisessä maailmannäkemyksessä itsemurhan pohtimiselle oli luonnollisesti tilaa. Dieter Birnbacher korostaa, että Schopenhauer käsittelee itsemurhaa harvinaisen ennakkoluulottomasti ja poikkeuksellisen vapaana oman aikansa asenteista: Schopenhauerin itsemurhapohdiskelut eivät ole menettäneet mitään ajankohtaisuudestaan, sillä ne eivät edes alun perin sisällä teologisia näkökohtia, jotka sittemmin ovat menettäneet painokkuutensa³⁶⁰. Itsemurha ei Schopenhauerin mukaan ratkaise henkilökohtaisen tahdon kuolettamisen ongelmaa, vaan jopa se on paradoksaalisesti edelleen elämäntahdon ilmaisua. Itsemurhaajan tietoisuus ei saa tarvitsemaansa rauhaa, vaan itsemurhaaja ratkaisee kärsivän tietoisuuden ongelman sammuttamalla koko tietoisuuden, ei luopumalla haluistaan buddhalaiseen tapaan. Itsemurha on siis Schopenhauerin näkökulmasta näennäisratkaisu, elämäntahdon viimeinen välähdys ennen ruumiin surmaamista. Itsemurhassa hävitetään ainoastaan yksi tahdon ilmentymä, ei tahtoa sinänsä.

Ajatus siitä, ettei edes itsemurhasta ole apua, sopii Schopenhauerin pessimistiseen filosofiaan. Jos ihminen rakastaa elämää muttei kestä sen vastuksia, hän kirjoitti varhaisessa pääteoksessaan *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), edes itsemurha ei voi auttaa häntä³⁶¹. Schopenhauerin herkkävaistoisuus paljastuu, kun hän toteaa itsemurhan syyt niin moninaisiksi, ettei edes raskain niistä saisi kaikkia ihmisiä tappamaan itseään, mutta että keveinkin niistä riittää saamaan jonkun luopumaan elämästä³⁶². Schopenhauer ei pyri käsittelemään itsemurhaa yksikäsitteisenä ilmiönä, joka ei sallisi vaihtelua. Hän myöntää,

että täydellinen ei-oleminen (*gänzlichtes Nichtseyn*) olisi parempi vaihtoehto kuin oleminen, mutta toteaa, ettei itsemurha johda täydelliseen katoamiseen; samaan hengenvetoon hän lisää, että elämän usein valiteltu lyhyys on sentään sen paras puoli, sillä edes kovakalloisin optimisti ei kestäisi ikuista kiertelyä maailman sairaaloissa, vankiloissa ja kidutuskammioissa³⁶³. Schopenhauerin ennakkoluuloton tapa tarkastella itsemurhaa kumpuaa siitä, ettei hän pidä elämää itseisarvona. Päinvastoin: elämä on hänelle pikemminkin tarkoitukseton kuritushuone. Itsemurha on kuitenkin näennäisratkaisu, koska ihmisyksilö turvautuu siihen omasta tahdostaan. Se ei siis ole täydellistä elämänhalusta luopumista: yhden ihmisen itsemurha ei sammuta koko maailmantahtoa³⁶⁴. Schopenhauer pui ongelmaa erityisesti *Die Welt als Wille und Vorstellung* -teoksen pykälässä 69. Hän näkee asian niin, ettei itsemurhaaja vastusta elämää sinänsä, vaan ainoastaan niitä oloja, jotka se hänelle tarjoaa, ja juuri tämän vuoksi elämä tuottaa hänelle kärsimystä, sillä hän tahtoi elää, mutta hänelle ei kelpaa millainen elämä tahansa. Hän haluaisi elämältä jotakin sellaista, mitä se voi hänelle antaa. Toisin sanoen hän ei suinkaan suhtaudu elämään välinpitämättömästi vaan hyvinkin intohimoisesti. Siksi itsemurha on elämäntahdon myöntämistä, ei sen kieltämistä, ja lajin sijasta sijasta se kieltää pelkästään yksilön. Schopenhauerin johtopäätös on jyrkkä: itsemurha on ”turha ja typerä teko”, itsemurhaaja tappaa itsensä vain siksi, ettei hän voi lakata haluamasta.³⁶⁵ Nadine Heinkel katsoo, että Schopenhauerin ajattelu tarjoaa analogian nykykulttuurissa näkyvälle itsetuhoisuuden ja itsen toteuttamisen jännitteelle: itsemurhaaja haluaa elää, mutta tuhoaa sen vuoksi ruumiinsa³⁶⁶.

Kärsimys paljastaa Schopenhauerin mukaan tahdon kuolettamisen mahdollisuuden, mutta tahto mieluummin tuhoaa ruumiin kuin antautuu. Siitä aiheutuu itsemurha. Schopenhauer sanoo, että tämä on todellinen syy itsemurhan tuomitsemiseen, vaikka useimmat etiikan opettajat ovat keksineet itsemurhakiellon perusteluksi pelkkää sofistiikkaa: tosiasiaa ainoa eettinen syy olla tappamatta itseään on se, että kärsimys auttaa

tahdon hävittämisessä³⁶⁷. Schopenhauer nostaa saman tien esille esimerkin eettisestä itsemurhasta: kun askeetikko lakkaa syö-
mästä menetettyään elämänhalunsa, hän kuolee koska on täy-
dellisesti lakannut haluamasta.

Parerga und Paralipomena -teoksessaan (1851) Schopenhauer omisti neljän pykälän mittaisen jakson itsemurhalle. Hän päätyi tulokseen, jonka mukaan itsemurhan ongelmallisuus piilee siinä, että lopettaessaan elämän itsemurha lopettaa samalla tietoisuuden. Schopenhauer aloittaa pohdiskelunsa toteamalla, että monoteistiset uskonnot ovat tehneet itsemurhasta rikoksen mutta että antiikin aikana ajateltiin aivan toisin, ja hän mainitsee myös hindujen leskenpolttorituaalit ja juggernautvaunujen alle heittäytymiset³⁶⁸. Maailman menon tarkastelu siis osoittaa, ettei itsemurha ole tavaton ilmiö, eikä yksijumalaisten uskontojen tapa suhtautua asiaan ole ainoa mahdollinen.

Niinpä Schopenhauer toteaa yksikantaan, että itsemurhaa vastaan esitetyt perustelut ovat ”heikkoja”, ja jatkaa, ettei itsemurhan tuomitsemiselle ole mitään pitäviä moraalisia perusteita³⁶⁹. Schopenhauer itse oli sitä mieltä, että ainoa järkevä perustelu itsemurhaa vastaan on hänen omansa: itsemurha ei ratkaise mitään, koska se ei ratkaise elämän ongelmaa todella. Hänen mukaansa se ei onnistu antamaan vastausta ihmisen perustavaan eksistentiaaliseen kyselyyn.

Itsemurha voidaan nähdä myös kokeena, kysymyksenä, joka luonnolle esitetään ja johon se tahdotaan pakottaa vastaamaan: nimittäin kysymykseen siitä, miten ihmisen oleminen ja tieto muuttuu kuoleman myötä. Mutta itsemurha on taitamaton teko: se nimittäin lakkauttaa tietoisuuden identiteetin, jonka olisi pitänyt olla kuulemassa vastaus.³⁷⁰

Schopenhauer vaikutti myöhemmin toimineeseen filosofi Eduard von Hartmanniin (1842–1906), joka otaksui, että ihmis-
kunta voisi tehdä kollektiivisen itsemurhan tajuttuaan olemas-
saolon mielettömyyden ja merkityksettömyyden. Hartmann omaksui Leibnizin ajatuksen, jonka mukaan tämä maailma on

paras mahdollinen, mutta toisin kuin Leibniz hän ei käyttänyt ajatusta maailman puolustamiseen vaan sen tuomitsemiseen. Ihminen ei voi saavuttaa onnellisuutta, mutta hänen tarkoituksensa ei ole olla onnellinen vaan toimia tiedostamattoman sätkynukkena. Tajuntansa kehittyessä ihminen oivaltaa, että elämä on pahaa ja turhaa, ja niin ihmiset ymmärtävät kuolla sukupuuttoon³⁷¹. Yksittäisen ihmisen itsemurha ei edistä tätä päämäärää, koska siitä ei ole hyötyä koko ihmiskunnan häviämisen kannalta. Joukkoitsemurha olisi Hartmannin mukaan paras mahdollinen ratkaisu, eikä ihmisillä niin ollen ole mitään syytä asettua sitä vastaan³⁷².

Schopenhauer antoi vaikutteita myös Philipp Mainländerille (1841–1876), jota Nietzsche myöhemmin luonnehti ”imeläksi impeys-apostoliksi”³⁷³. Mainländerin pääteokseksi jäi postuumisesti julkaistu *Philosophie der Erlösung*, jossa hän opetti, että ei-oleminen on parempi kuin oleminen. Lyhyen elämänsä lopulla Mainländer romahti henkisesti, muuttui suuruudenhulluksi ja hirttäytyi. Mutta vaikka 1800-luku oli kulttuuripessimismin kulta-aikaa, itsemurha ei saanut kaikkien pessimistien hyväksyntää. Schopenhauerin aikalainen Giacomo Leopardi (1798–1837) vastusti itsemurhaa, koska ihmisen ei pitäisi kieltäytyä kohtalon langettamasta kärsimyksestä. Leopardi käsitteli aihetta kirjoituksessaan ”Dialogo di Plotino e di Porfirio” (1835)³⁷⁴. Siinä Porfyrios tunnustaa Plotinokselle suunnittelewansa itsemurhaa, koska kaikki on turhaa. Nautinto on yhtä tyhjämpäiväistä kuin äly, toivo yhtä hyödytöntä kuin epätoivo. Plotinos vastaa, että itsemurha teoista kaikkein luonnonvastaisin, sillä itsensä surmaaminen järkyttää koko luonnon järjestystä.³⁷⁵ Porfyrios kertoo vakuuttuneensa siitä, ettei kuolema suinkaan ole ihmiselle kohtaloista pahin vaan päinvastoin paras, mutta Plotinoksen viimeinen argumentti on se, että itsemurha tuottaa kuolleen läheisille liian paljon tuskaa. Itsemurhan tekemisen sijasta ihmisten tulisi lohduttaa toisiaan, kun kohtalo koettelee heitä³⁷⁶.

Itsemurhan, uskonnon ja maailman mielettömyyden yhteyttä pohti myös Fedor Dostojevski (1821–1881). Romaanissa *Karamazovin veljekset* (1880) Ivan päättelee, että moraalisen ihmisen

on pakko luopua elämästä, koska hän ei voi hyväksyä maailmaa, jossa viattomat saavat kärsiä. Juuri mieletön kärsimys antaa Ivalle perustelut kieltää maailma, ja siksi hän sanoo olevansa valmis ”palauttamaan pääsylipun Jumalalle”. Ines Testonin mukaan on paradoksaalista, että Leopardin ja Nietzschen kaltaiset ajattelijat liittivät itsemurhan uskontoon, vaikka uskonnon julkklausuttuna päämääränä on kuolemattomuus³⁷⁷, mutta Dostojevskin pohdiskelu osoittaa, että itsemurhan ongelmalla on kosketuspintaa myös teodikean ongelmaan: miten on mahdollista, että hyvä Jumala sallii kärsimyksen, ja miten ihmisen tulisi kärsimyksen olemassaoloon suhtautua?

Friedrich Nietzsche (1844–1900) kärsimys ei sinänsä ollut argumentti elämää vastaan. Ron Brownin mukaan Nietzschen julistus Jumalan kuolemasta vei itsemurhalta yhden mahdollisen merkityksen lähteen³⁷⁸, sillä kun Jumala oli kuollut, itsemurha joutui uuteen valoon. Vaikka Nietzschestä on tullut uskonnollisen merkityksenannon kriisiytymisen symboli, itsemurhan ympärillä leijuu hänen kirjoituksissaan kahdenlaista ilmaa. Yhtäältä Nietzsche näyttää ajattelevan, että itsensä surmaaminen merkitsee heikkoutta, mutta toisaalta hän tuumaa, että itsemurha on merkki elämän hallitsemisesta. Hänen mukaansa vapaaehtoinen kuolema voi olla järkevä ratkaisu, kun taas luonnollinen kuolema voi tulla väärällä hetkellä³⁷⁹.

Nietzschen tuotannosta löytyy myös linjauksia, jotka näyttävät olevan avoimessa ristiriidassa nykyisen ennaltaehkäisyajattelun kanssa. Nietzsche nimittäin väittää, että itsemurhan ajatus auttaa jatkamaan elämää: ”Itsemurhan ajatus on väkevä lohdutuskaino: sen avulla pääsee monen pahan yön läpi”³⁸⁰. Samantapaisen päätelmän on tällä vuosisadalla esittänyt masennuksesta kirjoittanut Andrew Solomon: ”Tieto siitä, että jos selviän tästä hetkestä, voin aina tappaa itseni seuraavalla hetkellä, mahdollistaa selviämisen nykyhetkestä ilman että ihminen nujertuu täysin.”³⁸¹ Nietzsche itsemurha ei ole täydellisen lannistumisen tai lopullisen kuolemalle antautumisen merkki. Se näyttäytyy päinvastoin eräänlaisena elämistekniikkana, jonka avulla ihminen voi ottaa välimatkaa omaan kuolemaansa. Niin itsemurhan

ajatus lakkaa olemasta itsetuhoa ja muuttuu elämää palvelevaksi voimaksi.

Monet kuolevat liian myöhään, jotkut liian aikaisin. Oppi kuulostaa silti erikoiselta: 'Kuole oikealla hetkellä!'³⁸²

Ääniä 1800- ja 1900-lukujen vaihteesta

Filosofi ja psykologi William James (1842–1910) käsitteli itsemurhan ongelmaa teoksessaan *The Will to Believe* (1897). Heti kärkeen James totesi, ettei mielenhäiriöstä johtuville itsemurhille mahda mitään, sillä niiden tekijöihin ei järkipuhe tehoa. Hän sanoi pessimistisesti, että suurin osa itsemurhista saattaa kuulua juuri tähän ryhmään, mutta hänen varsinaisena aiheenaan oli elämänväsymys, *taedium vitae*, jota hän piti ajatteleville ihmisille ominaisena. Hän lausui kuulijoilleen: ”Monet teistä harrastavat filosofiaa ja ovat jo tunteneet omassa henkilössään skeptismin ja epätodellisuuden, jonka asioiden abstraktien juurten liiallinen tonkiminen synnyttää”³⁸³. James piti elämänväsymyksen syynä liiallista abstraktisten asioiden harrastusta, ja maailmantuskan lääkkeeksi hän tarjosi uskonnollista uskoa. Jamesin kannan huomionarvoisuus on siinä, että hän katsoi filosofisen ajattelun altistavan itsetuhoisuudelle. Filosofia ei ole enää järjen mukaisen elämän saavuttamisen väline tai puolueettoman tarkastelun tae vaan uhka elinvoimaisuudelle. Kohtuus kaikessa, kohtuus myös filosofoinnissa, tuntuu James kehottavan.

Itävaltalainen Otto Weininger (1880–1903) puolestaan tunnetaan parhaiten teoksestaan *Geschlecht und Charakter* (1903), jossa hän kehitteli nais- ja juutalaisvastaisen teorian sukupuolen ja luonteenpiirteiden yhteydestä. Weiningerin teoriaan liittyi myös ajatus siitä, että nerous on korkeinta ihmisessä. Weiningerin mukaan nerous on korkeampaa miehisyyttä, eivätkä naiset voi olla neroja; nero tietää kaiken, vaikka hänen ei ole tarvinnut oppia mitään³⁸⁴. Weininger liitti nerokkuuteen korkeimman mahdollisen siveellisuuden, jumalallisuuden ja täydellisen tietoisuuden maailmankaikkeudesta ja päätyi siihen tulokseen, ettei

ihmisellä ole oikeutta elää, ellei hän ole nero. Koska Weininger ei pystynyt täyttämään omaa vaatimustaan, hän yritti itsemurhaa Ludwig van Beethovenin kuolintalossa Wienissä. Itseen sydämeen ampunut Weininger jäi eloon, mutta hän kuoli myöhemmin samana päivänä wieniläisessä sairaalassa.

Toinen itävaltalainen, Weiningeria arvostanut Ludwig Wittgenstein (1889–1951) puolestaan kirjoitti muistikirjaansa 10.1.1917:

Jos itsemurha on sallittua, silloin kaikki on sallittua.

Jos on jotakin, mikä ei ole sallittua, itsemurha ei ole sallittua.

Tämä luo valoa etiikan olemukseen. Itsemurha on näet niin sanoakseni elementaarinen synty.

Kun sitä tutkii, on kuin tutkisi elohopeahöyryä, jotta saisi käsityksen höyryjen olemuksesta.

Vai eikö itsemurhakaan ole sinänsä hyvää eikä pahaa!³⁸⁵

Josette Lanteigne arvelee Wittgensteinin tarkoittavan sitä, että jos itsemurha on sallittu, minulla on myös lupa surmata lähimmäiseni³⁸⁶. Lanteigne tulkitsee Wittgensteinin sanomusta niin, että itsemurhan salliminen merkitsisi kaikkien tekojen sallimista. Arvio muistuttaa Kantin väitettä siitä, miten itsemurhan salliminen saisi aikaan sen, ettei kukaan piittäisi mistään kielloista koska voisi aina rangaistuksen uhatessa tappaa itsensä. Epäluulo osoittaa, ettei itsemurhan ongelma ole yksittäinen ongelma. Se on samalla koko eettisyyden mahdollisuuden ongelma.

Camus, Foucault ja muita: 1900-luvun filosofeja ja mietekirjailijoita

Kun itsemurhan käsittely siirtyi 1900-luvulle tultaessa yhä enemmän psykiatrian ja lääketieteen piiriin, filosofiassa siitä tuli yhä leimallisemmin eksistentiaalinen ja käsitteellinen kysymys. Albert Camus (1913–1960) korotti itsemurhan filosofian syväsimmäksi ongelmaksi. Hän tarkasteli itsemurhaa tietynlaisen

maailmakokemuksen, absurdiuden, valossa. Hän hahmotti absurdin eräänlaiseksi inhimillisen järjen rajaksi, jota ihminen ei pysty ylittämään. Absurdi panee vastaan ihmisen käsitteellistämisy yrityksille. Se on elämässä sitä, mikä väistämättä jää ihmiseltä käsittämättä, mutta samalla se on myös tietoisuutta kuolemasta ja kuolemasta kieltäytymistä. Elämän arvo syntyy Camus'n mukaan juuri kapinasta absurdia vastaan³⁸⁷. Inhimillinen arvokkuus kumpuaa siis siitä, että ihminen hyväksyy maailman absurdiuden ja jatkaa elämistä siitä huolimatta.

Le Mythe du Sisyphe -teoksessaan (1942) Camus selittää, että itsemurha on vastaus elämän absurdiuden ongelmaan. Mutta se on väärä vastaus. Camus'lle itsemurha on osoitus siitä, ettei itsemurhaaja ymmärrä elämää³⁸⁸: itsemurha todistaa sen, ettei ihminen pääse sinuiksi elämän kanssa. Camus päätyy siihen tulokseen, että elämää on parempi elää ilman tarkoitusta³⁸⁹. Suureellinen elämän tarkoitus ainoastaan rajoittaisi ihmisen elämänmahdollisuuksia. Camus'n näkemyksessä on vetoavuutensa mutta myös romanttisuutensa: Camus asettaa itsemurhaajan vastakohtaksi vapaudestaan traagisesti tietoisin absurdistin, joka jatkaa elämistä juuri siksi, ettei hänen elämällään ole mitään tarkoitusta. Inhimillisen arvokkuuden ohella Camus'n näyttämöllepanossa on romantiikkaa, jossa yksilö asettuu yksin muuta maailmaa vastaan. Camus korottaa eräänlaisen uhman elämän perusvoimaksi. Ihminen elää pelkkää itsepäisyyttään, vaikka hänellä ei ole mitään syytä elää. Camus kääntää perinteisen asetelman pääläelleen: itsemurhaa ei pidä tehdä, jos elämällä ei ole tarkoitusta, sillä elämä ei tarvitse tarkoitusta.

Camus tulkitsee uudelleen myös klassisen vastaväitteen, jonka mukaan itsemurhan salliminen tekee kaikesta sallittua. Se, että kaikki on sallittua, ei hänen mukaansa ole sama asia kuin se, ettei mikään ole kiellettyä: absurdi ei tee rikosta tyhjäksi, vaan se korostaa ainoastaan katumisen hyödyttömyyttä³⁹⁰. Pessimistiä johtopäätöksiä on kuitenkin vaikea välttää, jos ei ole valmis hyväksymään uskonnollisia tapoja tarkastella maailmaa, kirjoittaa Jacques Choron³⁹¹. Camus'n argumentaation ongelmana on

se, että hänen vetoomuksensa elämän absurdistista arvosta voi vedota vain niihin, jotka eivät edes alun perin ajattele, että elämällä täytyisi olla tarkoitus. Camus muotoilee yhden vastausmahdollisuuden elämän mielettömyyden ongelmaan, mutta hän ei pysty tekemään siitä yleispätevää. Hänen näkökulmastaan ihminen on hävinnyt jo etukäteen, mutta ihmisen on elettävä ikään kuin hän ei hyväksyisi tappiotaan.

Camus'lla ei ole varsinaista argumenttia itsemurhavastaisuutensa tueksi, ja siksi hänen tekstinsä vetoaa järkiperusteita peñäävään lukijaan huonosti. Lisäksi Camus'n muotoilema asetelma maistuu teoreettiselta: siitä ei ole vastaamaan ihmiselle, joka miettii, pitäisikö hänen tappaa itsensä vai ei. Ines Testonin mukaan Camus'n eksistentiaalisuus muuttaa kaiken kapinan kyynisyydeksi³⁹². Tämä tuntuu pätevän myös itsemurhaan: edes lopullinen ratkaisu ei viime kädessä ratkaise mitään.

Camus'n jälkeen Ranskaan ilmaantui kirjoittajia, joiden asenne itsemurhaan oli Camus'n ajatuksiin verrattuna vähintään ambivalentti. Egyptiläissyntyinen, ranskaksi kirjoittanut Uruguayn kansalainen Albert Caraco (1919–1971) ei halunnut masentaa vanhempiaan itsemurhalla, joten hän päätti tappaa itsensä vasta sen jälkeen kun kumpikin hänen vanhemmistaan on kuollut. Niinpä Caraco teki itsemurhan vain muutama tunti isänsä kuoleman jälkeen.

Caracon laajaa kirjallista tuotantoa leimasi toivottomuus ja misantropia. Caraco katsoi hallitsemattomasti lisääntyvän ihmiskunnan kulkevan lohduttomaan tulevaisuuteen. Hän vastusti kaikkia selityksiä ja piti maailmaa pohjimmiltaan mielettömänä; hänen ajatuksiaan ihmisestä mielipuolisen maailmankaikkeuden merkityksettömänä osasena voidaan verrata kauhukirjailija H. P. Lovecraftin näkemyksiin. Lovecraftiin häntä yhdisti myös masojen halveksiminen. Caracon mukaan ihmiset ovat syyllisiä olemassaolonsa ja itsemurha ainoa keino hankkiutua eroon olemassaolon taakasta.

Myös romanialaisranskalainen aforistikko ja esseisti E. M. Cioran (1911–1995) käsitteli itsemurhaa tuotannossaan laveasti. Cioran opiskeli nuoruudessaan filosofiaa ja oli jo kirjoittanut

tutkielman Bergsonista, mutta hän luopui filosofiasta, koska siitä ei hänen omien sanojensa mukaan ollut mitään apua olemassaolon ongelmien käsittelemisessä. Myöhemmin hän perusteli filosofiavastaisuuttaan sanomalla, että filosofia on liian siedettävää. Filosofit eivät olleet eläviä ihmisiä, sillä heidän kirjoituksiinsa ei paistanut läpi mitään inhimillisiä heikkouksia. Saatuaan apurahan väitöskirjan kirjoittamiseen hän muutti Romaniasta Ranskaan, jossa hän tosin ei opiskellut lainkaan, mutta hän kirjoittautui läsnäolevaksi Sorbonneen voidakseen käyttää hyväkseen yliopistoruokalan opiskelija-alennuksia. Järjestelmällinen itsensä syrjäyttäminen johti lopulta sarjaan epäsäännöllisin väliajoin ilmestyneitä ranskankielisiä mietekokoelmia.

1700-luvun ranskalaisten moralistien, 1800-luvun saksankielisten pessimistien ja venäläisen uskonnonfilosofian läpitunkevan Cioranin mukaan itsemurhan tekevät vain optimistit, jotka eivät enää pysty olemaan optimisteja; muilla taas ei ole mitään syytä elää, joten heillä ei ole myöskään mitään syytä kuolla³⁹³. Mieleen tulee hakematta valistusfilosofi Condorcet'n kohtalo. Condorcet uskoi ihmiskunnan loputtomaan kykyyn kehittyä mutta joutui surmaamaan itsensä Ranskan vallankumouksen melskeissä jottei joutuisi mestattavaksi. Lisäksi Cioranin mietelmä muistuttaa John Barthin romaanista *Uiva ooppera* (1956), jossa itsemurhan ongelmaa pohtiva päähenkilö Todd Andrews päätyy samaan lopputulemaan: jos ole mitään syytä elää, ei ole myöskään mitään syytä kuolla.

Cioranin ajattelussa itsemurha tuleekin nietzscheläisesti yhä uudestaan esille voimana, joka saa ihmiset pitämään kiinni elämästä. Kun ihminen tietää, ettei hänen ole pakko jatkaa elämistä enää päivääkään, hän saa paradoksaalisesti voimaa elää³⁹⁴. Eräässä haastattelussa Cioran totesi selvinneensä elämästään itsemurhan ajatuksen avulla. Niin kauan kuin hän on voinut ajatella, että hän voi tappaa itsensä milloin mielii, hän on kestänyt mitä tahansa. Cioran vertasi itsemurhan ajatusta kristinuskon Jumalaan: siitä on tullut hänelle kiintopiste elämässä³⁹⁵. Näin Cioran tuli paljastaneeksi yhden synn siihen, miksi itsemurhan tabuluonteesta olisi syytä päästä eroon: itsemurhan ajatus ei

välttämättä aja ihmistä tappamaan itseään vaan pikemminkin auttaa häntä jaksamaan elämää. Asetelma ei mahdu maailmankuvaan, jossa ihminen ei yksinkertaisesti saisi ajatella itsemurhaa. Psykiatriassa itsemurhan ajattelemista pidetään edelleen merkinä vakavista ongelmista, mutta Cioranille itsemurhan miettiminen ja siitä kirjoittaminen oli terapeutista itsemurhan lykkäämistä. Cioran tuli ajattelussaan lähelle 1800-luvun pessimistejä, joille edes itsemurhasta ei voinut olla apua. ”On turha tappaa itseään, sillä itsensä tappaa aina liian myöhään”³⁹⁶.

Itsemurhan ajoittamisen ongelmaa pohti myös Michel Foucault (1926–1984), joka oli poikkeuksellisen kiinnostunut itsemurhasta. Hänen varhaistuotantoonsa sisältyy itsemurhaan päätynyttä avantgardekirjailija Raymond Rousselia (1877–1933) käsittelevä monografia³⁹⁷. Roussel oli tehnyt viimeisestä käsikirjoituksestaan *Comment j’ai écrit certains de mes livres* eräänlaisen esteettisen testamenttinsa, mutta Foucault’n mukaan juuri Rousselin kuoleman vuoksi kirja hämärtää sen, minkä se väittää selittävänsä³⁹⁸. Rousselin itsemurha pakotti tulkitsemaan hänen elämänsä itsemurhan valossa³⁹⁹. Tästä näkökulmasta itsemurha on eräänlainen esteettinen loppukaneetti elämälle. Kun ihminen on ensin pyrkinyt tekemään elämästään esteettisesti tietynlaisen, hänen kuuluu järjestää itselleen myös esteettisesti täysipainoinen kuolema.

Lyhyessä artikkelissaan ”Un plaisir si simple” (1979) Foucault kehotti filantrooppeja vähentämään itsemurhien määrää pitämällä huolta siitä, että kaikki itsemurhaajat saavat tappaa itsensä harkiten ja kaikessa rauhassa⁴⁰⁰. Foucault poikkeaa modernin filosofian valtalinjasta siinä, että hän tarkastelee itsemurhaa tekijän kannalta. Mutta toisaalta hän estetisoi teon. Vaatiessaan, että itsemurhasta tulisi pelkästään asiaa loppuun saakka harkinneiden ja sen viimeisen päälle suunniteltujen teko, hän itse asiassa romantisoi kuoleman. Hänen visionsa itsemurhakeskuksista, joihin halukkaat voisivat mennä surmaamaan itsensä, on utopia, joka peittää näkyvistä itsemurhan todellisuuden, sen, ettei kaikkia itsemurhia tehdä harkitusti tai vapaasti. Hän onnistuu kuitenkin raivaamaan tilaa ajatukselle

siitä, että itsemurha voi olla muutakin kuin viimeinen keino parantumattoman sairauden tai hellittämättömän kivun edessä. Hän hyväksyy itsemurhan paljon radikaalimmin kuin esimerkiksi rationaalisen itsemurhan puolustajat. Hän ajattelee, että jos joku tahtoo tehdä itsemurhan, hänellä tulee myös olla oikeus tehdä se haluamallaan tavalla. Kysymys itsemurhan oikeutuksesta ohitetaan. Painopiste siirtyy kysymykseen siitä, miten itsemurhaaja saisi teolleen mahdollisimman ihanteellisen ympäristön.

Foucault pyrkii myös poistamaan itsemurhaan liitetyn syyllisyyden. Siksi hän suhtautuu vastahankaisesti itsemurhan syiden etsimiseen. Vastustus perustelujen etsimistä kohtaan rinnastuu kritiikkiin, jonka Foucault suuntaa länsimaiseen tunnustamiskulttuuriin: papille tai psykiatrille esitettyjen ”tunnustusten” avulla yksilön väitetään auttavan paljastamaan totuus itsestään. Mutta Foucault vastustaa ajatusta, jonka mukaan itsemurhan syyn paljastaminen kertoisi samalla totuuden tapahtuneesta, antaisi sille selityksen. Hän ikään kuin haluaa, että itsemurhaaja jätetään yksin kuolemansa kanssa, jotta edes kuolema olisi tämän yksityisasia. Kun itsemurhan totuuden selvittämisen mahdollisuus haastetaan, kirpoaa myös psykiatrisen vallan ote: jos itsemurhan perimmäiset syyt jäävät hämärän peittoon, ennaltaehkäisyhankkeelta putoaa pohja. Sillä ei ole mihin vedota. Ihmisyksilön elämään puuttuminen vaikeutuu.

Foucault myöntää itsemurhalle myös vastarinnan ulottuvuuden: itsemurhaaja kieltäytyy hyväksymästä ympäröivää maailmaa ja pakottautumasta elämään. Mutta itsemurhan ymmärtäminen vastarinnaksi peittää näkyvistä sen, ettei itsemurha välttämättä ole vastarintaa. Itsemurha voi olla yksilöön kohdistuvien sosiaalisten voimien aiheuttama teko, ei sairasta irrationalismia tai yksilön vapaa valinta⁴⁰¹. Totuus yksilön sisäisestä tilasta se ei siitä huolimatta ole.

Foucault osoittaa, että jopa itsemurhaa suoraan käsittelevän kirjallisen aineiston ymmärtäminen kirjoittajan kohtalon valossa on viime kädessä jälkikäteinen tulkinta. Itsemurhan filosofian historiaan kirjattiin kuriositeetti myös 1900-luvulla, kun

sveitsiläinen kirjailija Hermann Burger (1942–1989) julkaisi vuosi ennen kuolemaansa teoksen *Tractatus logico-suicidalis*, joka nimensä ja rakenteensa puolesta oli parodia Wittgensteinin kirjasta *Tractatus logico-philosophicus*. Ennen kaikkea se kuitenkin oli pohdintaa itsemurhan luonteesta. Aikalaiskritiikki ei ottanut kirjaa vakavasti ennen kuin Burger tappoi itsensä. Kirja sisältää 1046 aforismia itsemurhasta: ensimmäinen kuuluu ”Ei ole olemassa luonnollista kuolemaa”⁴⁰² ja viimeinen lakonisesti ”Finis”⁴⁰³. Vaikka Burgerin kirja olisi kysymys, hänen itsemurhansa ei olisi vastaus.

3 ITSEMURHAN KÄSITE

Spinoza oli oma veikkonsa myös itsemurhakysymyksessä. Hän haastoi itsemurhan käsitteen tulkitsemalla sen ajatusmahdottomuudeksi. Itsemurhan ymmärtäminen edellyttää myös sitä, että mennään pelkän sanan taakse ja selvitetään, mistä puhutaan, kun puhutaan itsemurhasta. Renessanssiajan alusta lähtien itsemurhaa on pohdittu filosofiassa pääasiassa oikeutuksen näkökulmasta, ei olosuhteiden tai motiivien näkökulmasta⁴⁰⁴. Filosofit ovat myös pyrkineet määrittelemään itsemurhan, harvemmin itsemurhaajaa, sillä itsemurhaajan profiilin määrittäminen on empiirinen eikä käsitteellinen kysymys. Käytännön perusteella muotokuvaa on työläs piirtää:

Empiiristen tutkimusten perusteella ei itsemurhaajaa ja itsemurhaa yrittävää ihmistä ole onnistuttu määrittelemään. [...] Tutkimustulosten ristiriitaisuus ei selity pelkästään käytettyjen menetelmien tai aineistojen puutteilla, vaan viittaa pikemminkin siihen, ettei pyrkimys yliyksilöllisen ja ylihistoriallisen itsemurhaajan ja itsemurhaa yrittävän ihmisen määrittämiseen ehkä olekaan mielekäs orientaatio.⁴⁰⁵

Ei yritetä määritellä itsemurhaajaa vaan itsemurha. Silloin voidaan välttää eräät empirian tuottamat ongelmat. Käsitteiden selventäminen on yksi filosofian tehtävistä. Kun määritellään itsemurha, täytyy ensin selvittää, mihin määritelmällä pyritään. Jos tarkoituksena on kattaa kaikki tapaukset, joita kutsutaan

itsemurhiksi, saadaan laaja määritelmä, joka perustuu tapausluetteloon, ja lisäksi sitä joudutaan muuttamaan aina, kun eteen tulee uusia itsemurhiksi kutsuttavia tapauksia. Yleensä itsemurhalle etsitään välttämättömiä ja riittäviä ehtoja, joiden avulla se voitaisiin erottaa uhrautumisesta, onnettomuudesta ja niin edelleen. Harvemmin pohditaan, onko itsemurhan määritelmän tarkoitus auttaa muodostamaan ideaalimääritelmä vai avittaa käytännön työssä. Käsitteellisesti vedenpitävä määritelmä saattaa olla esimerkiksi sosiologille käyttökelpoton.

Yksi filosofisen ja sosiologisen itsemurhamääritelmän eroista on intentio. Filosofi ei tule määritelmässään toimeen ilman intention käsitettä, sosiologille se taas tuottaa harmia. Mutta itsemurhan määritteleminen itsemurhaajan intentioiden perusteella näyttää johtavan umpikujaan, koska silloin kohdataan kuolemia, joista on mahdoton sanoa, ovatko ne itsemurhia. Voi esimerkiksi olla, että joku juo itsensä humalaan ja lähtee sitten auton rattiin nimenomaisena aikomuksenaan hankkiutua kuolonkolariin, mutta jos itsemurhakandidaatti ei ole kertonut aikomuksestaan kenellekään, on täysin tulkinnanvaraista, voidaanko puhua itsemurhasta. Ulkopuolisen silmin on tapahtunut liikenneonnettomuus, jossa alkoholilla on ollut osuutta asiaan. Dilemmaa helpottaa hieman se, ettei intentio ole pelkästään mielensisäinen tai psykologinen asia. Esimerkiksi oikeudellisissa yhteyksissä ihmisten intentioita tutkaillaan selvimmällä, mitä ihmisten käyttäytymisestä voidaan perustellusti päätellä. Jos joku yrittää osua toiseen puukolla, hänen päätellessään oikeutetusti yrittävän puukottaa, liikkuu hänen mielessään sitten mitä tahansa. Puukonheiluttaja puolestaan ei voi vedota siihen, ettei hänen tarkoituksensa ole ollut törmäillä teräaseen kanssa. Kaikissa tilanteissa intention päättelemisen ei kuitenkaan ole mahdollista.

Intention käsite ei ole yksimuotoinen eikä rajoiltaan selkeä. Filosofian ohella sanaa käytellään psykologisessa ja oikeudellisessa keskustelussa. Se voidaan määritellä muun muassa sijoittamalla se yksityisen ja julkisen rajalle. Hankaluudestaan huolimatta intention käsite toimii itsemurhakeskustelussa kertomassa

joskus yksilön pyrinnöstä, joskus taas tapahtumain kulun havaittavasta suuntautumisesta jotakin kohti.

Filosofin itsemurhamääritelmä ei voi olla samanlainen kuin yhteiskuntatieteilijän. Sosiologi Durkheimin vastentahtoisuus motiivien selvittämistä kohtaan on ymmärrettävää, sillä aikomusten ottaminen huomioon johtaisi väistämättä mielivaltaiseen määritelmään: itsemurhasta voitaisiin puhua vain niissä tapauksissa, joissa itsemurhaaja on ilmoittanut etukäteen aikomuksestaan kuolla, ja silloinkin täytyisi olettaa, että hän on puhunut totta – voidaanhan kuvitella tilanne, jossa joku ilmoittaa tekevänsä itsemurhan, mutta hänen tarkoituksensa on vain pelotella. Jokin kuitenkin menee vikaan ja pelottelija saa surmansa, vaikka hän ei ole mielessään todella suunnitellut tappavansa itseään. Toisaalta voidaan kuvitella tilanne, jossa jonkun nähdään hyppäävän sillalta ilmeisen vakain tuumin, ja silloin voidaan päätellä, että hän yrittää surmata itsensä. Intention ongelmaan törmätään myös niissä määritelmissä, jotka edellyttävät, että uhri tietää tekonsa johtavan kuolemaan. Määritelmät auttavat kyllä erottamaan harhaiset, vahingossa itsensä surmanneet niistä, jotka hahmottavat ympäröivän maailman asianmukaisesti, mutta itsensä tappaneiden ryhmästä ne eivät pysty erottelemaan niitä, jotka ovat ymmärtäneet kuolevansa, ja niitä, jotka eivät ole ymmärtäneet. Jos ihminen myrkyttää itsensä ajatellen, että kuolema on kaiken loppu, hän on ollut perillä tilanteesta, mutta jos hän myrkyttää itsensä ajatellen, että niin hänen sielunsa pääsee vapautumaan ruumiin vankilasta, on syytä kysyä, onko hänen itsemurhansa ollut perustellulla pohjalla.

Itsemurha on silti määriteltävä intention perusteella⁴⁰⁶. Itsemurhaa ei voi tulkita pelkkien ulkoisten seikkojen pohjalta, koska fysikaalisina tapahtumasarjoina onnettomuus ja itsemurha voivat näyttää sivullisesta katsojasta täysin samalta. Voidaan myös ajatella, että kysymys itsemurhan määrittelemisestä on pidettävä erillään empiirisesti selvitettävistä kysymyksistä. Vaikka itsemurhaajan motiiveja ja intentioita ei koskaan saataisi selville, itsemurhan käsitteen kannalta on olennaista, että itsensä tappamisen intentio on olemassa. Ilman sitä kuolema ei ole itsemurha

vaan onnettomuus, harkitsemattomuutta tai sairauden tulosta. Kaikkia määritelmän kannalta huomionarvoisia seikkoja ei käytännössä aina saada selville, mutta itsensä tappamisen intentio on itsemurhan välttämätön edellytys. Ihminen ei tee itsemurhaa, jos hänen tarkoituksenaan ei ole tappaa itseään.

Itsemurhakirjallisuudessa ajatellaan laajalti, että monet hukmistapaukset tai yhden auton onnettomuudet ovat itse asiansa onnettomuuksiksi naamioituja itsemurhia, mutta myös päinvastainen on mahdollista: nimittäin se, että onnettomuus tulkitaan itsemurhaksi⁴⁰⁷. Käytännössä lienee mahdotonta erottaa onnettomuudet ja itsemurhat varmasti. Joskus itsemurhajaalla on myös motiivi lavastaa itsemurhansa onnettomuudeksi. Hän saattaa pyrkiä esimerkiksi säästämään läheisensä itsemurhaan liitettyä syyllisyydeltä tai siihen yhdistetyiltä kielteisiltä asenteilta.

Thomas Anderbergin mukaan itsemurhasta tarvitaan sekä ideaalittyyppinen määritelmä että käytännön määritelmä: ideaalittyyppinen määritelmä kertoo, mikä kiistattomissa itsemurhissa on olennaista, kun taas käytännön määritelmää lääkäri tai tilastotieteilijä voi käyttää työssään sumeilematta⁴⁰⁸. Ideaalimääritelmän etuna on se, ettei tietämättömyyttä tarvitse ottaa lukuun: tiedon puutteesta kumpuavia käytännön ongelmia ei synny. Vaikka useissa itsemurhilta vaikuttavissa tapauksissa ei voida koskaan saada selville, aikoiko uhri todella tappaa itsensä, ideaalimääritelmään voidaan näin ollen sisällyttää tietoinen pyrkimys tappaa itsensä, jos niin halutaan.

Toinen vaihtoehto on tarkastella pelkästään sitä, mitä sanalla ”itsemurha” tavallisesti tarkoitetaan. Mutta silloin voi käydä niin, että läheisilmiöt jäävät piiloon sanojen alle. Jos tarkastellaan myös ’vapaaehtoisien kuoleman’ ja ’uhrautumisen’ kaltaisia käsitteitä, saatetaan päästä lähemmäs itsemurhailmiötä⁴⁰⁹. Itsemurhan määritelmät saattavat myös paljastaa, mitä itsemurhan moraalisesta arvosta ajatellaan, ja eri termien käyttö kielii erilaisille teoille myönnetystä moraalisesta arvosta tai arvottomuudesta⁴¹⁰. Uhrautumisen erottaminen itsemurhasta ei ole pelkästään terminologinen vaan myös arvostuksellinen ero. Usein

määritelmät perustuvat itsemurhiksi raportoituihin tapauksiin riippumatta siitä, ovatko tapaukset itsemurhia tai eivät⁴¹¹. Sitä paitsi itsemurha yritetään joskus määritellä pelkin esimerkein, myös epäkonventionaalisesti: John Donnelle Jeesuksen kuolema oli itsemurha. Jacques Choron puolestaan on todennut, että koska sankaruudesta ja velvollisuudesta tehdään yhä vähemmän itsemurhia, tällaiset itsemurhat eivät ole kovin olennaisia itsemurhan määritelmän kannalta⁴¹². Choron tuntuu ajattelevan, että itsemurhan määritelmän tulisi kattaa ainoastaan tavanomaisimmat itsemurhatyypit. Toisin sanoen hän ajattelee, että marginaaliset itsemurhamotiivit voitaisiin jättää huomiotta. Hän saattaa myös ajatella, että itsemurha tulisi määritellä niin, että suurin paino pantaisiin yleisimmille itsemurhatyypeille. Määrittelemisen kannalta tilanne olisi hämmäntävä: harvinaisen synn laukaisema itsemurha olisi vähemmän itsemurha kuin tuiki tavanomainen vakavan masennuksen tai konkurssin aiheuttama itsemurha. Tilastollinen yleisyys ei voi toimia määritelmän perustana.

Itsemurhan määritelmää on myös todellisuustestattava. Jos itsemurhalle kehitellään määritelmä, joka tuntuu sulkevan pois huomattavan osan ilmiöistä, joita on tapana pitää itsemurhina, tai sitten se tuntuu sisällyttävän itseensä asioita, joita ei tulla ajatelleeksi itsemurhina, käsite on vahvasti arkikielen vastainen. Voi olla, ettei käsitettä pystytä käyttämään ilman arkikielen saattomielteitä. Arkikielessä ihmisillä on käsitys siitä, mitä he sanoillaan tarkoittavat. Käsitys ei välttämättä ole määritelmällisesti tarkka, mutta kielen käyttäjälle on enemmän tai vähemmän selvää, mitä käsitteen alle voidaan koota ja mitä ei.

Ongelmat syntyvät rajatapauksista. Jos käsitteiden rajat yritetään siirtää liian loitolle arkikielestä, joudutaan taisteluun tutkainta vastaan. Sosiologisiin tai tilastollisiin tarkoituksiin käsittemäärittely on tietysti tehtävä toisin, niin yksiselitteisesti, ettei tulkinnallista marginaalia jää – jos tulkinnanvaraa jää, käytännössä käsite joka tapauksessa tulkitaan tavalla tai toisella. Itsemurhan käsite on samanlainen kuin muutkin käsitteet. Se paljastaa ja paljastaessaan peittää. Saman sanan taakse on koottu

niin erilaisia ilmiöitä, että käsitteen saumat alkavat rakoilla. Velkojensa alle musertuva yrittäjä on eri asia kuin kamikaze-lentäjä.

Durkheim

Pyritään siis kielen selventämiseen. Itsemurhan määrittelemistä ei voi itsestäänselvästi erottaa moraalista. Itsemurhan määritelmät ovat usein moraalisesti tarkoitushakuisia. Ne vapauttavat tai tuomitsevat. Filosofin Michael Cholbi on esittänyt, että itsemurhan luonnehdinnan – Cholbi ei puhu määritelmästä – tulisi täyttää kaksi vaatimusta. Ensinnäkin luonnehdinnan tulisi ottaa huomioon se, että itsemurha on moraalisesti latautunut asia, ja sen myötä se, että tapa käsittää itsemurha ja tapa esittää siitä moraalisia arvostelmia liittyvät yhteen. Toiseksi määritelmässä tulisi varoa tilannetta, johon ajaudutaan, kun määritelmä perustuu arvoarvostelmiin eikä tyydy ainoastaan kuvailemaan ilmiötä.⁴¹³ Itsemurhaa määriteltäessä täytyy muistaa, että jos itsemurhalle asetetaan useampia ehtoja, niiden kaikkien on täyttyvä, jotta voitaisiin puhua itsemurhasta.

Tunnetuin itsemurhan määrittelijä on ranskalainen sosiologi Émile Durkheim, jonka alun perin vuonna 1897 julkaistu tutkimus *Itsemurha* (Le Suicide) on sosiologisen itsemurhatutkimuksen klassikko. Durkheim pyrki tarkastelemaan itsemurhaa yhteiskunnallisena ilmiönä ja löytämään itsemurhien syyt sosiaalisista suhteista. Esipuheessa hän totesi valinneensa tutkimusaiheekseen itsemurhan, koska ”[h]arvat aiheet voidaan määritellä tarkemmin”⁴¹⁴. Kirjansa aluksi Durkheim ei tuntunut pitävän itsemurhan määrittelemisen ongelmia kovin vakavina, mutta pian hän täsmensi, ettei tutkimuksessa voi lähteä liikkeelle hämärään arkikieleen tukeutuvasta määritelmästä:

[Y]hdistämme saman nimen alle poikkeuksesta kaikki faktat, joilla on nämä tuntomerkit, huolimatta siitä että tulokseksi oleva luokka ei pystyisi sisällyttämään itseensä kaikkia tapauksia, joita tavallisesti yhdistetään tähän nimeen, ja sisällyttäisi itseensä joitakin, joita yleensä kutsutaan toisin.

Olennaista ei ole ilmaista tarkahkosti, mitä normaali tietämys pitää itsemurhana, vaan laatia sellainen tutkimuskohneiden luokka, jota objektiivisesti perusteltuna voidaan kaiken kaikkiaan luontevasti kutsua tällä nimellä, joka toisin sanoen vastaa esineiden todellista luonnetta.⁴¹⁵

Durkheim muotoilee alustavan määritelmän: ”[I]tsemurhaksi kutsutaan jokaista kuolemaa, joka on uhrin itsensä suorittaman positiivisen tai negatiivisen teon välillinen tai välitön tulos.”⁴¹⁶ Positiivisuudella Durkheim tarkoittaa aktiivisuutta, negatiivisuudella taas pidättyvyyttä: ihminen voi saada itsensä hengiltä joko loikkaamalla aktiivisesti sillalta jokeen tai olemalla passiivisesti astumatta pois junan tieltä seisoessaan rautatiekiskoilla. Välillisyydellä ja välittömyydellä hän taas viittaa siihen, että itsemurhan voi tehdä hitaasti vaikuttavalla myrkyllä tai ampumalla itsensä hengiltä.

Mutta Durkheim huomaa saman tien, että hänen määritelmänsä on vajavainen: se ei pysty erottamaan harha-aistimuksen uhrin tekoa tietoisesta teosta, eikä se myöskään pysty selvittämään, voidaanko itsemurhasta puhua vain silloin, kun itsemurhaajalla on tavoitteenaan oma kuolema. Intention ongelmaan Durkheimilla on kuitenkin selvä kanta: tekijän aikomukset eivät voi kuulua havainnoinnin piiriin, ja niiden ottaminen huomioon pilaisi koko määrittely-yrityksen. ”Todellakin, jos itsemurha olisi kysymyksessä vain itsensä surmaamisen tarkoituksen yhteydessä, tätä nimeä ei voitaisi antaa faktoille, jotka ilmeisistä eroista huolimatta ovat pohjimmiltaan samanlaisia kuin ne, joita kaikki kutsuvat itsemurhiksi ja joita ei voitaisi muuten nimittää hylkäämättä koko termiä kelvottomana.”⁴¹⁷ Niinpä Durkheim hylkää vaikuttimien punnitsemisen ja toteaa, että marttyyri ja sotilas tekevät loppujen lopuksi itsemurhan siinä missä epätoivoinen liikemieskin. Olennaista on se, että ihminen tietää tekonsa seuraukseksi kuoleman, ja niin Durkheim voi esittää lopullisen määritelmänsä, jonka hän asettaa itsemurhatutkimuksensa lähtökohdaksi: ”itsemurhaksi kutsutaan kaikkia sellaisia kuolemantapauksia, jotka johtuvat suorasti tai epäsuorasti uhrin

omasta positiivisesta tai negatiivisesta teosta, jonka hän tietää varmasti tuottavan tämän tuloksen. Yritys on samalla tavoin määritelty teko, joka epäonnistuu tuottamasta kuolemaa.”⁴¹⁸ Suorasti tai epäsuorasti – itsemurhaaja voi joko avata valtimonsa tai lähteä toikkaroimaan ruuhka-aikaan moottoritielle. Uhrin omasta positiivisesta tai negatiivisesta teosta – itsemurhaaja voi joko ottaa myrkyä tai kieltäytyä hoidattamasta sydänlihastulehdistaan. Tietää varmasti tuottavan tämän tuloksen – itsemurhaaja ei pyri halvaantumään, saavuttamaan mystistä valaistumista tai oksentamaan vatsaansa tyhjäksi vaan tietää, että hänen tekonsa johtaa hengenmenoon. Durkheim ei tunnu pääsevän eroon intention ajatuksesta, sillä tieto omasta kuolemasta tuntuu edellyttävän aikomusta kuolla. Hän erottaa itsemurhan tietoisesta riskistä ja kuolemalla leikkimisestä, koska niissä lopputuloksesta ei ole varmuutta. Tämä tuntuu järkevältä: uskalikko saattaa tasapainoilla parvekkeen kaiteella tehdäkseen vaikutuksen muihin läsnäolijoihin, ja vaikka hän kupsahtaisi asfalttiin ja menettäisi henkensä, itsensä surmaaminen ei ole ollut hänen tavoitteenaan. Myöskään vaarallisten urheilulajien harrastajat tuskin pyrkivät kuolemaan, vaikka esimerkiksi vuorikiipeily tai riippuliito saattaa päättyä kohtalokkaasti.

Durkheimin itsemurhamääritelmän valossa itsemurhan voi tehdä myös provosoimalla, vaikka silloin itsemurha tehdään ikään kuin välillisesti⁴¹⁹. Klassinen esimerkki välillisestä itsemurhasta on se, että itsemurhakandidaatti tekee rikoksen, josta tuomitaan kuolemaan. Tällaiseen menetelmään on turvauduttu esimerkiksi silloin, kun itsemurha on koettu liian raskauttavaksi synniksi. Kulttuureissa, joissa itsemurha on ehdoton tabu, asetelma on johtanut jopa murhiin⁴²⁰. Tässä yhteydessä on muistettava, ettei kuoleman aiheuttaja saa varsinaisesti pyrkiä uhrin kuolemaan; jos niin on, käsitteellisesti saadaan käsiin murha. Tämä ei kuitenkaan sulje pois sitä, että joissakin tapauksissa itsemurha voi tapahtua päällekkäin murhan kanssa. Jos joku ärsyttää väkivaltaiseksi tietämänsä henkilön tahallaan kimppuunsa päästäkseen eroon elämästään ja grobiaani surmaa hänet, voidaan sanoa, että yhtä aikaa tapahtuu sekä murha että itsemurha.

Durkheim erottaa itsemurhan murhasta mutta ei uhrautumisesta. Hänen tapansa ottaa uhrautuminen mukaan poikkeaa itsemurhatutkimuksen päälinjasta⁴²¹. Hänen määritelmänsä ei muutoinkaan ole ongelmaton. Ensimmäinen pulma on luonteeltaan tieto-opillinen. Durkheim edellyttää, että uhri ”tietää varmasti” tekonsa johtavan kuolemaan. Ankarasti ottaen varman tiedon saavuttaminen on erittäin vaikeaa. Itsemurhakandidaatti voi luottaa hirttäytymiseen, mutta hän ei välttämättä voi olla täysin varma, saapuuko paikalle joku, joka katkaisee köyden ennen kuin tukehtuminen on vienyt hengen. Murhaavaksi tarkoitetun lääkeannoksen voi tahtomattaan oksentaa ulos ja luoti voi syystä tai toisesta mennä ohi sydämen. Durkheim edellyttää varmuutta, mutta täydellistä varmuutta harvemmin on. Jos varmuusvaatimuksesta tehdään ehdoton, suurin osa itsemurhiksi nimetyistä ilmiöistä pitäisi Durkheimin määritelmän valossa siirtää käsitteen ulkopuolelle; itsemurhaajat toimivat useimmiten todennäköisyyden eivätkä varmuuden pohjalta. Lisäksi Durkheim tuntuu pitävän tiedon käsitettä ongelmattomana, vaikka lieenee päinvastoin niin, että itsemurhakandidaattilla olevien tietojen selvittäminen voi olla yhtä hankalaa kuin perillepääseminen hänen aikomuksistaan. On mahdollista, että tietojen, aikomusten ja tarkoituksien lopullinen selvittäminen on mahdotonta. Mies nostaa revolverin ohimolleen ja painaa liipaisinta: ase laukeaa ja luoti tappaa miehen. Jos mies ei ole ilmoittanut pyrkivänsä tappamaan itsensä eikä häntä ole tiedetty esimerkiksi masentuneeksi, voi olla, ettei mies tiennyt aseensa olevan ladattu vaan leikkeli vain. Silloin tapaus olisi onnettomuus, ei itsemurha. Itsemurhan määrittelijän kannalta pulma piilee siinä, että itsemurhakandidaattilla ollutta tietoa voi olla vaikea varmentaa. Sitä paitsi Durkheimin määritelmä tuntuu sisäisesti ristiriitaiselta: jos itsemurhan määritelmässä edellytetään, että itsemurhakandidaatti ”tietää varmasti” tekonsa johtavan kuolemaan, itsemurhayrityksen määrittelemisen samalla tavalla, mutta niin, ettei lopputuloksena ole kuolema, tuntuu turhalta. Jos itsemurhakandidaattilla on varma tieto tekonsa kuolettavuudesta, teko ei nimittäin voi epäonnistua, koska se

johtaa varmaan kuolemaan. Toinen vaihtoehto on ajatella, että itsemurhakandidaatilla voi olla varmaa tietoa, joka ei kuitenkaan vastaa todellisuutta. Silloin määritelmä törmää vakaumus-ten mielivaltaan. Jos ihminen ajattelee tietävänsä varmasti, että hän voi tappaa itsensä syömällä lusikallisen hunajaa, omasta näkökulmastaan hänellä on varmaa tietoa. Mutta tietoa se on vain hänen henkilökohtaisen vakuuttuneisuutensa kannalta. Reaali-maailmassa toimittaessa sillä ei ole tiedon tehoisuutta.

Toinen ongelma Durkheimin määritelmässä on se, ettei se ota huomioon ihmisen aikomuksia. Jos mies lähtee öiselle kävelyllä vaaralliseksi tietämäänsä puistoon, vain hänen intentionsa voivat kertoa, aikooko hän tapattaa itsensä vai onko hän ainoas-taan piittaamaton⁴²². Jos hänet mukiloidaan hengiltä, Durkheimin määritelmän valossa hän on tehnyt itsemurhan. Hän on aktiivisesti mennyt puistoon, jonka hän tietää väkivaltaisen ai-neksen kansoittamaksi, ja lisäksi hänellä on ollut tietoa, jonka mukaan puistoon menijä joutuu väkivallan uhriksi. Durkheimin määritelmään voidaan sisällyttää myös monet sodassa kuolevat sotilaat, vaikka rintamalla kuolemista ei ole ollut tapana pitää itsemurhana.

Durkheimilla on tietysti syynsä: hän haluaa esittää sosiologi-sen määritelmän, ja siksi intentiot tai motiivit eivät häntä kiin-nosta. Hän ei myöskään halua luoda moralisoivaa määritelmää.⁴²³ Durkheimin määritelmää tarkasteltaessa voidaan pohtia tilanteita, joissa kuolema johtuu ”uhrin omasta positiivisesta tai negatiivisesta teosta”, mutta joihin ei kuitenkaan liity tietoa odottavasta kuolemasta. Jos joku ajaa autolla päin kalliota koska luulee varjoa tunneliksi, hän on kyllä kuollut oman tekonsa vuoksi, mutta hän ei ole pyrkinyt kuolemaan⁴²⁴. Itsemurha ei toisin sanoen ole täysin sama asia kuin itsensä tappaminen tai itsensä tapattaminen.

Toisaalta ihminen saattaa vain kuvitella tietävänsä, että hänen tekonsa johtaa kuolemaan. Esimerkiksi fyysisesti terve lapsi saattaa kuvitella pystyvänsä tappamaan itsensä ahmimalla puoli kiloa ranskalaisia pastilleja, mutta niin tuskin käy. Aikuisten vir-heellisiä käsityksiä kuoleman mahdollisuuksista voivat aiheuttaa

väärät tiedot tai suoranaiset harhat: saattaa olla olemassa ”sähköallergikkoja”, jotka uskovat kuolevansa, jos he altistuvat liiaksi sähkölle. Koska oireet ovat kokijoilleen todellisia, he tietysti tekevät päätelmiä ympäristöstään niiden pohjalta. Se ei kuitenkaan tarkoita, että ympäröivä maailma aiheuttaisi oireet heidän olettamallaan tavalla.

Durkheim päätyi tunnetusti luokittelemaan itsemurhat egoistisiin, altruistisiin ja anomisiin. Egoististen itsemurhien taustalla on se, että yksilö eristyy liiaksi ympäristöstään ja menettää yhteytensä muihin: tavallaan hänen ympäriltään puuttuu sosiaalinen paine, joka estäisi häntä tekemästä itsemurhaa⁴²⁵. Durkheim korostaa, että egoistinen itsemurha voi johtua älyllisen pohdiskelun tuottamasta murheesta, mutta toisaalta se voi olla luonteeltaan myös epikurolainen itsemurha, joka perustuu siihen, ettei ihminen halua jatkaa elämistä jos hän ei voi enää tyydyttää tarpeitaan⁴²⁶. Altruistinen itsemurha puolestaan johtuu kolkuttavasta omastatunnosta: ihminen tappaa itsensä, koska hänen vakaumuksensa ajaa hänet siihen. Esimerkkeinä Durkheim käyttää uskonkiihkoilijan tai katuvaan rikollisen itsemurhia⁴²⁷. Anomiset itsemurhat taas juontuvat sosiaalisen aseman äkillisestä noususta tai laskusta tai yksinkertaisesta ärtymyksestä elämään⁴²⁸ – anominen itsemurhaaja saattaa niin sanotusti kuolla vitutukseen. Durkheimin mukaan egoistinen ja anominen itsemurha ovat sukulaisia, mutta siinä missä egoistinen itsemurha kumpuaa ”pohtivan älyn” voimistumisesta yli äyräyttensä, anominen itsemurha johtuu ylikiihottuneista, päämäärättömistä intohimoista⁴²⁹. Durkheimin erottelun egoistinen itsemurha toistaa William Jamesin ilmaiseman pelon siitä, että liiallinen taipumus älyllisiin harrastuksiin altistaa ihmisen itsetuhoisuudelle. Lopuksi Durkheim muistuttaa, että hänen kolmijakonsa tarkoitus on korostaa eri itsemurhatyyppien eroja idealisoimalla ne. Käytännössä eri itsemurhatyytit sekoittuvat toisiinsa.

Durkheimin ajatus, jonka mukaan itsemurhien syyt ovat peräisin yhteiskunnasta, ei ole saanut suurta kannatusta, mutta Jacques Choronin mukaan Durkheimin itsemurhateos on ollut

ratkaiseva sen kannalta, että itsemurhan syitä arvioitaessa on ryhdytty ottamaan huomioon myös sosiaaliset tekijät⁴³⁰. Ihmiset eivät tee itsemurhia vain hulluuttaan vaan muun muassa köyhtymisen, yksinäisyyden, vanhuuden ja ihmissuhdeongelmien vuoksi.

On ihmisiä, joille itsemurha on sinänsä kielteinen ja kieltämisen arvoinen asia. Silloin, kun kiellolle ei tunnu olevan syytä, he nimeävät tapahtuneen joksikin muuksi kuin itsemurhaksi. Suomen sana 'itsemurha' on sinänsä arvottava, koska siinä puhutaan murhasta⁴³¹. Siksi itsemurhan määritelmässä pitäisi pyrkiä välttämään kannanotot teon hyvydestä tai pahuudesta.

Kärsimys ja sivuvaikutukset

On järkeenkäypää, ettei Durkheim halua moralisoida. Yksi asia on nimittäin varma: jos itsemurhan käsite määritellään tunteenomaisesti, ollaan pulassa. Varhainen avustetun itsemurhan puolestapuhuja Charles Binet-Sanglé (1868–1941) kirjoitti yksikantaan:

Rappeutuneiden lasten surmaaminen, parantumattomien idioottien ja melankolikoiden murhaaminen samoin kuin avustettu itsemurha ovat täysin rationaalisia tekoja. Uskonollista murhaamista, poliittista murhaamista ja rikollisten murhaamista täytyy sen sijaan tarkastella *rikoksina*.⁴³²

Binet-Sanglén vuonna 1919 julkistamien tuntemusten alkuosa synnyttäneen nykypäivänä epämurkavan olon. Loppuosasta sen sijaan on helppo olla samaa mieltä. Yhtä kaikki Binet-Sanglén suhde aiheeseensa on niin tunnepitoinen, että hänen asenteensa sopivat polemiikkiin, eivät määrittelyyn. Mutta joskus filosofi, joka esittää itsemurhan määritelmän, kertoo avoimesti, millaista suhtautumista hänen käsityksensä asiasta edellyttää.

Husserlin ja Schelerin johdolla opiskellut Paul Ludwig Landsberg (1901–1944) pakeni Ranskaan kansallissosialistien noustua valtaan Saksassa. Hän piti alituisesti mukanaan

myrkkykapselia, jotta hän voisi tappaa itsensä ennen kuin joutuisi Gestapon vangiksi, mutta uskoon tultuaan hän tuhosi myrkyn. Hänet kavallettiin saksalaisille ja hän kuoli keskitysleirillä. Hänen mukaansa itsemurha on ”teko, jolla inhimillinen olento tuottaa vapaaehtoisesti sen, minkä hän uskoo oman kuolemansa vaikuttavaksi ja riittäväksi syyksi”⁴³³. Tehdessään itsemurhan ihminen toisin sanoen ryhtyy tieteen tahtoon toimintaan, jonka uskoo johtavan omaan kuolemaansa. Landsberg jatkaa, ettei hän usko ihmisen tappavan itseään epätoivosta vaan epämääräisesti kuoleman tuolle puolen kohdistuvasta toivosta⁴³⁴. Itsemurha on hänelle eräänlaista väärinymmärrettyä uskonnollista kaipausta.

Landsberg tekee itsemurhasta siihen määrään tuonpuoleisuusasian, että hänen mielestään esimerkiksi perheen tarkasteleminen itsemurhapäätöstä tehtäessä on pelkästään porvarillista. Éric Volantin mukaan hänen arvionsa perustuu väärään yhteyteen sovellettuun kommunitaristiseen etiikkaan⁴³⁵. Landsbergin näkemyksessä perheellä ei saisi olla painoa itsemurhakandidaatin suunnitelmissa. Uskonnollisena ajattelijana Landsberg päätyy siihen, ettei ihminen saa tappaa itseään, koska hän ei saa heittää ristiään pois⁴³⁶. Landsbergin määritelmä ei ole vedenpitävä eikä sitä ole ehkä tarkoitettu sellaiseksi, mutta hänen ajatuksensa nostavat esille kärsimyksen roolin. Ne itsemurhakiellot, jotka perustuvat taakan kestämiseen, olettavat, että kärsimyksellä on merkitys. Landsbergin kaltaisen kristillisen ajattelijan tapauksessa *imitatio Christi* -ulottuvuus on ilmeinen, mutta on perusteltua kysyä, mitä pitäisi ajatella tilanteissa, joissa kärsimyksellä ei ole mitään mahdollisuutta jalostaa ihmistä. Koska kukaan ei voi tietää, millaisen taakan toinen joutuu kantamaan, kehoitus ”vain kestä” on joko välinpitämättömyyttä tai kärsimyksen kiistämistä⁴³⁷. Se on myös ihmisen oman arvostelukyvyn kiistämistä: kun ulkopuolinen ilmoittaa, että toisen tulisi yksinkertaisesti sietää vastoinikäymisensä, hän antaa ymmärtää tietävänsä tämän elämäntilanteesta enemmän kuin tämä itse.

Kärsimyksen arvon painottamisen sijasta kärsimyksen arvo voidaan kiistää ja väittää, että kärsimys on sinänsä paha asia.

Kärsimysargumentti on jakanut filosofit: kärsimyksen hyväksyjiin kuuluvat Leopardi, Nietzsche ja kristilliset ajattelijat, kärsimyksen kieltäjiin taas epikurolaiset ja Schopenhauer. Kärsimyksen arvon korostamiseen liittyy myös mahdollisuus ajatella, että jos kärsimys tosiaan on jalostavaa, ihmisten tehtävänä ei pitäisi olla kärsimyksen poistaminen vaan sen lisääminen⁴³⁸. Rakasta, kärsi ja unhoita, se on käskynä kohtalon. Asialla on painoarvoa myös silloin, kun mietitään itsemurhan rationaalisuutta: kärsimyksen jalostavaan vaikutukseen uskovon kristityn kannalta itsemurhan tekeminen voi olla irrationaalista, kun taas toisenlaisia uskomuksia kannattavan ateistin kannalta itsemurha voi olla rationaalinen vaihtoehto⁴³⁹. Itsemurhan mielekkyyttä ei voida leikata erilleen ihmisen uskomuksista.

Ne, jotka Landsbergin tapaan määrittelevät itsemurhan teoksi, unohtavat, että kun ihminen pyrkii surmaamaan itsensä, tekemättä jättäminen voi olla yhtä tehoisaa kuin tekeminen. Mielikuvissa itsemurhakandidaatti ampuu itsensä, hirttäytyy, ottaa yliannoksen unilääkkeitä tai viiltää ranteensa auki. Mutta käytännössä itsemurha voidaan tehdä myös passiivisesti. Thomas Anderbergin esimerkissä itsemurhakandidaatti seisoo pu-rettavaksi määrätyn, räjäytettävän talon edessä, saa tiedon siitä, että talo räjäytetään pian, ja jää seisomaan paikalleen kunnes räjähtää talon mukana. Anderberg toteaa, että koska tiettyjen reunaehtojen on toteuduttava myös aktiivisen itsemurhan tapauksessa – täytyy olettaa, että uhrilla on mahdollisuus toimia toisin, täytyy olettaa, että hän tietää, mihin teko tai tekemättä jättäminen johtaa ja niin edelleen – myös tekemättä jättämisestä voidaan puhua tapana tehdä itsemurha⁴⁴⁰. Landsbergin mukaan itsemurha ei kuitenkaan ole yksi tapa kuolla vaan inhimillinen teko⁴⁴¹. Jäsennyksestä ei ole suurta hyötyä: itsemurhaaja voi kuolla myrkytettynä tai räjähdyksessä, mutta tavalla tai toisella hän on joka tapauksessa myötävaikuttanut kuolemaansa omalla toiminnallaan.

Landsbergin aikoja uudemmissa itsemurhakäsityksissä sovelletaan joskus kaksoisvaikutuksen (*double effect*) oppia: sen mukaan itsemurhan arvioinnissa on otettava huomioon, että itse-

murhalla on tekijän aikomien vaikutusten lisäksi myös hänen ennakoimiaan vaikutuksia, joihin hän ei kuitenkaan teollaan pyri. Jos pääministeri tekee itsemurhan, hänen itsemurhansa tavoitteena ei välttämättä ole pääministerin tehtävän vapauttaminen, mutta tekoonsa ryhtyessään hän pystyy kuitenkin ennakoimaan, että jos hän tekee itsemurhan, maalla ei enää ole pääministeriä. Jos itsemurhaaja on perheenäiti, hänen itsemurhansa tarkoitus ei ole riistää lapsilta äitiä, mutta hän tietää, että jos hän tappaa itsensä, hänen lapsillaan ei enää ole äitiä. Cholbin mukaan erottelulla ei ole merkitystä itsemurhan määritelmälle, mutta itsemurhan moraalisen arvioinnin kannalta sillä saattaa hyvinkin olla merkitystä⁴⁴². Karkeita esimerkkejä on helppo keksiä: jos matkustajakoneen lentokapteeni päättää turvautua lopulliseen ratkaisuun kesken lennon, häntä on lupa pitää vastuuttomana, ovat hänen perustelunsa itsemurhalle sinänsä miten painavia tahansa. Ei ole perusteltua olettaa, ettei hän tajuaisi tekonsa johtavan katastrofiin.

Kaksoisvaikutuksen oppia voidaan soveltaa itsemurhan moraalisen arvon määrittelemiseen myös niin, että kaksoisvaikutuksen ajatellaan toimivan seuraavasti: teko on sallittu, jos se on hyvä tai moraalisesti yhdentekevä, ja vaikka sillä saattaa olla ennakoitavissa oleva paha seuraus, pahaan ei pyritä; hyvä seuraus on suoraa seurausta teosta, paha ei, ja on olemassa perustellut syyt, miksi pahan toteutumisen mahdollisuus täytyy sallia. Perinteiset esimerkit kertovat lääkäristä, joka menee hoitamaan tartuntatautisia, vaikka saattaa itse sairastua ja kuolla, tai papista, joka menee miinakentälle antamaan haavoittuneille viimeisen voitelun, vaikka hän saattaa kuolla samalla⁴⁴³. Näissä tapauksissa ei siis pitäisi puhua itsemurhasta vaan ainoastaan tietoisesti otetusta riskistä. Arkisempia esimerkkejä ovat ammatit, joihin kuuluu tietynsuuruinen riski. Jos poliisi saa surmansa virantoimituksessa, ammatinvalinta ei riitä perusteluksi sanoa häntä itsetuhoiseksi. Itsemurhalla on päämäärän ohella sivuvaikutuksia.

Modernit määritelmät

Viime vuosikymmenten määrittely-yritykset ovat tuottaneet Durkheimin määritelmää elegantimpia mutta myös teknisempiä ratkaisuja. Itsemurhien ehkäisyyn panostava suisidologi Edwin Shneidman ehdottaa itsemurhan määritelmäksi seuraavaa:

Nykyhetken länsimaailmassa itsemurha on tietoista itseaiheutettua tuhoutumista, joka on viisainta ymmärtää tarpeikkaan yksilön moniulotteiseksi huonoksi oloksi, kun yksilö määrittelee ongelman, johon itsemurha koetaan parhaaksi ratkaisuksi.⁴⁴⁴

Shneidmanin määritelmä eroaa Durkheimin määritelmästä esimerkiksi siinä, että Shneidman tekee itsemurhasta selvästi yksilöllisen asian: nimenomaan yksilö määrittelee ongelmansa ja päättelee, että parhaan ratkaisun siihen tuo itsensä surmaaminen. Sosiaalinen ulottuvuus katoaa, mutta toisaalta Shneidmanin määritelmä sopii hyvin vallitsevaan itsemurhan psykiatrisoinnin eetokseen. Itsemurhaa pidetään tragediana, joka aiheutuu yksilön patologiasta⁴⁴⁵. Yksilön patologian syyttämisestä on tietenkin se etu, että ympäristö osoittautuu syyttömäksi.

Shneidmanin määritelmän vahvuus on siinä, ettei se edellytä kuolemaa toiminnan tavoitteeksi. Anderberg on huomauttanut, ettei itsemurhaaja useinkaan havittele varsinaisesti kuolemaa vaan hänen tavoitteenaan on päästä eroon jostakin⁴⁴⁶. Itsemurhaaja haluaa esimerkiksi välttää fyysisen kivun, henkisen vireytensä rappeutumisen tai kestävämmän häpeälliseksi kuvittelemansa tilanteen, ja jos hänellä olisi keino välttää ne jollakin muulla konstilla kuin tappamalla itsensä, jatkaa Anderberg, hän valitsisi vaihtoehtoisen keinon. Kuolema on eräänlainen ikävän lopputuleman välttelämisen sivutuote.

Shneidmanin määritelmän heikkous on sen sijaan siinä, että se jäsentää itsemurhan ratkaisuksi yksilön pahaan oloon. Kun henkistä pahoinvointia ei määritellä sen tarkemmin, muodostetaan ainoastaan pahan olon ja itsemurha-alttiuden liitto, jossa

paha olo on altis patologisoimiselle: se on helppo leimata ”masennukseksi”⁴⁴⁷. Ongelmallista tämä on siksi, ettei yksilön kokemaa paha olo välttämättä ole patologinen tila. Monet itsemurhan ongelmia pohtineet filosofit toki katsovat, että esimerkiksi vaikea masennus heikentää yksilön kykyä toimia vapaasti. Näkemyksessä oletetaan, että vakava masennus on sinänsä patologinen tila, joka heikentää harkintakykyä ratkaisevasti. On kuitenkin mahdollista, että vakava masennus on täysin osuva reaktio siihen eksistentiaaliseen tilanteeseen, jossa ihminen on. Masennuksen haitallisuuden korostaminen voi joskus toimia niin, että tarkoituksena on ainoastaan rajata niiden ihmisten joukkoa, joiden voidaan ajatella tekevän rationaalinen, vapaaehtoinen itsemurha. Masentuneiden itsemurhat voidaan näin leimata irrationaalisiksi ja epävapaiksi, vaikka leima saattaa kertoa enemmän leimaajista kuin leimatuista. Aivan yhtä perusteltua olisi väittää, että poikkeuksellisen aktiivisten ja positiivisesti ympäristöönsä suhtautuvien ihmisten maailmankuva on järkkynyt ja että he eivät siksi voi tehdä vapaita ja rationaalisia päätöksiä. Perusteeton optimismi ei ole tuntematon ilmiö, eikä optimismi ole positiivisuuttaan sinänsä oikeampi tapa tarkastella maailmaa kuin pessimismi on sitä negatiivisuuttaan⁴⁴⁸.

Masennus ei ole sisä- tai ulkopuolinen häiriö vaan osa yksilön elämäntilannetta. Sitä ei voi ulkoistaa vapauden ja rationaalisuuden tuolle puolen väittämällä, että se sinänsä heikentää yksilön kykyä päättää omista asioistaan. On mahdollista, että määritelmillä tahdotaan sanella ihmisten kokemuksia maailmasta; kokemus, jossa elämä katsotaan luopumisen arvoiseksi, halutaan sysätä pois ja patologisoida. Tästä huolimatta on mahdollista, että masentuneella on itse asiassa realistinen ja jopa rationaaliseen harkintaan perustuva käsitys tulevaisuudestaan ja mahdollisuuksistaan. Joskus ihminen on lohduton siksi, että hänen elämäntilanteensa on lohduton, ei siksi, että hänen aivokehmiänsä toimii väärin.

Jos itsemurhan määritelmä ei ole viaton, jo se saattaa antaa harhaanjohtavan kuvan ongelmasta: määritelmä ohittaa itsemurhakandidaatin yksilöllisen tilanteen, jos siihen on kirjoitettu

sisään arvottava ulottuvuus. Jean Améry'n ajatukseen viitaten pelkäänsä itsemurhien ehkäisyyn pyrkivän suisidologian suurimpana ongelmana voi pitää sitä, että sen toteamukset ovat itsemurhakandidaatille tyhjiä⁴⁴⁹. Vaikka itsemurhatutkimus käsittelee itsemurhaa ja puhuu itsemurhasta, itsemurhakandidaatin näkökulmasta se puhuu aivan kuin eri asiasta. Syöpään sairastuneelle ei ole iloa syöpään liittyvästä solukemiallisesta tiedosta; samoin itsemurhakandidaatti jää kylmäksi tilastoille, ennaltaehkäisymenetelmille ja tuloksille. Vaikka suisidologia tarjoaisi kuinka paljon tietoa itsemurhasta tahansa, itsemurhakandidaatin näkökulmasta se puhuu koko ajan asian ohi. Tämä on myös yksi syy siihen, miksi itsemurhan määritelmän tulisi olla mahdollisimman neutraali. Kantaa ottamaton määritelmä ei pyri esittämään moraalisia arvioita ihmisen elämästä tai sen päättymisestä.

Itsemurhaan kriittisesti suhtautuvan filosofi John Donnelly'n määritelmä kuuluu seuraavasti:

S toteuttaa itsemurhateon X, kun S suoraan ja tahallaan tahtoo, joko omansa tai muiden kausaalisen vaikutuksen avulla, että hänen elämänsä sammuu täysin tai osittain epätavallisesti egoistisista ja/tai altruistisista syistä, *paitsi* tapauksissa, joissa (1) S voi säilyttää henkensä ainoastaan tekemällä moraalisesti kunnioittoman teon, jota pitää kunnioittomana jokainen, joka suostuu omaksumaan moraalisen näkökulman, ja/tai tapauksissa, joissa (2) S on terminaalaisessa sairaustilassa niin, että ilman poikkeuksellista (keinotekoisista) lääketieteellistä koneistoa S kuolisi varsin lyhyessä ajassa.⁴⁵⁰

Itsemurhaa ei siis Donnelly'n mukaan tehdä, jos vaihtoehtona on häpeä tai jos kuolemansairas tarvitsee erikoislaitteita säilyäkseen hengissä. Michael Cholbin itsemurhamääritelmä on tällainen:

Itsemurha on intentionaalista itsensä tappamista; henkilön teko on suisidaalinen jos ja vain jos henkilö uskoi, että teko tai jokin tuon teon kausaalinen seuraus tekisi

hänen kuolemastaan todennäköisen, ja kävisi toimeen tuottaakseen oman kuolemansa intentionaalisesti.⁴⁵¹

Jotkut edellyttävät, että itsemurha edellyttää tekijältään epäinstrumentaalista halua kuolla. Toisin sanoen kuolemaa täytyy etsiä sen itsensä takia, ei välineenä. Steven Luper on huomauttanut, ettei kukaan etsi kuolemaa sinänsä vaan pakoa kivulta tai toisen pelastamista⁴⁵². Lisäksi Luper on täsmentänyt, ettei itsemurhaajan tarvitse tietää tarkalleen, miten hänen tekonsa aiheuttaa kuoleman: jos aikoo ampua itseään päähän mutta osuu kuolettavasti rintaan, on tehnyt itsemurhan⁴⁵³ – puhumattakaan siitä, ettei itsemurhaajalta edellytetä tietoa esimerkiksi niistä kemiallisista ja fysikaalisista prosesseista, jotka mahdollistavat itsemurhan tekemisen myrkyn avulla.

Tarkkaa tietoa ei edellytetä, mutta ei myöskään tiedottomuutta. Anderberg panee merkille, että itsemurhan liittäminen persooniin – lasten, hullujen tai eläinten ei yleensä katsota tekevän itsemurhia, vaikka se periaatteessa mahdollista onkin – osuu kätevästi yksiin moraalisen vastuun käsitteen kanssa⁴⁵⁴. Itsemurhaajien katsotaan kuuluvan siihen joukkoon ihmisiä, jota voidaan pitää vastuullisena teoistaan. Rajausta on ymmärrettävä: itsemurhan käsite edellyttää sitä, että itsemurhaaja ymmärtää kuolevansa. Itsemurha edellyttää itsetietoisuutta. Itsemurhaajan täytyy tietää mitä tekee. Jos dementoitunut vanhus avaa kaasulieden, unohtaa kaasun ja kuolee sen tähden, hän ei ole tehnyt itsemurhaa, vaikka hänen toimintansa on suoraan aiheuttanut hengenmenon.

Tämä osoittaa intention käsitteen tarpeellisuuden. Anderberg yrittää tehdä sille ruumiinavauksen erottelemalla kolme eri tilannetta, joissa ensimmäisessä leikkaan käteni irti intentionaalisesti, toisessa leikkaan käteni irti intentionani kuolla ja kolmannessa leikkaan käteni irti tuottaakseni kärsimystä rakastajatarelleni. Ensimmäisen esimerkin intentio ei Anderbergin mukaan ole itsemurhaintentio, ellei tarkoituksena ole kuolla verenhukkaan, missä tapauksessa ensimmäinen tilanne vastaa toisen esimerkin tilannetta. Kolmas vaihtoehto taas sisältää itse-

murhan intention ainoastaan elliptiseksi tulkittuna eli silloin, kun käsi leikataan irti siinä tarkoituksessa, että aikomuksena kuolla ja aiheuttaa siten kärsimystä rakastajattarelle. Kuten Anderberg makaaberisti toteaa, jos itsensäilpoja pysäyttää verenvuodon kädentyngästään, panee irti leikatun kätensä pakettiin, postittaa sen rakastajattarelleen ja menee itse sairaalaan hakemaan hoitoa, kolmanteen vaihtoehtoon ei sisälly itsemurhan intentiota. Jos itsensä surmaamisen intentio taas on mukana, Anderberg erottelee, että kolmannessa esimerkissä intentiona on kuoleminen ja motiivina kärsimyksen tuottaminen rakastajattarelle. Erottelu on Anderbergin mukaan epätarkka mutta valaiseva, sillä teon tarkoitus ja motiivi täytyy erottaa toisistaan. Joku voi leikata kätensä irti voidakseen kuolla verenhukkaan ja saada rakastajattarensa kärsimään, mutta joku toinen voi leikata kätensä irti voidakseen kuolla verenhukkaan ja lakataksaan olemasta perheelleen taakka.⁴⁵⁵ Samaan tapaan voidaan ajatella, että Vietnamin sotaa vastaan polttoitsemurhan tehneen buddhalaismunkin intentiona oli tappaa itsensä, mutta hänen motiivinaan oli esittää vastalause sodalle. Intentionani voi olla tappaa itseni, motiivinani eroon pääseminen tuskallisesta sairaudesta. Intentioni ja motiivi eivät ole sama asia. Yhdellä ja samalla teolla voi myös olla useita intentioita tai motiiveja.

Anderberg jatkaa vielä, että intentio on erotettava haluamisesta. Voidaan ajatella, että joku haluaa kuolla, mutta hänellä ei ole itsensä tappamisen intentiota juuri nyt, vaan hän ainoastaan elättelee mahdollisuutta mielessään⁴⁵⁶. Anderbergin erottelut jäsentävät intentiokäsitettä ja hänen motiivin ja intention erottelunsa voidaan tulkita eräänlaiseksi kaksoisvaikutusopin vaihtoehtoiseksi muotoiluksi, mutta kaikkien filosofien yhteisomaisuutta tällaiset jaottelut eivät ole. Motiivin ja intention ero hahmottaa Anderbergin omaa kokonaisnäkemystä itsemurhasta.

Anderberg päättyy omaan itsemurhamääritelmäänsä:

[H]än [itsemurhaaja] on käynnistänyt tapahtumakulun, johon hän ottaa osaa aktiivisesti tai passiivisesti ja jossa suuri

enemmistö hänen yksinkertaisista teoistaan (tai teon konstituenteista) tehdään niin, että intentiona on lyhentää elämää, on motiivi mikä tahansa, hyvä tai paha, ja josta seuraa kuolema hänen suunnittelemallaan tavalla tai ainakin tavalla, jonka hän voisi hyväksyä⁴⁵⁷.

Anderbergin mukaan teko, jossa elämän lyhentämisen intentio ei täyty, jää pelkäksi itsemurhayritykseksi, on syynä sitten keinojen petttäminen tai odottamattomien asiaan vaikuttavien tekijöiden ilmaantuminen. Anderberg erottaa avunhuudon epäonnistuneesta itsemurhayrityksestä, ja erottavana tekijänä on intentio: avunhuutaja ei aio kuolla. Kaikkien itsemurhan yrittäjien tavoitteena ei ole tappaa itseään, vaan päämääränä on avun hankkiminen, huomion saaminen tai järkytyksen aiheuttaminen. Oman lukunsa määrittelyongelmiin kirjoittavat epäonnistuneet avunhuutajat: joku haluaisi vain hätkähdyttää ympäristöään, mutta jokin menee pieleen ja pelkäksi yritykseksi tarkoitettu itsemurhayritys päättyy uhrin kuolemaan. Voidaan sanoa, että epäonnistuneet avunhuudot ovat onnettomuuksia, eivät itsemurhia.

Anderberg ehdottaa, että itsemurhan määritelmään tulisi liittää myös ankara rationaalisuusehto (*strict rationality-condition*) eli vaatimus, jonka mukaan itsemurhakandidaatin täytyy kyetä arvioimaan asioiden todennäköisyyksiä. Jos ihminen hyppää rantahiekalle tietäen, että sannan alla on miina, voidaan puhua itsemurhasta, mutta jos hän hyppelee vaarasta tietämättömänä, hänen kuolemansa on onnettomuus, ei itsemurha. Jos hyppelijä toisaalta kuvittelee voivansa tehdä itsemurhan hyppelemällä mutta kuolee miinaan, Anderbergin mukaan on ajateltava, että hän saa surmansa itsemurhayrityksen aiheuttaman onnettomuuden vuoksi. Mutta tiukka rationaalisuusehto voi tuoda mukanaan myös hämmentävämpiä tuloksia: jos ihminen heittäytyy alas San Franciscon Golden Gate -sillalta ja suunnittelee kuolevansa joko veteen iskeytymisen vuoksi tai hukkumalla, mutta käykin niin, että hai syö hänet, tapahtuma vaikuttaa itsemurhalta mutta ei täytä ankaraa rationaalisuusehtoa, koska uhri ei ole kuollut todennäköisen tapahtuman vuoksi.⁴⁵⁸ Anderberg

huomaa, että tiukasta rationaalisuusehdosta on luovuttava, koska se sitoo itsemurhan pelkästään itsemurhakandidaatin rationaalisuuteen: jos itsemurhakandidaatti arvioi todennäköisyyden oikein yhdessä tapauksessa ja toisessa tapauksessa ei, ensimmäistä tapausta tulisi pitää ehdon valossa itsemurhana, jälkimmäistä ei, vaikka itsemurhakandidaattilla olisi kummassakin tapauksessa yhtä voimakas halu kuolla⁴⁵⁹.

Milloin sitten voidaan puhua itsemurhayrityksestä? Anderbergin mielestä itsemurhayrityksestä voidaan puhua jopa silloin, kun allergiaton itsemurhakandidaatti kuvittelee pystyvänsä tappamaan itsensä syömällä lusikallisen jauhoja, koska itsensä tappamisen intentio on läsnä⁴⁶⁰. Itsemurhakeino on tehoton, mutta se ei tee intentiota tyhjäksi. Toinen ongelmallinen kategoria itsemurhayrityksen määrittelyn kannalta ovat edellä mainitut avunhuudot.

Vapaa tahto

”Elämäni on vapaa vain jos kuolemani voi olla vapaa. Tai sitten se ei ole minun elämäni.”⁴⁶¹ Filosofi Lucien Guirlingerin mietelmä paljastaa itsemurhasta jotakin olennaista: vapaaehtoinen kuolema tekee elämästä vapaan. Monet itsemurhaa käsitelleet kirjoittajat ovat esittäneet ajatuksen eri muodoissa. Yksi kysymys johtaa toiseen, nimittäin kysymyksen siitä, kenen harteilla todistustaakka on. Keskustelua on totuttu käymään niin, että itsemurhaajan tulee perustella tekonsa, ei niin, että elämän jatkamisen puolestapuhujien tulee perustella suosituksensa.

Asia ei ole yksiselitteinen. Jos ajateltaisiin, ettei itsemurhakandidaattilla ole mitään velvollisuutta perustella tekoaan, ei otettaisi huomioon, että itsensä surmaaminen on tappamista ja että yleensä tappamiselle vaaditaan hyväksyttävä moraalinen perustelu; se, että itsemurhaaja tappaa itsensä eikä ketään muuta, on käsitteellinen erottelu muttei moraalinen perustelu⁴⁶². Jos itsensä surmaaminen hyväksytään ja toisen surmaamista ei, on selitettävä, miksi ihminen voi kohdistaa itseensä sellaista väkivaltaa, jota hänellä ei ole lupa kohdistaa toiseen. Jos ajatellaan,

että ihmisen ruumis on hänen omaa omaisuuttaan ja että omaisuudelleen ihminen voi tehdä mitä tahansa, on toisaalta muistettava, ettei ihminen saa tuhota omaisuuttaan aiheuttamalla samalla vaaraa muille⁴⁶³. Kerrostaloasunnossa ei sopine hankiutua eroon rikkoutuneesta jääkaapista räjäyttämällä.

Pakon edessä tapahtuva itsensä surmaaminen ei ole itsemurha. Itsemurhaajan täytyy voida valita toisin, täytyy olla niin, että hänellä on myös mahdollisuus olla kuolematta. Myös tämä on seikka, jonka tolaa on vaikea selvittää⁴⁶⁴. Itsemurhaan erittäin kielteisesti suhtautuva Léon Meynard väittää, ettei yksikään fyysisen tai henkisen tuskan vallassa tehty itsemurha ole vapaa, me neepä hän niin pitkälle, että hän kiistää vapaan itsemurhan mahdollisuuden tykkänään: Meynard ajattelee Kantia muistellen, että koska itsemurha tuhoaa vapaan subjektin, se ei voi olla vapaa teko⁴⁶⁵.

Kun kiistetään, että itsemurhaaja olisi toiminut vapaasta tahdostaan, kiistetään samalla, että hän olisi voinut toimia eettisesti tai tehdä tekonsa vakain tuumin ja harkiten⁴⁶⁶. Itsemurhan tekijä oli olosuhteiden uhri, sairautensa lannistama, ei oma itsensä. Itsemurhan teki joku muu, ei hän itse omasta vapaasta tahdostaan. Kun lähimmäiset tai itsemurhia ehkäisevät terveysviranomaiset kiistävät tekijän vapaan tahdon, he kiistävät itsemurhan mahdollisuuden. He kiistävät sen, että joku voisi tappaa itsensä vapaaehtoisesti. Joudutaan kehään: itsemurha on estettävä aina, koska se ei koskaan voi olla tekijänsä tahdon mukainen teko. Se ei voi olla vapaaehtoista, joten se on estettävä.

Vapaaehtoisuus edellyttää, että ihmisellä on vaihtoehtoja. Jos mies ajautuu veneellä myrskyyn, putoaa veteen, joutuu virran vietäväksi ja saa surmansa, hän ei ole tehnyt itsemurhaa, vaikka hän veden varaan jouduttuaan olisikin päättänyt, että hänen on turha ponnistella veden voimaa vastaan. Hän on antautunut tilanteen edessä. Mutta jos veden voima on ollut kyllin suuri, hänellä ei ole ollut mitään muuta mahdollisuutta toimia. Jos mottiin jäänyt sotilas luovuttaa fatalistisesti ylivoiman edessä ja jättäytyy ammuttavaksi, hän ei ole tehnyt itsemurhaa, koska hänellä ei ole ollut vaihtoehtoa. Sama pätee myös ihmiseen, joka

yrittää paeta palavasta talosta, mutta tietää mahdollisuutensa kehnoiksi. Tällaiset esimerkit ovat tietysti teoreettisia. Viime kädessä itsemurhan motiivin selvittäminen on mahdotonta⁴⁶⁷. Se edellyttäisi uhrin antamia tietoja, ja lisäksi niiden täytyisi olla oikeita. Toisaalta motiivi tuskin kertoo ”totuutta” itsemurhasta. Anton J. L. van Hooft on ironisoinut, että jos antiikin itsemurhia käsittelevän kirjan kirjoittaja surmaisi itsensä, kirjaa pidettäisiin jälkiviisaasti vihjeenä tulevasta teosta, sillä onnistuneelle itsemurhalle esitetty syy on aina ulkopuolisen tarkkailijan jälkikäteinen antama⁴⁶⁸. Siinä mielessä se on aina rationalisointia ja arvailua.

Vapaa tahto ei ole selvärajainen kategoria. Thomas Anderberg kertoo tarinan kroonisesta alkoholistista nimeltä Dionysios, joka kuulee lääkäriltään, että hän on kuolemaisillaan viinaan. Dionysios järkyttyy, menee kapakkaan ja tilaa paukun. Sitten hän masentuu ja päättää, ettei hänen toinna elää. Niinpä hän tilaa yhä lisää juomaa kunnes kuolee. Anderbergin mukaan ensimmäiset paukut voidaan laskea Dionysioksen vapaan tahdon piiriin kuuluneiksi, mutta ongelma vaikeutuu, kun ajatellaan, että hän jatkoi juomistaan vaikka oli jo niin humalassa, ettei pystynyt harkitsemaan tekojaan. Anderberg on taipuvainen ajattelemaan, että tapaus voitaisiin laskea itsemurhaksi, koska Dionysios aloitti ryyppäämisensä päätettyään kuolla. Esimerkki on hänen mukaansa kuitenkin kaukana mistään ideaalitapauksesta, jossa itsemurhan ja onnettomuuden erottaminen on yksinkertaista. Hän päätyy siitä huolimatta pitämään esimerkkinään itsemurhana, koska Dionysios kaiken järjen mukaan tiesi, että juotuaan itsensä humalaan hän joka tapauksessa jatkaa juomistaan niin kauan kuin pystyy.⁴⁶⁹ Ilmeisesti esimerkin Dionysios arveli, että koska hän kuolee joka tapauksessa, hän haluaa kuolla miellyttävimmällä tiedossaan olevalla tavalla. Itsemurhan määritelmän kannalta on olennaista, että itsemurhakandidaatti haluaa kuolla. Ehkä tämä on syy siihen, miksi itsemurhaa pidetään usein patologisena ilmiönä. Ajatus perustuu kyseenalaistamattomaan uskomukseen, jonka mukaan mieleltään terve ihmisen haluaa aina elää. Jos ajatus hyväksytään, itsemurha on aina

merkki sairaudesta. Mutta saman muodon ottanut päättelyketju toimii myös toiseen suuntaan: vaikka ajateltaisiin, että elossa oleminen on aina paha asia, siitä ei seuraa, että kuoleminen on aina parempi asia kuin eläminen ja itsemurha parempi vaihtoehto kuin elämän jatkaminen⁴⁷⁰.

Kun itsemurha epäonnistuu

Aki Kaurismäen elokuva *I Hired a Contract Killer* (1990) perustuu kokonaan epäonnistuneeseen itsemurhaan. Henri Boulanger (Jean-Pierre Léaud) erotetaan toimestaan, joten hän yrittää itsemurhaa mutta epäonnistuu useista yrityksistään huolimatta: hirttoköysi ei pidä ja kaasu-uuni on kaasuton kaasuyhtiön lakon vuoksi. Siksi hän pestaa palkkatappajan murhaamaan itsensä tarkemmin määrittelemättömänä ajankohtana lähitulevaisuudessa.

Onko epäonnistunut itsemurha itsemurha? Ainakin itsemurha on erotettava itsetuhoisesta käyttäytymisestä, kuten suisidologi ja thanatologi Edwin Shneidman ehdottaa. Shneidman erottaa itsemurhan ”paraitsemurhasta” (*parasuicide*), vaikka ilmiöillä on hänen mukaansa samantapaisia piirteitä. Shneidman luettelee itsemurhan ja paraitsemurhan eroja: itsemurhan ärsyksenä toimii psyykkinen tuska samoin kuin paraitsemurhan, mutta jälkimmäisessä tuska on laadullisesti erilaista; stressitekijät ovat yhteisiä, mutta niiden luonne ja kiihkeys vaihtelee; parasuisidaalisessa käyttäytymisessä päämääränä on saada aikaan reaktio, kun taas itsemurhassa tavoitteena on kuolla; itsemurhassa pyritään lakkauttamaan tietoisuus, paraitsemurhassa järjestämään elämä uudelleen; kun itsemurhaaja on toivoton, paraitsemurhaaja on vailla yhteyttä muihin ihmisiin, ja niin edelleen⁴⁷¹. Shneidman korostaa, että epäonnistuneet itsemurhat, itsen vahingoittaminen ja itsetuhoisuus ovat eri asia kuin itsemurha. Arkipuheessa voidaan todeta, että ”hän joi itsensä hengiltä”, mutta pitkäkestoinen itsetuhoisuus ei täytä itsemurhan määritelmää. Ei ole mielekästä sanoa, että pelkällä lenkkimakkaralla elänyt ihminen olisi tehnyt itsemurhan,

vaikka yksipuolinen ruokavalio olisi vaikuttanut hänen ennenaikaiseen kuolemaansa. Sama pätee intohimoiseen vuorikiipeilyn harrastajaan tai ammattinsa riskit ymmärtäneeseen palomieheen. Itsetuhoinen käyttäytyminen voi ajan myötä lyhentää ihmisen elämää, mutta itsemurhasta se eroaa siten, että itsemurhaaja tietää osapuilleen, milloin kuolee. Itsetuhoisesti elävän ihmisen tavoitteena ei ole oma kuolema, vaikka hän ehkä tiedostaa, että hänen elämäntapansa saattavat johtaa kuolemaan. Sitä paitsi itsemurhan käsitteen laajentaminen kaikkeen riskialttiiseen käyttäytymiseen saattaa pakottaa vetämään mukaan ”tiedostamattoman kuolemanhalun” kaltaisia psykologisoivia käsitteitä⁴⁷², jotka pikemminkin sekoittavat kuin selventävät asiaa, ja jos toisaalta kaikki mahdollisesti kuolemaan johtava toiminta tulkittaisiin suisidaaliseksi, syvänmerensukellus olisi aina itsetuhoista, sillä aina on olemassa mahdollisuus joutua onnettomuuteen, vaikka surman suuhun joutumisen todennäköisyys olisikin pieni⁴⁷³. Mannerheimintietä voi lähteä ylittämään suojatietä pitkin tietäen samalla, että on olemassa liikenneonnettomuuden riski. Kuolemanvaara ei riitä itsemurhan kriteeriksi. Itsemurhan kriteeriksi ei riitä myöskään se, että ihminen ottaa riskin. Kun joku lähtee ylittämään suojatietä vaikka liikennevalot näyttävät punaista, hän arvioi, että pääsee kadun yli vahingoittumattomana. Jos hän sattuu jäämään auton alle ja kuolemaan, itsemurhasta voidaan puhua vain silloin, kun hänen tavoitteenaan tosiaan on ollut saada surmansa. Itsetuhofilosofi Jacques Choron on jopa väittänyt, että riskien ottaminen kuuluu kaikkeen inhimilliseen toimintaan⁴⁷⁴. Riskin läsnäolo ei sinänsä riitä määrittämään itsetuhoisuutta.

Michael Cholbin mukaan voidaan väittää, että vaikka yksittäisen savukkeen polttaminen ei ole suisidaalista, tupakointi on⁴⁷⁵. Cholbi on liukkaalla luiskalla, sillä hänen tulisi pystyä määrittelemään, missä pisteessä riskejä sisältävä toiminta muuttuu suisidaaliseksi. Montako savuketta pitäisi polttaa ja miten sukkelassa tahdissa, jotta voitaisiin puhua suisidaalisesta käytäytymisestä?

Ihminen käyttäytyy suisidaalisesti, kun hänellä on kuolemissen intentio ja hän pyrkii samalla myös johonkin toiseen päämäärään, kirjoittaa Cholbi⁴⁷⁶. Jako näyttää vastaavan Anderbergin erottelua intention ja motiivin välillä. Mutta toisaalta tuntuu selvältä, että itsemurhayrityksen täytyy johtaa kuolemaan, jotta voitaisiin puhua itsemurhasta. Rajatapauksilta ei silti voida välttää. Jos ihminen yrittää ampua itsensä mutta jää eloon niin, että on aiheuttanut itselleen aivovamman, joka hävittää hänen persoonallisuutensa, tai jos lääkeyliannos tuhoaa yksilön muistin ja luonteen, meillä saattaa Peter Y. Windtin mukaan olla vastustamaton kiusaus puhua itsemurhasta, vaikka keho jäisikin eloon⁴⁷⁷. Näin itsemurhan käsite näyttää liittyvän vielä voimakkaammin persoonan säilymiseen kuin fyysisen kehon eloonjäämiseen.

Windt on keksinyt monille itsemurhan määritelmille vastaesimerkin, jossa itsemurhakandidaatti haluaa kuolla, aiheuttaa kuolemansa omilla teoillaan, tietää tekojensa johtavan kuolemaan ja on itse vastuussa kuolemastaan. Masentunut mies on lähtenyt patikoimaan syrjäseudulle ja yrittää päästä puron yli tukin avulla. Hän kuitenkin liukastuu virtaan ja hukkuu. Koska hän on ollut masentunut ja haluaa kuolla, ensimmäinen ehto täytyy, vaikka hän ei ole suunnitellut tekevänsä itsemurhaa liukastumalla hyiseen virtaan. Jos hän ajattelee veteen pudottuaan, ettei hän tahdo yrittää pelastautua, hänen kuolemansa on itsemurha, mutta hän ei ole aiheuttanut sitä omalla teollaan – Windt ei tunnu ottavan huomioon, että itsemurhan voi tehdä myös jättämällä tekemättä. Jos hän taas on kuvitellut voivansa uida rantaan mutta epäonnistunut, ei voida puhua itsemurhasta. Mutta Windtin seuraava kysymys on kiintoisampi. Entä jos uhrilla on ollut jatkuvia itsemurha-ajatuksia, joita vastaan hän yrittää taistella mutta jotka ajavat hänet uhkayritykseen tasapainoil-la tukin avulla virran yli? Hän tekee itsemurhan, mutta ei voi sanoa, että hän olisi halunnut kuolla. Windt päätelee, ettei kuoleman haluaminen voi olla itsemurhan välttämätön edellytys. On myös mahdollista, että kovaonninen esimerkkiuhri suunnittelee kuolevansa myöhemmin samana päivänä vaikkapa

ottamalla myrkkyä, mutta liukastuu vahingossa ja niin ollen hänen kuolemansa on onnettomuus. Windt kehittelee vielä kaukaa haetun ajatusvaihtoehdon: uhri aikoo tehdä itsemurhan hyppäämällä hirreltä virtaan, mutta tuulenpuuska kaataa hänet ja hän putoaa veteen vahingossa. Windtin mukaan myös tämä on tapaturmainen kuolema, ei itsemurha. Lisäksi Windt esittelee ajatuskokeen, jossa masentunut mies hyppää uhitellen jokeen kokeilemaan, pääseekö hän rantaan hengissä vai ei. Jos hän kuolee uhkayrityksessään, hänen voi sanoa tehneen itsemurhan, mutta toisaalta hän ei ole tiennyt, että hänen toimintansa johtaa kuolemaan.⁴⁷⁸

Windt toisin sanoen tuo epäonnistuneiden itsemurhien kategoriaan uuden ongelman. Ensinnäkin ihminen voi yrittää itsemurhaa mutta epäonnistua: hän hyppää sillalta jokeen, mutta hänet pelastetaan veden varasta, hän ottaa lääkkeitä, mutta annos ei ole riittävän suuri, hän ampuu itseään päähän, mutta onnistuukin aiheuttamaan pelkän aivovamman. Mutta toiseksi ihminen voi olla aikeissa tappaa itsensä mutta kuolla jostakin muusta syystä. Itsemurhakandidaatti aikoo hirttäytyä mökillään, mutta matkalla sinne hän saa surmansa auto-onnettomuudessa. Hän aikoo hypätä tukilta jokeen, mutta tuuli saa hänet liukastumaan ja suistumaan kuolemaan. Windt ajattelee, ettei hän silloin ole tehnyt itsemurhaa.

Edellä on jo mainittu, että itsemurhakandidaatin käsitys omasta kuolemastaan tuo omat ongelmansa itsemurhan määrittelemiseen. Jos itsemurhaaja uskoo pääsevänsä jonkinmoiseen tuonpuoleiseen kuolemansa jälkeen, voidaanko silloinkaan puhua itsemurhasta? Jos ajatellaan, että itsemurhakandidaatti ymmärtää, mihin hänen tekonsa johtaa, on kaksi vaihtoehtoa. Ensimmäinen vaihtoehto on se, että ihminen todella päätyy jatkamaan elämäänsä kuolemansa jälkeen. Silloin hän ei varsinaisesti tapa itseään. Hänen ruumiinsa on kuollut mutta hänen persoonansa jatkaa olemassaoloaan. Toinen vaihtoehto on se, että hänen maailmankuvansa on niin harhainen, ettei hänen itsemurhaansa voida pitää perusteltuna: hän uskoo virheellisesti, että tappamalla itsensä hän pääsee tuonpuoleiseen, mutta jos

hänen maailmankuvansa olisi tosiasioiden tasolla, hän ei toimisi niin kuin toimii. Selvää on, että jos ihmisen persoona jatkaa olemista fyysikaalisen kuoleman jälkeen, itsemurhaa ei ole olemassa.

Kuolemanjälkeinen elämä sekoittaa käsitteenmäärittelijöiden konseptit. Ensinnäkään itsemurha ei enää ole itsemurha, jos se ainoastaan siirtää ihmisen sielun paikasta toiseen. Anderbergin mukaan tämä antaa perustelun sanoa, ettei yksikään tuonpuoleiseen elämään uskoneen ihmisen itsemurha ole itsemurha, ja näin myös monet uskonnolliset ryhmittymät joutuisivat panemaan itsemurhaa koskevat käsityksensä uusiksi. Seikka mullistaisi tilastot, sillä itsemurhiksi voitaisiin hyväksyä enää ne teot, joiden tekijät uskovat, että ihminen on kuolemansa jälkeen kuollut kuin kivi.⁴⁷⁹ Itsemurhaajalta tulee edellyttää, että hän ajattelee kuolleen ruumiintoimintojen pysähtyvän, tietoisuuden kadonneen ja kaikkien kokemismahdollisuuksien hävinneen.

Turhaa kuoleamisen touhua

Uskonnollinen ajatus ikuisesta elämästä on yksi tapa siirtää kuoleman ongelma tuonnemmas. Toinen tapa on tekniikka. Elämisen etusijaa voidaan pitää annettuna, mutta Ines Testoni väittää, ettei eläminen ei ole ihmiselle luonnollista vaan kulttuurinen teko, jonka ihminen valitsee vapaasti. Hän jatkaa, että kysymys elämän tai kuoleman valitsemisesta nousee esiin, koska ihminen ymmärtää, ettei siihen voi vastata hankkeisiin perustuvan ajattelun antamien teknisten ratkaisujen avulla⁴⁸⁰. Kysymykseen siitä, pitäisikö ihmisen elää vai ei, ei toisin sanoen voida antaa tieteellistä vastausta. Tieteeseen perustuva vastaus on mahdollinen niin kauan kuin käsillä on selkeästi rajattu hanke. Lähes minkä tahansa tehtävän suorittamiseen voidaan hankkia avuksi kokemusperäistä tietoa, puhutaan sitten astioiden tiskaamisesta tai luotaimen lähettämisestä Marsiin. Sen jälkeen voidaan pohtia, miten käsillä oleva tehtävä tehtäisiin tehoisimmin. Mutta elämä kokonaisuudessaan ei ole samassa mielessä hanke, ja siksi kysymykset sen mielekkyydestä eivät ole tieteellisiä kysymyksiä. Tässä ei ole

puhe hierarkiasta: elämän jatkamisen mielekkyys ei vain ole teellinen kysymys. Mutta eräässä mielessä tekniikka poistaa syyt kuolla⁴⁸¹. Se voi luoda mielikuvan, jossa jokainen este elämän jatkamiselle muuttuu pelkäksi tekniseksi ongelmaksi ikään kuin maailma ei enää olisikaan sellainen, jossa epäonnistumisia tapahtuu ja kuolema korjaa lopulta kaiken. Kuolema on viime kädessä maailmassa sitä, johon hankkeisiin perustuva ajattelu kilpistyy. Tekniset ratkaisut saattavat ratkaista kaiken muun, mutta ne eivät pure kuoleman ongelmaan.

Yhteiskunnassa, jossa elämä sinänsä, elämä ilman mitään määreitä, arvostetaan korkealle, itsemurha näyttää tietysti järjestömältä. Mutta määrämielessä itsensä surmaaminen on ainoastaan kuoleman todellisuuden hyväksymistä. Tilanne on tietysti paradoksaalinen: itsemurha voidaan ajatella keinoksi hallita kuolemaa. Kun kuolemaa ei voi estää, sentään sen mielivaltaisuus voidaan estää aiheuttamalla kuolema aktiivisesti itse. Itsemurha ei sinänsä ole hankkeisiin pohjautuvan, asioiden hallitsemiseen pyrkivän ajattelun ulkopuolella. Se voidaan hahmottaa elämään suunnatun kontrollin välineeksi.

Itsemurhaa saatetaan myös pitää turhana ja luonnottomana tapana kuolla⁴⁸². Toisaalta se, että kuolema on trivialisoitu julki-suudessa ja kuolevat siirretty sairaaloihin pois näkyvistä, on saanut aikaan sen, että nimenomaan luonnollinen kuolema tuntuu luonnottomalta ja ulkopuolelta tuleva kuolema mielivaltaiselta: kuolema on menettänyt ajatuksellisen asemansa ihmisille yhteisenä kohtalona⁴⁸³. Tämä on yksi teknistyneen ajattelun aikaansaannos. Pohjimmiltaan se perustuu illuusion, jonka mukaan ihmiset eläisivät ikuisesti, jos he vain eläisivät riittävän terveellisesti ja turvallisesti.

Mutta itsemurhan kieltäminen ei ole itsestäänselvyys. Se on kulttuurisidonnainen arvostus. Tšuktšeille mikä kuolema tahan-
sa oli parempi kuin kuolema vanhuuteen ja sairauteen, ja itsensä tappaneita pidettiin etuoikeutettuina⁴⁸⁴. Elämän pidentämiseen sinänsä sitoutuneessa kulttuurissa itsemurhan skandaalimaisuus liittyy siihen, että itsemurhaaja osoittaa pitävänsä kuolemaa parempana kuin elämää. Durkheimin oppilas ja kriitikko Maurice

Halbwachs on ehdottanut itsemurhaajaa paheksuttavan siksi, että tämä on osoittanut itsellistä aloitekykyä⁴⁸⁵. Itsemurhaaja on rikkonut yhteisön käyttäytymisnormeja. Itsemurha on peruuttamaton ratkaisu, jota ei voi katur. Tässä mielessä on outoa, että itsemurhalle penätään painavia perusteita: kerran itsensä surmatuaan itsemurhaaja ei voi vahingoittaa itseään enempää.

Lucien Guirlinger on luonnehtinut ihmistä olennoiksi, joka ei tahdo elää hinnalla millä hyvänsä vaan on valmis uhraamaan elämänsä jonkin elämää korkeamman puolesta⁴⁸⁶. Hän mainitsee esimerkkinä nälkälakkolaiset, mutta samalla hän tulee sijoittaneeksi itsemurhan uhrautumisen kategoriaan, josta se kuitenkin syvällisesti eroaa. Itsemurhan lopputulemana on kuolema; siinä mielessä oma kuolema ei siis ole sivutuote vaan pääasia. Niinpä tilanteet, joissa oma kuolema aiheutuu tosin omien tekojen vuoksi mutta joissa se ei ole varsinaisena tavoitteena, on usein jätetty itsemurhan kategorian ulkopuolelle. Esimerkiksi nälkälakkolaiset eivät pyri kuolemaan vaan vaikuttamaan asioihin, mutta jos syömättömyys jatkuu liian pitkään, he saattavat kuolla. Jos pelastusveneessä on tilaa vain yhdelle mutta vaarassa on kaksi, jalomielisempi tai elämään kyllästynyempi saattaa luopua paikastaan vaikka se merkitsisi hukkumista.

4 ITSEMURHAN RATIONAALISUUDESTA

”Keneltäkään ei koskaan puutu hyvää syytä tappaa itsensä”, itsemurhaan päätynyt italialaiskirjailija Cesare Pavese (1908–1950) merkitsi päiväkirjaansa kaksitoista vuotta ennen kuolemaansa. Syy on yksi asia. Toinen asia on, onko se riittävän painava. Monet antiikin filosofit katsoivat, että määrähdoin itsensä surmaaminen onärkevin ratkaisu. Hume taas ajatteli, ettei ihminen luovu elämästään vapaaehtoisesti, ellei elämä ole todella muuttanut elämiskelvottomaksi. Sittemmin itsemurha ei ole nauttanut vastaavaa luottamusta.

Ennen rationaalisuuskeskustelun ruotimista on mainittava, että itsemurhan rationaalisuus on saanut filosofeilta kohtuuttoman paljon huomiota esimerkiksi sosiaalisten näkökohtien kustannuksella. Yksi ounastus asiointilan syystä on se, että itsemurhan tekijän rationaalisuuteen keskittymällä voidaan välttää itsemurhan yhteiskunnalliset ulottuvuudet, jotka uhkaavat tahrata pohdiskelun konkreettisella todellisuudella. Filosofinen itsemurhakeskustelu rinnastuu näin psykologiseen: kun ilmiön ydin paikannetaan itsemurhaajan rationaalisuuteen, muut mahdollisesti vaikuttavat ulottuvuudet jäävät hämärään.

Oli miten oli, tarkastellaan käytyä keskustelua. Voidaanko ajatella, että itsemurha voi olla rationaalinen, järkiperäinen teko? Vai onko niin, että itsemurhaaja toimii aina järjenvastaisesti, väärin käsitysten tai harhaisten mielikuvien ohjaamana? Arkipuheessa itsemurhan järjettömyys otetaan usein annettuna. Itsemurhaajaa ei välttämättä leimata hulluksi, mutta jotain vikaa

hänessä ajatellaan olevan: hän oli sopeutumaton tai liian passiivinen⁴⁸⁷. Ainakaan häntä ei koroteta malliksi rationaalisesta toimijasta.

Itsemurhan rationaalisuutta punnittaessa on otettava huomioon, millaista rationaalisuutta tarkoitetaan. Jos tyydytään niin kutsuttuun välineelliseen rationaalisuuteen, ihmisen kykyyn päästä asettamaansa tavoitteeseen tehokkaimmalla mahdollisella tavalla, itsemurha on hyväksyttävä päämääräksi siinä missä maastajuoksun maailmanmestaruus tai kaikkien eteen tulevien maitolavojen kaataminen. Välineellisen rationaalisuuden kannalta päämäärä on yhdentekevä, olennaista on, pyritäänkö siihen päämäärän saavuttamisen kannaltaärkevimmin mahdollisin keinoin. Itsemurhan ongelman yhteydessä välineellinen rationaalisuus saattaa johtaa kalmakkaaseen pohdiskeluun: jos ihminen on asettanut tavoitteekseen itsensä surmaamisen mahdollisimman kivuttomasti, instrumentaalisena rationalistina hän keskittyy pohtimaan tehokkaimpia keinoja päämäärän saavuttamiseen ja jättää itsemurhan mielekkyyden puntaroimisen syrjään. Kun rationaalisuus on pelkästään välineellistä, päämäärä voi olla miten irrationaalinen tahansa.

Tämän ongelman välttääkseen monet filosofit ovat edellyttäneet, että itsemurhan rationaalisuus vaatii myös itsemurhan mielekkyyttä päämääränä. Itsemurhan on oltava tolkullisin ratkaisu käsillä olevaan eksistentiaaliseen ongelmatilanteeseen. Lisäksi on otettava huomioon myös itsemurhakeino. Jos itsemurhakeino vaarantaa muut, itsemurha on vastuuton⁴⁸⁸.

Itsemurhan rationaalisuutta painottavan lähestymistavan vaarana on se, että itsemurhaaja hahmotetaan rationaalisemmaksi kuin hän on. Itsemurhakandidaatti on lähtökohtaisesti järkevä yksilö, jota harhakäsitykset tai väärät tilannearviot eivät järkytä. Mutta toisaalta juuri rationaalisuutta itsemurhaajalta on totuttu vaatimaan, juuri rationaalisuuden puutteesta hänet on totuttu tuomitsemaan:

Aktiivinen itsemurhien ehkäisytyö perustuu kuitenkin tietoon, jonka mukaan itsemurha harvoin on tuotos rationaa-

lisen päätöksenteon prosessista. Siksi itsemurhaa ei myöskään pidetä 'valintana' sanan varsinaisessa merkityksessä. Sen sijaan, että itsemurhissa olisi kyse pysyvistä tai pitkäaikaisista tavoitteista, pääosa itsemurhista on aktuaalisia tilannesidonnaisia tapahtumia.⁴⁸⁹

Voidaan tietysti kysyä, miksi pitäisi edes vaatia, että itsemurha olisi rationaalinen. Andrew Solomonin perustelu on se, että jos hyväksyy rationaalisen itsemurhan, on suojassa irrationaaliselta itsemurhalta⁴⁹⁰. Jos ihminen tietää, että määrätiedellytysten täytyessä hän voi tappaa itsensä järjellisin perustein, hän ei ole niin altis tappamaan itseään oikusta. Jos ihminen asettaa itsemurhalleen edellytykset, hän joutuu myös miettimään, milloin ne täytyvät. Rationaalisen itsemurhan harkitseminen on keino välttää huonot itsemurhaperustelut. Kun ihminen tietää, milloin hänellä on perusteet tehdä itsemurha, hän tietää myös, milloin perusteet puuttuvat. Michael Cholbi puolestaan väittää, että ihmisen itsemääräämisoikeutta korostava itsemurhan puolesta esitetty argumentti edellyttää ihmisiltä rationaalisuutta. Koska tiedetään, että monissa tapauksissa itsemurhan tekijä ei ole täyssissä sielun voimissa, on perusteltua asettaa todistustaakka itsemurhaajan harteille: vaikka yksittäinen itsemurha ei välttämättä ole irrationaalinen, sen rationaalisuus on syytä osoittaa, sitä ei pidä olettaa annetuksi.⁴⁹¹ Jos itsemurha käsitettäisiin lähtökohdaisesti rationaaliseksi, motiivit, tarkoituksperät ja kontekstit tehtäisiin tyhjiksi. Itsemurha muuttuisi myös näin ilmiöksi, josta voidaan puhua yleisellä tasolla.

Itsemurhan ja rationaalisuuden liittäminen yhteen kavaltaa myös sen, että itsemurha piirtää mielenterveyden rajan. Rationaalisen yksilön on katsottu olevan mielenterveyden piirissä, itsemurhaajan taas sen ulkopuolella. Rationaalisen itsemurhan määrittely on noussut keskeiseksi kysymykseksi juuri tämän vuoksi: itsemurhan rationaalisuuden määrittelyssä on yhä jäänteitä myös järjen ja hulluuden rajan vetämisestä. Siksi esimerkiksi John Donnelly luokittelee kaikki itsemurhat eutanasiaa ja itsensä uhraamista lukuunottamatta irrationaalisiksi

tai parhaassa tapauksessa arationaalisiksi. Filosofit pelkäävät itsemurhaa. Yksi merkki siitä on aiheen saama vähäinen huomio. Toinen merkki on se, että tabuluonnettaan itsemurha haastaa filosofisen ajattelun julkisena järjenkäyttönä. Ajatellaan, että jos luonteeltaan yksilöt ylittävä järjenkäyttö voi joutaa itsemurhaan, se samalla pettää filosofian antaman lupauksen. Filosofia lakkaa olemasta edistyskellinen, yksiselitteisesti parempaan suuntaava hanke.

Mutta rationaalisuus ei ole viaton käsite. Keskustelu rationaalisuudesta ei ole puolueetonta. Filosofisessa kielenkäytössä on tyypillistä, että rationaalisuus on kunnianimitys, irrationaaliseksi leimaaminen taas sinänsä negatiivista. David Lester on huomauttanut, että jos joku rohkenee puhua itsemurha-ajatuksesta muiden kuullen, häntä syytetään herkästi irrationaalisuudesta, ja tämä puolestaan lyö leimansa koko keskusteluasetelmaan, sillä itsemurhakandidaatti joutuu puolustuskannalle⁴⁹². Itsemurhalle vaaditaan perusteluja mutta itsemurhaamattomuudelle ei. Filosofit ovat pohtineet itsemurhan mahdollisia rationaalisia perusteita, mutta eivät elämisen rationaalisia perusteita. Muistetaan, mitä Camus sanoi: kukaan ei tapa itseään ontologisen argumentin vuoksi. Universaalisesti päteväksi oletettu argumentaatio ei yllä koskettamaan sitä, millaiseksi elämä koetaan.

Kun tarkastellaan sitä, millaisista näkökulmista itsemurhan rationaalisuutta on käsitelty, paljastuu, miten suurelta itsemurha hahmotetaan yksilön ongelmaksi. Käytännöllisesti katsoen ainoa tarkasteluvinkki itsemurhan rationaalisuuteen on se, kannattaako parantumattomasti sairaan jatkaa elämäänsä. Joissain tilanteissa saatetaan hyväksyä se, että ihminen uhrautuu, jos hän voi teollaan estää suuremman vahingon. Itsemurhaa ei ajatella ongelmaksi, joka voisi kertoa jotakin yksilön ja yhteiskunnan tai jopa yksilön ja maailman suhteesta. Ei kysytä, voiko yksilölle olla rationaalista tehdä itsemurha, jos hän kokee häntä ympäröivän yhteiskunnan tai maailman siinä määrin vastenmieliseksi, että se estää häntä elämästä sellaista elämää, jota hän voisi pitää mielekkäänä.

Osittain asetelma juontunee psykiatrisen tarkastelutavan valasta. Itsemurha on totuttu liittämään mielenterveyden järkkymiseen siihen määrään, että laveampi katsantokanta on peittynyt tämän vakaumuksen taakse. Korkeintaan on pohdittu itsemurhaajan lähipiirin tai sosiaalisen ympäristön mahdollista vaikutusta hänen tekoonsa. Mutta itsemurha liittyy myös siihen, hyväksyykö vai hylkääkö ihminen eettisenä ja esteettisenä olentona ympäristönsä. Perimmiltään tämä tarkoittaa sitä, että ihminen voi tehdä rationaalisen itsemurhan, jos hän tulee siihen tulokseen, että maailma on elämiskelvottoman kehnó. Ihminen voi tehdä itsemurhan vain siksi, ettei hän hyväksy maailmaa, jonka ympärillään näkee.

Itsemurhakandidaatti on oman elämänsä asiantuntija. Tämä ei tarkoita, että hän olisi aina täysin selvillä siitä, mitä haluaa⁴⁹³. Itsemurhaaja on elämäntilanteeseensa nähden erilaisessa asemassa kuin ulkopuoliset, mutta tämä ei tarkoita, että hänen näkökulmansa olisi joka tilanteessa oltava etusijainen. Itsemurhakandidaatti ei aina ole oman rationaalisuutensa paras arvioija, mutta oman maailmakokemuksensa hän tuntee parhaiten. Siksi lähtökohtaisesti itsemurhien torjumiseen pyrkivä lähestymistapa merkitsee aina itsemurhakandidaatin maailmakokemuksen nihilointia. Ehkäisynäköalalla ei ole muuta vaihtoehtoa kuin pyrkiä osoittamaan tuo kokemus vääräksi. Syy on joko lääketieteellinen – aivokemia toimii ei-toivottavalla tavalla – tai rationaalisuuden puutteeseen liittyvä – itsemurhakandidaatin tilanearvio on virheellinen. Mutta ihminen ei voi kokea väärin. Sen vuoksi itsemurhakandidaatin kokemus jää ulkopuolelle, kun se yritetään sovittaa yleiskatsantoon.

Ines Testoni koettaa liittää rationaalisuuden itsemurhaajan kokemukseen. Hän sanoo itsemurhaa rationaaliseksi silloin, kun se osoittaa, ettei mikään anna elämälle merkitystä silloin kun elämä on sietämätöntä⁴⁹⁴. Epätoivo ja toivottomuus eivät sinänsä ole ristiriidassa rationaalisten arviointikykyjen kanssa⁴⁹⁵. Mutta on yksi asia tietää, mikä olisi rationaalista, toinen asia toimia rationaalisesti. Itsemurhaaja voi olla siinä määrin vakuuttunut asiastaan, ettei hänen päätään enää käy kääntäminen järkipäisillä

argumenteilla. Toisaalta voi olla, että hänen päätöksensä pohjautuu ankaraan logiikkaan. Hänen lähtökohtansa saattavat olla selkaiset, että itsemurha on niiden looginen johtopäätös. Silloin rationaalisuuden vaatija turvautuu logiikan lakeihin: itsemurha voi olla looginen johtopäätös, mutta se ei vielä tarkoita, että päätelmän lähtöoletukset olisivat totta.

Yleisimmin lähtöoletuksista halutaan kumota toivottomuus. Lohduttomuuden ja näköalattomuuden katsotaan heikentävän ihmisen päättelykykyä siihen määrään, ettei tilanteen järkevä arvioiminen ole enää mahdollista. Poliittisella vakaumuksella itsemurhaa ei voi perustella, koska se edellyttäisi, että vakaumus on oikea⁴⁹⁶. Sama pätee uskonnolliseen vakaumukseen. Jo vakaumuksien moninaisuus osoittaa, ettei yhteisymmärrystä kannan pätevydestä ole.

Rationaalisuuden vaatimukset

Itsemurhan rationaalisuutta ajateltaessa on erotettava ainakin kolme eri kysymystä. Ensimmäinen liittyy itsemurhan mielekkyyteen: onko itsemurhakandidaatin rationaalista ajatella, että itsemurha on järkevä ratkaisu hänen tilanteeseensa? Jos itsemurhaan on päädytty, toinen kysymys liittyy välineelliseen rationaalisuuteen. Jos ihmisen tavoitteena on tappaa itsensä, miten hänen on järkevintä toimia? Kolmas rationaalisuusulottuvuus löytyy itsemurhakandidaatista itsestään. Onko hän riittävän rationaalinen voidakseen tehdä itsemurhapäätöksen järkevin perustein ja pystyäkseen toteuttamaan surmasuunnitelmansa mielekkäällä tavalla?

Margaret Pabst Battin esittää rationaaliselle itsemurhalle useita edellytyksiä. Ensinnäkin rationaalinen itsemurha edellyttää luonnollisesti kykyä järkeillä. Jos ihminen ei pysty päätelemään, hänellä ei ole edellytyksiä miettiä, voiko hänen itsemurhansa olla järkevästi perusteltu, ja toisaalta itsemurhakandidaatin täytyy pystyä arvioimaan myös tekonsa todennäköisiä seurauksia, muun muassa sitä, että onnistuneen itsemurhan tekijä on kuollut. Toiseksi itsemurhan tulee perustua realistiseen maailman-

kuvaan: rationaalinen itsemurha ei voi pohjautua päässä puhuviin ääniin, mutta Battin korostaa, ettei eksentrisiä uskonnollisia näkemyksiä aina pidetä realistisen maailmankuvan vastaisina, ovat ne miten epäuskottavia tahansa. Jotkut epäuskottavuudet kun ovat saaneet kulttuurisen siunauksen. Kolmanneksi rationaalinen toiminta edellyttää pätevää tietoa. Jos ihminen tekee itsemurhan luulosairauden tai pelkän sairastumisen pelon vuoksi, hänen itsemurhansa ei ole rationaalinen. Neljänneksi rationaalisen itsemurhan tulee pyrkiä vahingon välttämiseen. Fyysisen tai psyykkisen kivun välttäminen itsemurhan avulla saattaa olla rationaalista, muttei ole selvää, miten voimakasta kivun tulee olla, jotta itsemurhaa voitaisiin pitää mielekkäänä ratkaisuna. Viidenneksi itsemurhan tulee sopia yhteen itsemurhakandidaatin perusintressien kanssa. Jos ihmisen päätavoitteena on kehittyä pianistina, hän ei edistä asiaansa surmaamalla itsensä, mutta toisaalta on olemassa tavoitteita, jotka ihminen voi ajatella toteuttavansa myös kuolleena, esimerkiksi lasten opiskelun rahoittaminen onnistuu eräin reunaehdoin myös haudan takaa.⁴⁹⁷

Yksi edellytys itsemurhan tekemiselle on se, että ymmärtää, mitä on tekemässä. Kaikki eivät välttämättä voi tehdä itsemurhaa, jos he eivät ymmärrä, mitä se tarkoittaa⁴⁹⁸. Näkemyksellä, jonka mukaan ihmisellä on aina oikeus tehdä itseään koskevat päätökset, on siis rajansa; esimerkiksi lapsille ei tulisi antaa oikeutta päättää elämänsä päättämisestä, linjaa Michael Cholbi⁴⁹⁹. Yksi painava syy on se, että lasten käsitys kuolemasta saattaa olla erittäin epärealistinen. Lapsi voidaan ajatella autonomiseksi toimijaksi, mutta hänen omalakisuuksiensa ei ole välttämättä kovin todellisuusperusteista. Jos näin on, myös täysikäisiin itsemurhan harkitsijoihin kuulunee niitä, joiden ajattelu ei ole tosipohjalla. Edellä itsemurhan tekeminen liitetiin persoonuuteen, mutta todellisuusperiaatteen tunnustamisen vaatimus tuntuu kaventavan itsemurhamahdollisten joukkoa entisestään: esimerkiksi häiriintynyt ihminen saattaa täyttää persoonuuden vaatimukset muttei realistisen maailmankuvan vaatimusta.

Jacques Choron ajattelee, että rationaalisiksi itsemurhiksi hyväksyttävien tilanteiden alue on kapea, sillä sen alueeseen kuuluvat vain hyvän asian puolesta tehdyt itsemurhat, altruistiset itsemurhat tai tuskallisen, tappavan sairauden vuoksi tehdyt itsemurhat⁵⁰⁰. Choronin väite kupsahtaa siihen, että itsemurhakäsitykset ovat aina kulttuurisidonnaisia: hän uskoo, että itsemurhan tulee olla ymmärrettävä ympäristölleen, mutta itsemurhakielteisessä kulttuurissa enemmistö ihmisistä ei suostu ymmärtämään itsemurhaa⁵⁰¹. Siksi itsemurhan rationaalisuutta ei voida päättää kansanäänestyksellä eikä itsemurhaa voi myöskään määritellä itsemurhatilanteen perusteella. Choronille itsemurhan syyksi ei siis kelpaa *taedium vitae* tai vakaumus siitä, että tulevaisuudessa maailma muuttuu sellaiseksi, ettei siinä ole enää mahdollista elää ihmisarvoista elämää. Hän tosin huomauttaa, että itsemurhan ehkäisemiseen keskittyneille ihmisille vaihtoehtoa ei ehkä ole: heidän täytyy asettua itsemurhaa vastaan, vaikka sairaan tulevaisuus näyttäisi kuinka tuskalliselta⁵⁰². Kun itsemurhan arvioija yleistää oman elämäkokemuksensa, vaarana on, että se, millaiseksi maailma ylipäänsä koetaan, katoaa näkyvistä. Optimismin tai pessimismin kaltaisia kategorioita ei voi irrottaa yksittäisten ihmisten maailmakokemuksesta. Tähän syntyy universaalisuuspyrkimyksen ja ainutkertaisuuden jännite: yleistäminen on aina vaarassa yksiulotteistaa ajattelun, mutta toisaalta uhkaa ainutkertaisuuden mielivalta. Itsemurhan filosofinen erotelu liikkuu yleisen ja yksittäisen välissä.

Jos itsemurha leimataan sinänsä irrationaaliseksi teoksi, itsemurhan rationaalisuuden arvioinnissa ajaudutaan kehään. Tässä on pelkkään itsemurhien torjuntaan keskittyvän ajattelutavan ongelma: se ei suostu edes myöntämään mahdollisuutta, että jollekulle itsemurha saattaa jossakin tilanteessa olla paras vaihtoehto. Tämän vuoksi pyrimys itsemurhakandidaatin auttamiseen saattaa jossain tilanteessa muuttua julmuudeksi. Itsemurhien ehkäisemisen riskinä on se, että se muuttuu maailmasta toiseen huutelemiseksi, olettaa kaksi yhteismitatonta kokemusta yhteismitallisiksi.

”Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman”⁵⁰³, kirjoitti Wittgenstein. Itävaltalainen esseisti Jean Améry nosti Wittgensteinin huomion itsemurhakirjansa *Hand an sich legen* (1976) motoksi. Améryn mukaan kuolema on aina luonnollinen, jos ajatellaan, että kuolema aiheutuu ai-neellisen maailman kausaaliketjuista⁵⁰⁴. Itsemurha on luonnol-linen kuolema, sillä yliluonnollista kuolemaa ei ole. Esipu-heessaan Améry totesi pyrkivänsä ”vapaakuoleman fenomenologiaan” ja asettuvansa vastustamaan sellaista tutki-musta, joka ei tunnusta itsemurhan tekevää ihmistä⁵⁰⁵. Yksi Améryn kirjan pontimista on osoittaa, ettei itsemurhakandi-daatti ole sairas vaan että hän seuraa onnettoman ihmisen maailmassa vallitsevaa logiikkaa. Amérystä itsestään tulee toi-sen ääripään apologetta: osoittaessaan ennaltaehkäisyn ongel-mia hän asettuu itsemurhan kannalle. Améryllä ei myöskään tunnu olevan kosketusta antiikin traditioon, josta hän olisi voinut ammentaa itsemurhamyönteisempiä näkemyksiä itse kohottamansa kristillismedikaalisen monoliitin vastapainoksi. Erotellessaan ”elämän logiikan” ja ”kuoleman logiikan” Améry tuntuu kuitenkin koskettavan keskeistä kipupistettä. Itsemur-han tehneestä voidaan sanoa, että hänen olisi kannattanut odottaa ja katsoa, mitä tulevaisuus tuo tullessaan, sillä kuole-maan ehtii aina. Hänestä saatetaan myös todeta, että hän toi-mi vastuuttomasti läheisiään kohtaan, tai sitten tokaistaan, etteivät kenenkään ongelmat voi olla niin suuria, että ne oi-keuttaisivat itsemurhan. Kaikki nämä reaktiot ohittavat täysin sen, millaisessa maailmassa itsemurhaaja elää.

Améry lainaa ranskan sanan *échec* ilmaisemaan kokemusta, joka käynnistää ihmisen itsemurha-ajatukset. *Échec* merkitsee šakkausta mutta myös vastoinikäymistä ja iskua. Nadine Hein-ikel on huomauttanut, että vaikka Améry hylkää psykiatrisen lähestymistavan, hänen näkökulmansa yhdistyy siihen sikäli kuin siinä ajatellaan, että itsemurhaprosessi käynnistyy tietyn-laisesta kokemuksesta⁵⁰⁶. Psykiatrian näkökulmasta ihmisen mielenterveys järkkyy, Améryn katsannossa ihminen siirtyy elämän maailmasta kuoleman maailmaan, ”elämän logiikan”

piiristä ”kuoleman logiikkaan”. *Échec im Leben* (”epäonnistuminen elämässä”) on väliaikaista, mutta *échec des Lebens* (”elämän epäonnistuminen”) merkitsee itsemurhaa⁵⁰⁷. Itsemurha-prosessi käynnistyy elämän epäonnistumisen kokemuksesta.

Heinkel korostaa, ettei itsemurha ole Amérylle elämän vaan *échecin* kieltämistä⁵⁰⁸. Améry tuntuu ajattelevan, että ”elämän logiikan” ja ”kuoleman logiikan” mukaan toimivat ihmiset ovat eri ihmisiä, ja tässä mielessä yksi ja sama henkilö voi elämänsä aikana olla kaksi eri ihmistä⁵⁰⁹. Kahtiajakonsa avulla Améry pyrkii pelastamaan itsemurhakandidaatin rationaalisuuden. Jos melankolikko tekee lopullisen johtopäätöksen synkästä maailmankuvastaan, kenelläkään ei Améryn mukaan ole lupaa mennä sanomaan hänelle, että hänen näkökulmansa on väärä. Päinvastoin, hänen voidaan sanoa toimineen maailmankuvansa perusteella täysin rationaalisesti⁵¹⁰. Améryn kanta on kiintoisa siksi, että vaikka rationaalisuutta pidetään laajasti hyväksyttävän itsemurhan edellytyksenä, monet filosofit ovat tulkinneet rationaalisuusvaatimuksen niin, ettei lohduttomuuteen langennut ihminen perusta elämännäkemystään tosiasioihin eikä niin olen voi toimia rationaalisesti. Näin rationaalisuus määritellään sosiaalisesti: siitä, etteivät ihmiset tavallisesti ole itsetuhoisen lohduttomia, päätellään, ettei itsemurhaan valmiin ihmisen maailmankuva voi perustua tosiasioihin. Mutta maailmankuvan pätevyyttä ei voida perustella sosiaalisesti.

Kun itsemurhayrityksestä selviytynyt sanoo – Améryn mukaan häpeillen – halunneensa päästä rauhaan, Améry huomauttaa, ettei kuolemaa voi kuvata olemiskategorioiden avulla⁵¹¹. John Donnelly on käyttänyt samantapaista huomiota perustelakseen väitettä, jonka mukaan itsemurha ei voi olla rationaalinen ratkaisu: on mieletöntä valita ei-mikään mieluummin kuin jokin, koska ei-mikään ei voi olla kenellekään parempi kuin jokin olemisen tila⁵¹². Donnellyn mukaan ajatus paljastaa kategoriavirheen: jos ajattelen, että minun olisi parempi olla kuollut, en ota huomioon, että kuoleman jälkeen ei enää ole mitään ”minua”, jolle kuolleena oleminen olisi parempi. Donnelly jatkaa, ettei edes kolmanteen persoonaan turvautuminen auta: jos

todetaan, että ”hänen on parempi olla kuollut kuin elossa”, toteamus on virheellinen, tulkitaan se sitten episteemisesti (”hänen oli rationaalista tehdä itsemurha”) tai moraalisesti (”hänen oli oikein tehdä itsemurha”), mutta muodossa ”hän on onnellisempi kuolleen kuin elävänä” väite on mieleton⁵¹³. Väitettä voidaan perustella esimerkiksi näkemyksellä, jonka mukaan elämä on aina kärsimystä, mutta Donnelly pyrkii kumoamaan näkemyksen sanomalla, että jos kysyttäisiin, miksi joku valitsisi olemisen sijasta ei-minkään, vastaus kuuluisi ”ei-mitään olisi parempi minulle”, ja niin sorruttaisiin taas kategoriavirheeseen: jos ihminen ei ole olemassa, ei ole mielekästä sanoa, että jokin olisi hänelle parempi kuin jokin muu⁵¹⁴. Ei ole kuitenkaan tarpeen olettaa, että ihminen olettaisi olevansa olemassa kuolemansa jälkeen. Esimerkiksi Fred Feldman on todennut, että syystä tai toisesta – esimerkiksi siksi, että elämän viimeiset vuodet olisivat sairauden täyttämiä – ihminen voi omaksua näkemyksen, jonka mukaan lyhyempi elämä on pitkää parempi, eikä tämä edellytä mitään oletuksia siitä, että hän on tavalla tai toisella olemassa kuoleman jälkeen⁵¹⁵. Päätelmä heijastuu myös siihen, mitä itsemurhaajan maailmankatsomuksesta tulisi arvela. Urpo Harva on väittänyt, että vain optimisti voi tehdä itsemurhan, pessimisti ei⁵¹⁶, mutta mietelmä olettaa, että itsemurhaajan tavoitteena on elämän sammuttamisen sijasta jonkin paremman saavuttaminen. Harva sortuu Donnellyn havaitsemaan kategoriavirheeseen.

Donnelly sijoittaa rationaalisen itsemurhan vaatimusten joukkoon myös kyvyn puolustaa tekoa argumentein, mutta toisaalta hän kiistää, että perustelut voitaisiin esittää etukäteen, sillä itsemurhan onnistuminen riippuu sen tuloksesta, eikä itsemurhakandidaatti voi arvioida onnistumistaan täydellisesti etukäteen⁵¹⁷. Hengissä olevan itsemurhakandidaatin ei sallita esittää perusteluja teolleen, kuollut taas ei voi esittää niitä. Donnellyn kehästä ei ole ulospääsyä.

Donnellyn ohella ”elämän logiikkaa” olennoi itsemurhan pohtijoista erityisesti Edwin Shneidman. Shneidman on valmis menemään jopa niin pitkälle, että hän myöntää itsemurha-

kandidaatin omaa elämäntilannettaan koskevat päätelmät mahdollisesti oikeiksi, jopa niin, että ne voivat täyttää aristoteelisten syllogismien vaatimukset, mutta hän väittää silti, että itsemurhakandidaatin lähtökohdissa on jotakin vikaa⁵¹⁸. Myös hänen rationaalisuusmääritelmänsä on semmoinen, ettei itsemurha voi viime kädessä koskaan olla rationaalinen. Hänen mukaansa itsemurhakandidaatin perustava erhe piilee siinä, että hän sekoittaa oman käsityksensä itsestään muiden käsitykseen itsestään ja ikään kuin samastuu väärään kohteeseen⁵¹⁹. Battin on konkretisoinut Shneidmanin teoreettista kantaa esimerkillä: jos ihminen ajattelee, että itsemurhaajat saavat huomiota ja tekee itsemurhan saadakseen huomiota, hän ei huomaa, että se minä, joka ajattelee saavansa huomiota, ei ole sama minä, joka mahdollisen huomion saa⁵²⁰. Hyvää tarkoittavuudesta huolimatta Shneidmanin kanta on auttamattoman korskea: Shneidman olettaa, että sivullinen tarkastelija tietää aina paremmin, mitä itsemurhakandidaatin tulisi ajatella. Myös hän vaientaa itsemurhakandidaatin äänen. Tälle ei myönnetä sijaa tasa-arvoisena keskustelukumppanina, koska tavoitteena on itsemurhan estäminen. Ollaan hyvin kaukana antiikin ajatuksesta, jossa itsemurha katsottiin määrätilanteissa kunnialliseksi ja jopa suositeltavaksi tavaksi jättää elämä.

Steven Luper on sitä paitsi osoittanut, että Shneidman karkeistaa asioita. Shneidmanin mukaan ihmiset haluavat pohjimmitaan aina elää, ja siksi läheisillä ja mielenterveysammattilaisilla on oikeus ja velvollisuus estää heitä tappamasta itseään. Mutta edes se, että joku tahtoo elää, ei tarkoita, ettei hän ole rationaalisesti päättänyt tappaa itseään⁵²¹: ihminen saattaa haluta elää, mutta jos hän tietää, että hänen loppuelämänsä olisi pelkkää fyysistä tuskaa, hän voi järkiperustein päättää päättää päivänsä.

Kun rationaalisuus ei riitä

Pipsa Parkkinen on todennut, että myös itsemurhan irrationaalisuudella voidaan tarkoittaa monia asioita: yksi mahdollisuus

on se, että itsemurhaa sanotaan irrationaaliseksi ainoastaan koska kukaan ei osaa selittää itsemurhaajan tekoa⁵²². Itsemurhan rationaalisuus ei siis ole sama asia kuin itsemurhan selitettävyyys. Sitä paitsi itsemurhan irrationaalisuus on eri asia kuin itsemurhan epäloogisuus⁵²³.

Avital Pilpel ja Lawrence Amsel ovat yrittäneet osoittaa, että myös selvästi rationaalinen itsemurha voi olla paha virhe. Heidän kuvitteellisena esimerkkinään on terve viisikymppinen nainen, jolla ei ole lapsia, perhettä eikä elossa olevia vanhempia. Hänellä on kiinnostava työpaikka. Pilpelin ja Amselin esimerkin naisparka tulee kuitenkin lukeneeksi Epikurosta, Schopenhaueria ja Sartrea, jotka onnistuvat vakuuttamaan hänet siitä, että elämä on mieletöntä. Hän kokee jo saavuttaneensa elämässään kaiken haluamansa ja tietää, ettei hän enää ikääntyessään pystyisi samanlaisiin suorituksiin. Hän haluaisi pysyä kunnossa, tehdä työtä ja pysyä riippumattomana, mutta hän tietää, että mitä vanhemmaksi hän tulee, sitä epärealistisemmiksi hänen toiveensa muuttuvat. Hän olettaa, että tulevaisuudella on hänelle varastossa pikemminkin pettymyksiä kuin nautintoja, kun taas kuolema merkitsee kaiken loppua, niin nautinnon kuin kärsimyksenkin päättymistä. Niinpä hän tappaa itsensä.⁵²⁴

Pilpel ja Amsel myöntävät, että esimerkkinainen täyttää väli-neellisen rationaalisuuden vaatimukset: hän valitsee parhaan keinon päämääriensä saavuttamiseen. Lisäksi nainen täyttää myös tiukemmat rationaalisuusvaatimukset: hän ei toivo helpotusta kuoleman jälkeen vaan uskoo kuoleman olevan kaiken loppu, joten hänen ei voi ajatella langenneen irrationaaliseen ajatteluun, hän ei ole päätenyt tekoonsa pikaistuksissa eikä mikään ole rajoittanut hänen autonomista toimijuuttaan.⁵²⁵ Se, ettei naisen elämä vielä ollut täynnä kärsimystä, ei Pilpelin ja Amselin mukaan osoita, että hänen itsemurhansa olisi ollut irrationaalinen: jos ajatellaan näin, täytyisi sitä paitsi ajatella, että kärsimys olisi perusteltu syy sallia itsemurha⁵²⁶. Viimeiseksi Pilpel ja Amsel tarkastelevat mahdollisuutta, jonka mukaan heidän esimerkkinaisensa olisi henkisesti sairas. He myöntävät, että naisella on monia samanlaisia uskomuksia kuin masentuneilla,

mutta siitä ei seuraa, että nainen olisi masentunut⁵²⁷. Siitä huolimatta – vaikka esimerkin nainen on rationaalinen, autonominen, masentumaton ja tosissaan – Pilpel ja Amsel pitävät kiinni siitä, että hänen itsemurhansa on absurdi. Heidän mukaansa edes tiukat rationaalisuuskriteerit eivät pysty erottamaan järkevää itsemurhia sellaisista, jotka tuntuvat intuitiivisesti vääriä.

Pilpel ja Amsel huomauttavat, että heidän tekstiään kommentoineet lukijat olivat olleet hyvin eri mieltä esimerkkinaisen rationaalisuudesta. Jo tämän pitäisi osoittaa, ettei intuitioon vetoamisella ole arvoa, sillä intuitio on kulttuurisidonnainen asia, ja eri ihmisten intuitiot sanovat eri asioita. R. G. Frey on huomauttanut, että vaikkapa teistin intuitio sanoo voimallisesti eri asioita kuin ateistin intuitio⁵²⁸. Intuitio tuskin kertoo enempää kuin kokijansa reaktionomaisen hyväksynnän tai vastenmielisyyden tekoa kohtaan. Ei pitäisi puhua persoonattomasti ”intuitio sanoo”, vaan myöntää yksinkertaisesti ”minun intuitioni sanoo”, mutta silloin intuitio tietysti muuttuu huomattavasti totuttua heikommaksi perusteluksi. Tämä ei toisaalta merkitse sitä, ettei intuitio voisi käytännössä olla riittävän vahva voima teettämään ihmisellä asioita tai vakuuttamaan ihmisen olemaan tekemättä niitä.

Michael Cholbi on kuitenkin tahtonut argumentoida, että Pilpelin ja Amselin esimerkkinainen on itse asiassa irrationalinen, koska hänen maailmankuvassaan on virheitä. Hän ei nimittäin ota huomioon, että tulevaisuudessa hänen pyrkimyksensä saattaisivat muuttua, ja koska hänen kuolemanhalunsa on herännyt vasta hiljattain ja vain siksi, että hän on erehtynyt lukemaan muutamaa epäotollista filosofia, on syytä epäillä, miten syvää se on⁵²⁹. Cholbi korostaa myös, että jos ihmisellä ajatellaan olevan oikeus kuolemaan, häneltä ei voida edellyttää, että hän täyttää tiukat rationaalisuuskriteerit päättäessään kuolla⁵³⁰. Cholbin mukaan tilanteen traagisuus on hinta siitä, että yksilöllä on valta omaan elämäänsä. Näkemyksen myönteinen panos on siinä, ettei rationaalisuutta käytetä itsemurhan legitimoimisen välineenä ikään kuin rationaalinen itsemurha olisi sinänsä arvokkaampi kuin ei-rationaalinen. Oikeuden hyväksyminen

merkitsee kuitenkin vain sitä, ettei itsemurhaajalta voida kysyä syytä, se ei tarkoita, ettei voisi olla olemassa mitään painavampaa asiaan liittyvää seikkaa, jonka vuoksi hänen ei pitäisi käytellä oikeuttaan⁵³¹.

Itsemurhan rationaalisuus voidaan haastaa myös muilla perusteilla. Jos itsemurhaa vastustetaan siltä pohjalta, että elämä on pyhää, ongelmana on se, että elämän pyhyiden ottaminen täysin vakavasti joka tilanteessa johtaa kestävämmään asetelmaan. Jätetään syrjään se mahdollisuus, että pieneliöiden säästämisen on käytännössä mahdotonta. Jos jokainen ihminen pyrittään pitämään hengissä hinnalla millä hyvänsä, saatetaan joutua tilanteeseen, jossa esimerkiksi yritys pelastaa onnettomuuden uhrin saattaisi myös pelastajat hengenvaaraan. Esimerkiksi kaivokseen tai romahtaneeseen rakennukseen jääneitä ei ryhdytä pelastamaan niin holtittomasti, että pelastajien henki vaarantuisi kohtuuttomasti, vaikka se merkitsisikin sitä, että jotkut loukuun jääneistä menettäisivät henkensä. Toisaalta esimerkiksi jotkut syöpähoidot ovat niin kalliita, että on perusteltua harkita, kannattaako niiden käyttö. Kuten Cholbi on todennut, näkemys elämän pyhydestä antaa ongelmiin liian yksinkertaisen vastauksen⁵³². Se esittää kyllä suuntaviivoja, muttei auta niiden soveltamisessa. On tilanteita, joissa ajatus elämän pyhydestä ajautuu ristiriitaan itsensä kanssa.

Toinen mahdollisuus on väittää, että tappaessaan itsensä ihminen tekee pahaa itselleen, mutta tehdessään itsemurhan ihminen suostuu kantamaan tällaiset kielteiset seuraukset. Jos kuolema on vahingoksi, itsemurhaaja joka tapauksessa suostuu siihen. Cholbi huomauttaa, että on olemassa lukuisia asioita, joiden hyväksyttävyys ratkeaa sen perusteella, onko toinen osapuoli antanut suostumuksensa⁵³³. Jos kadulla lyö ensimmäistä vastaan tulijaa, saattaa saada jopa syytteen, mutta nyrkkeilykehässä tilanne on toinen.

Rationaalisuuden arviointiin perustuva itsemurhakeskustelu tarkastelee tekoa ulkopuolisen näkökulmasta. Itsemurhaajan järkipäisyys on sivullisten arvioitavana: heidän vallassaan on päättää myöntää itsemurhan järkiperusteet tai kieltää ne. Jean

Améryn kritiikki suisidologiaa kohtaan soveltuu myös suureen osaan itsemurhan rationaalisuudesta käytyä keskustelua. Debatissa ei oteta huomioon itsemurhaajaa ihmisenä, siinä ei sanota mitään sellaista, mikä olisi millään tavoin relevanttia itsemurhaajan itsensä kannalta. On vaikea kuvitella ohjaavansa itsemurhaa harkitseva ihminen itsemurhan rationaalisuutta käsittelevän keskustelun äärelle. Sitä paitsi itsemurhakandidaatti tuskin päättää kuolemastaan deduktiivisen tai induktiivisen päättelyn avulla⁵³⁴.

Järkiperusteisen itsemurhan puolustustamisen juuret ovat tietysti stoalaisessa perinteessä, mutta rationaalisen itsemurhan mahdollisuus voidaan kyseenalaistaa pohtimalla, onko itsemurhan etujen ja haittojen punnitseminen koskaan esineellistettävissä niin yksiselitteiseksi kalkyyliksi, että lopputulokseen voitaisiin päätyä pelkän päättelyn välinein. Itsemurhakandidaattien konkreettiset tilanteet lienevät useimmiten kaukana filosofien selväpiirteisistä ajatuskokeista. Filosofit saattaa kysyä, pitäisikö koneensa hallinnan menettäneen hävittäjälentäjän ohjata kone asumattomaan metsään, vaikka hän tietää menettävänsä hengen, vai hypätä laskuvarjolla ja antaa koneen syöksyä tiheästi asuttuun kaupunkiin⁵³⁵. Ajatusleikit auttavat selkeyttämään mahdollisuuksia, mutta niiden heikkoutena on liika selvärajaisuus: karkeistettuaan ne esittävät niin selkeitä vaihtoehtoja, ettei elävässä elämässä sellaisia ole. Lentokone-esimerkin tarkoituksena on kertoa tilanteesta, jossa itsemurha ei ole moraalisesti tuomittava asia, koska se tehdään muiden ihmisten hengen suojelemista kohtaan tunnetusta velvollisuudesta. Itsemurhakandidaatin eksistentiaalisten ongelmien selkeyttämiseen siitä ei ole.

Keneltä kysytään

Tekonsa lopullisuuden vuoksi itsemurhaaja ei voi katua tekoaan. Sen vuoksi lienee merkittävämpää tarkastella, mitä itsemurha merkitsee hänen lähiympäristölleen. Silloin puheeksi nousevat eläimet ja ihmiset. Itsemurhaa käsittelevässä opinnäytteessään Henry Karlsson väittää, ettei velvollisuuksia eläimiä kohtaan

tarvitse ottaa huomioon itsemurhaa tarkasteltaessa, koska eläimen kannalta kysymys on vain ruuantulon katkeamisesta tai laumanjohtajan katoamisesta⁵³⁶, mutta tämä osoittaa lähinnä Karlssonin tietämättömyyden eläimistä. Eläinten ja ”normaalien” ihmisten ohella ongelmaksi muotoutuvat ihmiset, joiden rationaalisuus ei välttämättä ole täysimääräistä: lapset, vammaiset ja niin edelleen.

Vahvimmat argumentit itsemurhaa vastaan perustuvat itsemurhaajan ympäristöön. Améryn mukaan ihminen kuuluu ainoastaan itselleen, mutta Martin Kusch on täydentänyt näkemystä huomauttamalla, että ihmisestä tulee ihminen ainoastaan, jos hän on tekemisissä muiden ihmisten kanssa.⁵³⁷ Améryn näkemys itsemurhan vaikutuksesta muihin ihmisiin on jopa kyy-ninen: lesket lohduttautuvat muiden naisten seurassa ja kuollut isä muuttuu lasten mielessä myytiksi⁵³⁸. Améryn mielestä tässä ei ole mitään sellaista, minkä pitäisi saada itsemurhakandidatti harkitsemaan tekoaan. Améryn näkemykseen kuuluu kuolemaan liittyvä metafyyssisen yksinäisyyden kokemus, mutta ajatuksesta, jonka mukaan ihminen on kuolemansa kanssa aina yksin, hän vetää liian nopeasti johtopäätöksen, jonka mukaan ihminen on täysin yksin myös sosiaalisena olentona. Ei ole selvää, miten ontologisesta tosiseikasta – siitä, että ihmisen kuolema on aina hänen omansa, koska kukaan ei voi kuolla hänen puolestaan – voidaan johtaa päätelmä, jonka mukaan ihmisen ei tarvitse ottaa läheisiään huomioon. Siinä missä Landsberg halusi pelastaa ihmisen metafyyssiseen yksinäisyyteen, jotta tämä jäisi kahden Jumalan kanssa, Améry tahtoo varmistaa ihmisen metafyyssisen yksinäisyyden, jotta tämä voisi toimia täysin itsekkäästi. Kun ollaan valmiit myöntämään, että itsemurha on sallittu, huomataan, että muut ihmiset ovat mielivallan tiellä. Siksi Améryn johtopäätös tuntuu kategoriavirheen lisäksi empiirisesti epäilyttävältä, sillä on runsaasti esimerkkejä ihmisistä, jotka eivät suinkaan ole toipuneet läheisen menetyksestä hetkessä vaan heidän loppuelämästään on tullut kuolleen läheisen suremista. Itsemurha ei välttämättä ole tragedia uhrille, mutta läheisille se on⁵³⁹. Jos myönnetään, että itsemurha voi olla rationaalisesti ja

moraalisesti perusteltu teko, on otettava huomioon, että lukuun on otettava myös itsemurhakandidaatin läheiset ja ehkä myös muut teon vaikutuspiirissä olevat ihmiset ja eläimet⁵⁴⁰. Ihminen ei ole moraalisesti tai älyllisesti vapaa tekemään itsemurhaa vain sillä perusteella, että hän tahtoo päästä elämästä, vaan hänen on otettava huomioon myös muut asianosaiset. Mutta Frey on huomauttanut, että muiden huomioon ottamista ei voi jatkaa loputtomiin, sillä niin päädyttäisiin asetelmaan, jossa itsemurhakandidaatin omalla tilanteella ei enää olisi mitään merkitystä itsemurhapäätöksen kannalta⁵⁴¹. Olisi ihmisen elämä miten toivotonta tahansa tai hänen parantumistoiveensa kuinka perusteettomia hyvänsä, hänellä ei koskaan olisi oikeutta tehdä itsemurhaa, jos vain olisi joku, joka on siinä määrin tekemisissä hänen kanssaan, että hänen tulisi ottaa tämä huomioon itsemurhaa harkitessaan.

Itsemurha eroaa luonnollisesta kuolemasta siinä mielessä, että vaikka kumpikin tuottaa lähimmäisissä surua, itsemurha herättää myös syyllisyyttä. Kulttuurissa, jossa itsemurha on tabu ja jossa itsemurhaan suhtaudutaan kielteisesti, syntyy syyllisyyttä. Toisenlaisessa kulttuurissa taas ei.⁵⁴² Antiikissa, kun itsemurhaa pidettiin määrätilanteissa oikeana ratkaisuna, itsemurhaajan lähipiiri ei syyllistynyt. Lähimmäisten kokema syyllisyys ei ole kulttuurit ja aikakaudet ylittävä absoluutti. Sitä esiintyy vain silloin, kun itsemurhaa pidetään vääränlaisena kuolemana. Salvivampi suhde itsemurhaan saattaisi lievittää myös syyllisyydentunteita.

Eräissä tilanteissa itsemurhan tekeminen on perusteltua läheisille koituvasta surusta huolimatta. Richard Brandt käyttää esimerkkinä miestä, jolla on tuskallinen terminaalivaiheen syöpä. Miehen kuolema tuottaa joka tapauksessa tuskaa hänen vaimolle, joten pitäisikö miehen kärsiä kipuja vain siksi, että hänen vaimonsa joutuisi suremaan kuukautta myöhemmin, jos vaihtoehtona on se, että suru aiheutuisi saman tien tehdystä itsemurhasta⁵⁴³? Siitä, että itsemurha tuottaa vahinkoa toisille – puhutaan sitten läheisistä, yhteiskunnasta tai Jumalasta – ei voi johtaa sitä, että itsemurha olisi sen vuoksi kielletty teko sinänsä⁵⁴⁴. Itse-

murhan ongelmallisuutta lisää juuri se, että itsemurhaan turvaututaan usein tilanteissa, joissa kaikkien osapuolten kannalta hyviä vaihtoehtoja ei ole olemassa. Asetelma on aidosti traaginen.

Brandt huomauttaa myös, että jos rationaalinen päätöksenteko edellyttäisi varmaa tietoa, ihmiset eivät käytännössä voisi tehdä koskaan mitään: on totta kai loogisesti mahdollista, että huomenna keksitään ihmälääke kaikkiin vaikeisiin, mutta kovin todennäköistä se ei ole, ja on myös mahdollista, että ihminen, joka tahtoo kuolla tänään, tahtoo todennäköisesti kuolla myös huomenna⁵⁴⁵. On se päivä vielä huomennakin, sanotaan. Samantapaista ajatusta käytetään perusteluna olla tappamatta itseään, mutta päätelmä perustuu hämmennykseen. Pelkästään se, että huominen on loogisesti mahdollisesti valoisampi kuin tämä päivä, ei johda siihen, että huominen olisi edes todennäköisesti valoisampi kuin tämä päivä. Varmuusvaatimus ei estäisi ainoastaan itsemurhia. Koko elämään sovellettuna se lamauttaisi käytännöllisesti katsoen kaiken inhimillisen toiminnan. Lisäksi seuraavan päivän odottamisen vaatimus voi pahimmillaan olla vaarallinen, koska pahimmassa tapauksessa se riistää kivuttoman kuoleman ihmiseltä, jolla olisi ollut mahdollisuus surmata itsensä tuskattomasti niin kauan kuin se vielä oli mahdollista⁵⁴⁶. Rationaalisuuden vaatimuksilla on väistämättä rajansa.

Améryn kehittelyiden hyväksi voidaan laskea, että hän onnistuu sijoittamaan rationaalisuusvaatimuksen omalle paikalleen. Elämän logiikkaan perustuva argumentaatio on lähtökohtaisesti elämän puolella. Elämän kyseenalaistaminen ei voi kuulua siihen. Siksi se penää perusteita itsemurhalle ja epäilee, voiko niitä olla lainkaan. Esimerkiksi John Donnelly tuntuu ajattelevan, että jos hän pystyy osoittamaan, ettei itsemurha koskaan voi olla rationaalinen teko, hän osoittaa samalla, ettei itsemurhalle voi koskaan olla mitään perusteita. Lisäksi Donnelly erottaa sankarillisen uhrautumisen ja eutanasian itsemurhasta. Hän siis leikkaa erilleen tilanteen, jossa ihmisen on uhrattava henkensä säilyttääkseen ihmisyytensä, ja väittää, ettei semmoista voi pitää itsemurhana⁵⁴⁷. Hän korostaa käsittelevänsä itsemurhaa kahdella tasolla, ja vaikka itsemurhaa ei hänen mukaansa voi koskaan

pitää episteemisesti rationaalisena tekona, on ehkä tilanteita, joissa se voi olla moraalisesti sallittu teko. Käytännössä käy kuitenkin ilmi, ettei Donnelly hyväksy moraalisisia pitämiään tekoja itsemurhiksi. Hän pyrkii pelaamaan kahdella tasolla, tietopillisella ja moraalisella, ja sekoittaa ne, koska hän ei suostu määrittelemään itsemurhaa yksinkertaisesti vapaaehtoiseksi oman hengen viemiseksi.

Itsemurhan rationaalisuuden sijasta on tärkeämpää tarkastella, voiko itsemurha olla hyvä kuolema. Eräiden kirjoittajien mukaan itsemurhan tulisi olla ihmiselämän normaali päätös. Antiikin roomalaisten vastaus oli selvästi myönteinen: määrättilanteissa itsemurha oli tekijän sosiaalista asemaa vastaava tapa päättää elämänsä. David Lester esittää A. Weismania ja T. P. Hackettia seuraten hyvälle kuolemalle neljä edellytystä, jotka ovat se, että kuolema koetaan ongelmia vähentäväksi tapahtumaksi, se, että kuolema ei loukkaa omaatuntoa, se, että tärkeät ihmissuhteet jatkuvat, ja se, että ihminen aidosti haluaa kuolla⁵⁴⁸. Myös ajatus hyvästä kuolemasta edellyttää sitä, että ihminen voi vaikuttaa kuolemaansa, ja tuo mahdollisuus puolestaan tekee hänestä etuoikeutetun. Siinä mielessä hyvä kuolema ja itsemurha liittyvät yhteen: käsitteellisesti ne ovat kumpikin tapoja tehdä kuolemasta hallittavampi, tuoda se ihmisen hallinnan piiriin. Itsemurha tai hyvä kuolema ei voi olla täysin mieltävaltainen, sattumanvarainen kuolema.

Miksi ei itsemurhaa

”Itsemurhan voi nähdä täydellisenä elämänhallinnan menetyksenä tai viimeisenä keinona saada elämä hallintaan”, kirjoittaa Tarja Heiskanen⁵⁴⁹. Itsemurhan voi tehdä jopa kuoleman pelosta, jotta saisi edes kuolinhetkensä hallintaansa. Toisaalta itsemurha voi olla keino tehdä elämästä omaa, saada se haltuun muiden vallasta. Itsemurhaa voidaan aina tarkastella vähintään kahdesta näkökulmasta, sallien ja kieltäen.

Teoksessaan *Ethical Issues in Suicide* (1995) Margaret Pabst Battin käy läpi erilaisia argumentteja, joita itsemurhaa vastaan

voidaan esittää. Yhden, yleensä uskonnollisin perustein esitetyn argumentin mukaan itsemurha rikkoo ihmisen luonnollisia taipumuksia ja estää häntä ajattelemasta ja tekemästä hyvää lähimmäisilleen. Battin kuitenkin huomauttaa, että on olemassa ihmisiä, jotka eivät sairauden vuoksi yksinkertaisesti kykene tällaisiin toimiin.⁵⁵⁰ Koska heiltä ei voi edellyttää mitään sellaista, mitä he eivät pysty tekemään, argumentti ei tunnu antavan perusteita sille, miksi heidän ei pitäisi tehdä itsemurhaa. Aristoteleelta periytyvään argumenttiin, jonka mukaan itsemurha on pelkurimainen teko, Battin puolestaan vastaa stoalaisiin vedoten, että todellista pelkuruutta on kuoleman pelkääminen⁵⁵¹.

Joskus itsemurhaa vastustetaan sillä perusteella, että itsemurhaaja riistää yhteiskunnalta työvoimansa. Näin ei kuitenkaan tapahdu, jos hän on työtön tai muuten työkyvytön⁵⁵². Valitettavasti tämä itsemurhaa vastustava argumentti muuttuu helposti väitteeksi, jonka mukaan niin sanotun hyödyttömän väestön tulisi surmata itsensä lakatakseen olemasta taakaksi muille. Voidaan kysyä, millainen ihmiskuva näkee muut potentiaalisiksi taakaksi. Itsemurhia vastaan on esitetty myös väite, jonka mukaan ne aiheuttavat uusia itsemurhia, koska muut jäljittelevät niitä. Tätä vastaan Battin toteaa, ettei itsemurhien syy-yhteyden osoittaminen vielä tarkoita, että ne ovat väärin⁵⁵³. Niin sanotut konsekventialistiset argumentit ovat kaksipiippuisia: yhdessä tilanteessa ne näyttävät tuomitsevan itsemurhan, mutta toisessa tilanteessa ne voidaan kääntää perusteluiksi itsemurhan puolesta⁵⁵⁴. Jos väitetään, että ihmisen kuolema aiheuttaa vahinkoa yhteiskunnalle, on valitettavan helppo keksiä vastaesimerkkejä, joissa itsemurha säästäisi ympäröivän yhteiskunnan huomattavalta vahingolta. Erityisen helposti vastaesimerkkejä löytyy yhteiskunnallisten vaikuttajien piiristä.

Luonnolliseen lakiin perustuvissa itsemurhakielloissa taas ajatellaan, että jos ihminen toimii rationaalisesti, ihmisestä tulee myös onnellinen, ja näin itsemurhan tekemisestä tulee irrationaalista. Ajatellaan, että luonnollinen laki saa ihmisen pyrkimään säilymään hengissä, eikä hän niin ollen tule tappaneeksi itseään. Mutta itsemurhakandidaatti voi ajatella,

että on rationaalista tappaa itsensä, koska elämästä muotoutuu onnetonta⁵⁵⁵. Ellei luonnolliseen lakiin pohjautuva vastaväite pysty sanomaan mitään muuta kuin että luonnollisen lain vuoksi on luonnollista pyrkiä säilymään elossa, se ei pysty vastaamaan väitteeseen, jonka mukaan elossa oleminen saattaa olla niin suuri onnettomuus, että on järkevää tappaa itsensä⁵⁵⁶.

5 ITSEMURHASTA, UHRISTA JA BIOPOLITIIKASTA

Kapteeni Lawrence Oates oli mukana Robert Falcon Scottin retkikunnassa, joka saavutti Etelänavan tammikuussa 1912 ainoastaan saadakseen huomata, että Roald Amundsenin retkikunta oli jo ehtinyt paikalle noin kuukautta aikaisemmin. Paluumatkan alettua vaikeissa olosuhteissa Oatesin kunto heikkeni nopeammin kuin muiden, ja 16. maaliskuuta Oates totesi kumppaneilleen ”I am just going outside and may be some time”. Muut ymmärsivät, mistä on kysymys, ja yrittivät estää Oatesia, mutta tämä lähti lumimyrskyyn palaamatta takaisin.

Oatesin tapaus on nostettu esiin taajaan, kun filosofit ovat pohtineet itsemurhan ja uhrautumisen eroa. Uhrautumiseen liitetään helposti jalouden ja sankaruuden, itsemurhaan taas periksiantamisen ja heikkouden mielikuvia. Siksi kysymys on kiintoisa myös tarkasteltaessa sitä, millaisia ilmiöitä filosofit haluavat pelastaa hyväksyttävien tekojen piiriin. Jopa filosofi, joka kieltää itsemurhan, saattaa haltioitua itsensä uhraamisesta vaikka rajanveto ei olisikaan yksiselitteistä. Urpo Harva ei vastustanut itsemurhaa, mutta myös hän tuntui sijoittavan uhrautumisen korkeammalle inhimillisten elämästäluopumisten asteikolla, kun hän kirjoitti japanilaisista kamikaze-lentäjistä näin: ”Eikö heidän sankaritekonsa ole olennaisesti toisenlainen kuin elämänsä kyllästyneen elostelijan teko, kun tämä ottaa autonsa ja ajaa sillä rotkoon, jotta teko näyttäisi onnettomuudelta eikä itsemurhalta?”⁵⁵⁷ Kant ei pitänyt uhrautumista itsemurhana vaan pikemminkin sankarillisuutena⁵⁵⁸.

Robert M. Martin on huomauttanut, että tässä tilanteessa arkikieleden erotteluista ei juuri ole apua: yhtäältä puhutaan sotilaiden ”itsemurhatehtävistä”, mutta toisaalta moisessa toimeksiannossa henkensä menettäneet sotilaat luokitellaan mieluummin itsensä uhraajiksi kuin itsemurhaajiksi⁵⁵⁹. Thomas Anderberg puolestaan korostaa sitä, että jos Oatesilla olisi ollut mahdollisuus lakata olemasta taakka tovereilleen jollakin muulla konstilla kuin kävelemällä lumimyrskyyn, hän luultavasti olisi valinnut tuon muun keinon. Vaikka Oates tiesi, mihin on ryhtymässä, hänen motiivinsa ei liittynyt kuolemaan vaan toverien taakan keventämiseen, ja niinpä Anderberg toteaa, että vaikka Oatesin tekoa ei tahdottaisi nimetä itsemurhaksi, siinä on ainakin selvä suisidaalinen juonne⁵⁶⁰. Koska ei ole selvää, ratkaisiko juuri kuolema Oatesin intentiot, hänen kuolemansa on rajatapaus, eikä sitä voida Anderbergin mukaan suoraan luokitella itsemurhaksi – teko on suisidaalinen ainoastaan silloin, kun ihminen arvioi käsillä olevien eri vaihtoehtojen vaarallisuuden oikein, mutta valitsee siitä huolimatta vaihtoehdon, joka varmimmin johtaa kuolemaan⁵⁶¹. Muutoin Oatesin tempauksessa on monia itsemurhan piirteitä. Vaikka Oates ei saanut surmaansa suoraan oman käden kautta, hänen voi olettaa tietäneen, että lumimyrskyyn lähteminen merkitsee varmaa kuolemaa. Hänellä oli myös toinen toimintavaihtoehto eli se, että hän olisi jäänyt toveriensa seuraan. Hän kuitenkin päätti tappaa itsensä lumessa, jottei hän hidastaisi retkikunnan etenemistä. Todennäköisyyksien arvioimisen kannalta ongelma on siinä, että loukkaantuneen Oatesin kannalta sekä myrskyyn lähteminen että muiden seuraan jääminen saattoivat johtaa kuolemaan. Voidaan olettaa, että Oates joutui valitsemaan, kuoleeko hän mieluummin yksin vai muiden kanssa, ja ratkaisevaa hänen päätöksensä kannalta oli se, että uhraamalla itsensä hän voisi hieman parantaa muiden mahdollisuuksia. Oates ei halunnut kuolla tai tappaa itseään, mutta itsemurhan tavoitteena on hyvin harvoin kuolema sinänsä vaan pikemminkin jonkin välttäminen tai tilanteen helpottaminen⁵⁶². Ihminen tekee itsemurhan välttääkseen häpeän tai ollakseen olematta paikalla, kun tappava sairaus

etenee tuskalliseen vaiheeseensa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kuolema sinänsä olisi mahdoton tavoite: schopenhauerilaisittain maailmaa tarkkaileva henkilö saattaisi havitella nimenomaan kuolemaa vaikka onnistuisikin itsensä surmaamalla tuhoamaan ainoastaan yhden elämisentahdon ilmentymän. Kuoleman ei-oleminen voi olla itsemurhan tavoitteena. Olen-naista on se, että itsemurhaaja uskoo tekonsa johtavan kuolemaan, ei se, onko kuolema hänen pääasiallinen päämääränsä.

Oatesin uhrista ei ollut apua: koko Scottin retkikunta sai surmansa oletettavasti kolmetoista päivää myöhemmin, sillä huonon sään, paleltumien, uupumuksen ja nälän vuoksi se ei koskaan päässyt takaisin ihmisten ilmoille. Amundsen ehti ensimmäisenä Etelänavalle, mutta Scott voitti myytin: Oates uhrautui toveriensa tähden ja koko retkikunnan voitiin ajatella uhrautuneen Etelänapa-kilpajuoksun tähden.

Itsensä surmaaminen uhrautumisen vuoksi liitetään yleisiin päämääriin: kapteeni Oates yritti pelastaa kumppaninsa, sotilas heittäytyy kranaatin päälle pelastaakseen toverinsa, joku luopuu paikastaan pelastusveneessä raskaana olevan naisen hyväksi. Uhrautumisella on arvoa muille, itsemurha taas tehdään itsekkäistä motiiveista.

Asia ei ole näin selvä. Itsemurhaaja saattaa ajatella, että hänen on paras tappaa itsensä, jotta hän ei olisi taakaksi muille. Hänen tilannearvionsa saattaa olla virheellinen, mutta ainakin omasta näkökulmastaan hän toimii muiden eduksi. Sitä paitsi uhrautuminen saattaa myös olla jonkinlainen teologinen reliikki, ajatusjäännös ylimaallisten uskomusten aikakaudelta. Uhrautujan ajatellaan antavan itsensä jonkin itseään suuremman tai tärkeämmän puolesta. Tältä kannalta katsoen uhri on aina turha, raadollisen teon oikeuttamista tai ylevöittämistä. Siitä huolimatta uhrautumisen ajatuksella on vetovoimaa, kun pyritään erottamaan sallitut teot muista. Léon Meynard erottelee uhrautumisen ja itsemurhan moraalisiin perustein: uhrautuminen perustuu moraalisiin, itsemurha puolestaan moraalittomuuteen⁵⁶³. Edellä on jo todettu, ettei itsemurhan määrittäminen voi perustua moraalisiin näkökohtiin. Ne hämäävät myös silloin, kun

tutkistellaan itsemurhan ja uhrauksen eroa, sillä esimerkiksi itsemurhapommittajien ja heidän uhriensa taustalta etsitään sallittavaa ideologiaa epäsymmetrisesti. Poliittista uhria ja uhrautumista ei voi tarkastella ottamatta huomioon muun muassa ihmisten poliittista hyväksikäyttöä, ja siksi uhrautumisen liittäminen jalouteen ansaitsee aina epäluuloa: uhrautuminen saa erilaisen moraalisen värityksen sen mukaan, millaisesta näkökulmasta sitä tarkastellaan ja mihin uhrautuja sen perustaa. Tekojen arvottamisen kontekstisidonnaisuuden luulisi liikuttavan ainakin niitä itsemurhaa käsitelleitä filosofeja, jotka antavat uhrautumiselle myönteisen latauksen.

John Donnelly erottaa itsekkään ja altruistisen itsemurhan sen mukaan, onko itsemurhaajan tarkoituksena täyttää omia tarpeitaan vai muiden tarpeita⁵⁶⁴. Terence M. O’Keeffe puolestaan sanoo, että uhrauduttaessa tärkein intentio ei ole itsen tappaminen vaan muiden pelastaminen tilanteessa, jossa heitä ei voi pelastaa millään muulla tavalla. Näin välineellinen itsensä surmaaminen voidaan hänen mukaansa erottaa epävälineellisestä itsensä surmaamisesta. Hän tosin huomauttaa, että tällainen määritelmä tekee kaikesta välineellisestä itsensä surmaamisesta ei-suisidaalista. Jos joku tappaa itsensä jostakin muusta syystä kuin tappaakseen itsensä – esittääkseen poliittisen vastalauseen, säästääkseen perheensä sairastumisensa tuottamalta taakalta, välttääkseen maineensa menettämisen – hänen itse aiheuttamansa kuolema ei ole itsemurha⁵⁶⁵. Robert M. Martin sen sijaan toteaa, että ehdoton itsemurhakielto vesittyi heti sisäisesti ristiriitaiseksi, jos myönnetään, että joskus itsensä tappaminen on itse asiassa jaloa ja kannatettavaa⁵⁶⁶. Kuten on nähty, ongelmaan törmäsivät jo varhaiset teologit, joiden täytyi vetää raja marttyyriuden ja itsemurhan välille. Ilmeisesti varhaiskristittyjen marttyyriusinto herätti huomiota keisariajan Roomassa, sillä filosofit eivät pitäneet kristittyjen toimintaa täysjärkisten touhuna. Stoolaisuuden värittämässä mielipideilmastossa kristillinen into kuolla uskonsa puolesta näytti järjetömältä. Abstraktion puolesta kuoleminen ei saanut osakseen ymmärrystä.

Itsemurhan ja uhrautumisen suhdetta voidaan tarkastella myös yhteisön kannalta. Maurice Halbwachs vetää itsemurhan ja uhrautumisen rajan yhteisön avulla: ihmisuhrista yhteisö on tehnyt päätöksen, itsemurha puolestaan merkitsee yksilön vapaaehtoista kuolemaa⁵⁶⁷. Esimerkiksi Jeesuksen ristiinnaulitseminen täyttää itsemurhan ehdot: hän tiesi, mitä tulisi tapahtumaan, hän olisi voinut toimia toisin eli langeta kiusaukseen ja luopua messiaan osasta, ja lisäksi hän tahtoi kuolla, koska kuoleamalla hän pystyi lunastamaan ihmiskunnan synnit⁵⁶⁸. Itsemurhan voidaan ajatella olevan kielletty juuri siksi, että se on ainutkertainen uskonnon perustava teko, jota ei voi toistaa. Ihmisen kuoleamalla ei kristillisestä näkökulmasta voi olla samantilaista perustavan uhrin merkitystä kuin Jumalan pojan kuoleamalla.

Ihminen voi kuitenkin tappaa itsensä toisin kuin jumala. Silloin ei olla kovin loitolla ajatuksesta, jonka mukaan ihminen ei saa tappaa itseään, koska hänen elämänsä on jumalan kädessä. On huomattu, että itsemurha tarjoaa transgression mahdollisuuden. Itsemurha on katsottu rikokseksi Jumalaa kohtaan – jos ihminen on Jumalan omaisuutta, hänellä ei ole oikeutta käyttäytyä liian omavaltaisesti – mutta sitä on pidetty myös yhteiskunnan loukkaamisena. Itsemurhaajan on katsottu riistävän yhteisöltään vähintään työvoimansa. Kaikki eivät kuitenkaan ole nähneet asiaa näin negatiivisesti: yhdessä uransa vaiheessa Jean Baudrillard oli sillä kannalla, että itsemurha oli ainoa tapa toimia kumouksellisesti yhteiskuntaa vastaan⁵⁶⁹. Se oli ainoa keino jättäytyä ehdottomasti järjestelmän ulkopuolelle.

Baudrillardin mukaan uskonnon, moraalin ja talouden lait sanovat yhtä ja samaa: pääomalla ei ole oikeutta tuhota itseään. Koska ihminen kapitalistisessa talousjärjestelmässä on työvoimaisuuttaan pääomaa, itsetuho on hänen ainoa keinonsa astua lain ulkopuolelle ja rikkoa sitä⁵⁷⁰. Näin itsemurhasta tulee poliittisen toiminnan väline: jos yhteiskunta omistaa ihmiselämän, ihmisen ainoa mahdollisuus vapautua yhteiskunnalta on luopua elämästä. Baudrillardin näkemys pohjaa niin voimakkaasti tietynlaiseen vasemmistolaisen ajattelun perinteeseen,

että esimerkiksi uhrautuminen nationalististen päämäärien vuoksi jää siltä käsittämättömiin.

Kun ajatellaan, että itsemurhan muodon saanut uhri perustaa uskonnon, uhrin ja itsemurhan suhteeseen ilmaantuu uusi ulottuvuus. Uhri ei pelkästään anna itseään pelastaakseen muut. Hänen tekonsa myös luo uutta. Se luo yhteisön, jonka perustavana tekona itsemurha toimii. Venäläinen filosofi Valeri Savtšuk liittää itsemurhan uhuriin. Hän haluaa korvata psykiatrisen näkökulman ajatuksella, jonka mukaan itsemurha on lunastusuhri. Uhrin perusteena on se, että nykymaailma on muuttunut liian teknologisoituneeksi. Savtšukin mukaan itsemurhien määrän lisääntyminen hyvinvoivassa länsimaailmassa osoittaa, ”että elämä ilman riskiä, ilman kytkentää transsendenttiseen on sietämätöntä”⁵⁷¹. Savtšukin ajattelutavan mukaan yhteiskunnan yritykset rauhoittaa, hillitä ja organisoida ihmiselämää johtavat ainoastaan siihen, että uhraamisen ongelma palaa modernin kulttuurin sallimina itsetuhon muotoina, kuten onnettomuuskina ja alkoholismina sekä itsemurhina. Savtšuk kirjoittaa:

Itsemurhaajat eivät maailmasta lähtiessään jätä jälkeensä arvottomaksi käynnyttä tilaa eivätkä merkityksen ja elämän arvon kadottamista, vaan päinvastoin niiden varjelemisen. Tämä epätoivoisen ihmisen emfaattinen ele viittaa paremmin kuin mikään muu toisen elämän, sen toisenlaisen järjestyksen, toisten merkityksellisten elämänarvojen olemassaoloon. Nimenomaan niiden henkilökohtaisen hankkimisen epäonnistuminen sysää ihmisen tähän askeleeseen.⁵⁷²

Savtšukille uhrautuminen ja itsemurha ei ole pelkkää tuhoutumista vaan elämän myöntämistä kuoleman avulla. Teknologisoituneessa maailmankuvassa kuolemaa ei ole. Mutta koska kuolemaa ei voi eliminoida täydellisesti, se tulee esiin teknologiseen maailmankuvaan ilmaantuvina häiriöinä.

Uhrautumisen näkökulmasta itsemurhaa voidaan tarkastella ainakin kahdella tavalla. Ensimmäisenä on ajatus, jonka mukaan itsensä uhraaminen muiden edestä voi olla moraalisesti

jaloa. Toisena on ajatus, jonka mukaan uhrautuminen on itse asiassa välttämätöntä ihmisyyhteisön olemassaolon kannalta. Uhri perustaa ihmisyyhteisön, jota ei voisi olla olemassa ilman sitä. Kuolema on välttämätön, ja jos siitä vaietaan, se palaa yhteisöön erilaisina häiriökäyttäytymiseksi leimattuina muotoina.

Tämä on haikailua yhteisöllisyyden perään. On virhe ajatella, että kuolemalle voitaisiin rakentaa mitään, koska se on ei-mitään. Kuolemaromantiikka myöntää kuolemalle merkityksen, jota sillä ei ole. Se on vain yksi merkki siitä, miten vaikeaa on hyväksyä kuolema, joka juuri on merkityksen raja. Kuolema ympäröi ihmiselämää.

Biopolitiikka

Kuoleman otetta ihmiselämään voidaan yrittää höllentää. Biopolitiittisesti ajatellen yksilö on yhteiskunnan vallassa. Yksilön elämä kuuluu yhteiskunnalle, jonka tavoitteena puolestaan on elämän ja terveyden maksimoiminen. Elämä ja terveys ovat tässä abstraktioita, joiden sisällöllä ei ole merkitystä. Itsemurha on sekä biopolitiikan että suvereenin vallan vastustamista, koska omasta kuolinhetkestään päättävä ihminen ottaa vallan eräässä mielessä itselleen⁵⁷³. Hän ei ole enää yhteiskunnan terveydenhuoltokoneiston tai poikkeustilasta päättävän suvereenin käsiteltävissä. Agambenilaisittain muotoiltuna suvereenin toiminta on sitä, että poikkeustila voidaan julistaa milloin tahansa, ja se puolestaan merkitsee sitä, ettei yksilöllä enää ole mitään juridista asemaa⁵⁷⁴. Yksilön oikeuksilla ei ole mitään merkitystä, kun ne voidaan lakkauttaa mielivaltaisesti.

Näin itsemurhaaja asettautuu poikkeustilan julistamisen mahdollisuuden ulkopuolelle. Tässä mielessä itsemurha asettaa suvereenin vallalle rajat. Kalervo Nissilä on havainnut tutkimuksessaan, että itsetuhoiselle ihmiselle fyysinen terveys on merkityksetöntä, kun ”kuolemistyö” on viety riittävän pitkälle⁵⁷⁵. Itsemurhaajaan ei käy vetoaminen yhteisillä tai itsestään selvillä arvoilla, koska juuri se, että hän suunnittelee itsemurhaa, osoittaa, ettei hän enää jaa niitä. Myös tämä on yksi tapa sanoa,

ettei itsemurhaaja elä samassa maailmassa kuin itsemurhien es-tämisen hanke. Siksi itsemurha näyttäytyy järjettömänä tekona niin kauan kuin elämän jatkamisen itsestäänselvyyttä ei kyseen-alaisteta.

Biopolittisen ajattelutavan valta näkyy siinä, miten elämän säilyttäminen ja pitkittäminen on nostettu korkeimmaksi ar-voksi elämän sisällön kustannuksella. Biopolitiikassa yksittäiset ihmiset ovat pelkkää potentiaalia, jonka työ- ja toimintakyvyn ylläpitäminen on kokonaisuuden tärkein tavoite. Itsemurha po-litisoi elämän biopolitiikan tavoitteiden vastaisesti⁵⁷⁶. Kuten Vuokko Jarva on huomauttanut, ihmiseen ei enää voi käyttää valtaa jos hän on valmis kuolemaan, ja samalla ihminen lakkaa myös olemasta riippuvainen muista⁵⁷⁷.

”Biopolitiikan silmin tarkasteltuna elämään konkretisoituu kaikki hyväksyttävä, kun taas kuolemaan yhdistetään kammot-tavia pelkoja.”⁵⁷⁸ Itsemurha ylittää biopoliittisen näkökulman siksi, että se lakkaa pitämästä elämää itseisarvona. Yksi itsemur-han ulottuvuuksista on se, että siinä lakataan elämästä kuole-manpelon mukaisesti. Kuolemaa pidetään tyypillisesti pahim-pana mahdollisena kohtalona. Määrätyypistä terveyspuhetta kuullessaan ajattelee, että ihmiset eläisivät ikuisesti, jos he pitäi-sivät aktiivisesti huolta terveydestään. Itsemurhan ajatus rikkoo sekä teknistyneeseen ihmiskuvaan liittyvän kuolemattomuuden fantasian että biopoliittisen hallinnan. Itsemurhan ajattelemi-nen ja suunnitteleminen pakottaa luomaan omakohtaisen suh-teen kuolemaan.

Näin itsemurha välttää medikalisaation. Totta kai on mahdol-lista leimata itsemurha-ajatuksia hautova ihminen sairaaksi ja alistaa hänet hoitoon, mutta tekona itsemurha ei rinnastu sairau-teen. Biopoliittisessa katsannossa sairaudella on eräänlainen vas-tentahtoisesti myönnetty oikeus häiritä ihmiselämää, mutta itse-murha näyttäytyy biopolitiikalle pelkästään mielettömänä. Se on sitä, mitä ei pitäisi olla. Kuolemaa ei voi olla pelkäämättä, kun koko kulttuuri perustuu kuoleman pelkäämiseen, mutta toisaal-ta kuolemaa ei ole mahdollista kohdata, jos se denaturoidaan pelkäksi tekniseksi häiriöksi. Kun kuolemasta tehdään terveyden-

huollollinen ongelma, voidaan epäillä, että asetelma yksiulotteistaa yhteiskunnallista keskustelua. Biologisen elämän itseisarvoistaminen ei ole itseisarvo. Se on tapa suunnata keskustelua ja huomiota. Kun puhutaan yksilön mielenterveysongelmista tai itsetuhoisuudesta, ollaan samalla puhumatta jostakin muusta.

Itsemurhaajaa pidetään helposti heikkona, ja siksi häntä on vaikea ajatella vallankäyttäjäksi⁵⁷⁹. Mutta itsemurhaaja ottaa kuolemansa oman toimintansa kohteeksi. Siksi itsemurhasyitä tarkattaessa on otettava huomioon myös se, että myös ympäröivän maailman epäkelpous voi olla syy surmata itsensä. Seppo Heikinheimo mainitsi muistelmissaan itsemurhansa syiksi muiden muassa pesäpallo-otteluissa soitetun ”mökämusiikin” ja Suomen henkisen ilmaston masentavuuden Martti Ahtisaaren vuoksi⁵⁸⁰. Syyt ovat esimerkkejä itsemurhasta, jossa itsemurhaajan motiivit itsensä surmaamiseen liittyvät siihen, että hän kokee ympäröivän maailman esteettisesti vastenmieliseksi. Itsemurhaaja ei ikään kuin halua enää olla osa kelvotonta ympärillään vallitsevaa estetiikkaa.

Tyypillinen tilanne, jossa itsemurha katsotaan hyväksyttäväksi, on asetelma, jossa ihminen on parantumattomasti sairas, voi odottaa tuskiansa vain pahenevan ja todennäköisesti menettää ajattelu- ja toimintakykynsä ennen kuolemaansa. Monet filosofit katsovat, että tällaisessa tilanteessa ihmisellä on perusteltu syy lähteä elämästä oman käden kautta. Foucault’n tapainen itsemurhan puolustaja saattaa pitää itsemurhaa kuoleman esteetisoinnina ja esteettisesti eletyn elämän päätepisteenä. Tästä huolimatta esteettisistä syistä aiheutuva itsemurha ei ole saanut juuri mitään huomiota osakseen. Koko esteettisen itsemurhan ajatus on kiistetty väittämällä, että kauneutta voi olla uhrautumisessa, mutta ei itsemurhassa⁵⁸¹. Esteettisellä itsemurhalla ei tarkoiteta romantikkojen tai surrealistien itsemurhamyönteisyyttä vaan tilannetta, jossa ihminen murhaa itsensä koska ympäröivä maailma on muuttunut hänelle esteettisesti sietämättömäksi.

Kipu ja häpeä lienevät tietyin reunaehdoin yleisimmät syyt, jotka voidaan tulkita itsemurhan perusteluiksi. Monet filosofit kirjoittavat myös eksistentiaalisesta tyhjyyden tunteesta.

Ne filosofit, jotka pyrkivät määrittelemään itsemurhan käsitteen, ottavat tämän eksistentiaalisen peruskokemuksen harvoin huomioon. He tunnustavat vain fyysisen tai psyykkisen kivun, eivät sitä, että ihminen elää apatiassa eikä hänellä ole elämässään odotettavissa mitään parempaa. Kivun tai häpeän sijalla on anhedonia. Samalla tavoin tunnistamatta jää tilanne, jossa ihminen kokee ympäröivän maailman estävän mielekkään elämän. Tämä merkitsee maailman muuttumista sellaiseksi, ettei itsemurhakandidaatti voi enää hyväksyä sitä. Jännite syntyy maailman muuttamisen tarpeen ja yksilön voimattomuuden välille. Jos maailmasta ei tule sellaista, että siinä pystyisi elämään, on parempi tappaa itsensä. Ainutkertaisella yksilöllä on vain yksi elämä, ja jos hän kokee, ettei hän pysty käyttämään sitä mielekkäällä tavalla, hänen olemassaololtaan on viety pohja. Niin kauan kuin ihmisen elämää tarkastellaan muutoin kuin ainutkertaisena, hänen elämälleen ei anneta arvoa. Niin kauan kuin maailma ei ole yksilölle elämisen arvoinen, se ei ole elämisen arvoinen. Se, että elävän olennon ainutkertaisuus on katoavaista, ei tee elämästä vähemmän painavaa. Elävää olentoa ei saa ajaa tilanteeseen, jossa ainutkertainen elämä menee hukkaan vastoin hänen tahtoaan.

6 LOPUKSI

Landsberg lienee oikeassa sanoessaan ihmisten usein tappavan itsensä siksi, että epätäydellinen yhteiskunta estää heitä elämästä hedelmällistä elämää⁵⁸². Itsemurhaaja ei aina ajaudu tekoonsa kivun tai häpeän vuoksi vaan siksi, ettei hänellä ole mahdollisuutta elää mielekkäästi. Itsemurhan filosofia voi saavuttaa päämääränsä vasta sitten, kun ymmärretään, että jo syntyneenä oleminen sinänsä on elävälle olennotle onnettomuus. Olemassaolo pitää sisällään niin paljon vastoinkäymisiä, että se on jo sinänsä taakka ihmiselle. Siksi elävillä olennoilla tulisi olla olot, joissa ne voisivat kokea elämänsä mielekkääksi. Nykymaailma ei tällaisia oloja tarjoa. Tämän tosion tajumisesta seuraa monia asioita sekä yksilön kannalta että yhteiskunnallisesti.

Itsemurhaa ei voi käsitellä yksimuotoisena, yhtenäisenä ilmiönä. Itsemurhan käsitteeseen piiloutuu niin monia erilaisia ilmiöitä, että yleispätevien väitteiden antaminen merkitsee konkreettisten tilanteiden unohtamista. Itsemurhaa sinänsä ei ole, ja sen tähden itsemurhaa itsessään ei voi jäsentää yksiselitteisin käskyin tai kielloin.

Itsemurha ei itsessään ole oikein eikä väärin. Universaalien kieltojen sijaan meidän on käsiteltävä jokainen tilanne erikseen, jotta voimme tapauskohtaisesti arvioida tietyn teon moraalisuuden. Itsemurha on aina tiettyyn aikaan, paikkaan ja tilanteeseen sidottu henkilökohtainen ratkaisu. Tämän vuoksi itsensä surmaaminen ei voi olla yleisesti

sallittua, muttei myöskään poikkeuksetta moraalisesti väärin.⁵⁸³

Itsemurha ei ole ratkaisu. Ei ole elämäkään. Mutta itsemurha on mahdollisuus elämässä, kun elämä ei enää ole elämisen arvoista.

LÄHTEET

- ACHTÉ, KALLE ET AL., *Itsemurhat ja niiden ehkäisy*. WSOY, s.l. 1973.
 ACHTÉ, KALLE; LINDFORS, OLAVI; LÖNNQVIST, JOUKO & SALOKARI, MARKKU, *Suomalainen itsemurha*. Yliopistopaino, Helsinki 1989.
 AGAMBEN, GIORGIO, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*. Bollati Borlinghieri, Torino 2003.
 AHRENS, JÖRN, *Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes*. Wilhelm Fink, Stuttgart 2001.
 AMÉRY, JEAN, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Klett-Cotta, Stuttgart 1976.
 ANDERBERG, THOMAS, *Suicide. Definitions, Causes, and Values*. Lund University Press, Lund 1989.
 ARISTOTELES, *Nikomakhoksen etiikka* (Ηθικά Νικομάχεια). Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 2005.
 BALLUSECK, LOTHAR VON, "Selbstmord". *Tatsachen, Probleme, Tabus, Praktiken*. Hohwacht, Bad Godesberg 1965.
 BARBONE, STEVEN & RICE, LEE, Spinoza and the Problem of Suicide. *International Philosophical Quarterly*. Vol. XXXIV, no. 2, 1994, s. 229–241.
 BATTIN, MARGARET PABST, *Ethical Issues in Suicide*. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1995.
 BATTIN, MARGARET PABST, *Ending Life. Ethics and the Way We Die*. Oxford University Press, Oxford 2005.
 BAUDRILLARD, JEAN, *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard, s.l. 1976.

- BEAUCHAMP, TOM L., An Analysis of Hume's Essay "On Suicide". *The Review of Metaphysics*. Vol. XXX, No. 1, 1976, s. 73–95.
- BECCARIA, CESARE, *Rikoksesta ja rangaistuksesta* (Dei delitti e delle pene, 1764). Suom. Kai Heikkilä. Edita, Helsinki 1998.
- BENATAR, DAVID, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press, Oxford 2006.
- BINET-SANGLÉ, CHARLES, *L'Art de mourir. Défense et technique du suicide secondé*. L'Harmattan, Paris [1919] 2011.
- BIRNBACHER, DIETER, Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1985. 1985, s. 115–129.
- BORDELEAU, DANIEL, Exploration phénoménologique de l'idée suicidaire. *Santé mentale au Québec*. Vol. 19, no. 2, 1994, s. 105–116.
- BRANDT, HARTWIN, *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*. C. H. Beck, München 2010.
- BRANDT, RICHARD B., The Morality and Rationality of Suicide [1975]. Nyt teoksessa James Rachels (toim.), *Moral Problems. A Collection of Philosophical Essays*. 3. painos. Harper & Row, New York 1979, s. 460–489.
- BROWN, RON, *The Art of Suicide*. Reaktion Books, London 2001.
- BURGER, HERMANN, *Tractatus logico-suicidalis. Über die Selbsttötung*. S. Fischer, Frankfurt am Main 1988.
- CAMUS, ALBERT, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Gallimard, s.l. [1942] 1985.
- CHOLBI, MICHAEL J., Kant and the Irrationality of Suicide. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 17, no. 2, 2000, s. 159–176.
- CHOLBI, MICHAEL, A Kantian Defense of Prudential Suicide. *Journal of Moral Philosophy*. 7, 2010, s. 489–515.
- CHOLBI, MICHAEL, *Suicide. The Philosophical Dimensions*. Broadview, Peterborough 2011a.
- CHOLBI, MICHAEL, What is Wrong with "What is Wrong with Rational Suicide". *Philosophia*. 2011b. Verkkojulkaisu. <http://www.springerlink.com/content/c3608255002w452t/> (luettu 5.1.2012).
- CHORON, JACQUES, *Suicide*. Charles Scribner's Sons, New York 1972.
- CICERO, *Velvollisuuksista* (De officiis). Teoksessa Cicero, *Vanhuudesta, jstävyydestä, velvollisuuksista*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, WSOY, Porvoo 1992, s. 95–275.

- CIORAN, E. M., *Syllogismes de l'amertume*. Gallimard, s.l. [1952] 1996.
- CIORAN, E. M., *De l'inconvénient d'être né* [1972]. Teoksessa Cioran, *Œuvres*. Gallimard, s.l. 1995, s. 1269–1400.
- CIORAN, E. M., *Entretiens*. Gallimard, s.l. 1995.
- DAUBE, DAVID, The Linguistics of Suicide. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 1, no. 4, 1972, s. 387–437.
- DIODEGENES LAERTIOS, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων). Suom. Marke Aho-nen. Summa, Helsinki 2003.
- DONNELLY, JOHN, Suicide and Rationality. Teoksessa John Donnelly (toim.), *Language, Metaphysics, and Death*. Fordham University Press, New York 1978, s. 88–105.
- DUGRÉ, FRANÇOIS, Le Meurtre de soi. *Horizons philosophiques*. Vol. 7, no. 1, 1996, s. 25–50.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus* (Le Suicide. Étude de sociologie, 1897). Suom. Seppo Randell. Tammi, Helsinki 1985.
- FELDMAN, FRED, *Confrontations with the Reaper*. Oxford University Press, New York 1992.
- FONTANETO, FEDERICO, *Il suicidio e la filosofia. Riflessioni su Of Suicide di Hume*. Albo Versorio, Milano 2011.
- FOUCAULT, MICHEL, *Raymond Roussel*. Gallimard, s.l. [1963] 1992.
- FOUCAULT, MICHEL, Un plaisir si simple. *Le Gai pied*. No. 1, 1979, s. 1 ja 10. Nyt teoksessa Foucault, *Dits et écrits III: 1976–1979*. Gallimard, s.l. 1994, s. 777–779.
- FREY, R. G., Did Socrates Commit Suicide? *Philosophy*. Vol. 53, no. 203, 1978, s. 106–108.
- FREY, R. G., Hume on Suicide. *Journal of Medicine and Philosophy*. Vol. 24, no. 4, 1999, s. 336–351.
- GABHART, MITCHELL, Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 37, no. 4, 1999, s. 613–628.
- GARRISON, ELISE P., Attitudes Toward Suicide in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 121, 1991, s. 1–34.
- GASPARRI, LUCA, *Suicidio e filosofia. Dagli antichi a Leopardi*. Il Prato, Saonara 2008.

- GREEN, PAUL D., Suicide, Martyrdom and Thomas More. *Studies in the Renaissance*. Vol. 19, 1972, s. 135–155.
- GRISÉ, YOLANDE, *Le Suicide dans la Rome antique*. Bellarmin, Montréal 1982.
- GUURLINGER, LUCIEN, *Le Suicide et la mort libre*. Pleins Feux, s.l. 2000.
- GUNDERSON, MARTIN, A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment. *Journal of Social Philosophy*. Vol 35, no. 2, 2004, s. 277–287.
- HADOT, PIERRE, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Fayard, s.l. 1997.
- HALBWACHS, MAURICE, *Les Causes du suicide*. Félix Alcan, Paris 1930.
- HARTER, THOMAS D., Reconsidering Kant on Suicide. *The Philosophical Forum*. Vol. 42, no. 2, 2011, s. 167–185.
- HARVA, URPO, *Hyvä ja paha. Praktisen etiikan ongelmia*. Otava, Helsinki 1978.
- HEGEL, G. W. F., *Oikeusfilosofia* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821). Suom. Markus Wahlberg. Pohjoinen, Oulu 1994.
- HEIKINHEIMO, SEPPO, *Mätämunan muistelmat*. Otava, Helsinki 1997.
- HEINKEL, NADINE, *Suizid als philosophisches Problem. Examensarbeit*. GRIN, s.l. 2010.
- HEISKANEN, TARJA, *Viimeinen ratkaisu? Kokemuksia ja näkemyksiä itsemurhan syistä, ehkäisystä, avunsaannista ja asenteista*. Suomen mielenterveysseura, Helsinki 2007.
- HELÉN, ILPO & JAUHO, MIKKO, Terveyskansalaisuus ja elämän politiikka. Teoksessa Ilpo Helén & Mikko Jauho (toim.), *Kansalaisuus ja kansanterveys*. Gaudeamus, Helsinki 2003, s. 13–32.
- HILL, TIMOTHY, *Ambitiosa mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*. Routledge, New York 2004.
- HOLDEN, THOMAS, Religion and Moral Prohibition in Hume's "On Suicide". *Hume Studies*. Vol. 31, no. 2, 2005, s. 189–210.
- HOOFF, ANTON J. L. VAN, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*. Routledge, London 1990.
- HUME, DAVID, On Suicide [1777]. Teoksessa Hume, *On the Standard of Taste and Other Essays*. Bobbs-Merrill, Indianapolis 1965, s. 151–160.

- JAMES, WILLIAM, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) [1897] 1979.
- JARVA, VUOKKO, *Tarpeettoman ihmisen ongelma. Hyvinvointiyhteiskunnan tarkastelua uhrin kannalta*. Sosiaalihallituksen julkaisuja 1/1989. Valtion painatuskeskus, Helsinki 1989.
- JÄRVENTIE, IRMELI, *Selviytyä hengiltä. Sosiaalipsykologinen ja sosiaalipsykiatrinen näkökulma itsemurhiin*. Stakes, s.l. 1993.
- KANT, IMMANUEL, *Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner, Hamburg [1797] 1966.
- KANT, IMMANUEL, *Tapojen metafysiikan perustus* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785). Teoksessa Kant, *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990, s. 67–161.
- KANT, IMMANUEL, *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Toim. Werner Stark. Walter de Gruyter, Berlin [1774/5] 2004.
- KUSCH, MARTIN, *Kuolevan järjen kritiikki. Kuusi luentoa*. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisu, Jyväskylän yliopisto, s.l. 1984.
- LA METTRIE, JULIEN OFFRAY DE, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* [1748]. Teoksessa La Mettrie, *Œuvres philosophiques II*. Fayard, s.l. 1987, s. 235–295.
- LA METTRIE, JULIEN OFFRAY DE, *Système d'Epicure* [1750]. Teoksessa La Mettrie, *Œuvres philosophiques I*. Fayard, s.l. 1984, s. 351–386.
- LANDSBERG, PAUL-LOUIS, *Le problème moral du suicide*. Teoksessa Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*. Seuil, s.l. [1951] 1993, s. 103–142.
- LANTEIGNE, JOSETTE, *La question du suicide*. *Horizons philosophiques*. Vol. 7, no. 1, 1996, s. 17–24.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Teoksessa Leopardi, *Operette morali*. Toimittaja Antonio Prete. Feltrinelli, Milano [1835] 1972, s. 212–225.
- LESTER, DAVID, *Can Suicide Be a Good Death? Death Studies*. Vol. 30, 2006, s. 511–527.
- LUPER, STEVEN, *The Philosophy of Death*. Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- MARSH, IAN, *Suicide. Foucault, History and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.

- MARTIN, ROBERT M., Suicide and Self-Sacrifice. Teoksessa *Suicide: The Philosophical Issues*. Toim. M. Pabst Battin & David J. Mayo. St. Martin's, New York 1980, s. 48–68.
- MAUDSLEY, HENRY, Alleged Suicide of a Dog. *Mind*. Vol. 4, no. 15, 1879, s. 410–413.
- MCLEAN, G. R., Hume and the Theistic Objection to Suicide. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 38, no. 1, 2001, s. 99–111.
- MERRILL, KENNETH R., Hume on Suicide. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 16, no. 4, 1999, s. 395–412.
- MEYNARD, LÉON, *Le Suicide. Étude morale et métaphysique*. Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- MILLER, JON, Stoics and Spinoza on Suicide. Teoksessa Gábor Boros (toim.), *Der Einfluss des Hellenismus auf die Philosophie der frühen Neuzeit*. Harrassowitz, s. l. 2005. Nyt <http://post.queensu.ca/~miller/Papers/Suicide.pdf> (luettu 10.2.2012).
- MINOIS, GEORGES, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*. Fayard, s.l. 1995.
- MONTAIGNE, MICHEL DE, *Esseitä. Osa II* (Essais II, 1580). Suom. Renja Salminen. WSOY, Helsinki 2008.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois, I*. Gallimard, s.l. [1748] 1995.
- MORE, THOMAS, *Utopia* (De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia, 1516). Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Porvoo 1971.
- N. N., *Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freywilligen Tode*. Julkaisija Bernhard Georg. Toimittaja Yvonne Unna. Georg Olms, Hildesheim [1800] 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Iloinen tiede ("La gaya scienza")* (Die fröhliche Wissenschaft ("La gaya scienza"), 1882). Suom. J. A. Hollo. Helsinki, Otava 1989.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään* (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1885). Suom. Jari Tammi. Pikku-idis, Helsinki 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (Jenseits von Gut und Böse, 1886). Suom. J. A. Hollo. Helsinki, Otava 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Moraalin alkuperästä* (Zur Genealogie der Moral, 1887). Suom. J. A. Hollo. Helsinki, Otava 1969.

- NIKUNEN, MINNA, *Surman jälkeen itsemurha. Kulttuuriset luokitukset rikosuutisissa*. Tampere University Press, Tampere 2005.
- NISSILÄ, KALERVO, *Itsetuhoisen ihmisen käsitys omasta kuolemaastaan. Haastattelututkimus itsemurhayrityksen tehneiden henkilöiden toiminnan tavoitteista, heidän sekä traumapotilaiden kuolema- ja kuolemattomuuskäsityksistä*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1995.
- NUORVALA, YRJÖ; MÄKELÄ, RAUNO & KUOKKANEN, MARTTI, *Päihteet, masennus ja itsemurhavaara*. Stakes, s.l. 1997.
- NYGÅRD, TOIVO, *Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1994.
- O'KEEFFE, TERENCE M., Suicide and Self-starvation. *Philosophy*. Vol. 59, no. 229, 1984, s. 349–363.
- OLLIKAINEN, LIISA, *Messages from the Point of No Return. A Conceptual and Empirical Analysis of Suicide Notes Left by Suicide Victims*. Turun yliopisto, Turku 1994.
- PAVAN, LUIGI, *Esiste il suicidio razionale?* Edizione Scientifiche Ma.Gi, Roma 2009.
- PENTIKÄINEN, JUHA, *Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista*. SKS, Helsinki 1990.
- PILPEL, AVITAL & AMSEL, LAWRENCE, What is Wrong with Rational Suicide. *Philosophia*. Vol. 39, 2011, s. 111–123.
- PLATON, *Faidon* (Φαίδων). Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa Platon, *Teokset. Kolmas osa*. Otava, Helsinki 1979, s. 5–79.
- PLATON, *Lait* (Νόμοι). *Teokset, kuudes osa*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava & A. M. Anttila. Otava, Helsinki 1986.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Teoksessa Rousseau, *Œuvres complètes*. Tome quatrième. Hachette, Paris [1761] 1883, s. 1–446.
- SARESMA, TUIJA, Kuoleman kutsusta, lähtemisestä ja jäämisestä – voiko itsemurhaa ymmärtää? *niin & näin*. 1/2000, s. 64–67.
- SAVTSUK, VALERI, *Veri ja kulttuuri* (Krovj i kuljtura, 1995). Suom. Jukka Mallinen. Atena, Jyväskylä 1996.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Deutscher Taschenbuch, München [1819] 1988a.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Parerga und Paralipomena II*. Haffmans, Zürich [1851] 1988b.

- SEIDLER, MICHAEL J., Kant and the Stoics on Suicide. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44, 3, 1983, s. 429–453.
- SHNEIDMAN, EDWIN, *Definition of Suicide*. John Wiley & Sons, New York 1985.
- SIHVOLA, JUHA, Antiikin filosofit ja itsemurha. Teoksessa *Väkivalta antiikin kulttuurissa*. Toim. Maarit Kaimio, Jaakko Aronen & Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 172–188.
- SIVULA, JAAKKO, Ökä talo ja murha hevonen. Teoksessa Maija Länsimäki (toim.), *Sanalla sanoen. Pakinoita suomen kielestä*. WSOY, Porvoo 1986, s. 113–116.
- SOLOMON, ANDREW, *Keskipäivän demoni. Masennuksen atlas* (The Noonday Demon. An Atlas of Depression, 2001). Suom. Arto Schroderus. Tammi, Helsinki, 2002.
- SONNECK, GERNOT & SCHJERVE, MARTIN, Die Krankheitstheese des Suizides. Teoksessa Walter T. Haeser & Jörg Schuch, *Der Selbstmord / Le Suicide*. Rügger: Grösch 1986, s. 39–56.
- SPINOZA, BENEDICTUS DE, *Etiikka* (Ethica, 1677). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- TACITUS, *Keisarillisen Rooman historia* (Annales). Suom. Iiro Kajanto. WSOY, Porvoo 1990.
- TESTONI, INES, *Autopsia filosofica. Il momento giusto per morire tra suicidio razionale ed eternità*. Apogeo, Milano 2007.
- THESLEFF, HOLGER & SIHVOLA, JUHA, *Antiikin filosofia ja aate-maailma*. WSOY, Porvoo 1994.
- THOM, PAUL, Time-Travel and Non-Fatal Suicide. *Philosophical Studies*. Vol. 27, 1975, s. 211–216.
- UUSITALO, TUULA, *Miten päästä yli mahdottoman? Narratiivinen tutkimus itsemurhamenetyksistä*. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2006.
- UUSITALO, TUULA, Itsemurha – Vaiettu kuolema. Teoksessa *Tabujen kahleet*. Toim. Merja Laitinen & Anneli Pohjola. Vastapaino, Tampere 2009, s. 117–149.
- VLEESCHAUWER, H. J. DE, La Doctrine du suicide dans l'éthique de Kant. *Kant-Studien*. Band 57, 1966, s. 251–265.
- VOLANT, ERIC, *Culture et mort volontaire. Le suicide à travers les pays et les âges*. Liber, Montréal 2006.
- WEININGER, OTTO, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Matthes & Seitz, München [1903] 1997.

- WHELAN, CAROLINE F., Suicide in the Ancient World: A Re-Examination of Matthew 27:3–10. *Laval théologique et philosophique*. Vol. 49, no. 3, 1993, s. 505–522.
- WINDT, PETER Y., The Concept of Suicide. Teoksessa *Suicide: The Philosophical Issues*. Toim. M. Pabst Battin & David J. Mayo. St. Martin's, New York 1980, s. 39–47.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Muistikirjoja 1914–1916* (Notebooks 1914–1916, 1961). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1977.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus* (Tractatus logico-philosophicus, 1921). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1984.
- WITTWER, HECTOR, Über Kants Verbot der Selbsttötung. *Kant-Studien*. Vol. 92, 2001, s. 180–201.

Painamattomat lähteet

- HIETALAHTI, RIITTA, *Itsemurhan tabuluonteisuus ja sanastollinen ongelma*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki 2003.
- KARLSSON, HENRY, *Itsemurha ja moraaliset velvollisuudet*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Turku 2008.
- KIVINEN, MILLA, *Egoismista altruismiin: historiallis-filosofinen tutkielma moraalisen itsemurhan mahdollisuudesta*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki 2006.
- PARKKINEN, PIPSA, *Epikuroksen ja Lucretiuksen haasteet kuoleman filosofialle: katsaus angloamerikkalaiseen thanatologiaan*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki 2004.
- RAINIO, PASI, *Hyvästi julma maailma. Itsemurha eettisenä kysymyksenä*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Turku 2002.
- SUNDVALL, SANTTU VILHELM, *Foucault ja itsemurhan kahdet kasvot: tutkimus itsemurhaan sisältyvistä estetiikan, vallan ja vastarinnan teemoista Michel Foucault'n ajattelun valossa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki 2009.

VIITTEET

1. Uusitalo 2006, 17.
2. Tilastokeskuksen tiedot kuolemansyistä vuonna 2010: http://tilastokeskus.fi/til/ksyyt/2010/ksyyt_2010_2011-12-16_tie_001_fi.html. Luettu 2.1.2012.
3. Uusitalo 2006, 113.
4. Uusitalo 2009, 117.
5. Nygård 1994, 9.
6. Dugré 1996, 26.
7. Cholbi 2011a, 11.
8. Testoni 2007, 5.
9. Karlsson 2008, 6.
10. Saresma 2000, 64, 66.
11. Kusch 1984, 84.
12. Guirlinger 2000, 18.
13. Murha-itsemurhasta käytetään usein nimitystä laajennettu itsemurha. Minna Nikusella on kuitenkin ensin mainitulle termille painavat perustelut: ”Laajennettu itsemurha on toki parempaa suomea kuin käyttämäni termi murha-itsemurha, mutta se häivyttää väkivallan ja henkirikoksen, joka hahmottuu osana itsemurhaa. Laajennettu itsemurha on suomennus [sic] termistä *extended suicide*, mutta suomentamisen yhteydessä käsite on muuttanut merkitystään. [...] Suomessa ilmaisua ‘laajennettu itsemurha’ on käytetty kaikista tekijän itsemurhaan johtavista henkirikoksista.” (Nikunen 2005, 34–35)
14. Thom 1975.
15. Testoni 2007, 50.
16. ”Zwischen diesem aus dem Extrem der Askese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.” (Schopenhauer 1988, I, IV, § 69.)

17. Uusitalo 2009, 148.
18. Heiskanen 2007, 78.
19. Achtté et al. 1973, sivuttamaton.
20. Achtté et al. 1973, 9–10.
21. Marsh 2010, 27.
22. Battin 1995, 120.
23. Vrt. Marsh 2010, 67.
24. Sitä paitsi esimerkiksi masennuksen ja itsemurhan yhteys on kaikkea muuta kuin selvä. Masennuksen parantaminen ei välttämättä estä itsemurhaa ja toisaalta kaikki itsetuhoiset ihmiset eivät ole masentuneita. (Solomon 2002, 329–330).
25. Luper 2009, 195.
26. Choron 1972, 74.
27. Battin 1995, 4–5.
28. Marsh 2010, 21.
29. Birnbacher 1985, 116.
30. Marsh 2010, 47.
31. Nuorvala et al. 1997, 41.
32. Sonneck & Schjerve 1986, 39–40.
33. Tähän kirjaan ei kuulu myöskään luonnontieteellinen tutkimus, joka pyrkii selvittämään, onko olemassa neurologisia tai biologisia tekijöitä, jotka mahdollisesti altistavat itsemurhalle. Tällaiset tutkimukset voivat tuottaa merkittäviä tuloksia, mutta niillä ei varsinaisesti ole mitään annettavaa itsemurhan käsitteen filosofiselle määrittelylle.
34. Heiskanen 2007, 60.
35. Anderberg 1989, 73.
36. Choron 1972, 94.
37. Cholbi 2011a, 163.
38. Heiskanen 2007, 38.
39. Ahrens 2001, 10.
40. Mainittakoon, että klassisessa, mahdollisimman monen hyvää edistävää oikeudenkäyttöä puolustavassa teoksessaan *Dei delitti e delle pene* (1764) valistusjuristi ja filosofi Cesare Beccaria (1738–1794) oli kritisoinut itsemurhan kriminalisoimista. ”Itsemurha on rikos, johon mikään tosiasiallinen rangaistus ei tunnu soveltuvan, koska on rangaistava joko syytöntä tai kylmennyttä ja tunnotonta ruumista. [...] Vaikka itsemurha onkin synty, josta Jumala rankaisee – vain hänen on valta rangaista myös kuoleman jälkeen – ei sitä voi pitää maallisenä rikoksena, koska rangaistus ei kohdistu syylliseen vaan hänen perheeseensä.” (Beccaria 1998, 98, 101)
41. Ollikainen 1994, 39–40.
42. Toteamus on niin kulunut, että François Dugré (1996, 25) on perustellusti verrannut sitä Shakespearen *Hamletin* yksinpuheeseen.

43. Camus 1942, 17.
44. Camus 1942, 17.
45. Donnelly 1978.
46. Bordeleau 1994, 113.
47. Pavan 2009, 116.
48. Sokrateen itsemurha on tosin kyseenalaistettu; ks. Frey 1978. Aiheesta enemmän myöhemmin tässä kirjassa.
49. Durkheim 1985, 19.
50. Maudsley 1879, 412.
51. Anderberg 1989, 59.
52. Nygård 1994, 93.
53. Battin 1995, 77.
54. Kusch 1984, 72.
55. Ks. <http://in.reuters.com/article/2012/04/04/greece-suicide-id-INDEE8330AU20120404>. Kiitän Jarkko S. Tuusvuorta uutisen mainitsemisesta.
56. Kiitän Ville Lähdetä siitä, että hän muistutti seikasta.
57. Solomon 2002, 384.
58. Helén & Jauho 2003, 19.
59. Améry 1976, 99.
60. Balluseck 1965, 127.
61. Volant 2006, 90.
62. Battin 1995, 12.
63. Kusch 1984, 91.
64. Marsh 2010, 223.
65. Choron 1972, 81.
66. Järventie 1993, 33.
67. Brown 2001, 23.
68. Hooff 1990, 131.
69. Hietalahti 2003, 18.
70. Sundvall 2009, 26.
71. Balluseck 1965, 7.
72. Sundvall 2009, 26.
73. Heiskanen 2007, 88.
74. ”Murha”-sanan käyttö ’ison’ merkityksessä on kuitenkin toissijaista. Ks. Sivula 1986, 114.
75. Daube 1972, 399.
76. Platon, *Faidon*, 68a.
77. Daube 1972, 400.
78. Platon, *Faidon*, 61c.
79. Daube 1972, 400.
80. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, 1166b.
81. Daube 1972, 400.

82. Daube 1972, 401.
83. Grisé 1982, 28.
84. Daube 1972, 402.
85. Charon 1972, 28.
86. Daube 1972, 402.
87. Daube 1972, 420.
88. Sihvola 1998, 172.
89. Hooff 1990, 138.
90. Hooff 1990, 136.
91. Hooff 1990, 137.
92. Hooff 1990, 141.
93. Brown 2001, 88.
94. Daube 1972, 422.
95. Battin 2005, 171.
96. Daube 1972, 413–415, 429.
97. Balluseck 1965, 7.
98. Daube 1972, 430.
99. Améry 1976, 13.
100. Daube 1972, 431.
101. Vrt. Battin 2005, 171.
102. Heinkel 2010, 4.
103. Daube 1972, 416–417.
104. Daube 1972, 425–426.
105. Montesquieu 1995, XIV, XII.
106. Daube 1972, 428.
107. Shneidman 1985, 10.
108. Shneidman 1985, 14.
109. Marsh 2010, 81.
110. Nietzsche 1969, III, § 28.
111. Ks. esim. Meynard 1966, 35.
112. Grisé 1982, 17.
113. Grisé 1982, 185.
114. Grisé 1982, 157.
115. Grisé 1982, 186.
116. Garrison 1991, 2.
117. Brandt 2010, 60.
118. Hooff 1990, 83.
119. Choron 1972, 15.
120. Brandt H. 2010, 63.
121. Hooff 1990, 36.
122. Whelan 1993, 514.
123. Grisé 1982, 169, 170.
124. Grisé 1982, 168.

125. Choron 1972, 17.
126. Hill 2004, 4.
127. Gris  1982, 61.
128. Hooff 1990, 77.
129. Hooff 1990, 84.
130. Gris  1982, 94.
131. Gris  1982, 73.
132. Hooff 1990, 47.
133. Hill 2004, 19.
134. Hooff 1990, 185.
135. Hill 2004, 2.
136. Brown 2001, 42.
137. Hooff 1990, 183.
138. Hooff 1990, 190.
139. Hadot 1997, 207.
140. Heinkel 2010, 24.
141. Thesleff & Sihvola 1994, 279.
142. Testoni 2007, 143, 145.
143. "[...] any death possessing implications for the social standing of the deceased." (Hill 2004, 11)
144. Brown 2001, 32.
145. Tässä mielessä Sokrates muistuttaa Jeesusta, sillä vaikka Sokrates yksiselitteisesti teki itsemurhan ja Jeesuksen voidaan argumentoida tehneen itsemurhan, kulttuurin imaginaarisessa itsemurhaajuuksessa ei liity olennaisena osana kummankaan kuvaan.
146. Frey 1978, 106–108.
147. Kivinen 2006, 52.
148. Brandt H. 2010, 47.
149. Platon, *Faidon*, 62b.
150. Gris  1982, 171.
151. Brandt H. 2010, 48.
152. Battin 1995, 43.
153. Platon, *Lait*, 873c–d.
154. Brandt H. 2010, 49.
155. Minois 1995, 60.
156. Platon, *Lait*, 854a.
157. Hooff 1990, 187.
158. Gasparri 2008, 30.
159. Gasparri 2008, 31.
160. Hooff 1990, 187.
161. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, 1138a.
162. Gris  1982, 173.
163. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, 1116a.

164. Thesleff & Sihvola 1994, 278.
165. Gris  1982, 174.
166. Guirlinger 2000, 18.
167. Diogenes Laertios II, 8, 94.
168. Thesleff & Sihvola 1994, 279.
169. Hooff 1990, 42.
170. Volant 2006, 165.
171. Diogenes Laertioksen suomentaja Marke Ahonen toteaa käännökseen liitt miss  n huomautuksissa, että Hegesias ”tuskin suositteli aktiivisesti itsemurhaa, mutta suhtautui pessimistisesti onnellisuuden saavuttamisen mahdollisuuteen” (D. L., s. 463).
172. Hill 2004, 74.
173. Gris  1982, 176.
174. Gris  1982, 176.
175. Brandt H. 2010, 52.
176. Hill 2004, 79.
177. Meynard 1966, 40.
178. Gris  1982, 180–183.
179. Seidler 1983, 436.
180. Näkemys on elitistinen, ja myöhemmin Kant vastusti sitä siksi, ettei sen perusteella voitu luoda moraalialia, joka pätisi kaikille ihmisille. (Seidler 1983, 438)
181. Miller 2005, 13.
182. Choron 1972, 116.
183. Gris  1982, 195.
184. Hill 2004, 38–39.
185. Hill 2004, 37.
186. Miller 2005, 9.
187. Gris  1982, 205.
188. Gris  1982, 198.
189. Gris  1982, 201.
190. Cicero, *Velvollisuuksista*, 112.
191. Hill 2004, 146–147.
192. Gris  1982, 206.
193. Anderberg 1989, 285.
194. Gris  1982, 211.
195. Hill 2004, 156.
196. Gris  1982, 215.
197. Gris  1982, 213.
198. Testoni 2007, 133.
199. Hill 2004, 147.
200. Gris  1982, 79.
201. Tacitus XV, 63.

202. Hill 2004, 178.
203. Tacitus XV, 64.
204. Thesleff & Sihvola 1994, 374.
205. Seneca, *Epist. moral.*, LXX, 6–7: ”Ego cogitem in eo, qui vivit, omnia posse fortunam, potius quam cogitem in eo, qui scit mori, nil posse fortunam.” Lainaa Montaigne 2008, 42–43.
206. Gris  1982, 219.
207. Gris  1982, 223.
208. Gris  1982, 285.
209. Battin 1995, 26.
210. Landsberg 1951, 106.
211. Battin 1995, 28.
212. Brown 2001, 50–51.
213. Brown 2001, 64.
214. Guirlinger 2000, 9.
215. Minois 1995, 39.
216. Hooff 1990, 50.
217. Hooff 1990, 192.
218. Minois 1995, 38.
219. Testoni 2007, 105–106.
220. Pentik inen 1990, 128.
221. Ach   et al. 1989, 84, 87.
222. Testoni 2007, 60.
223. Battin 1995, 27–28.
224. Testoni 2007, 105.
225. Cholbi 2011a, 41.
226. Minois 1995, 39.
227. O’Keeffe 1984, 352.
228. Vleeschauwer 1966, 253.
229. Myöhempinä aikoina luonnonvastaisuuteen vetoaminen on tietysti antanut aiheen veistelyyn: esimerkiksi Richard B. Brandt (1975, 470) on ihmetellyt, miksi Tuomas ei tuominnut siveellisyyttä samoin perustein. Luonnolliseen lakiin vetoavissa argumenteissa on myös toinen ongelma: on lukuisia inhimillisiä toimia, jotka tuntuvat luonnonvastaisilta, mutta niitä ei siitä huolimatta ole välttämätöntä tuomita moraalisesti – Michael Cholbin (2011a, 42) esimerkkejä tällaisista ilmiöistä ovat plastiikkakirurgia, keinoelimien käyttö tai virtuaalitodellisuus. Vastaesimerkeist  voidaan lukea, että ”luontoon” vetoaminen merkitsee aina myös keskustelua siitä, miten ”luonto” tulisi ymmärtää.
230. Heinkel 2010, 27.
231. Battin 1995, 50–51.
232. More 1971, 123–124.
233. Green 1972, 138–140.

234. Green 1972, 143–144.
235. Heinkel 2010, 28.
236. Rainio 2002, 13.
237. La Mettrie 1987, 290.
238. Ilmeisesti Montaigne oli niin kiinnostunut aiheesta, että hän katsoi aiheelliseksi työstää tekstiään, sillä vuonna 1582 hän teki esseeseen-
sä yhdeksän lisäystä ja vuonna 1592 yhdeksäntoista, ja vielä vuoden
1595 postuumiin laitokseen ilmaantui kaksi uutta täydennystä. (Mi-
nois 1995, 110)
239. Montaigne 2008, 36.
240. Montaigne 2008, 37.
241. Montaigne 2008, 37–41.
242. Montaigne 2008, 44.
243. Montaigne 2008, 44.
244. Montaigne 2008, 45.
245. Minois 1995, 111.
246. Marsh 2010, 127.
247. Spinoza 1994, III, IV ja III, VI.
248. Choron 1972, 123.
249. Miller 2005, 17.
250. Spinoza 1994, IV, XX.
251. Barbone & Rice 1994, 235.
252. Gabhart 1999, 627–628.
253. Barbone & Rice 1994, 241.
254. Battin 1995, 38.
255. Choron 1972, 28–29.
256. Minois 1995, 268.
257. Montesquieu 1995, XIV, XII.
258. ”Trembler aux approches de la Mort, c’est ressembler aux enfans, qui
ont peur des Spectres et des Esprits. Le pâle Phantôme peut frapper
à ma porte, quand il voudra, je n’en serai point épouvante, Le Phi-
losophe seul est brave, où la plupart des braves ne le sont point.” (La
Mettrie 1984, LII.)
259. La Mettrie 1984, LXXIV.
260. La Mettrie 1987, 247.
261. La Mettrie 1987, 250.
262. ”Sophisme captieux, enthousiasme poétique, petite grandeur d’ame”
(La Mettrie 1987, 266–267).
263. Rousseau 1883, 262–266.
264. Choron 1972, 125–126.
265. Frey 1999, 336.
266. Frey 1999, 348.
267. Beauchamp 1976, 73.

268. Holden 2005, 192.
269. Merrill 1999, 395.
270. Fontaneto 2011, 20.
271. Frey 1999, 337–338.
272. Fontaneto 2011, 28.
273. Hume 1965, 151.
274. Beauchamp 1976, 74.
275. Merrill 1999, 396.
276. Merrill 1999, 397.
277. Beauchamp 1976, 75.
278. Merrill 1999, 399. Neljäs mahdollisuus olisi Kantin esittämä ajatus, jonka mukaan itsemurhan tekeminen on kategorisen imperatiivin rikkomista. Kantin käsityksiin itsemurhasta palataan myöhemmin.
279. Holden 2005, 192.
280. Beauchamp 1976, 76.
281. Holden 2005, 193.
282. "Putting together, therefore, these conclusion, we find that human life depends upon the general laws of matter and motion, and that it is no encroachment on the office of providence to disturb or alter these general laws: Has not every one, of consequence, the free disposal of his own life? And may he not lawfully employ that power with which nature has endowed him? In order to destroy the evidence of this conclusion, we must shew a reason why this particular case is excepted; is it because human life is of such great importance, that 'tis a presumption for human prudence to dispose of it? But the life of a man is of no greater importance to the universe than that of an oyster." (Hume 1965, 155)
283. Holden 2005, 203.
284. Hume 1965, 155.
285. Merrill 1999, 406.
286. Rainio 2002, 24.
287. McLean 2001, 101.
288. Hume 1965, 156–157.
289. Beauchamp 1976, 80.
290. Holden 2005, 197.
291. Merrill 1999, 403.
292. Battin 1995, 46.
293. Frey 1999, 346.
294. Holden 2005, 190.
295. Holden 2005, 206.
296. Merrill 1999, 402.
297. Merrill 1999, 401.
298. "No man ever threw away life, while it was worth keeping." (Hume 1965, 159)

299. Huomattakoon, että esimerkiksi Meynard (1966, 69) kiistää tällaisen tilanteen olevan ylipäänsä itsemurha.
300. Frey 1999, 346.
301. Frey 1999, 343–344.
302. Frey 1999, 348.
303. Anderberg 1989, 182.
304. Wittwer 2001, 180.
305. Cholbi 2001, 167.
306. Cholbi 2001, 169.
307. Harter 2011, 168.
308. Kant 2004, 219.
309. Harter 2011, 178.
310. Harter 2011, 180.
311. Kant 2004, 219.
312. Kant 2004, 220.
313. “Die Intention sich selbst zu destruiren macht den Selbstmörder aus.” (Kant 2004, 220.)
314. Wittwer 2001, 181.
315. ”(...) dem stehen die Thüre zu allen Lastern offen”. (Kant 2004, 221.)
316. Choron 1972, 129.
317. Cholbi 2001, 173.
318. Wittwer 2001, 184.
319. Kant 2004, 221–222.
320. Kant 2004, 222.
321. Wittwer 2001, 188–189.
322. Kant 2004, 222–223.
323. Harter 2011, 184.
324. Kant 2004, 224.
325. Kant 2004, 224–225.
326. “Der Selbstmord ist aber unerlaubt und abscheulich nicht deswegen, weil ihn Gott verbothen hat, sondern Gott hat ihn verboten weil er abscheulich ist.” (Kant 2004, 226)
327. Cholbi 2001, 161–162.
328. Karlsson 2008, 35.
329. Wittwer 2001, 185.
330. Battin 1995, 88.
331. Battin 1995, 91.
332. Kant 1990, 81.
333. Kant 1990, 86.
334. Kusch 1984, 77.
335. Kant 1990, 120.
336. Kant 1990, 120.
337. Cholbi 2011a, 69.

338. Meynard 1966, 86.
339. Kusch 1984, 83.
340. Gundersen 2004, 278.
341. Harter 2011, 170.
342. Anderberg 1989, 179, 181.
343. Anderberg 1989, 187.
344. Wittwer 2001, 201.
345. Cholbi 2010, 510–511.
346. Harter 2011, 171.
347. Gundersen 2004, 280.
348. Cholbi 2010, 493.
349. Battin 1995, 126.
350. Testoni 2007, 174.
351. Tässä Kusch ei ole aivan tarkka: Kant huomaa argumentin *Metaphysik der Sitten* –teoksessaan, jossa hän toteaa, että itsemurha saattaa esi-merkiksi rikkoa vanhemman velvollisuuksia lastaan kohtaan tai avio-puolison velvollisuutta puolisoaan kohtaan, mutta Kant jatkaa, että hän tyytyy käsittelemään ainoastaan ihmisen velvollisuuksia itseään kohtaan (Kant 1966, 268–269).
352. Kusch 1984, 83.
353. Kuschin huomio sopii vastaukseksi myös niille, joiden mielestä olisi suotavaa, että muille taakaksi muodostuneet ihmiset tekisivät itse-murhan.
354. Battin 1995, 94.
355. Seidler 1983, 445.
356. Ainakin itävaltalainen Maria von Herbert, joka oli kirjeenvaihdossa Kantin kanssa 1790-luvun alussa, tappoi itsensä vuonna 1803. von Herbert piti kantilaisen moraalin vaatimuksia liian helppoina, koska hänen aistillinen luontonsa ei vastustanut niitä millään tavalla, ja ole-massaoloa hän piti merkityksettömänä. (Cholbi 2010, 504)
357. Testoni 2007, 185.
358. Hegel 1994, § 70.
359. Birnbacher 1985, 115.
360. Birnbacher 1985, 115.
361. Schopenhauer 1988a, I, IV, § 54.
362. Schopenhauer 1988a, I, IV, § 57.
363. Schopenhauer 1988a, I, IV, § 59.
364. Schopenhauer 1988a, I, IV, § 65.
365. "(...) eine ganz vergebliche und thörichte Handlung sei." (Schopen-hauer 1988a, I, IV, § 69.)
366. Heinkel 2010, 39.
367. Schopenhauer 1988, I, IV, § 69.
368. Schopenhauer 1988b, 275.

369. Schopenhauer 1988b, 276.
370. "Der Selbstmord kann auch angesehen als ein Experiment, eine Frage, die man der Natur stellt und die Antwort darauf erzwingen will: nämlich, welche Aenderung das Daseyn und die Erkenntniß des Menschen durch den Tod erfahre. Aber es ist ein ungeschicktes: denn es hebt die Identität des Bewußtseyns, welches die Antwort zu vernehmen hätte, auf." (Schopenhauer 1988b, 277.)
371. Choron 1972, 135–136.
372. Battin 1995, 87.
373. Nietzsche 1989, § 357.
374. Dialogi sisältyy Leopardin teokseen *Operette morali*, jonka ensimmäinen kattava laitos julkaistiin vuosien 1827 ja 1834 vajaiden laitosten jälkeen 1835.
375. Leopardi 1972, 213–218.
376. Leopardi 1972, 220–225.
377. Testoni 2007, 95.
378. Brown 2001, 199.
379. Heinkel 2010, 44.
380. Nietzsche 2007, § 157.
381. Solomon 2002, 384.
382. Nietzsche 2008, "Vapaasta kuolemasta".
383. "Many of you are students of philosophy, and have already felt in your own persons the scepticism and unreality that too much grubbing in the abstract roots of things will breed." (James 1979, 39.)
384. Weininger 1997, 141–142.
385. Wittgenstein 1977, 124.
386. Lantaigne 1996, 21.
387. Camus 1995, 79.
388. Camus 1995, 20.
389. Choron 1972, 137.
390. Camus 1995, 96.
391. Choron 1972, 151.
392. Testoni 2007, 178.
393. Cioran 1996, 92.
394. Volant 2006, 72.
395. Cioran 1995, 176.
396. "Ce n'est pas la peine de se tuer, puisqu'on se tue toujours trop tard." (Cioran 1972, 1290.)
397. Foucault 1992.
398. Foucault 1992, 8.
399. Sundvall 2009, 51.
400. Foucault 1979, 778–779.
401. Marsh 2010, 74.

402. "Es gibt keinen natürlichen Tod." (Burger 1988, 19.)
403. Burger 1988, 195.
404. Dugré 1996, 29.
405. Järventie 1993, 24.
406. Karlsson 2008, 14.
407. Anderberg 1989, 13.
408. Anderberg 1989, 14.
409. Battin 1995, 21.
410. Battin 2005, 170.
411. Anderberg 1989, 13.
412. Choron 1972, 93.
413. Cholbi 2011a, 18.
414. Durkheim 1985, 9.
415. Durkheim 1985, 15.
416. Durkheim 1985, 16.
417. Durkheim 1985, 17.
418. Durkheim 1985, 19.
419. Hooff 1990, 54.
420. Battin 1995, 91.
421. Anderberg 1989, 35.
422. Anderberg 1989, 41.
423. O'Keeffe 1984, 354–355.
424. Windt 1980, 41.
425. Durkheim 1985, 343.
426. Durkheim 1985, 344.
427. Durkheim 1985, 345–346.
428. Durkheim 1985, 348–349.
429. Durkheim 1985, 350.
430. Choron 1972, 67–68.
431. Samasta syystä termi 'armomurha' ei onnistu olemaan erityisen positiivinen.
432. "L'infanticide des dégénérés, le meurtre des idiots et des mélancoliques incurables, ainsi que le suicide secondé, sont parfaitement rationnels. En revanche, le meurtre religieux, le meurtre politique, le meurtre des criminels doivent être qualifiés *crimes*." (Binet-Sanglé 2011, 26.)
433. "L'acte par lequel un être humain crée volontairement ce qu'il croit être une cause efficiente et suffisante de sa propre mort." (Landsberg 1993, 117.)
434. Landsberg 1993, 125.
435. Volant 2006, 213.
436. Landsberg 1993, 135.
437. Benatar 2006, 211.

438. Battin 1995, 56.
439. Battin 1995, 144.
440. Anderberg 1989, 18.
441. Landsberg 1993, 115.
442. Cholbi 2011a, 29.
443. Battin 1995, 60.
444. "Currently in the Western world, suicide is a conscious act of self-induced annihilation, best understood as a multidimensional malaise in a needful individual who defines an issue for which the suicide is perceived as the best solution." (Shneidman 1985, 203.)
445. Marsh 2010, 4.
446. Anderberg 1989, 53.
447. Benatar 2006, 209.
448. Benatar 2006, 211.
449. Améry 1976, 19.
450. "S performs an act of suicide X provided S directly and deliberately wills, either through his own causal efficacy or that of others, that his life be totally or partially preternaturally extinguished for reasons of an egoistic and/or altruistic sort *except* in case where: (1) S can only preserve his life by performing a morally dishonorable act where such an act is adjudged dishonorable by anyone who is willing to take the moral point of view, and/or in cases in which (2) S is in a state of terminal illness such that without extraordinary (artificial) medical apparatus S would die in a rather brief period of time." (Donnelly 1978, 93.)
451. "Suicide is intentional self-killing: a person's act is suicidal if and only if the person believed that the act, or some causal consequence of that act, would make her death likely and she engaged in the behavior to intentionally bring about her death." (Cholbi 2011a, 21.)
452. Luper 2009, 173.
453. Luper 2009, 174.
454. Anderberg 1989, 75–76.
455. Anderberg 1989, 43–44.
456. Anderberg 1989, 45.
457. "[H]e has instigated a course of events, of which he is an active or passive participant, where the great majority of his simple actions (or action-constituents) are performed with the intention to shorten life, for whatever motive, good or bad, and from which death follows in the way he had planned or at least in a way he could accept" (Anderberg 1989, 56).
458. Anderberg 1989, 36.
459. Anderberg 1989, 37.
460. Anderberg 1989, 39.
461. "Ma vie n'est libre que si ma mort peut être libre. Ou bien alors ce n'est pas ma vie." (Guirlinger 2000, 47.)

462. Cholbi 2011a, 75–76. On valitettavaa, että esimerkiksi sodan käymistä pidetään varsin laajalti riittävänä syynä tappamiselle.
463. Cholbi 2011, 85.
464. Karlsson 2008, 10.
465. Meynard 1966, 17–18, 68.
466. Volant 2006, 92.
467. Hooff 1990, 5.
468. Hooff 1990, 82.
469. Anderberg 1989, 32–33.
470. Benatar 2006, 212.
471. Shneidman 1985, 215–219.
472. Jacques Choron on tämentänyt, että ”kuolemanvietin” hyödyntäminen psykiatrisissa itsemurhaselityksissä on kyseenalaista kahdesta syystä. Ensinnäkin kuolemanvietin olemassaolo on kaikkea muuta kuin empiirisesti selvää, ja toiseksi on epäuskottavaa ajatella, että jos kaikissa ihmisissä vaikuttaa kuolemanvietti, se ilmentyisi itsemurhina ainoastaan pienessä osassa väestöä. (Choron 1972, 71)
473. Anderberg 1989, 15–16.
474. Choron 1972, 47.
475. Cholbi 2011a, 23.
476. Cholbi 2011a, 24.
477. Windt 1980, 40.
478. Windt 1980, 42–43.
479. Anderberg 1989, 49.
480. Testoni 2007, 17–18.
481. Testoni 2007, 118.
482. Uusitalo 2009, 131.
483. Pavan 2009, 22–23.
484. Pentikäinen 1990, 98.
485. Halbwachs 1930, 460.
486. Guirlinger 2000, 35.
487. Jarva 1989, 11.
488. Luper 2009, 189.
489. Uusitalo 2006, 342.
490. Solomon 2002, 384.
491. Cholbi 2011a, 96–97.
492. Lester 2006, 517.
493. Cholbi 2011a, 81.
494. Testoni 2007, 187.
495. Luper 2009, 181.
496. Cholbi 2011a, 104.
497. Battin 1995, 133–153.
498. Anderberg 1989, 58.

499. Cholbi 2011a, 89.
500. Choron 1972, 99.
501. Battin 1995, 132.
502. Choron 1972, 99.
503. Wittgenstein 1984, 6.43.
504. Améry 1976, 43.
505. Améry 1976, 10–11.
506. Heinkel 2010, 54, viite 268.
507. Heinkel 2010, 55.
508. Heinkel 2010, 56.
509. Kusch 1984, 90.
510. Améry 1976, 69.
511. Améry 1976, 31.
512. Donnelly 1978, 98.
513. Donnelly 1978, 96.
514. Donnelly 1978, 98.
515. Feldman 1992, 216–217.
516. Harva 1978, 231.
517. Donnelly 1978, 99–100.
518. Shneidman 1985, 137.
519. Shneidman 1985, 138.
520. Battin 1995, 133.
521. Luper 2009, 182.
522. Parkkinen 2004, 70–71.
523. Lester 2006, 525.
524. Pilpel & Amsel 2011, 114–115.
525. Pilpel & Amsel 2011, 117.
526. Pilpel & Amsel 2011, 118.
527. Pilpel & Amsel 2011, 120.
528. Frey 1999, 349.
529. Cholbi 2011b.
530. Cholbi 2011b.
531. Battin 1995, 194.
532. Cholbi 2011a, 55.
533. Cholbi 2011a, 57.
534. Kusch 1984, 98.
535. Brandt R. 1975, 465.
536. Karlsson 2008, 44.
537. Kusch 1984, 94.
538. Améry 1976, 111.
539. Solomon 2002, 384.
540. Parkkinen 2004, 75.
541. Frey 1999, 347.

542. Battin 1995, 79.
543. Brandt R. 1975, 472.
544. Brandt R. 1975, 472.
545. Brandt R. 1975, 478–479.
546. Battin 1995, 140.
547. Donnelly 1978, 103.
548. Lester 2006, 512.
549. Heiskanen 2007, 14.
550. Battin 1995, 52.
551. Battin 1995, 54.
552. Battin 1995, 81.
553. Battin 1995, 92.
554. Battin 1995, 95.
555. Cholbi 2011a, 44.
556. Vaikka olemassaolo olisi onnettomuus, siitä ei silti seuraa, että itsensä tappaminen olisi välttämätöntä. Vrt. Benatar 2006.
557. Harva 1978, 227.
558. Kivinen 2006, 20.
559. Martin 1980, 50.
560. Anderberg 1989, 53.
561. Anderberg 1989, 54.
562. Anderberg 1989, 53.
563. Meynard 1966, 64.
564. Donnelly 1978, 93.
565. O’Keeffe 1984, 358.
566. Martin 1980, 63.
567. Halbwachs 1930, 456.
568. Anderberg 1989, 51.
569. Baudrillard 1976, 267.
570. Baudrillard 1976, 267–268.
571. Savtšuk 1996, 113.
572. Savtšuk 1996, 110.
573. Sundvall 2009, 25.
574. Vrt. Agamben 2003, 12.
575. Nissilä 1995, 154.
576. Sundvall 2009, 57.
577. Jarva 1989, 67.
578. Sundvall 2009, 58.
579. Sundvall 2009, 8.
580. Heikinheimo 1997, 511.
581. Meynard 1966, 91.
582. Landsberg 1951, 126.
583. Rainio 2002, 56.

niin & näin -kirjoissa ilmestynyt

1. MIKKO LAHTINEN (toim.), *Henkinen itsenäisyys*
2. MARTIN HEIDEGGER, *Silleen jättäminen*
3. RALPH WALDO EMERSON, *Luonto*
4. PEKKA PASSINMÄKI, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*
– *Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*
5. QUENTIN SKINNER, *Kolmas vapauden käsite*
6. PERTTI AHONEN, *Vireällä mielellä*
– *Ymmärtämisen ja eettisyyden mielialat*
7. JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE, *Ihmiskone*
8. T. P. USCHANOV, *Wittgenstein in Finland – A Bibliography 1928–2002*
9. MIKA HANNULA, JUHA SUORANTA & TERE VADÉN, *Otsikko uusiksi*
– *Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat*
10. TOMMI WALLENIUS, *Filosofian toinen – Levinas ja juutalaisuus*
11. DANIEL JUSLENIUS, *Suomen onnettomuus – De Miseriis Fennorum*
12. MICHEL ONFRAY, *Kapinallisen politiikka*
– *Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta*
13. J. J. F. PERANDER, *Yhteiskunta uutena aikana & muita kirjoituksia*
14. JUSSI BACKMAN, *Omaisuus ja elämä*
– *Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*
15. NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Castruccio Castracaniin elämä*
16. JUKKA PAASTELA (toim.), *Terrorismi*
– *Ilmiön tausta ja aikalaisanalyysijä*
17. LAURI MEHTONEN, *Moderniteetin jäljillä*
– *Tekstejä aistisuudesta, tiedosta ja sivistyksestä*
18. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Taito olla ja pysyä oikeassa*
– *Eristinen dialektiikka*
19. JUHA DRUFVA, *Unohdettuja ajatuksia etsimässä*
20. JUHA VARTO & HAKIM ATTAR, *Syvä laulu*
21. JUSSI BACKMAN & MIKA LUOTO (toim.), *Heidegger*
– *Ajattelun aiheita*
22. KARI VÄYRYNEN, *Ympäristöfilosofian historia*
– *maaäitimyyttä Marxiin*
23. TERE VADÉN, *Karhun nimi – kuusi luentoa luonnosta*
24. GUY HAARSCHER, *Tunnustuksettomuus*
25. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ajatuksia tekniikasta*
26. TAPANI KILPELÄINEN (toim.), *Kääntökirja*
– *Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta*
27. MARTIN HEIDEGGER, *Tekniikka ja käänne*

28. SIMONE WEIL, *Juurtuminen*
– *Alkusoitto ihmisvelvollisuuksien julistukselle*
29. MIKA HANNULA, *Suomalaisuudesta – Erään sukupolven tarina*
30. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Tragedian synty*
31. EDMUND HUSSERL, *Geometrian alkuperä*
– *Johdanto Jacques Derrida*
32. WILLIAM JAMES, *Pragmatismi*
– *Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille*
33. TUUKKA TOMPERI & HANNU JUUSO (toim.), *Sokrates koulussa*
– *Itsenäisen ja yhteisöllisen ajattelun edistäminen opetuksessa*
34. JUHA VARTO, *Tanssi maailman kanssa – Yksittäisen ontologiaa*
35. GIORGIO COLLI, *Nietzschen jälkeen – miten tullaan filosofiksi*
36. FJODOR DOSTOJEVSKI, *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*
37. MIGUEL DE UNAMUNO, *Traaginen elämäntunto*
38. JOYCE CAROL OATES, *Nyrkkeilystä*
39. MARTIN HEIDEGGER, *Esitelmiä ja kirjoituksia osa II*
40. E. M. CIORAN, *Hajoamisen käsikirja*
41. MARIE-FRANCE DANIEL, LOUISE LAFORTUNE,
RICHARD PALLASCIO & PIERRE SYKES,
Matildan ja Taavetin matemaattiset seikkailut
42. MARIE-FRANCE DANIEL, LOUISE LAFORTUNE,
RICHARD PALLASCIO & PIERRE SYKES,
Matildan ja Taavetin seikkailut tieteen maailmassa
43. OSCAR BRENIFIER, *Keskusteleva opetus*
44. MAUGHN GREGORY, *Filosofiaa lapsille ja nuorille*
45. MARIE-FRANCE DANIEL, LOUISE LAFORTUNE,
RICHARD PALLASCIO & PIERRE SYKES,
Filosofoidaan matematiikasta ja luonnontieteistä
46. JOHN DEWEY, *Taide kokemuksena*
47. PIERRE HADOT, *Mitä on antiikin filosofia?*
48. MARTIN HEIDEGGER, *Mitä on metafysiikka?*
49. ANN MARGARET SHARP, *Nukkesairaala*
50. ANN MARGARET SHARP & LAURANCE JOSEPH SPLITTER,
Kuka minä olen? – Nukkesairaalan opettajaonopas
51. SAMI PIHLSTRÖM, *Elämän ongelma – Filosofian eettinen ydin*
52. NORMAND BAILLARGEON, *Älyllisen itsepuolustuksen pikakurssi*
53. BEATE BØRRESEN, BO MALMHETER & TUUKKA TOMPERI,
Ajatellaan yhdessä – taitavan ajattelun työkirja
54. ROGER-POL DROIT, *Filosofoidaan lasten kanssa*
55. LEENA KURKI & TUUKKA TOMPERI, *Väittely opetusmenetelmänä*
– *Kriittisen ajattelun, argumentaation ja retoriikan taidot käytännössä*

56. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ajatusliikkeitä*
– *Päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937*
57. SIMO KYLLÖNEN, JUHANA LEMETTI, NIKO NOPONEN
& MARKKU OKSANEN (toim.), *Kiista yhteismaista*
– *Garrett Hardin ja selviytymisen politiikka*
58. HERBERT MARCUSE, *Taiteen ikuisuus*
59. HEINRICH HEINE, *Romantiikan koulu*
60. MATTHEW B CRAWFORD, *Elämän korjaajat*
– *Kädentaitojen ja käytännöllisen ammattityön ylistys*
61. TAPANI KILPELÄINEN, *Itsemurhan filosofia*

Tilaukset
www.netn.fi/kauppa
niin & näin
PL 730
33101 TAMPERE