

HELSINGIN YLIOPISTON
FILOSOFIAN LAITOKSEN
JULKAISUJA

REPORTS FROM
THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
UNIVERSITY OF HELSINKI

Matti Häyry ja Heta Häyry
RAKASTA KÄRSI JA UNHOITA
Moraalifilosofisia pohdintoja
ihmiselämän alusta ja lopusta

HELSINGIN YLIOPISTO
FILOSOFIAN LAITOS
UNIONINKATU 40 B
00170 HELSINKI 17

Matti Häyry ja Heta Häyry

Rakasta kärsi ja unhoita

Moraalifilosofisia pohdintoja elämän alusta ja lopusta



Tämä Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2020 kirjoittajien luvalla julkaisema avoin monografia on identtinen alkuperäisen teoksen kanssa.

Sen tekijät ovat Matti Häyry ja Heta Gylling ja teos on lisensoitu CC-BY-lisenssillä (4.0)(Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen)

ISBN: 978-951-51-5010-3 (pdf)

DOI: 10.31885/9789515150103

RAKASTA KÄRSI JA UNHOITA

Moraalifilosofisia pohdintoja
ihmiselämän alusta ja lopusta.

Matti Häyry ja Heta Häyry

Toimituskunta

Editorial Board

Ilkka Niiniluoto
Ilkka Patoluoto
Raimo Tuomela

Helsingin yliopiston Filosofian laitos
The Department of Philosophy, University of Helsinki
Unioninkatu 40 B 00170 Helsinki 17

ISBN 951-45-3931-1
ISSN 0357-4172

Sisällys

ESIPUHE	1
Matti Häyry: KOHDUSTA HAUTAAN. Filosofinen tutkielma abortin moraalisesta oikeutuksesta.	3
Heta Häyry: KÄRSIMYS VAI KUOLEMA? Filosofinen tutkielma eutanasian moraalisesta oikeutuksesta.	91
LÄHTEET	161
HENKILÖHAKEMISTO	169
ASIAHAKEMISTO	171

ESIPUHE

Käsillä olevat kirjoitukset perustuvat syksyllä 1984 Helsingin yliopistossa tarkastettuihin samannimisiin käytännöllisen filosofian pro gradu -tutkielmiimme. Argumentaation päälinjat ovat korjaustyössämme säilyneet ennallaan mutta joissakin yksityiskohdissa muutokset ovat varsin huomattavia, toivottavasti parempaan suuntaan. Suomen kielellä ei ole olemassa filosofista kirjallisuutta sellaisista käytännöllisen etiikan pulmakysymyksistä kuin abortti ja eutanasia. Vain lääkärit, oikeusoppineet ja teologit ovat ottaneet kantaa näihin asioihin eikä ole varsinaisesti heidän syynsä, että keskustelu ilman filosofeja on muodostunut dogmaattiseksi ja jäsentymättömäksi. Kirjoittaessamme tutkielmiamme ja korjatessamme niitä julkaisua varten olemme omalta osaltamme pyrkineet alustavasti vastaamaan niihin kysymyksiin, joiden vastaamiseen julkisessa keskustelussa tarvitaan filosofien panosta. Ja vaikka vastauksista voidaan olla eri mieltä, ainakin kysymykset jäävät, kuten filosofiassa usein tapahtuu.

Korjaus- ja viimeistelyvaiheen työtämme ovat taloudellisesti tukeneet Heta Häyryn osalta Helsingin yliopisto sekä Leo ja Regina Wainsteinin Säätiö; Matti Häyryn osalta Helsingin yliopiston nuorten tutkijain apuraha. Kiitämme tukijoitamme. Kiitämme myös professori Timo Airaksista siitä monipuolisesta tuesta ja avusta, jonka hän on antanut työllemme. Ja lopuksi kiitämme vielä Julkaisusarjan toimittajia siitä, että he ovat ottaneet meidän asiamme omaksi asiakseen.

Helsinki, maaliskuussa 1986

Matti Häyry Heta Häyry

KOHDUSTA HAUTAAN

Filosofinen tutkielma
abortin
moraalisesta oikeutuksesta.

Matti Häyry

Sisällys

I.	JOHDANTO: MIKÄ ABORTTI ON JA MITEN SIIHEN VOIDAAN SUHTAUTUA	7
	A. Käsitteen rajaus	7
	B. Sikiön kehitys, geneettinen rakenne ja suhde kasvuympäristöönsä	7
	C. Abortti käytännön toimenpiteenä	9
	D. Aborttikysymyksen historiaa	11
	E. Nykyaikaisen aborttilainsäädännön päälinjat	12
	F. Sikiön moraalinen morfologia ja muita eettisesti relevantteina pidettyjä jakoja	13
	G. Abortti ja moraalifilosofia: alustavia pohdintoja	15
	H. Abortti ja moraalifilosofia: lähtökohta asian käsittelylle	17

ENSIMMÄINEN OSA

II.	KATOLINEN ARGUMENTTI	20
	A. Argumentin hahmottelua	20
	B. Argumentin premissit	20
III.	MILLÄ PERUSTEELLA VOIDAAN VÄITTÄÄ, ETTÄ IHMISILLÄ ON OIKEUS ELÄMÄÄN?	23
	A. "Jumala yksin on elämän ja kuoleman Herra"	23
	B. "Eläminen on luonnollista"	25
	C. "Oikeus elämään on luonnollinen oikeus"	26
	D. Yhteenveto: onko katolisen argumentin ensimmäinen premissi perusteltavissa filosofisesti?	28
IV.	OVATKO SIKIÖT VIATTOMIA IHMISIÄ?	29
	A. Kuka on viaton?	29
	B. Milloin sikiöstä tulee ihminen: ehdotettuja käännekohtia	30
	C. Ihmiset ja ihmiset	32
	D. Mitä sikiön kehityksen jatkuvuudesta voidaan päätellä?	33
	E. Onko potentiaalisella persoonalla persoonan oikeudet?	34
	F. Yhteenveto: onko katolisen argumentin toinen premissi perusteltavissa filosofisesti?	37

V.	ABORTTI JA OIKEUS ELÄMÄÄN: (1) SAAKO PERSOONAN TAPPAA SUORANAISESTI?	37
	(A) Muillakin kuin sikiöillä on oikeuksia	37
	B. Viattoman viulunsoittajan argumentti	38
	C. Argumentin arvostelua	39
	D. Suoranainen ja epäsuora tappaminen: kaksoisefektin periaate	41
VI.	ABORTTI JA OIKEUS ELÄMÄÄN: (2) ONKO ABORTTI SIKIÖN SUORANAISTA TAPPAMISTA?	42
	A. Kaksi poikkeusta	42
	B. Poikkeukset avaavat tien muille poikkeuksille	43
	C. Yhteenveto: ovatko katolisen argumentin kolmas ja neljäs premissi perusteltavissa filosofisesti?	44
VII.	KATOLISEN ARGUMENTIN ARVO	45
TOINEN OSA		
VIII.	JOITAKIN ALUSTAVIA HUOMIOITA SEURAUKSET HUOMIOON OTTAVISTA MORAALISISTA NÄKEMYKSISTÄ	47
	(A) Tuloksista seurauksiin, absoluuttisista oikeuksista oikeuksiin ja arvoihin	47
	(B) Periaatteiden etiikka: moraalisen ajattelun kaksi tasoa	48
	C. Abortin täydellisesti sallivan näkemyksen oikeuttamisen suuntaviivat: toisen osan työjärjestys	49
(IX.)	SIKIÖILLÄ EI OLE OIKEUTTA ELÄMÄÄN	51
	A. Persoonilla on oikeus elämään, mutta sikiöt eivät ole persoonia	51
	B. Potentiaalinen persoonuus ei takaa sikiöille oikeutta elämään	52
	C. Sikiöt eivät ole tajuttomia aikuisia	55
	D. Onko sikiöillä suhteellinen oikeus elämään?	57
X.	SIKIÖN ELÄMÄLLÄ VOI OLLA ARVOA	59
	A. Perinteisten arvojen irrelevanssi	59
	B. Aborttikysymys ja utilitarismi: (1) objektiiviset arvot ja puolueeton tarkkailija	61
	C. Aborttikysymys ja utilitarismi: (2) väestölaskelmien ja intressiryhmien irrelevanssi	62
	D. Aborttikysymys ja utilitarismi: (3) naisen	

avainasema	64
E. Sikiön kuviteltujen intressien irrelevanssi	66
XI. ABORTIN MORAALINEN STATUS	70
A. Velvollisuuksista	70
B. Velvollisuus ja supererogaatio	73
C. Preferenssit, tietoinen valinta ja abortin moraalinen status eri tilanteissa	74
XII. YHTEENVETO: ABORTTI KOVASSA MAAILMASSA	76
VIITTEET	77

I. JOHDANTO: MIKÄ ABORTTI ON JA MITEN SIIHEN VOIDAAN SUHTAUTUA

A. Käsitteen rajaaminen

Tämä tutkielma käsittelee aborttia moraalifilosofian näkökulmasta. Johdantoluvussa lähestytään aihetta rajaamalla keskeisiä käsitteitä, tarkastelemalla aborttia biologian, lääketieteen ja lainsäädännön kannalta sekä valitsemalla moraalifilosofisten näkemysten joukosta lähtökohta asian käsittelylle. Johdannon ensimmäiset alaluvut ovat kuvailevia ja epäfilosofisia, mutta koska aihe on käytännöllinen, sen käsittely ilman tällaista alustavaa kuvailua olisi vaikeaa ja saattaisi sitä paitsi irtautua liikaa tästä ainoasta maailmasta, jossa ihmisen moraalilla on merkitystä.

Abortti on Nykysuomen sanakirjan mukaan lääketieteellinen termi, joka merkitsee ihmisistä puhuttaessa "keskenmeno" tai "sikiön lähdetystä"¹ - siis joko raskauden keskeytymistä spontaanisti tai sen tarkoituksellista keskeyttämistä vaadittavin toimenpitein. Tässä tutkielmassa, samoin kuin aborttikeskustelussa yleensä, keskitytään aborttiin vain sanan jälkimmäisessä merkityksessä, raskauden keskeyttämiseen. Raskaus voidaan kuitenkin keskeyttää monin eri tavoin, eivätkä jotkut näistä tavoista edellytä sikiön kuolemaa - jo nykyään on mahdollista keskeyttää riittävän pitkälle ehtinyt raskaus saattamatta sikiötä vakavaan hengenvaaraan, eikä ole mitään syytä olettaa, etteikö lääketieteen kehitys tulevaisuudessa mahdollistaisi tällaista menettelyä yhä useammissa tapauksissa. Seuraavassa ei oteta huomioon tällaisia mahdollisuuksia vaan oletetaan, että aborttiin liittyy aina sikiön kuolema. Abortilla tarkoitetaan siis jatkossa, ellei erikseen toisin mainita, sellaista tarkoituksellista raskauden keskeyttämistä, johon liittyy joko sikiön suoranainen tappaminen tai ainakin sikiön kuolema vaadittujen toimenpiteiden ennalta tiedossa olleena seurauksena.

B. Sikiön kehitys, geneettinen rakenne ja suhde kasvuympäristöönsä

Seuraavissa kahdessa alaluvussa esitän joitakin perustavia aborttiin liittyviä biologisia ja lääketieteellisiä faktoja. Ennen kuin siirrytään käsittelemään elämän lopettamista, lienee syytä lyhyesti tarkastella, kuinka ihmiselämä saa alkunsa. Morfologiselta kannalta homo sapiens -lajin jäsenen elämän alkuaikoja äitiorganisminsa sisällä voidaan

kuvata seuraavasti.² Jokseenkin neljäntenätoista päivänä kuukautiskierron alusta kypsä munasolu irtoaa ja aloittaa vaelluksensa kohti kohtua. Mikäli noin 72 tunnin aikana tästä eteenpäin ollaan sukupuoliyhteydessä, munasolu saattaa kohdata matkallaan joukon siittiöitä, joista jokin saattaa hedelmöittää sen. Jos näin käy, hedelmöityneestä munasolusta tulee yksisolulinen tsygootti, joka osapuilleen vuorokauden kuluttua alkaa jakaantua. Kolmantena päivänä tsygootti on edelleen matkalla kohti kohtua ja se on jakaantunut kuusi-toistasoluliseksi; neljännen päivän lopussa siitä on muodostunut morula, solujakaumien rykelmä; viidentenä päivänä morulasta on tullut blastula ja se on ehtinyt kohtuun. Kuudentena tai seitsemäntenä päivänä blastula alkaa kiinnittyä kohdun seinämään ja yhdenteentoista päivään mennessä kiinnittyminen on täysin tapahtunut. Blastula kehittyy edelleen ja toisen viikon loppuun mennessä siitä aletaan käyttää nimitystä embryo tai alkio. Kolmannen viikon kuluessa blastulasta tulee gastrula, samoin monotsygoottisten identtisten kaksosten eroaminen toisistaan tapahtuu todennäköisesti toisella tai kolmannella viikolla. Neljännen ja viidennen viikon aikana alkavat muodostua tulevat orgaaniset järjestelmät, viidennellä viikolla kasvojen ja raajojen alut tulevat näkyviin ja kuudenteen viikkoon mennessä kaikki elimet ovat valmiina aloittamaan varsinaisen kehityksensä.

Kahdeksanteen viikkoon mennessä - josta lähtien puhutaan useimmiten sikiöstä eikä enää embryosta tai alkiosta - sikiön aivoista voidaan saada EEG -käyrä ja sen varpaat sekä sormet erottuvat selvästi. Kymmenennellä viikolla sikiö alkaa liikkua spontaanisti, yhdennellätoista viikolla sen luusto näkyy röntgenkuvassa, kahdennellatoista viikolla aivojen rakenne on lähes täydellinen ja joskus kolmannentoista ja kuudententoista viikon välissä nainen tuntee ensimmäiset liikkeet kohdussaan. Aikaisintaan kahdenkymmenkuuden viikon kuluttua hedelmöityksestä sikiöllä on mahdollisuus selvittää hengissä kohdun ulkopuolella, syntymän tavallinen tapahtuma-aika on kolmaskymmenesyhdeksäs tai neljäskymmenes raskausviikko.

Geneettiseltä kannalta käytännöllisesti katsoen jokainen hedelmöitynyt munasolu eli tsygootti on ainutkertainen. Tsygootissa on 46 kromosomia, joista 23 on peräisin munasolusta, 23 siittiöstä. On laskettu, että käyttämällä yhden miehen ja yhden naisen sukusolujen yhdistelmiä olisi mahdollista tuottaa vähintään 64 000 000 000 000 (kuusikymmentäneljäthuhatta miljardia) erilaista geneettistä perimää - ja

yhtä monta erilaista potentiaalista ihmistä.³ Monotsygoottisia identtisiä kaksosia lukuunottamatta jokainen ihmisenalku on siten hedelmöityksestä lähtien geneettisesti omanlaisensa. Tsygootti, embryo tai sikiö ei näin ollen geneettisesti ole samaa organismia elättäjänsä kanssa; ravinnon- ja happensaannin sekä lämmön ja suojan suhteen se on kuitenkin täysin riippuvainen ympäröivästä naisen elimistöstä.⁴

C. Abortti käytännön toimenpiteenä

Noin kolmekymmentä prosenttia kaikista hedelmöityneistä munasoluista kuolee spontaanisti jossain kehityksensä vaiheessa.⁵ Jäljelle jääneiden kohtalo riippuu lähinnä kahdesta seikasta: siitä haluaako nainen viedä raskauden loppuun ja - jos hän ei halua - siitä millaiset mahdollisuudet hänellä on hankkia abortti, laillinen tai laitton. Sellaisissa maissa, joiden aborttia koskevat lait ovat hyvin sallivia ja joissa abortti koetaan yksinkertaisesti vain ehkäisykeinoksi, saatetaan yli puolet raskauksista säännöllisesti keskeyttää laillisella abortilla - näin meneteltiin esimerkiksi Unkarissa 1960-luvulla.⁶ Toisaalta laillisten aborttien määrä voi olla mitätön, mutta tämä saadaan aikaan vain äärimmäisen rajoittavilla laeilla, jotka puolestaan automaattisesti lisäävät laittomien aborttien lukua.⁷ Seuraavassa esittelen lyhyesti erilaisia menetelmiä abortin käytännön toteuttamiseksi.

Perinteinen keino sikiön (tai tsygootin tai embryon) lähettämiseksi on paikallispuudutuksessa suoritettu kohdun kaavinta: kohdunkaulaa venytetään, kohdun sisältö leikellään kappaleiksi ja kaavitaan pois. Kohdunkaulan venymistä voidaan helpottaa keinotekoisesti aiheutetuilla supistuksilla. Kaavinta on ollut yleisin sikiönlähdetyksen menetelmä alle kaksitoista viikkoa kestäneissä raskauksissa, kun taas pitemmälle ehtineet raskaudet on lopetettu pienoiskeisarileikkauksella. Koska näissä menetelmissä on kuitenkin omat vaaransa, niille on vuosikymmenien ajan pyritty löytämään vaihtoehtoja. Laajalti hyväksytyjä sikiönlähdettämisen keinoja ovatkin nykyään kolmen ensimmäisen kuukauden aikana kohdun tyhjentäminen imuletkulla ja kolmannen kuukauden jälkeen lapsiveden korvaaminen osittain suola- tai sokeriliuoksella. Imutyhjennyksessä vältytään useimmiten kokonaan venyttämästä kohdunkaulaa kovilla instrumenteilla, kohdun seinämät vahingoittuvat harvemmin ja tulehdukset ja verenhukka ovat vähäisempiä kuin kaavinnassa. Samoin menetelmää, jossa noin desilitra lapsivedestä korvataan suola- tai sokeriliuoksella ja

aiheutetaan näin synnytyksen alkaminen ennenaikaisesti, pidetään pienoiskoisarisarileikkausta turvallisempänä, varsinkin kun nainen on terve ja raskaus yli kolmannella kuukaudella.⁸

Kun abortin tekee pätevä lääkäri, vaikkapa muualla kuin sairaalassa, terveydelliset riskit ovat nykyisellä antibioottien aikakaudella melko vähäiset - siten laillisella ja laittomalla abortilla ei koulutetun henkilön tekemänä välttämättä ole muuta eroa kuin juuri toisen toimenpiteen laillisuus ja toisen laittomuus. Mutta laittomien aborttien ongelma onkin se, ettei niitä useimmiten tee lääkäri, vaan joku vaille lääketieteellistä koulutusta jäänyt avulias, mutta vaarallinen puoskari tai mahdollisesti jopa nainen itse. Esimerkiksi Suomessa sikiöitä ovat viime vuosikymmeninä tutkimusten ja oikeudenpätösten mukaan lähettäneet muiden muassa ravintolatyöntekijät, maalarit, sepät, teurastajat, sotilaat, ompelijat, kotirouvat ja "kiltit vanhat eukot".⁹ Kun käytetyt menetelmät vaihtelevat kohdun sorkkimisesta kudinpaukolla, virkkuukoukulla tai lyijykynällä aina elohopeiden syöntiin kuumemittareista, ei ole ihme, että laittomien aborttien seuraukset voivat muodostua hengenvaaralliseksi. Erilaisten puoskareiden suorittamien sikiönlähdetysten tavallisia jälkiseurauksia ovatkin runsaat vuodot, shokkitilat, tulehdukset, verisuoniin jääneet ilmakuplat, synnytyskanavan rikkoutumiset sekä myrkytykset.¹⁰ Antibiootit ja sairaalahoito epäonnisten yritysten jälkeen vähentävät nykyään riskejä, mutta kaikki eivät uskalla tai halua mennä sairaalaan huonossakaan kunnossa häpeän tai lääkärien tylyn asennoitumisen pelossa.¹¹ Laittomat abortit on kautta maailman sitä yleisempiä, mitä vähemmän on mahdollisuuksia laillisen abortin saamiseen: ei-toivotut raskaudet keskeytetään tavalla tai toisella, tarvittaessa lainvastaisestikin.¹²

Kun abortti tämän luvun alussa määriteltiin "tarkoitukselliseksi raskauden keskeyttämiseksi, johon liittyy sikiön kuolema", ja kun raskaus voidaan ainakin tämän tutkielman tarvetta tyydyttävästi määrittää alkavaksi munasolun hedelmöitymisestä ja päättyväksi synnytykseen tai muuhun sikiön poistumiseen naisen ruumiista, vielä eräs abortin suoritus-tapa on mainitsematta. Kohdunsisäisen ehkäisimen ("kierukan" tms.) vaikutus perustuu siihen, että se estää hedelmöitynyttä munasolua kiinnittymästä kohdun seinämään - epäonninen tsygootti kuolee ja huuhtoutuu aikaa myöten pois naisen ruumiista.¹³ Kyseessä on siis abortti, vaikkakin hyvin varhainen. Tilanne on sama kehitteillä olevan "aborttipillerin"

kohdalla, jos se joskus saadaan valmiiksi: sellainen pilleri joko tappaisi tsygootin tai - kierukan tavoin - estäisi sen kiinnittymisen.¹⁴ Morfologisesti saivarrellen voi tietenkin todeta, ettei tällaiseen raskauden keskeyttämiseen tarkasti ottaen liity sikiön tappamista vaan vain blastula-asteella olevan tsygootin kehityksen lopettaminen. Käytän kuitenkin tässä ja jatkossa termiä sikiö epämorfologisesti tarkoittamaan kaikkia ihmisenalun kehitysvaiheita hedelmöityksestä syntymään asti. Siten abortti (edellä määritellyssä merkityksessä) voidaan käytännössä toteuttaa kohdun kaavinnan ja tyhjäksi-imemisen, lapsiveden myrkyttämisen ja keisarileikkauksen lisäksi käyttämällä kohdunsisäistä ehkäisintä ja tulevaisuudessa ehkä samaan vaikutukseen tähtävää pilleriä.

D. Aborttikysymyksen historiaa

Luon seuraavaksi katsauksen aborttikysymyksen historiaan ja nykyiseen aborttia koskevaan lainsäädäntöön länsimaissa. Miesten hallitsemassa Euroopassa suhtautuminen aborttiin on meidän vuosisataamme asti ollut jyrkän kielteinen. Lääketieteen isäksi nimitetty Hippokrates tuomitsi noin 400 vuotta ennen ajanlaskumme alkua sikiönlähdetyksen valassaan, jonka periaatteet - tosin tietysti vain soveltuvilta osiltaan - edelleenkin ovat lääketieteen etiikan perustana.¹⁵ Nykypäivään saakka suurin osa lääkäreistä onkin pysynyt kuuliaisena Hippokrateen valalle ja vastustanut aborttia. Kristinuskon keskeinen asema eurooppalaisessa kulttuurissa on huolehtinut siitä, että lääkärit eivät suinkaan ole jääneet yksin tässä asenteessaan. Rooman valtakunnassa sikiönlähdetystä ei pidetty ennen kristinuskon tuloa ainakaan murhan veroisena rikoksena, mutta tuo ihmisten veljelliseen rakkauteen vetoava itämaisperäinen uskonto toi muutoksen asiaan. Noin vuodesta 80 j.Kr. lähtien kristityt alkoivat arvostella aborttia kymmenen käskyn rikkomisen veroisena tekona, ja jo vuonna 177 kirkkoisä Athenagoras kirjoitti Marcus Aureliukselle selvin sanoin, että "kaikki, jotka käyttävät keskenmenon aiheuttavia aineita, ovat murhaajia ja joutuvat vastaamaan Jumalan edessä raskautensa keskeyttämisestä kuten ihmisten tappamisesta."¹⁶ Näissä sanoissa ilmaistu ajatus on sittemmin säilynyt kautta vuosisatojen katolisen kirkon virallisen aborttinäkemyksen ytimenä. Moraaliteologit ovat tosin aika ajoin pyrkineet erottamaan abortin murhasta vetoamalla esimerkiksi sikiön varhaiseen kehitysvaiheeseen (katolisen, aristotelista alkuperää olevan opin mukaan miespuoliseen sikiöön ilmestyy sielu 40 päivää, naispuoliseen 80 päivää hedelmöityksen jälkeen, ja jotkut ovat halunneet erottaa

sieluttoman sikiön tappamisen murhasta) tai siihen, että nainen ilman aborttia todennäköisesti kuolisi, mutta paavit ovat säilyttäneet nykypäivään asti ankaran tulkintansa.¹⁷ Muut merkittävät kristinuskon suuntaukset ovat samoin pääsääntöisesti tuominneet abortin, ja kun maallinen oikeudenkäyttö pitkään sai voimakkaita vaikutteita kirkollisesta, myös lakitekstit Euroopassa ja eurooppalaisten asuttamassa Amerikassa on tälle vuosisadalle asti poikkeuksetta laadittu abortinvastaisessa hengessä.¹⁸

1900-luvun ensimmäisistä vuosikymmenistä lähtien suhtautuminen abortteihin on vähitellen tullut myönteisemmäksi. Jyrkimpiä kristillisiä piirejä lukuunottamatta länsimaissa on alettu pitää naisiakin itsenäisinä ihmisinä ja myöntää heille sen mukaan oikeuksia ja sananvaltaa lisääntymiseen liittyvissä asioissa. Huoli laittomien aborttien aiheuttamista vaaroista ja naisten yleinen vapautuminen ovatkin muuttaneet asenteita abortin laillistamiselle myönteiseen suuntaan; lainsäädäntöön asti tämä asennemuutos on ehtinyt vaikuttaa Itä-Euroopan maissa, Pohjoismaissa ja Englannissa.¹⁹ Aborttikysymyksen tie on nyt tavallaan kuljettu päästä päähän: kun sikiön "oikeus elämään" ennen katsottiin riittäväksi perusteluksi ehdottomalle aborttikiellolle, nykyään saateen vastaavasti väittää, että naisen "oikeus omaan ruumiiseensa" antaa naiselle myös absoluuttisen oikeuden aborttiin kaikissa tilanteissa.²⁰ Lakien muuttamiseen on kuitenkin useimmiten vaikuttanut paremminkin huoli naisten terveydestä kuin halu tunnustaa minkään absoluuttisen aborttioikeuden olemassaoloa.

E. Nykyaikaisen aborttilainsäädännön päälinjat

Perinteisen kristillisen käsityksen ja uusien sallivampien näkemysten ristitulessa aborttia koskevat lait ovat Euroopan ja Amerikan valtioissa jakaantuneet karkeasti kolmen päälinjan mukaisiksi: rajoittaviin, maltillisiin, ja salliviin.²¹ Rajoittavien lakien tarkoituksena on toisaalta ollut ilmentää juutalais-kristillistä uskoa elämän pyhyyteen, toisaalta suojella naisia puoskareilta ja itsetehdyiltä sikiönlähdetystryityksiltä -jopa elinkautinen vankeusrangaistus tai kuolemantuomio on paikoin ollut lainrikkokojan kohtalona. Rajoittavat lait pitävät luonnollisesti laillisten aborttien määrän alhaisena, mutta laitonta sikiönlähdetystä harjoitetaan tällöin niin paljon, että naisten henki ja terveys eivät suinkaan ole kovin turvassa; elämän kunnioitus toteutuu ehkä sikiöiden, mutta ei juuri naisten kohdalla.²²

Maltillisten lakien pyrkimyksenä on vähentää laittomien aborttien määrää samalla kuitenkin säilyttäen joitakin rajoituksia naisten hyvinvoinnin, väestönkasvun varmistamisen tai sukupuolikurin ylläpitämisen nimissä. Maltilliset lait vähentävätkin todennäköisesti laittomia abortteja, mutta toisaalta lisäävät laillisia niin paljon, että kokonaismäärä kasvaa. Näin ollen naisten suojelu jää puolitiehen sikiöiden osittaisesta uhrauksesta huolimatta.²³ Sallivilla laeilla tähdätään yleensä naisten valinnanvapauden täydelliseen toteutumiseen lisääntymisasiossa ja heidän terveystensä suojaamiseen laittomilta aborteilta. Laiton sikiönlähdetys loppuukin sallimisen seurauksena lähes tyystin, mutta laillisten aborttien määrä nousee vielä korkeammaksi kuin kokonaismäärä maltillisten lakien alaisuudessa.²⁴ Euroopan maista katolisimpien - Italian, Espanjan, Portugalin ja Ranskan - lainsäädännöt olivat vielä kymmenkunta vuotta sitten ankaran rajoittavia, Englannin ja Pohjoismaiden maltillisia ja sosialististen maiden pääsääntöisesti sallivia. Osassa katolisista maista kannat ovat kuitenkin olleet maltillistumaan päin. Yhdysvalloissa useiden osavaltioiden lait olivat vielä 1970-luvulle tultaessa varsin ankaria, mutta sittemmin maan korkein oikeus totesi koko kyseisen lainsäädännön perustuslain vastaiseksi, koska se puuttui ihmisen yksityiselämään. Näin abortti tuli Yhdysvalloissa käytännössä vapaaksi jokaiselle, jolla on varaa maksaa siitä riittävästi.²⁵

F. Sikiön moraalinen morfologia ja muita eettisesti relevantteina pidettyjä jakoja

Mutta mitä tekemistä näillä biologisilla, lääketieteellisillä, historiallisilla ja oikeusopillisilla pohdinnoilla oikein on abortin moraalisen puolen kanssa? - Suoranaisesti ei mitään, mutta epäsuorasti paljonkin, sillä moraalifilosofia perustuu toki todellisuuteen. Jos haikara toisi lapset kotiin pienissä nyyteissä, aborttikeskustelun kuumin kysymys saattaisi olla se, onko haikaranmetsästyksissä missään olosuhteissa eettisesti hyväksyttävää ja jos on, onko jokaisen velvollisuus metsästää niitä ylikansoitetuilla alueilla. Mutta haikara ei tuo lapsia pienissä nyyteissä, joten ongelmat ovat toiset. Biologia on esimerkiksi opettanut ihmiskunnalle - tai ainakin suurelle osalle sitä -, että missään konkreettisisa ja havaittavassa muodossa neljänkymmenen päivän ikäisiin poikasikiöihin ja kahdeksankymmenen päivän ikäisiin tyttösikiöihin ei ilmesty sielua. Niin kauan kuin sielunmuodostumisoppiin uskottiin, monet pitivät myös moraaliselta kannalta eriarvoisina "sielullisen" ja "sieluttoman"

sikiön lähdeästä. Nykyään tällaisesta ajatuksesta on luovuttu, mutta sen sijaan voidaan pitää moraalisesti relevantteina eroina esimerkiksi hedelmöitymättömien sukusolujen ja tsygootin välistä eroa (koska vain jälkimmäisessä on täysi määrä kromosomeja), kiinnittymättömän ja kiinnittyneen tsygootin välistä eroa (koska jälkimmäisen selviytymismahdollisuudet ovat suuremmat), blastulan ja gastrulan välistä eroa (koska monotsygoottiset identtiset kaksoset eroavat tässä vaiheessa toisistaan) sekä embryon ja kehittyneemmän sikiön välistä eroa (koska jälkimmäinen on tunnistettavissa ihmisenalaksi ja kaikki sen potentiaaliset elimet ovat valmiina, vaikkakin vielä nupullaan.)²⁶ Kun biologia ei kuitenkaan voi taata jakojensa moraalista pätevyyttä, niiden arvottaminen jää väistämättä moraalifilosofian tehtäväksi, ja näin biologinen tieto osaltaan epäsuorasti ohjaa myös eettisten pohdintojen kulkua.

Tärkeimmät lääketieteen alaan kuuluvista sikiön kehitystä koskevista käännekohtista ovat ensimmäinen liikkahdus kohdussa, kyky selvitä kohdun ulkopuolella ja syntymä.²⁷ Ensimmäinen näistä liittyy todennäköisesti katoliseen sielunmuodotumisoppiin: sielun ajateltiin tulevan sikiöön liikkumisen myötä. Myöhemmin on todettu, että sikiö liikkuu itsenäisesti jo kauan ennen kuin nainen sen tuntee, joten mitään ehdotonta rajaa liikkuminen ei voi tarjota. Toisaalta kuitenkin, kun nainen tuntee sikiön sisällään, hänen asenteensa sitä kohtaan saattaa muuttua²⁸ suuntaan tai toiseen, ja tämä taas saattaa hyvinkin olla eettisesti relevanttia. "Kyky selvitä kohdun ulkopuolella" puolestaan on lääketieteen edistyessä tullut hyvin liukuvaksi asiaksi, sillä hyvinvarustetussa sairaalassa voivat 26-viikkoisen mahdollisuudet selviytymiseen olla paremmat kuin 36-viikkoisen syrjäkylillä. Sikiön elämän viimeinen käännekohta, syntymä lopulta vaikuttaa selvältä rajalta, jonka jälkeen yksilön tappaminen on murha, mutta usein tämäkin syntymättömän ja syntyneen ero katsotaan moraalisesti irrelevantiksi.²⁹ Tiede voi tässäkin tapauksessa vain antaa vihjeitä filosofialle - mutta toisaalta filosofiassa ei näitä vihjeitä voida perustelematta sivuuttaa.

Lainsäädännössä otetaan - abortin suhteen maltillisissa ja sallivissa maissa - huomioon monia erilaisia ns. indikaatioita sille, että tietyissä tapauksissa abortti voidaan tehdä. Naista koskevat lääketieteelliset indikaatiot ovat kyseessä silloin, kun naisen henki tai terveys (fyysinen tai psyykinen) on uhattuna; sikiötä koskevat lääketieteelliset

indikaatiot puolestaan kattavat ne tapaukset, joissa perinnöllisistä tai ulkoisista syistä syntyvä lapsi olisi todennäköisesti (fyysisesti tai psyykkisesti) vammainen. Sosiolääketieteellisistä indikaatioista voidaan puhua silloin, kun lääketieteellisiä seurauksia harkittaessa otetaan huomioon myös sosiaalisten olojen vaikutus; ja puhtaasti sosiaalisista indikaatioista silloin, kun sosiaalisten olojen sellaisenaan annetaan vaikuttaa päätöksiin. Humanitaarisiksi indikaatioksi lasketaan se, että raskaus on saanut alkunsa naista kohdanneen oikeudenloukkauksen (väkisinmakaamisen tai sukurutsauksen) tuloksena, ja muodollisiksi voidaan nimittää sellaisia indikaatioita kuin aikaisempaa lapsilukua, tietyn rajan alittavaa tai ylittävää ikää ja naisen omaa halukkuutta riittävänä aborttiperusteena.³⁰ Moraaliselta kannalta mikä tahansa näiden yhdistelmä voidaan käsittää relevantiksi, mutta toisaalta ne voidaan kaikki hylätäkin.

Moraalifilosofisen aborttikeskustelun päälinja kulkeekin usein juuri pohdiskelussa siitä, pitäisikö aborttia tarkastella vain tekona, jonka tuloksena sikiö kuolee, vai pitäisikö ottaa huomioon myös tämän teon seuraukset - esimerkiksi se, että äidin henki ehkä säästyy.³¹ Jos jälkimmäinen näkemys hyväksytään, voidaan tietysti seuraavaksi kiistellä siitä, mitä seurauksia pidetään asiaankuuluvina. Tässä tapauksessa ei kuitenkaan liene niin, että moraalikeskustelu automaattisesti seuraisi oikeudenkäyttöä, vaan paremminkin suhde on molemminpuolinen: laki tosin vaikuttaa vallitseviin käsityksiin, mutta toisaalta muutokset laissa johtuvat usein juuri muutoksista moraalisisessa ajattelussa.³² Lakia voidaan myös arvostella moraalittomuudestaan, ja tällöin vedotaan yleensä lain kokonaisseurauksiin kuten laittomien tai laillisten aborttien määrään - tai ehkä siihen, että laki ei riittävässä määrin heijasta yhteiskunnassa vallitsevia moraalikäsityksiä. Joka tapauksessa lienee selvää, että samoin kuin biologialla ja lääketieteellä, myös lainsäädännöllä on ainakin epäsuorasti vaikutusta moraalikeskusteluun ja moraalifilosofiaan.

G. Abortti ja moraalifilosofia: alustavia pohdintoja

Olen edellä uhrannut melkoisesti tilaa selvityksille, jotka eivät kaikilta osiltaan suoranaisesti liity aborttikysymyksen moraalifilosofiseen puoleen. Jonkinlaisen kuvan saaminen sikiön kehityksestä ja abortin suorittamisesta sekä sitä koskevasta lainsäädännöstä on kuitenkin nähdäkseni ollut tarpeen ennen paneutumista itse asiaan.

Aborttikysymyksen moraalifilosofisessa pohdiskelussa voidaan erottaa ainakin kaksi tasoa.³³ Ensimmäisellä tasolla kiistellään siitä, onko abortti moraalisesti hyvä vai paha, oikea vai väärä, kielletty vai sallittu toimenpide - vai mahdollisesti yhdenkertainen, indifferentti. Indifferenssin puolesta puhuu se, että abortissa naisen sisältä poistetaan jotain ylimääräistä, samoin kuin vaikkapa umpilisäkeleikkauksessa eikä kukaan kai väittäisi päätöstä tällaiseen poisto-operaatioon ryhtymisestä moraaliseksi päätökseksi? Ne, jotka pitävät erotiikkaa ja lisääntymistä samana asiana, vetoavat tapaan, jolla lisäke on toimitettu sisälle:

Perinteellisen lääkärin etiikan mukaan nainen, joka vapaasta tahdostaan antautuu sukupuoliseen suhteeseen, ottaa itselleen peruuttamattoman vastuun, joka koskee kahden yksilön elämää.³⁴

Tämä ei kuitenkaan riitä tekemään aborttipäätöstä moraaliseksi, sillä esimerkiksi sukupuolitauti saadaan useimmiten samoin "antautumalla vapaasta tahdosta sukupuoliseen suhteeseen" eikä tästä kuitenkaan seuraa, että taudin hoitoon (poistamiseen) ryhtyminen edellyttäisi erityistä moraalista päätöksentekoa. Jos aborttikysymys siis on moraalinen kysymys, sen on johdettava jostain muusta kuin raskautta edeltävästä sukupuolisuhteesta. Parempi todisteluketju onkin löydettävissä: sikiö on olio, josta tiettyjen ehtojen täytyessä aikaa myöten väistämättä kehittyy ihminen - toisin sanoen sikiö on potentiaalinen ihminen. Jos umpilisäke ja sappikivetkin olisivat potentiaalisia ihmisiä, myös niiden poistaminen vaatisi moraalista päätöksentekoa. Sitä paitsi sikiön lisäksi asia koskee ainakin myös potentiaalista äitiä, joka puolestaan on aktuaalinen ihminen. Aborttikysymys on siis epäilemättä moraalinen kysymys, koska sen yksityistapauksissa ratkaistaan aina vähintään yhden aktuaalisen ja yhden potentiaalisen ihmisen kohtaloista, jopa elämästä ja kuolemasta.

Mutta sikiön potentiaalinen ja raskaana olevan naisen aktuaalinen ihmisyytensä sellaisinaan eivät riitä erottamaan oikeaa väärästä, hyvää pahasta tai kiellettyä sallitusta. Aborttikeskustelun toisella tasolla kiistelläänkin menettelytavoista: pitäisikö esimerkiksi vain toimenpiteen tulos vaiko myös sen seuraukset ottaa huomioon abortin moraalista arvoa määrättäessä? Katolinen teologia on lähes kahden vuosituhannen ajan pitänyt yllä näkemystä, että ainoastaan teko

itse tuloksineen on tärkeä; kaikki yritykset arvioida ja vertailla mahdollisia tai jopa varmoja seurauksia ovat törmänneet raivoisaan vastarintaan. Toista äärimmäisyyttä edustaa utilitarismi, jonka mukaan juuri seuraukset yksin ratkaisevat teon moraalisen arvon ja jolle katoliset todistelut ovat vain tekopyhää hiustenhalkomista. Joka tapauksessa, kumpi tahansa näistä näkemyksistä hyväksytäänkin, seuraava ongelma koskee sitä, minkälaiset teot ovat tekemisen arvoisia tai seuraukset tavoittelemisen arvoisia, ja miten tämä voidaan tietää. Alkuperäisen kristillisen kannan mukaan Jumala ilmoittaa pyhien kirjoitustensa kautta, mitä ihmisten on tehtävä - Raamatussa ei tosin sanottu mitään abortista, mutta elämän suojelemisen käsky ulotettiin koskemaan myös sikiöiden elämää. Myöhemmin kristillisetkin moraalifilosofit alkoivat arvella, että ihminen itse kykenee järkensä avulla suoraan ymmärtämään, mikä on hyvää ja oikeaa - tässä perinteessä katsottiin ja katsotaan edelleen, että on olemassa kaikkia ihmisiä koskeva luonnollinen laki eli moraalilaki, joka suo ihmisille tiettyjä luonnollisia oikeuksia, ja jonka ylimmät periaatteet on mahdollista ymmärtää ilman jumalaista ilmestystä, järjen avulla. Niin kauan kuin uskonto piti filosofiaa otteessaan, järki halusi edelleen suojella sikiötä, mutta uusimmalla ajalla se on herännyt puhumaan myös naisten oikeuksista. Utilitaristit puolestaan ovat pitäneet tavoiteltavina ainakin mielihyvää, onnellisuutta ja kaikkien ihmisten etujen huomioimista. Aborttikysymykseen sovellettuna melkein jokainen valittu edellisten yhdistelmä tuottaa erilaisen vastauksen ensimmäisen tason kysymykseen abortin moraalisesta arvosta, eivätkä erimielisyydet suinkaan lopu tähän: sekä eettiset näkemuserot että kiistat esimerkiksi biologisten faktojen tulkinnoista pirstovat aborttikeskustelun niin laajalle alalle, ettei kaikkia näkökantoja saa mahtumaan yhteen tutkimukseen. On siis rajattava tutkimusalue valitsemalla jokin - mielellään tietysti jossakin mielessä tärkein - mahdollisista suuntauksista lähtökohdaksi.

H. Abortti ja moraalifilosofia: lähtökohta asian käsittelylle

Utilitarismi ei ole filosofisesti kovin kiinnostava lähtökohta abortin kaltaisia käytännön toimenpiteitä koskevaan tarkasteluun, sillä kun on määriteltävä, mitä on tavoiteltava, jää jäljelle vain eri toimintavaihtoehtojen seurausten arviointi ja vertailu kunkin yksityistapauksen kohdalla - kalkyyllissä eniten pisteitä kerännyt vaihtoehto on moraalili-

sesti arvokkain. Utilitarismia ei siis nähtävästi kannata käsitellä ensimmäisenä mahdollisista suuntauksista, vaan paremminkin vasta muiden jälkeen. Ihmisjärkeen vetoavat ja tekoon itseensä keskittyvät näkökannat sen sijaan tuntuvat tarjoavan enemmän materiaalia filosofiselle tarkastelulle: jos kerran luonnollista lakia noudattamalla voidaan päätyä puolustamaan yhtä hyvin naista kuin sikiötäkin, malliin sisältyy varmasti joitakin kiintoisia tulkintamahdollisuuksia. Teologisen moraalifilosofian valitsemista lähtökohdaksi puolestaan tukee kaksituhatuotinen perinne, mutta sen tekee epäilyttäväksi yksipuolinen yliluonnollisen olennon käyttö auktoriteettina - ihmisten moraalissa voisi toivoa myös ihmisillä olevan sananvaltaa. Hedelmällisintä onkin varmasti ottaa huomioon kahden viimeksimainitun suuntauksen historiallinen yhteys ja aloittaa niiden yhdistelmästä, sillä siten päästään käsiksi teon itsensä arvottamiseen mahdollisine tulkinnanvaraisuuksineen, mutta toisaalta ei kuitenkaan jouduta kärsimään kummankaan kannan yksityisistä puutteista. Edelleen, koska kumpikin näistä näkemyksistä oli pitkään pelkästään abortin vastustajien käytössä, olkoon lähtökohtana abortin kieltäminen. Utilitarismiin ja abortille myönteisempiin oppeihin palaan vasta, kun kielteinen, tekoon itseensä vetoava kanta on käsitelty kokonaan.

Tässä vaiheessa lienee syytä huomauttaa, että tutkielmani ei suinkaan ole mikään "vilpitön yritys saavuttaa totuus" abortin moraalisuuden, moraalittomuuden tai epämoraalisuuden suhteen. Tarkoitukseni on paremminkin vain valaista abortista käytyä moraalifilosofista keskustelua mahdollisimman monelta kannalta ja samalla osoittaa todeksi seuraavat asiaan liittyvät väitteet:

- (1) Abortin täydellinen moraalinen tuomitseminen tekona sinänsä ei ole filosofisesti perusteltavissa.
- (2) Näkökanta, jonka mukaan abortti on moraalisesti oikeutettu aina, kun nainen valitsee sen tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen, on filosofisesti perusteltavissa.

Väitteen (1) totuuden pyrin osoittamaan tutkielmani ensimmäisessä osassa siten, että tiivistän kaikki nähdäkseni filosofisesti perusteltavissa olevat (nonkonsekventalistiset) abortin kieltävät näkemykset yhteen argumenttiin ja pyrin sitten murtamaan tämän argumentin analysoimalla ja kritisoimalla sen pmissettä, seuraussuhteita ja kokonai-

suutta. Tästä tarkastelusta odotan saavani vihjeitä seuraavaa hieman kunnianhimoisempaa yritystä varten: toisessa osassa tarkoitukseni on nimittäin osoittaa väite (2) todeksi yksinkertaisesti etsimällä sellaiset filosofiset lähtökohdat, joista abortille myönteinen kanta on moraalisesti oikeutettavissa.

ENSIMMÄINEN OSA

Abortin täydellinen moraalinen tuomitseminen tekona sinänsä ei ole filosofisesti perusteltavissa.

II. KATOLINEN ARGUMENTTI

A. Argumentin hahmottelua

Aion seuraavissa luvuissa esittää, kuinka abortille kielteistä moraalista näkemystä on yleensä puolustettu ja mihin heikkoihin kohtiin tässä puolustuksessa abortin kannattajat ja muut argumenttien totuudellisuudesta kiinnostuneet ovat kohdistaneet huomionsa.³⁵ Abortin vastustajien tavallisin ja loogisesti tyylikkään - vaikkakaan ei aina kovin selvästi esitetty ja eritelty - argumentti on peräisin katolisesta moraalifilosofiasta ja voidaan yksinkertaisimmassa muodossaan esittää seuraavasti:

Jokaisella ihmisellä on oikeus elämään.

Sikiöt ovat ihmisiä.

Siis sikiöillä on oikeus elämään.

Koska abortissa puututaan sikiön elämisen oikeuteen, abortti on hyökkäys yläpremissin ilmeistä totuutta vastaan ja siten ilman muuta väärä valinta.³⁶ Mutta näin karkea muotoilu törmää nopeasti vaikeuksiin. Abortin vastustajat eivät suinkaan aina ole vastustaneet sodankäyntiä, kuolemanrangaistusta tai tappamista itsepuolustukseksi, vaikka kaikki nämä toimet varsin ilmeisesti loukkaavat joidenkin ihmisten oikeuksia elää. Ja vaikka sikiöt olisivatkin ihmisiä - joka sekun on helpommin sanottu kuin todistettu -, ne eivät välttämättä ole ainoat ihmiset, joiden hengen aborttipäätös voi vaarantaa. Jos raskauden vieminen loppuun tappaisi naisen, jonkun (tai jonkin) oikeus elämään joudutaan joka tapauksessa uhraamaan. Argumenttia on selvästi täsmennettävä ennen kuin sitä vastaan kannattaa vakavasti hyökätä, ja tähän tehtävään käynkin käsiksi seuraavassa alaluvussa.

B. Argumentin premissit

Kuolemanrangaistus ja itsepuolustus erotetaan helpoimmin abortista toteamalla, että elämisen oikeuden voi menettää syyllistymällä riittävän vakaviin loukkauksiin muiden ihmis-

ten perustavia oikeuksia kohtaan. Murhaajat, päällekkarkaat ja muut pahat rosvot eivät enää ole oikeutettuja elämään, sillä periaate kuuluu:

(P1) Jokaisella viattomalla ihmisellä on oikeus elämään.

Jotta haluttu johtopäätös muutoksesta huolimatta voitaisiin saavuttaa, on toinen premissi muutettava kuulumaan:

(P2) Sikiöt ovat viattomia ihmisiä.

Tämä puolestaan jakaantuu kahteen komponenttiin:

(P2A) Sikiöt ovat viattomia.

(P2B) Sikiöt ovat ihmisiä.

Premisseistä (P1), (P2A) ja (P2B) voidaan aivan ilmeisesti päätellä, että sikiöillä on oikeus elämään. (Joskus puhutaan luovuttamattomasta oikeudesta elämään, mutta tämän näennäisen vahvennuksen merkitys on suurempi esimerkiksi itsemurhaa kuin aborttia pohdittaessa: sikiö ei missään tapauksessa pysty tietoisesti luopumaan sen paremmin elämästään kuin oikeuksistaankaan, muut tekevät päätöksen.)

Mutta jos kaikilla viattomilla ihmisillä on oikeus elämään, kuinka abortin vastustaja voi pitää tappamista sodassa oikeutettuna? Nähtävästi oikeudesta elää ei välttämättä seuraa aina kieltoa tappaa oikeuden haltijaa, vaikka hän ei syyllistyisikään mihinkään sellaiseen, minkä ansiosta hän voisi menettää oikeutensa. Tämä ongelma voidaan ratkaista erottamalla suoranainen tappaminen epäsuorasta.³⁷ Ajatus on seuraavanlainen. Jos esimerkiksi herra Möttönen lomamatkallaan Ruotsissa hyökkää kadulla herra Svenssonin kimppuun ja kuristaa tämän kuoliaaksi, hän syyllistyy suoranaiseen tappamiseen ja toimii moraalisesti väärin, koska hänen tekonsa intentiona on tappaa herra Svensson. Jos sen sijaan Suomen tasavalta käy oikeutettua sotaa Ruotsin kuningaskuntaa vastaan ja sotamies Möttönen lähitaistelun tiimellyksessä kuristaa vastustajansa Svenssonin kuoliaaksi, Möttönen toimii moraalisesti oikein. Hänen suoranainen intentionsa on nimittäin puolustaa itseään ja maataan uhkaavalta viholliselta ja Svenssonin kuolema on vain tämän sankarillisen työn valitettava sivuvaikutus. Voi siis olla niin, että suoranainen tappaminen on aina kiellettyä, mutta epäsuora tappaminen

tietyissä olosuhteissa sallittua.

Siitä, että sikiöllä on oikeus elämään, pitäisi nyt siirtyä siihen, että sikiötä ei saa suoranaisesti tappa. Välittävä premissi voidaan muotoilla vaikkapa:

(P3) Mitään oliota, jolla on oikeus elämään, ei saa suoranaisesti tappa.

Ja kun näin saadaan todistettua, ettei myöskään sikiötä saa suoranaisesti tappa, tarvitaan abortin täydelliseksi tuomitsemiseksi enää yksi premissi:

(P4) Abortti on sikiön suoranaista tappamista.

Muodostuva katolinen argumentti on kokonaisuudessaan seuraavanlainen:

(P1) Jokaisella viattomalla ihmisellä on oikeus elämään.

(P2) Sikiöt ovat viattomia ihmisiä.

(CL1) Siis sikiöillä on oikeus elämään.

(P3) Mitään oliota, jolla on oikeus elämään, ei saa suoranaisesti tappa.

(CL2) Siis sikiöitä ei saa suoranaisesti tappa.

(P4) Abortti on sikiön suoranaista tappamista.

(CL3) Siis aborttia ei saa tehdä.

Huomattakoon, että nimeä "katolinen argumentti" ei pidä ymmärtää siten, että vain katoliset kristityt vetoaisivat siihen - vanhoilliset protestantit ja ortodoksiset juutalaiset käyttävät samanlaista argumentaatiota, samoin maallisten ajattelevat abortin vastustajat vaivautuessaan perustelemaan moraalisia käsityksiään. Nimitän siis argumenttia sen alkuperän vuoksi "katoliseksi", mutta todennäköisesti se on jokaisen ei-konsekventalistisen abortinvastaisen näkemyksen perusta - riippumatta siitä, kuinka hyvin tai huonosti näkemyksen kannattaja tämän ymmärtää.

III. MILLÄ PERUSTEELLA VOIDAAN VÄITTÄÄ, ETTÄ IHMISILLÄ ON OIKEUS ELÄMÄÄN?

A. "Jumala yksin on elämän ja kuoleman Herra"

Ensimmäinen katolisen argumentin täsmennetyistä premisseistä väittää, että jokaisella viattomalla ihmisellä on oikeus elämään. Mutta millä perusteella näin voidaan väittää? Kuka tai mikä takaa viattomille ihmisille tällaisen oikeuden? Tässä luvussa esitän, mitä teologit, luonnontieteilijät ja moraalifilosofit ovat vastanneet näihin kysymyksiin.

Teologinen perustelu riitti useimmille eurooppalaisille ajattelijoille vuosisatojen ajan ja joillekin se riittää vieläkin. Teologisen perustelun mukaan yhdelläkään ihmisellä ei ole oikeutta riistää elämää toisilta ihmisiltä eikä edes itseltään, koska vain Jumala on elämän ja kuoleman herra. Ihminen kuuluu Jumalalle, ei itselleen - hänelle on annettu ruumis ja elämä vain lainaksi, jotta hän voisi parhaan kykynsä mukaan toimia Jumalan kunniaksi.³⁸ Katoliset auktoriteetit puhuvat ja kirjoittavat asiasta esimerkiksi seuraavasti:

Vain Jumala on Elämän Herra, kun on kyseessä ihminen, joka ei ole syyllistynyt kuolemanrangaistuksen alaiseen rikokseen.³⁹

Jumala, elämän herra, on ... uskonut ihmisille elämän säilyttämisen korkean tehtävän, joka on täytettävä ihmisen arvoa vastaavalla tavalla. Elämää on suojeltava mitä huolellisimmin aina sikiämisestä saakka.⁴⁰

Jokainen ihmisolento, jopa lapsi äidin kohdussa, saa oikeutensa elämään suoraan Jumalalta.⁴¹

Tällaisten "perustelujen" ongelma on epäilemättä se, että ne itse kaipaavat perusteluja - paavit ja kirkolliskokoukset voivat toki julistaa mitä tahansa, mutta moraalifilosofian kannalta pelkkä auktoriteettiin vetoaminen ei oikeuta väitteitä.

Protestanttiset teologit, joilla ei ole paavin erehtymättömyyttä tukenaan, ovat olleet katolisia innokkaampia perustelemaan elämän pyhyyttä vetoamalla maanpäällisten auktoriteettien sijasta suoraan jumalalliseen ilmoitukseen, Raamat-

tuun.⁴² Esimerkiksi Paul Ramsey esittää artikkelissaan 'The Morality of Abortion'⁴³ seuraavanlaisen raamatullisen todistuksen ihmisen ja erityisesti sikiön oikeudelle elämään. Psalmissa 139 sanotaan:

Herra, sinä tutkit minua ja tunnet minut.

...

Sinä olet saartanut minut edestä ja takaa ja laskenut kätesi minun päälleni.

...

Ja jos minä sanoisin: "Peittäköön minut pimeys ...", niin ei pimeyskään olisi sinulle pimeä Sillä sinä olet luonut minun munaskuuni, sinä kudoit minut kokoon äitini kohdussa.

Minä kiitän sinua siitä, että olen tehty ylen ihmeellisesti; ihmeelliset ovat sinun tekosi, sen minun sieluni kyllä tietää.⁴⁴

"Täten", päättelee Ramsey tästä, "jokainen ihmisolento on ainutkertainen, toistumaton tilaisuus ylistää Jumalaa."⁴⁵ Ja hän jatkaa, lainaten vaikutusvaltaista protestanttiteologia Karl Barthia, että jokainen lapsi naisen sisällä (s.o. sikiö)

... on ihminen, jonka elämän vuoksi Jumalan Poika on kuollut. ... Maailman todellinen valo loistaa jo äidin kohdun pimeyteen.⁴⁶

Kaiken tämän todistusaineiston musertamana Ramsey katsookin olevansa pakotettu toteamaan, että jokaisella ihmisellä "on yhtäläinen oikeus elämään" ja että tämä oikeus on peräisin "välittömästi Jumalalta".⁴⁷

Paul Ramseyn ja muiden asiaansa lujasti uskoviin kristittyjen argumenteissa (ei ole nimittäin mitään syytä olettaa, että edellinen olisi tarkoitettu pilailuksi vakavalla asialla) on vikana se, että ne perustuvat täydellisesti teologiaan. Jos Jumala on olemassa ja jos Jumala haluaa ihmisten toimivan tahtonsa mukaan ja jos katolinen kirkko tai protestanttinen kirkko tai paavi Pius XII tai professori Paul Ramsey tulkitsee Raamattua oikein, niin vasta silloin ihmisen oikeus elämään saattaisi olla peräisin Jumalalta. Mutta - puhumattakaan muiden kohtien epävarmuudesta - valtaosa maailman väestöstä ei usko juuri heprealaiseen vuorenjumala Jahveen, joten kristillinen uskon tie on useimmilta suljettu.⁴⁸ Tämä ei tietenkään sinänsä todista mitään: suuri osa

ihmiskunnastahan voi olla väärässä. Mutta jos väitetään näin, olisi pystyttävä osoittamaan kuka sitten on oikeassa, sillä niistäkin, jotka uskovat yhteen persoonalliseen jumalaan, joku uskoo Koraaniin, joku Uuteen Testamenttiin ja joku Vanhaan Testamenttiin, vain kulttuurimme lähipiirissä pysyäkseeni. Johonkin irralliseen psalmiin vetoaminen juutalaisessa muinaisrunoudessa ei todista mitään sikiön oikeuksista, ei ainakaan ateistille.

Teologiseen metafysiikkaan voi tietenkään sukeltaa niin syvälle kuin haluaa, eikä pohjaa näy. Paul Ramsey'n edellä siteerattu "todistus" osoittaa kuitenkin nähdäkseni selvästi, kuinka hyödyttömiä teologiset argumentit ovat moraalifilosofiassa: uskovon näkökulmasta esitetyt asiat ovat niin itsestään selviä, etteivät ne kaipaa todistelua, kun taas ateisti ei ymmärrä premissejä eikä oikeastaan edes huomaa lukevansa argumenttia. Katoliset moraalifilosofit ovat kiinnittäneet huomiota tähän heikkouteen jo ainakin 1200-luvulta lähtien ja he ovatkin vuosisatojen ajan korostaneet, että etiikan ensimmäiset periaatteet eivät kaipaa teologista perustelua, vaan ovat sellaisinaan itsestään selviä ihmisjärjelle.⁴⁹ Tällainen päättely johtaa kuitenkin jo teologisen todistelun ulkopuolelle.

B. "Eläminen on luonnollista"

Luonnontieteellisen koulutuksen varassa ihmiselämää ja sen ongelmia lähestyvät moralistit, erityisesti lääkärit ja psykologit, pyrkivät usein etsimään eettisten periaatteiden perusteluita siitä, mikä on luonnollista. He voivat joko ajatella Jumalan tahdon ilmenevän asioiden luonnollisessa kulussa tai he voivat olla sitä mieltä, että se mikä on luonnollista yksinkertaisesti vain sellaisenaan on moraalisesti oikein ja hyvää. Näin ollen heidän mielestään jokaisella ihmisellä on oikeus elämään, koska ihmisillä näyttää olevan luonnollinen taipumus suojella henkeään sitä uhkaavia vaaroja vastaan. Jopa itsemurha on väärin, koska se on toimimista vastoin ihmisluontoa.⁵⁰

Valitettavasti luonto ei näin helposti asetu moraalien perustaksi. Ensinnäkin sen lisäksi, että ihminen pyrkii välttämään kuolemaa, hän pyrkii myös välttämään tuskaa ja pystyy tekemään hyviä ennusteita omista tulevaisuudennäkymistään. Siten itsemurhan valitseminen voi yhtä hyvin olla toimimista "luonnollisten taipumusten" mukaan kuin niiden vastaisesti - oikeus elämään ei ole ihmisen ainoa oikeus.⁵¹ Toiseksi,

luonto moraalin mittarina vaatii itsekkin perustelua: joko sen moraalinen arvo palautuu Jumalan tahtoon ja sitä kautta joudutaan edellisessä alaluvussa mainittuihin ongelmiin tai sitä on pidettävä itsessään arvokkaana. Jälkimmäisessä tapauksessa esimerkiksi hammassarky on hyvää, koska se on luonnollista, ja himomurhaajilla on oikeus tappaa kenet tahansa, koska heitä ajaa siihen luonnollinen taipumus.⁵² Vetoamalla "luontoon" tällä tavalla ei varmastikaan voida kovin järkevästi perustella jokaisen ihmisen oikeutta elämään.

C. "Oikeus elämään on luonnollinen oikeus"

Palaan nyt kysymykseen, joka heräsi teologisia perusteluja käsitelleen alaluvun lopussa. Kun katoliset moraalifilosofit vähitellen alkoivat menettää uskoaan Raamattuun jumalallisen ilmoituksen lähteenä, he ryhtyivät etsimään moraalin perusteita ihmisjärjestä. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen (1225-1274) päätyi pohdinnoissaan siihen, että jokainen ihminen tuntee luonnollisen lain eli moraalilain periaatteet järjensä avulla, ja koska kaikilla ihmisillä on samanlainen järki, luonnollinen laki on sama kaikkialla maailmassa.⁵³ (Luonnollinen laki, moraalilaki, koskee siis kaikkia ihmisiä, kun taas kunkin maan laki ohjaa vain kyseisen maan kansalaisten toimia.) Luonnollisen lain kaikille ihmisille takaamat oikeudet puolestaan ovat luonnollisia oikeuksia. Selvästi Akvinolaista maallisempi ajattelija, John Locke (1631-1704), esitti teoksessaan Two Treatises of Government (1690) teorian, jonka mukaan jokaisella ihmisellä - sekä poliittisesti järjestäytyneessä yhteiskunnassa että sen ulkopuolella - "luonnontilassa" - on luonnollinen oikeus elämään, terveyteen, omaisuuteen ja vapauteen.⁵⁴ Locken teoria on sittemmin vaikuttanut monien valtioiden perustuslakeihin ja sen henki huokuu esimerkiksi Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksesta.⁵⁵

Mutta mitä tarkoittaa, että "kaikilla ihmisillä on luonnollinen oikeus" esimerkiksi elämään? Tuomas Akvinolaisen ja John Locken mielestä tämä tarkoitti sitä, että Jumala on säätänyt kaikkien ihmisten noudatettavaksi luonnollisen lain, jonka periaatteet jokainen ihminen voi tavoittaa järjensä avulla. Yksi näistä periaatteista tai sellaisen seurauksista on, että kaikilla ihmisillä on absoluuttinen oikeus elämään. Akvinolaisen ja Locken käsitykset saattavat tämänhetkisen moraalifilosofian valossa vaikuttaa hieman epätasällisilta - Jumalan mukaantuoimisessa on edellä todetut ongelmansa eikä elämisoikeuden absoluuttisuus toteudu

niin kauan kuin sallitaan itsepuolustus, oikeutetut sodat tai kuolemanrangaistus -, mutta ajatuksen ydin on säilynyt nykypäivään asti. Edelleen monet pitävät itsestään selvänä, että jokaisella viattomalla ihmisellä eräitä pieniä poikkeuksia lukuunottamatta on oikeus elämään.

Tässä ei ole tarpeen ryhtyä väittämään, etteikö jokin nykyaikainen luonnollisten oikeuksien teoria mahdollisesti olisi tosi ja hyvin perusteltu. Tutkielmani kannalta on nyt nimittäin tärkeämpää tarkastella, minkälaisilla olioilla tällaisten teorioiden antamia oikeuksia voi olla, jos niitä jollakin on. Ensinnäkin näyttää siltä, että kyseeseen tulevat vain ihmiset - karpäsillä, lehmillä tai apinoilla ei varmaankaan useimpien ihmisten mielestä ole luonnollista oikeutta elämään. Mutta jos karpäset, lehmät tai apinat eivät kelpaa, ihmistäkään ei voida pitää oikeutettuna elämään siksi, että hän on tietyn eläinlajin, homo sapiens - lajin jäsen. Jos ihmiselämä olisi arvokasta vain lajin perusteella, miksei yhtä hyvin valkoisen rodun edustajan elämä olisi arvokkaampaa kuin mustan tai keltaisen: jos moraalisia vedenjakajia aletaan etsiä biologiasta, miksi jäädä puolitiheen.⁵⁶ Rasismi on kuitenkin vastoin intuitioitamme, joten oikeusteoreettinen "ihmisyyttä" ei varmaankaan voi olla pelkkää lajin jäsenyyttä - eikä kai kukaan vakavissaan niin väittäisikään.⁵⁷ Toisenlainen näkemys oikeuksien kannalta relevantista ihmisyydestä onkin peräisin Akvinolaiselta ja Lockelta. Hehän ajattelivat, että jokainen ihminen kykenee ymmärtämään oikeutensa järkensä avulla - toisin sanoen heidän teoriansa mukaan vain olioilla, jotka kykenevät ymmärtämään oikeutensa elämään, voi olla oikeus elämään. Saman ajatuskulun on viimeaikaisen aborttikeskustelun yhteydessä esittänyt ja perustellut Michael Tooley. Seuraava esitykseni perustuukin pääasiassa hänen artikkeliinsa 'Abortion and Infanticide' vuodelta 1972.

Tooley aloittaa tarkastelunsa kysymällä, mitä ominaisuuksia oliolla tai - kuten hän sanoo - organismilla pitää olla, jotta sillä voisi olla vakavasti otettava oikeus elämään. Hänen oma vastauksensa tähän kysymykseen on:

Organismilla on vakavasti otettava oikeus elämään vain, jos se kykenee muodostamaan käsityksen itsestä jatkuvana kokemusten ynnä muiden mentaalisten tilojen subjektina ja se uskoo itse olevansa sellainen jatkuva entiteetti.⁵⁸

Tätä kantaansa Tooley perustelee suunnilleen seuraavasti. Oikeudet ovat jotakin sellaista, mitä voidaan loukata. Oikeuden loukkaus puolestaan tarkoittaa sitä, että olio, joka haluaa jotakin ja jolla on oikeus haluamaansa, ei saakaan sitä. Mutta halutakseen jotain ja huomatakseen ettei ole saanut haluaan tyydytetyksi, olion on oltava "kokemusten ynnä muiden mentaalisten tilojen subjektiksi" ja kyettävä tunnustamaan itsensä sellaiseksi. Ilmaisussa "oikeus elämään" on se vika, että se tuo helposti mieleen vain biologisen organismin oikeuden jatkaa olemassaoloaan. Pieni ajatusleikki osoittaa kuitenkin, ettei tästä ole kysymys. Oletetaan, että olisi mahdollista ohjelmoida uudelleen aikuisia ihmisiä, hävittää täydellisesti heidän muistonsa, uskomuksensa, asenteensa sekä luonteenpiirteensä ja korvata ne kokonaan toisilla, ehkä jonkun muun ihmisen vastaavilla. Jos nyt vaikkapa G.H. von Wright ohjelmoitaisiin G.E. Mooreksi, niin selvästi voitaisiin sanoa, että yksi yksilö - G.H. von Wright - on tuhottu ja hänen oikeuttaan elämään on loukattu, vaikka sama biologinen organismi edelleen kävisikin Helsingin yliopiston tai jonkun muun yliopiston filosofian laitoksella puhumassa lähes samoista filosofisista ongelmista. "Oikeudella elämään" ei tarkoiteta biologisen organismin, vaan itsestään tietoisien subjektin - eli persoonan, kuten Tooley sanoo - oikeutta jatkaa olemassaoloaan oman halunsa mukaan. Kaiken kaikkiaan siis vain persoonalla, oliolla, joka on tietoinen itsestään jatkuvana, erillisenä kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina, voi olla oikeus elämään.⁵⁹

D. Yhteenveto: onko katolisen argumentin ensimmäinen premissi perusteltavissa filosofisesti?

Tässä luvussa on tarkasteltu katolisen aborttiargumentin ensimmäistä premissiä ja erilaisia yrityksiä sen perustelemiseksi. Teologiset argumentit todettiin niin teologisiksi, ettei niitä ollut tunnistaa argumenteiksi: vetoamalla Jumalaan ei voida ainakaan filosofisesti perustella jokaisen ihmisen oikeutta elämään. Se, että eläminen on luonnollista, todettiin samoin merkityksettömäksi käsiteltävän asian kannalta, sillä monet asiat ovat luonnollisia eivätkä läheskään kaikki niistä ole moraalisesti hyviä tai oikeita. Viimeiseksi tutkittiin joidenkin filosofien esittämiä väitteitä, joiden mukaan jokaisella ihmisellä on luonnollinen oikeus elämään. Väitettä ei pyritty kiistämään, vaan kohdistettiin sen sijaan huomio siihen, millaisilla olioilla näitä luonnollisia oikeuksia voisi olla. Michael Tooleyn näkemyksen

mukaan vain itsestään tietoisilla persoonilla voi olla oikeus elämään, eikä tähän esitetty vastaväitteitä. Luvun johtopäätös on siis, että katolisen argumentin ensimmäinen premissi saattaa olla filosofisesti perusteltavissa, kunhan otetaan huomioon se, että "ihmisellä" on premississä tarkoitettava "persoonaa".

IV. OVATKO SIKIÖT VIATTOMIA IHMISIÄ?

A. Kuka on viaton?

Katolisen argumentin toinen premissi väittää, että sikiöt ovat viattomia ihmisiä. Ennen kuin ryhdyn pohtimaan onko perusteltua väittää sikiöitä ihmisiksi, lienee syytä lyhyesti tarkastella premissin ensimmäistä osaa: Ovatko sikiöt viattomia? Tämä kysymys ei ole juuri näyttänyt vaivaavan sen paremmin teologeja kuin filosofejakaan - myönteistä vastausta on ilmeisesti pidetty niin itsestään selvänä, ettei koko asiaan ole tunnettu tarvetta puuttua. Kuitenkin sikiön oletettua viattomuutta on käytetty abortille kielteisten argumenttien tukena tavalla, joka ansaitsee saada hieman huomiota osakseen. Joidenkin abortinvastustajien kirjoituksista kuultaa, että viattomuutta on alettu aikojen kuluessa pitää toisaalta jonkinlaisena lisätakeena sikiön ihmisyydelle ja sitä kautta oikeudelle elämään, toisaalta jopa itsessään riittävänä ehtona tälle oikeudelle. Näiden käsitysten virheellisyys on todettava ennen siirtymistä eteenpäin.

Kuten edellä (luvussa II B) totesin, "viattomuus" joudutaan lisäämään katolisen argumentin toiseen premissiin väkivaltaisten hyökkääjien ja muiden oikeudenloukkaajien varalta. On ilmeistä, ettei sikiö ole "syllistynyt kuolemanrangaistuksen alaiseen rikokseen", kuten paavi Pius XII asian esitti⁶⁰ eikä myöskään missään tavallisessa mielessä "hyökkää väkivaltaisesti naisen kimppuun", joten tässä suhteessa sikiö on kiistattomasti viaton - syytön. Mutta yhtä ilmeistä on, etteivät sikiöt ylipäätään syllisty mihinkään tai hyökkää kenenkään kimppuun, sillä niillä ei ole kykyä eikä mahdollisuutta tällaisiin toimiin. Sikiöt eivät yksinkertaisesti ole sellaisia olioita, joiden yhteydessä voitaisiin järkevästi puhua viattomuudesta katolisessa argumentissa tarkoitettussa merkityksessä. Abortin vastustajat näkyvät kuitenkin tarkoituksella tai huomaamattaan käyttävän seuraavaanlaista päättelyä:

- (1) Sikiöt eivät ole syllistyneet mihinkään rangais-

tavaan, joten ne ovat viattomia.

- (2) Mutta kun viattomuus tarkoittaa sitä, ettei ole syyllistynyt mihinkään rangaistavaan, ja kun vain ihmiset pystyvät syyllistymään sellaiseen, vain ihmiset voivat olla viattomia.
- (3) Näin ollen sikiöt ovat ihmisiä.⁶¹

Päätelyn virheellisyys paljastuu selvästi, kun sen premisit kirjoitetaan toiseen muotoon:

- (1') Sikiöt eivät ole syyllistyneet mihinkään rangaistavaan.
- (2') Vain ihmiset voivat syyllistyä johonkin rangaistavaan.

Tällaisista premisseistä ei voida päätellä mitään sikiön ihmisyydestä, joten yritys tehdä sikiöstä ihminen viattomuuden avulla on perusteeton.

Toinen tapa puolustaa viattoman sikiön oikeuksia liittyy vähemmän ilmeisesti viattomuuteen ja on vielä edellistä ilmeisemmin virheellinen. Kun viattomuus syyttömyytenä ei oikein sovellu sikiöön, voidaan ryhtyä operoimaan sellaisilla viattomuuden sivumerkityksillä kuin "heikkoudella" ja "avuttomuudella". Voi olla, ettei sikiö ole lainkaan ihminen, sanotaan, mutta joka tapauksessa se on pieni, heikko ja avuton olento, ja sellaisia on suojeltava pahalta maailmalta.⁶² Argumentti on toki vetoava, mutta tuskinpa sen käyttäjienkään mielestä kaikkia "pieniä, heikkoja ja avuttomia olentoja" pitäisi suojella - esimerkiksi broileriteurastamossa sellaista tappaminen on kehitetty suorastaan taiteeksi eikä tieto näistä kukonpoikien joukkomurhista vaikuta paljoakaan keskivertokansalaisen ruokahaluun. Katolisen argumentin toisen premissin ensimmäinen osa on tosi, kun viattomuus ymmärretään alkuperäisessä merkityksessään syyttömydeksi, mutta koska se johtuu vain siitä, että sikiö ei voi sen paremmin syyllistyä kuin olla syyllistymättäkään mihinkään, koko viattomuus olisi todennäköisesti parasta unohtaa abortin moraalista arvoa pohdittaessa.

B. Milloin sikiöstä tulee ihminen: ehdotettuja käännekohtia

Aborttikeskustelun kiistellyin kysymys on epäilemättä, ovat-

ko sikiöt ihmisiä. Koska silmällä näkymättömän hedelmöityneen munasolun, tsygootin, ja ihmisen paradigman, täysikasvuisen naisen tai miehen, välinen ero on sangen huomattava, on kysymys sikiön ihmisyydestä usein käännetty kysymykseksi, milloin sikiöstä tulee ihminen: on oletettu, että ihmisen alun kehityksessä on jokin ehdoton raja, jota ennen se ei missään tapauksessa ole ihminen ja jonka jälkeen se ilman muuta on ihminen. Seuraavia käännekohtia sikiön kehityksessä on viime aikoina pidetty moraalisesti relevantteina, ja seuraavista syistä:

- (1) Hedelmöitys. "Uusi yksilö saa välittömästi hedelmöityksessä perinnöllisyyssaiheensa" ja "mahdollisuuden kehittyä."⁶³ Hedelmöityneellä munasolulla on neljä mahdollisuutta viidestä kehittyä ihmiseksi, kun vastaava tilastollinen todennäköisyys on munasolun kohdalla korkeintaan 1/100 000 ja siittiön kohdalla korkeintaan 1/200 000 000.⁶⁴
- (2) Kiinnittyminen kohdun seinämään (6-7 vuorokautta hedelmöityksestä). Vasta "kiinnittymisessä määrätty täysin se biologinen ympäristö, missä sikiö kehittyy, samoin kuin syntyvien yksilöiden mahdollinen määrä."⁶⁵
- (3) Identtisten kaksosten jakaantuminen (joko 6-7 vuorokautta tai 2-3 viikkoa hedelmöityksestä).⁶⁶ Ainutkertainen, toistumaton yksilö syntyy viimeistään tässä jakaantumisessa.⁶⁷
- (4) Aivotoiminta (6-8 viikkoa hedelmöityksestä). Aivotoiminnan alkaminen aloittaa sikiössä jotakin, jonka loppuminen aikanaan on merkki siitä, ettei kyseistä inhimillistä olentoa enää ole.⁶⁸
- (5) Ihmisen näköiseksi tuleminen (hyvin suhteellista - ei kuitenkaan ennen kuudetta viikkoa). "Ihmisruumis on ihmisen sielun paras kuva."⁶⁹ Nähtyään valokuvia sikiöistä monet ihmiset ovat alkaneet suhtautua niihin kuten jo syntyneisiin lapsiin.⁷⁰
- (6) Liikkuminen kohdussa siten, että nainen tuntee sen (13-16 viikkoa hedelmöityksestä). Aikaisemmin ajateltiin, että sikiöstä tulee elävä olento vasta, kun nainen tuntee sen liikkeet; vain elävän ihmisen voi tappaa.⁷¹

- (7) Kyky selvittää kohdun ulkopuolella (26-28 viikkoa hedelmöityksestä). Sikiö, joka kykenee elämään kohdun ulkopuolella, ei poikkea relevantisti pikulapsesta.⁷²
- (8) Syntymä (39-40 viikkoa hedelmöityksestä). Sikiöstä tulee erillinen yksilö, yhteisön jäsen.⁷³ Elävän, erillisen ihmisyksilön tappaminen on murha, moraalisesti väärä, kammottava ja rangaistava teko.⁷⁴

Ne, jotka ovat ryhtyneet puolustamaan jotakin näistä käännekohdista uuden ihmisen ilmestymisenä maailmaan, ovat valittavan usein unohtaneet selittää, mitä he tarkoittavat "ihmisellä" ja minkä tulemistä he näin odottavat. Siksi onkin ennen tällaisten näkemysten arvon pohtimista syytä tarkastella, mitkä ja ketkä ovat ihmisiä.

C. Ihmiset ja ihmiset

Sanalla "ihminen" voidaan aborttikeskustelussa tarkoittaa kahta eri asiaa, joiden pitäminen erillään helpottaa tarkastelua: ensinnäkin ihmisellä tarkoitetaan homo sapiens -lajin jäsentä ja toiseksi persoonaa, itsestään tietoista subjektia.⁷⁵ Homo sapiens -lajin jäsenet ovat tunnistettavissa ja erotettavissa muiden eläinlajien jäsenistä tieteellisesti, tutkimalla kromosomeja elävien organismien soluista. Persoonana puolestaan on rationaalinen olio, joka on tietoinen itsestään erillisenä subjektina, pystyy kontrolloimaan toimiaan, tajuaa tulevaisuuden ja menneisyyden sekä kykenee solmimaan suhteita toisiin ja kommunikoidaan heidän kanssaan. Persoonat voivat olla - mutta eivät välttämättä ole - homo sapiens -lajin jäseniä, samoin homo sapiens -lajin jäsenet voivat olla - mutta eivät välttämättä ole - persoonia.

Kun ero ihmisten ja ihmisten välille on näin tehty, on helppo nähdä, ettei yksikään edellisessä alaluvussa luetelluista käännekohdista ole ratkaiseva sikiön ihmisyydelle kummassakaan mielessä. Tsygootti, embryo ja sikiö ovat kaikki homo sapiens -lajin jäseniä, mutta mikään niistä ei ole persoonana, tietoinen subjekti. Sitä paitsi ihmisyyttä mitattuna lajikriteereillä ei lopu kehitysvaiheissa taaksepäin mentäessä vielä hedelmöityksessäkään, sillä niin munasolu kuin siittiötkin ovat varmasti tunnistettavissa lajinsa edustajan soluiksi, vaikka niiden kromosomiluku onkin vain puolet

tavallisen solun vastaavasta. Toisaalta edes vastasyntynyt ei ole persoona, joten raja kulkee tälläkin puolella raskausajan ulkopuolella. Sikiön kehityksessä ei toisin sanoen ole mitään ratkaisevaa käännekohtaa, jota ennen se ei olisi saavuttanut ihmisyyttä ja jonka jälkeen se olisi saavuttanut sen, sillä toisessa mielessä sikiö on ihminen koko raskauden ajan, toisessa mielessä siitä tulee ihminen vasta jonkin aikaa syntymänsä jälkeen.

D. Mitä sikiön kehityksen jatkuvuudesta voidaan päätellä?

Kun sikiön kehitys on hedelmöityksestä lähtien ihmisyyden suhteen täysin jatkuvaa ja vailla merkitseviä käännekohtia, kysymys sikiön moraalisesta statuksesta näyttää selvästi ratkeavan abortin puolustajien eduksi: vastahedelmöitynyt munasolu ei missään tapauksessa ole persoona eikä tässä asiassa raskauden aikana tapahdu jyrkkiä muutoksia, joten vielä syntyessäänkään sikiö ei ole moraalisessa mielessä ihminen. Kristilliset eetikot tulkitsevat kuitenkin sikiön kehityksen jatkuvuuden kokonaan päinvastoin: vaikka ihmisestä tulee persoona vasta jonkin aikaa syntymänsä jälkeen, ratkaisevien käännteiden puuttuminen sikiökehityksestä osoittaa heistä kiistattomasti, että jo heti hedelmöityksen jälkeen kyseessä on sama olio kuin se persoona, jonka muut ihmiset oppivat aikanaan tuntemaan. Näin ollen sikiön tappaminen on moraalisesti ihmisen tappamista.

Jos jätetään huomiotta ne kristilliset eetikot, jotka virheellisesti nimittävät sikiötä "persoonaksi kohdussa" tai vetoavat raamatunlauseisiin todistaakseen abortin kuolemansyynniksi,⁷⁶ useimmat niistä, jotka väittävät sikiöitä moraalisesti katsoen ihmisiksi, eivät itse asiassa tarkoita sitä, mitä sanovat. Seuraavat esimerkit valaissevat asiaa. Paul Ramsey kirjoittaa:

Ainutkertainen, toistumaton yksilöllinen ihmisolento tulee olemassaolevaksi ... hedelmöityksen hetkellä. Kellään muulla ... koko ihmissuvun historiassa ei ole koskaan ollut eikä tule koskaan olemaan täsmälleen samaa genotyyppiä. Täten voidaan sanoa, että kaikissa olennaisissa suhteissa yksilö on hedelmöityksen hetkestä lähtien se, joka hän tulee olemaan.⁷⁷

John T. Noonan puolestaan tiivistää katolisen tradition vastauksen kysymykseen, miten määritellään olion inhimillisuus:

Hedelmöityksen jälkeen oliota pidettiin ihmisenä, koska sillä oli ihmisen potentiaali. Ihmisyyden kriteeri oli täten yksinkertainen ja kaikenkattava: minkä ihmisvanhemmat ovat hedelmöittäneet, se on ihminen.⁷⁸

Vaikka molemmissa näistä katkelmista väitetään sikiötä moraaliselta kannalta ihmiseksi, niissä molemmissa myös erotetaan selvästi se, mikä sikiö nyt on (hedelmöitynyt munasolu) ja mitä siitä tulee (ihminen). Sekä Ramsey että Noonan pitävät tsygoottia tulevana, potentiaalisena ihmisenä, ja tämä antaa sille moraalisia oikeuksia, eivät geenit tai vanhemmat. (Geeneistä on muistettava, että ellei homo sapiens -lajin jäsenillä ole erikoisoikeuksia, myös jokainen broileri on ihmissikiön tavoin "ainutkertainen" ja "toistumaton" yksilö. Jos taas ihmisvanhemmat saavat aikaan jonkin hirmuisen mutantin, eivät hedelmöittäjät voi taata sen ihmisyyttä.)⁷⁹

E. Onko potentiaalisella persoonalla persoonan oikeudet?

Ramsey ja Noonan ovat epäilemättä oikeassa sanoessaan, että ainakin hedelmöityksestä lähtien sikiö on potentiaalinen ihminen. Seuraava kysymys on kuitenkin väistämättä, onko potentiaalisella ihmisellä eli potentiaalisella persoonalla sitten persoonan oikeudet. Kuten katkelmista edellä voi arvata, kristilliset moraalifilosofit vastaavat kysymykseen myöntävästi, mutta heillä on ehkä mielessään aristotelinen erottelu potentiaaliseen ja aktuaaliseen, muotoon ja aineeseen, jonka kristillisessä tulkinnassa, ihmisen jakamisessa sieluun ja ruumiiseen, he teologisista syistä ovat valmiita asettumaan "ikuisen ja kuolemattoman" sielun puolelle. Potentiaalisuuden ymmärtäminen tällä tavalla merkitsisi paluuta katoliseen metafysiikkaan, jonka upottavuus nähtiin selvästi edellä luvussa III A. Potentiaalisuuden kristillinen tulkinta on täten hylättävä.

Robert M. Gordon tarkastelee artikkelissaan 'The Abortion Issue' (1971) asiaa maallisemmin.⁸⁰ Sikiön potentiaalinen ihmisyyys tarkoittaa Gordonin näkemyksen mukaan sitä, että jos tietyt ehdot toteutuvat, niin sikiö ei voi olla kehittymättä aikaa myöten ihmiseksi ja persoonaksi.⁸¹ Sikiön tappamisen tuomittavuutta hän lähestyy muistuttamalla mieliin vanhan tarinan prinssistä, jonka ilkeä noita on taikonut sammakoksi, ja jonka vain prinsessan suudelma voi muuttaa takaisin alkuperäiseen hahmoonsa. Oletetaan, että olemme

juuri pyydystämässä sammakoita saadaksemme herkutella niiden reisillä, kun huomaammekin edessämme maassa juuri tämän sammakon ja tunnistamme sen kurnuttajan muotoon muutetuksi kuninkaanpojaksi. Gordon jatkaa:

Mikä estää sammakkoa joutumasta paistinpannuun? Ihmisen tai jopa prinssin arvokkuus ja oikeudetko? Pitäisikö meidän vaivata omaatuntoamme ja ruokahaluamme prinssin takia? Vastaus on myönteinen, mikäli prinssi todella tällä hetkellä on sammakon sisällä tavalla, joka on mahdollinen ihmesatujen, mutta ei Wittgensteinin mukaan: persoonana, joka on ikäänkuin pukeutunut ruumiiseen. ("Kuten huomaat", sanoi prinssi, "minä en ollutkaan se, miltä näytin! Ilkeä vanha nainen noitui minut. Vain sinä, pikku prinsessa, saatoit murtaa taian, ja minä odotin ja odotin kaivolla, että sinä tulisit auttamaan minua.")⁸²

Abortinvastustajat tuntuvat Gordonin mielestä uskovan tällaisiin satuihin:

Ne, jotka väittävät itseään "syntymättömien ääneksi", näyttävät joskus olettavan, että jokaiseen sikiöön todella olisi "pullotettu" lapsi ..., jonka kyvyt on väliaikaisesti tainnutettu kuten aikuisilla koomassa tai prinssillä sammakossa. ("Miltä sinusta tuntuisi, jos näkisit veitsen lähestyvän itseäsi?") Jos tällainen taikuus hyväksytään, mikä tahansa voi olla totta ...: vastasyntyneiden ruumiissa asuu vanhuksia ja sammakoiden ruumiissa ihmlapsia, hämähäkit ovat oikeastaan elefantteja, pullossa on henki ja pikkukivet huutavat äänettömästi jalkojen alla. Ehkä on sittenkin hyödyllistä pitää mielessä, että aikuiset ihmiset eivät ole sikiön sisällä ... kuten prinssi sammakossa.⁸³

Sikiöitä tapettaessa ei siis oteta hengiltä - kuten abortinvastustajat joskus näyttävät ajattelevan - sikiössä asuvia einsteineja, beethoveneja tai edes tavallisia mattimeikäläisiä.

Mutta entä jos luovutaan tästä toisten ruumiissa asumisen ajatuksesta ja oletetaan sen sijaan, että edessämme oleva sammakko on aivan tavallinen sammakko, joka ei sisällä mitään prinssiä - mutta joka kuitenkin, jos pysyy hengissä ensi pyhäinmiestenpäivään asti, muuttuu silloin prinssiksi (prinssi ei siis tällä hetkellä ole sammakossa eikä missään

muuallakaan). Tämän sammakon tappaminen saattaa myös olla väärin, mutta ei suinkaan potentiaalisen prinssiuden sille itselleen luomien oikeuksien takia. Jos se pitäisi säästää paistinpannulta, kysymys on odotettavissa olevasta hyödystä: juuri tämä sammakko on väline prinssin saattamiseksi ihmishahmoon - mutta tämä ei tee siitä itsestään mitä tahansa sammakkoa arvokkaampaa. Jos olisi mahdollista käyttää vasta-aikuutta vaikkapa siten, että mikäli alkuperäinen eläin tapetaan ja syödään, jokin toinen sammakko muuttuu pyhäinmiestenpäivänä prinssiksi, alkuperäistä sammakkoa ei pelastaisi paistinpannulta mikään moraalinen velvoitus sitä itseään kohtaan.⁸⁴

Sammakkoprinssin tapaus on siitä erikoinen, että kun prinssi on jo ollut olemassa, voimme sanoa: "Meidän velvollisuutemme häntä kohtaan on olla estämättä hänen paluutaan ihmishahmoon." Mutta jos tarinan noita olisi luomassa maailmaan jotain kokonaan uutta - esimerkiksi vastasyntyneitä lapsia - ei olisi mitään vastaavaa velvollisuutta toteuttaa hänen suunnitelmiaan. (Muuten olisi annettava halukkaille biologeille vapaat kädet luoda millaisia keinotekoisia ihmisolentoja tahansa, vieläpä autettava heitä siinä.) Ja edelleen, jos noidan tarkoituksena olisi luoda onnettomia ihmisiä tai tehdä jo olemassaolevia ihmisiä onnettomiksi, velvollisuutemme olisi päinvastoin estää häntä onnistumasta puuhissaan, vaikka tämä saattaisi edellyttää tarinamme sammakon suoranaista tappamista.⁸⁵

Mitä tämä kaikki merkitsee abortin kannalta? Gordon jatkaa:

Abortissa tapetaan sikiö, josta olisi tullut uusi luomus - ei mitään kauan poissaollutta ihmistä -, eikä tällä luomuksella olisi ollut muuta edeltävää menneisyyttä kuin menneisyytensä sikiönä. Abortissa on kaksi moraalista komponenttia: siinä tapetaan sikiöasteella oleva ihmisolento ja siten estetään yhden kehittyneemmän ihmisolennon olemassaolo.⁸⁶

Kuten Gordon edelleen toteaa, myös ehkäisyllä ja vieläpä sukupuolisella pidättyvyydellä on viimeksimainittu, kehittyneen ihmisolennon olemassaolon estävä vaikutus, joten abortin mahdollinen moraalinen tuomittavuus ei voi perustua tähän estämiskomponenttiin - ellei saman tien haluta tuomita esimerkiksi selibaattia. Toinen komponentti vaikuttaa ensimmäistä vakavammalta: toisin kuin ehkäisyä käytettäessä, abortissa tapetaan sentään sikiöasteella oleva ihmisolento.

Mutta muutaman viikon ikäinen ihmissikiö ei eroa sanottavasti vaikkapa sian sikiöstä, kun sen potentiaalisuutta ei enää tarvitse ottaa huomioon. Näin ollen sen tappamiselle tuskin voidaan asettaa mitään moraalisia rajoituksia. Jos niin tehtäisiin, myös sellaisen kuvitteellisen olion, joka kehittyisi ihmissikiön lailla joitakin viikkoja ja jäisi sitten silleen, tappaminen olisi kiellettävä. Potentiaalisuuden ymmärtäminen väärin estää näkemästä, kuinka alkeellinen olio abortissa loppujen lopuksi heittää henkensä.⁸⁷ Kaiken kaikkiaan: sikiön potentiaalinen ihmisyyys ei riitä takaamaan sille ihmisen oikeutta elämään.

F. Yhteenvedo: onko katolisen argumentin toinen premissi perusteltavissa filosofisesti?

Katolisen argumentin toisessa premississä väitetään sikiöitä viattomiksi ihmisiksi. Tässä luvussa olen todennut, että väite on tosi, mutta väärässä mielessä. Sikiö on homo sapiens -lajin jäsen eikä se ole syyllistynyt rikoksiin, mutta oikeudet kuuluvat, kuten luvussa III C todettiin, vain persoonille. Sikiö ei ole persoona, mutta koska sen kehitys on hedelmöityksestä lähtien vailla jyrkkiä käännteitä, sitä voidaan pitää potentiaalisena persoonana - oliona, josta väistämättä tiettyjen ehtojen toteutuessa aikaa myöten kehittyy persoona. Potentiaalisen persoonan olemassaolon estäminen ennalta ei kuitenkaan voi olla moraalisesti tuomittavaa, ellei samalla haluta tuomita esimerkiksi ehkäisyä ja selibaattia. Näin ollen potentiaalisella persoonalla ei ole persoonan oikeuksia eikä sikiöllä ihmisen oikeutta elää katolisessa argumentissa oletetulla tavalla.

V. ABORTTI JA OIKEUS ELÄMÄÄN: (1) SAAKO PERSONAN TAPPAA SUORANAISESTI?

A. Muillakin kuin sikiöllä on oikeuksia

Katolisen argumentin ensimmäisen johtopäätöksen mukaan sikiöllä on oikeus elämään. Edelliset luvut ovat osoittaneet, että johtopäätös on melko varmasti väärä, mutta seuraavien päättelyaskelien tarkastelua varten oletan kuitenkin argumentin tähän asti päteväksi. Kolmannen katolisen premissin mukaan mitään oliota, jolla on oikeus elämään, ei saa suoranaisesti tappaa. Periaate tuntuukin selvältä ja ehdottomalta, sillä ei ole helppoa keksiä, mikä voisi oikeuttaa tarkoituksellisen hengenriistämisen olennoilta, joka haluaa elää ja jolla on elämä edessään. Judith Jarvis Thomson

kuitenkin arvelee löytäneensä tällaisen oikeutuksen. Artikkelissaan 'A Defense of Abortion' (1971) hän kiinnittää huomiota siihen, että myös abortin toisella osapuolella, naisella, on oikeuksia, ja väittää, että vaikka sikiö olisi-kin persoona, sen oikeus elämään joutuisi väistymään näiden naiselle kuuluvien oikeuksien tieltä. Asiaa valaistakseen Thomson esittää seuraavissa alaluvuissa tarkasteltavan viulunsoittaja-argumentin.

B. Viattoman viulunsoittajan argumentti

Jos oletetaan, että sikiöt ovat persoonia hedelmöityksen hetkestä lähtien, raskauden vieminen alusta loppuun edellyttää naiselta, että hän luovuttaa elimistönsä yhdeksäksi kuukaudeksi toisen persoonan käyttöön.⁸⁸ Tämä katsotaan usein jopa naisen velvollisuudeksi, koska sikiöllä on persoonana oikeus elämään, eikä oliota, jolla on oikeus elämään, saa suoranaisesti tappaa. Mutta Thomson pyytää artikkelissaan lukijaansa kuvittelemaan seuraavanlaisen tilanteen:

Kun heräät aamulla, huomaat makaavasi sängyssä selätysten tajuttoman viulunsoittajan kanssa - tunnetun, tajuttoman viulunsoittajan. Hänellä on havaittu kohtalokas munuaissairaus, ja Musiikkinystävien yhdistys on käytyään läpi kaikki mahdolliset lääketieteelliset arkistot todennut, että vain sinulla on oikeanlainen veri hänen auttamisekseen. Niinpä yhdistyksen jäsenet ovat kidnapanneet sinut, ja viime yönä on viulunsoittajan verenkierto yhdistetty sinun verenkiertojärjestelmääsi, jotta sinun munuaisiasi voidaan käyttää poistamaan myrkylliset aineet hänen verestään. Sairaalan johtaja sanoo nyt sinulle: "Me olemme kovin pahoillamme siitä, että Musiikkinystävien yhdistys teki teille näin - tätä ei olisi ikinä sallittu, jos me oisimme tienneet. Mutta yhtä kaikki he tekivät sen: viulunsoittaja on nyt kytketty kiinni teihin ja irti kytkeminen tappaisi hänet. Mutta älkää surko, ei tämä kestä kuin yhdeksän kuukautta. Siihen mennessä hän on toipunut sairaudestaan, ja hänet voidaan turvallisesti irrottaa teistä."⁸⁹

Tämän vastaesimerkin valossa naisten velvollisuus elättää sikiöpersoonaa ei enää näytäkään niin itsestään selvältä. Vai tuntuisiko sinusta moraalisesti sitovalta, kysyy Thomson,

... jos sairaalan johtaja sanoisi: "Huono onni, kieltämättä, mutta teidän on nyt pysyttävä sängyssä viulunsoittajaan kytkettynä Sillä muistakaa, että kaikilla persoonilla on oikeus elämään, ja viulunsoittajat ovat persoonia. ... Niinpä teitä ei ... voida kytkeä irti hänestä."⁹⁰

Tai entä, jos sairaalan johtaja tulisi sanomaan huoneeseen, jossa sinä ja viulunsoittaja makaatte seläkkäin:

"Tämä kaikki on niin surullista ja olen kovin pahoillani puolestanne, mutta nyt on niin, että munuaisiinne kohdistuva lisärasitus aiheuttaa teidän kuolemanne kuukauden sisällä. Mutta teidän täytyy kuitenkin pysyä siinä missä olette. Teidän kytkemisenne irti olisi nimittäin viattoman viulunsoittajan suoranaista tappamista, ja se olisi murha, eikä murhaa saa tehdä."⁹¹

Useimmat abortinvastustajatkin olisivat epäilemättä valmiita myöntämään, ettei kenenkään ole pakko tällaisessa tilanteessa, kenties oman henkensä uhallä, jäädä kuukausiksi odottamaan sitä, että toinen persoona tulisi kykeneväksi elämään oman elimistönsä varassa. Olisi tietenkin kovin kilttiä ja ystävällistä auttaa viulunsoittajaa, mutta niin ei tarvitse tehdä, koska persoonan oikeus päättää oman ruumiinsa käytöstä ylittää tässä tapauksessa toisen persoonan oikeuden elämään. Voidaankin kysyä, miksi sitten abortin kyseessä ollen asia olisi toinen? Miksi naisen olisi annettava elimistönsä sikiön käyttöön, vaikka muilla ihmisillä ei vastavassa tilanteessa katsota olevan vastaavaa velvollisuutta?

C. Argumentin arvostelua

Jos viattoman viulunsoittajan argumentti pätee, katolisen argumentin kolmas premissi ei pidä paikkaansa: olion saa sittenkin joskus tappaa suoranaisesti, vaikka sillä olisikin oikeus elämään. Kuten Thomson toteaa:

Jos mikään maailmassa on totta, niin ainakin se, että sinä et tee murhaa tai mitään muutakaan, mitä et saisi tehdä, jos kurkotat käden taaksesi ja irrotat itsesi viulunsoittajasta pelastaaksesi henkesi.⁹²

Mutta vaikka vastauksissa Thomsonin artikkeliin ei olekaan asetettu vakavasti kyseenalaiseksi viulunsoittajasta irrot-

tautumisen luvallisuutta, esimerkiksi on arvosteltu siitä, että se ei ole moraalisesti relevanteilta osiltaan samanlainen abortin kanssa. John Finnisin mielestä nämä tapaukset eroavat toisistaan kolmessa ratkaisevassa kohdassa:

Thomsonin esittämään viulunsoittajatapaukseen (i) ei kuulu ulkopuolisen puuttumista asiaan, (ii) ei viulunsoittajan ruumiiseen kajoamista eikä sen väkivaltaista loukkausta ja (iii) siihen kuuluu kiistaton epäoikeudenmukaisuus kyseessä olevaa agenttia kohtaan. Kaikki nämä kolme tekijää puuttuvat ... aborttitapauksesta.⁹³

Finnisin huomautukset eivät ole hyviä.

(i) 'Ulkopuolisen puuttumisella asiaan' hän tarkoittaa sitä, että viulunsoittajaan kytketty voi itse irrottautua lisäkeestään (ja tätä Finnis näyttää pitävän moraalisesti luvallisenä), mutta nainen tarvitsee yleensä lääkärin tai muun ulkopuolisen apua sikiönsä lähdeettämiseksi (ei-kä ulkopuolisenä ole lupaa puuttua toisen persoonan henkeen toisen pyynnöstä).⁹⁴ Jos Finnis olisi oikeassa tässä kohdassa, naisella olisi moraalinen oikeus yrittää lävistää sikiö kudipuikolla, virkkuukoukulla tai lyijykynällä, oman henkensä ja sikiön vammauttamisen uhalla, mutta hänellä ei olisi oikeutta vapaaehtoisen ja ammattitaitoisen henkilökunnan suorittamaan suhteellisen vaarattomaan aborttiin puhtaassa sairaalassa. Toivottavasti hän ei ole tosissaan.⁹⁵

(ii) Finnisin toinen huomautus perustuu siihen, että abortissa sikiö mahdollisesti leikellään palasiksi, kun taas viulunsoittajaan kiinnitetyn ei tarvitse kuin kytkeä irti yhdistävä johto.⁹⁶ Mutta jos henkilö on tainnutettu ja vastoin tahtoaan tuotu sairaalaan, kiinnitetty viulunsoittajaan ja saatettu tällä kaikella välittömään hengenvaaraan, mitä väliä sillä on, miten hän irrottautuu uhkaajastaan - ellei ole muuta keinoa kuin leikellä viulunsoittaja kappaleiksi, mitä se muuttaa, kun tämä kuitenkin ehdottomasti kuolee? (Johdon irrottaminenhan olisi joka tapauksessa sallittua.)⁹⁷

(iii) Kolmanneksi Finnis väittää, että viulunsoittajaan kytketyn - toisin kuin raskaana olevan naisen - oikeuksia on loukattu. Hän tosin itsekin toteaa, että raiskaus voi muodostaa poikkeuksen, mutta silloinkaan sikiö ei ole syyllinen oikeudenloukkaukseen. Viulunsoittaja sen sijaan on Finnisin mielestä syyllinen - 'tai olisi, ellei olisi sattunut olemaan tajuton kun kaikki tapahtui.'⁹⁸ Mutta viulunsoittaja on Thomsonin esimerkissä tajuton ja näin ollen myös 'viaton'

samassa mielessä kuin sikiö. Jos taas viulunsoittajaa voidaan tajuttomuudestaan huolimatta pitää jossain teknisessä mielessä "syyllisenä", sikiö on raiskaustapauksessa samoin syyllinen. Oikeudenloukkaus kohdistuu tällöin yhtä kiistattomasti raskaana olevaan naiseen kuin Musiikinystävien kaappauksen uhriin.

D. Suoranainen ja epäsuora tappaminen: kaksoisefektin periaate

Edellä esittämäni kommentit Finnisin huomautuksiin eivät todista Thomsonin esimerkkiä päteväksi, mutta pyrin niillä vihjaamaan, että alkuperäistä esimerkkiä voi sen uskottavuutta menettämättä venyttää riittävästi tekemään siitä analogisen aborttitilanteen kanssa. Jos vasten tahtoaan viulunsoittajaan kytketty saa hengenvaarassa ollessaan työntää puukon tajuttomaan uhkaajaansa pelastaakseen itsensä, raiskauksesta raskaana oleva nainen saa varmasti myös tappa sikiön sukkapuikolla, mikäli raskauden saattaminen loppuun uhkaa hänen henkeään. Mutta tähän väitteeseen sisältyy ehto, jota kaikki eivät hyväksy: olisi sallittava viulunsoittajan tappaminen sen sijaan, että alkuperäisessä esimerkissä hänen kuolemansa oli vain irrottautumisen ennalta nähty seuraus. Katolisessa moraalifilosofiassa käytetyn kaksoisefektin periaatteen mukaan tekoja joilla on sekä hyviä että pahoja vaikutuksia saa tehdä, mikäli hyvä vaikutus on pahaa suurempi, mutta lisäksi teon on täytettävä ainakin neljä muuta ehtoa: (1) teon itsensä on oltava moraalisesti hyvä tai ainakin indifferentti; (2) paha vaikutus ei saa olla väline hyvään, vaan sen on oltava yhtä välitön kuin hyväkin vaikutus ja korkeintaan seurattava hyvästä vaikutuksesta; (3) ennalta nähtyä pahaa vaikutusta ei saa intentoida eikä hyväksyä, se on vain sallittava; ja (4) teon tekemiseen ja pahan vaikutuksen sallimiseen on oltava suhteellisen vakava syy.⁹⁹ Viulunsoittajan kuoleman tuottaminen irrottautumalla hänestä täyttää kaikki nämä ehdot, mutta tappaminen puukolla loukkaa ainakin ehtoja (1) ja (2) - puukon työntämistä toiseen ihmiseen ei kai tavallisesti pidetä moraalisesti hyvänä tai indifferenttinä eikä viulunsoittajan kuolemaa saisi käyttää pelastamisen välineenä. (Tekojen ero voidaan ilmaista sanomalla, että puukotus on tässä suoranaista tappamista, irrottautuminen epäsuoraa.) Jos kaksoisefektin periaate on oikea, Thomsonin esimerkin venytettykään muoto ei näin ollen oikeuta edes hengenhädässä itse tehtyä aborttia.

Kaksoisefektin periaatteen kirjaimellinen noudattaminen joh-

taa kuitenkin melko outoihin ratkaisuihin. Philippa Foot valaisee tätä seikkaa seuraavalla esimerkillä:

Luolatutkijaryhmä on ajattelemattomasti päästänyt joukon lihavimman miehen kulkemaan etummaisena pyrkiessään ulos luolasta, ja tämä juuttuu kiinni tukkien muut taakseen. Epäilemättä näissä olosuhteissa pitäisi vain istua alas odottamaan lihavan miehen laihtumista, mutta filosofit ovat järjestäneet tilanteen sellaiseksi, että luolaan tulvii vettä, jonka pinta nousee uhkaavasti. Onneksi (onneksi?) ansaan joutuneella retkikunnalla on mukanaan dynamiittipötkö, jolla he voivat räjäyttää lihavan miehen luolansuulta. Elleivät he käytä dynamiittia, he hukkuvat. Ensimmäisessä versiossa lihavan miehen pää on sisällä luolassa ja hän hukkuu muiden mukana, toisessa hän pelastuu aikanaan.¹⁰⁰

Footin tarinan ensimmäisen version vaihtoehdot ovat siis, että joko retkikunta hukkuu ja lihava mies sen mukana tai retkikunta pelastuu uhraamalla toverinsa. Kun luolansuulle juuttunut joka tapauksessa varmasti kuolee,¹⁰¹ tuntuu dynamiitin käyttäminen ainoalta mahdolliselta ratkaisulta. Kaksoisefektin periaatteen mukaan retkikunnan on kuitenkin jätävä luolaan odottamaan veden nousemista ja kaikkien hukkumista, sillä (1) lihavan miehen räjäyttäminen palasiksi on moraalisesti paha teko ja (2) tätä pahaa asiaa käytetään välineenä hyvään, jos ryhdytään pelastautumisyritykseen. Kuten Foot toteaa, katolinen doktriini on luolaesimerkissämme väistämättä ristiriidassa useimpien järkevien ihmisten moraalisten intuitioiden kanssa.¹⁰² Voitaneekin päätellä, että kaksoisefektin periaate ei kelpaa moraalisäännöksi tällaisissa tilanteissa.

Jos kaksoisefektin periaate hylätään, Thomsonin esimerkin venytetty muoto jää voimaan ja katolisen argumentin kolmas premissi osoittautuu epätodeksi.¹⁰³ Koska kuitenkin myös argumentin neljäs, viimeinen premissi liittyy tässä luvussa tarkasteltuihin asioihin, esitän tarkemmin yhteenvedon vasta seuraavan luvun lopussa.

VI. ABORTTI JA OIKEUS ELÄMÄÄN: (2) ONKO ABORTTI SIKIÖN SUORANAISTA TAPPAMISTA?

A. Kaksi poikkeusta

Katolisen argumentin neljännen premissin mukaan abortti on

sikiön suoranaista tappamista, ja kun suoranaiseksi tappamiseksi määritellään kaikki sellainen kuoleman tuottaminen, jota ei voida oikeuttaa kaksoisefektin periaatteella, väite onkin melkein aina tosi. Jopa katolinen kirkko hyväksyy kuitenkin kaksi poikkeusta muuten ehdottomaan aborttikieltoon: raskauden saa keskeyttää, kun sikiö on kiinnittynyt kohdun ulkopuolelle ja kun kohdussa on syöpäkasvain, jota ei voida poistaa aiheuttamatta samalla sikiön kuolemaa.¹⁰⁴ Molemmat poikkeukset saavat oikeutuksensa kaksoisefektin periaatteesta: kummassakin tapauksessa sekä nainen että sikiö kuolisivat ilman toimenpiteitä, toimenpiteen tarkoitus on naisen hengen pelastaminen, sikiön kuolemaa ei intentoida tai toivota eikä sitä käytetä välineenä naisen pelastamiseen. Esimerkiksi jos sikiö on kiinnittynyt munatorveen, lääkäri vain poistaa sikiön sisältävän munatorven, mutta ei intentoi eikä toivo sikiön kuolemaa.¹⁰⁵

B. Poikkeukset avaavat tien muille poikkeuksille

Katolisen kirkon myöntämiä poikkeuksia aborttikieltoon on vain kaksi, mutta systemaattiselta kannalta tarkasteltuna nekin ovat liikaa. On nimittäin hyvin vaikeaa nähdä relevantteja eroja esimerkiksi sikiön sisältävän munatorven poistolla ja sikiön kallon murskaamisella, jos molempien tarkoituksena on naisen pelastaminen tilanteessa, jossa sekä nainen että sikiö muuten kuolisivat. Ensinnäkin, jos sikiön siirtäminen kohdun ulkopuolelle kuolemaan on sinänsä moraalisesti hyvä tai indifferentti teko, miksei sikiön kallon murskaaminen sitten olisi? Sikiön kalloa ei voi murskata siten, että sikiö jäisi eloon, mutta samaa voi sanoa munatorvioperaatiosta. Tuskin pään luiden rikkominen voi sellaisenaan olla pahempaa kuin ravinnon- ja hapentulon katkaisuaminen oliolta, joka on täysin riippuvainen niiden jatkuvuudesta. Toiseksi, jos munatorven voi poistaa intentoimatta sikiön kuolemaa ja käyttämättä pahaa välineenä hyvään, miksei sama koskisi kallon murskausta? Kumpikin toimenpide tähtää naisen pelastamiseen ja sikiön kuolema on molemmissa ennaltanähty seuraus. Munatorven poisto ja sikiön kallon rikkominen riittävät kumpikin naista uhkaavan vaaran torjumiseen eikä sikiön kuolemaa näin käytetä kummassakaan tapauksessa välineenä eikä sitä tarvitse kummassakaan intentoida eikä hyväksyä. Paha (sikiön kuolema) ei tosin seuraa hyvästä (naisen pelastumisesta) kummassakaan tapauksessa, mutta vaikutusten yhtäaikaisuuskin riittää, kuten munatorvenpoiston virallinen hyväksyminen osoittaa.

Edellisen perusteella tuntuisi ilmeiseltä, että munatorven poistaminen sikiöineen ja sikiön kallon murskaaminen ovat moraalisesti samanarvoisia tekoja, joko molemmat kiellettyjä tai molemmat sallittuja. Mutta kaksoisefektin periaatteen käyttäjien enemmistö pitää edellistä sallittuna ja jälkimäistä kiellettyinä toimenpiteenä.¹⁰⁶ Jos siis suoranainen (kielletty) ja epäsuora (sallittu) tappaminen on erotettava toisistaan kaksoisefektin periaatteen "hyväksytyin käyttötavan" mukaan, niillä ei ole mitään eroa edes periaatteen itsensä perusteella, kun sitä tulkitaan tarkasti. Joko periaate on väärä tai sitä käytetään aborttikeskustelussa väärin. Näin ollen väite "abortti on sikiön suoranaista tappamista" jää epäselväksi: abortti voi olla sikiön tappamista, mutta "suoranaisuus" ei nähtävästi lisää siihen mitään.

C. Yhteenvedo: ovatko katolisen argumentin kolmas ja neljäs premissi perusteltavissa filosofisesti?

Tässä ja edeltävässä luvussa on oletettu, että sikiöt ovat persoonia ja että niillä persoonina on oikeus elämään. Katolisen argumentin kolmas premissi väittää, ettei olioita, joilla on oikeus elämään, saa suoranaisesti tappa. Viattoman viulunsoittajan argumentti asetti tämän väitteen kyseenalaiseksi, mutta joutui itse kaksoisefektin periaatteen taholta tulleen hyökkäyksen kohteeksi. Kaksoisefektin periaate osoittautui kuitenkin esimerkkien valossa abortin ja sen kaltaisten asioiden yhteydessä epäilyttäväksi, ja viulunsoittaja-argumentti säilytti voimansa ainakin muunnetussa muodossa. Neljännen katolisen premissin mukaan taas abortti on suoranaista tappamista. Koska ero suoranaisen ja epäsuoran tappamisen välillä kuitenkin kaksoisefektin periaatteen myötä menetti moraalisen relevanssinsa, tällä seikalla ei ole merkitystä abortin moraalista arvoa määrättäessä. Esimerkit osoittavat selvästi, että abortti - vastoin katolisen argumentin johtopäätöstä - on sallittava joissakin tapauksissa. Yhtä kaikki katolisen argumentin kolmas premissi osoittautui epäilyttäväksi ja neljäs moraalisesti merkitykselliseksi. Sen osoittamiseksi jouduttiin kuitenkin nojautumaan niin tulkinnanvaraisiin ja pitkälle vietyihin esimerkeihin, että johtopäätökseenkin heijastuu epäilyksen varjo. Sikiön oletaminen persoonaksi ei tarjoa tarkastelulle kovin tukevaa perustaa.

VII. KATOLISEN ARGUMENTIN ARVO

Kaikki katolisen argumentin premissit on nyt käsitelty, ja ilmeinen johtopäätös on, että abortti tekona sinänsä, seurauksista välittämättä ei suinkaan ole kielletty kaikissa tilanteissa, kuten argumentin kirjaimellinen - ja katolisen kirkon virallinen - tulkinta edellyttäisi. Päätän tutkielmani ensimmäisen osan katsauksella katolisen argumentin premissisiin ja niiden onnistuneimpien perusteluiden yhteensopimattomuuteen.

(P1) "Jokaisella viattomalla ihmisellä on oikeus elämään." Ensimmäinen premissi saattaa hyvinkin olla tosi, sillä vaikuttaa järkevältä, että jokainen olio, joka kykenee tiedostamaan itsensä erillisenä, ajallisesti jatkuvana kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina eli persoonana, on oikeutettu itse päättämään siitä, haluaako jatkaa elämäänsä, toisin sanoen, haluaako jatkaa kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina oloaan.

(P2) "Sikiöt ovat viattomia ihmisiä." Toisen premissin ensimmäinen osa, sikiön viattomuus, houkuttelee virheellisiin tulkintoihin, mutta ne ovat vältettävissä. Mitä premissin toiseen osaan tulee, sikiöt ovat epäilemättä ihmisiä biologisina olioina. Ne eivät kuitenkaan ole persoonia eikä niiden potentiaalinen persoonuus takaa niille persoonan oikeuksia.

(P3) "Mitään oliota, jolla on oikeus elämään, ei saa suoraan tappaa." Vaikuttaa itsestään selvältä, että kolmas premissi on yleensä paikkansapitävä: persoonan tappaminen lopettaa hänen olemassaolonsa kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina, joten jos persoona ei ole antanut tappamiseen suostumustaan, hänen oikeuttaan elämään loukataan. Tämä sääntö ei kuitenkaan ole ehdoton, vaan sitä sovellettaessa on otettava huomioon, mitä muiden persoonien oikeuksille tapahtuu, jos yhden persoonan tappamisesta pidättäydytään.

(P4) "Abortti on sikiön suoranaista tappamista." Abortti on määritelmän mukaan kuoleman tuottamista sikiölle, mutta tappamisen suoranaisuus ei välttämättä lisää tähän mitään moraalisesti merkittävää.

Kahdesta ensimmäisestä premissistä ei voi päätellä, että sikiöillä olisi oikeus elämään, koska sanalla ihminen on niissä eri merkitys. Kolmas premissi ei edellisten yhteensopimattomuuden vuoksi oikeastaan edes koske sikiöitä, mutta

vaikka sikiöt olisivatkin persoonia, niitä todennäköisesti saisi tappaa joissakin tilanteissa: ainakin, elleivät seuraukset muuta asiaa, abortti eli sikiön tappaminen on joskus sallittua. Mutta milloin ja millä perusteella? Ja muuttavatko seuraukset tilanteen? Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan tutkielmani toisessa osassa.

TOINEN OSA

Näkökanta, jonka mukaan abortti on moraalisesti oikeutettu aina, kun nainen valitsee sen tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen, on filosofisesti perusteltavissa.

VIII. JOITAKIN ALUSTAVIA HUOMAUTUKSIA SEURAUKSET HUOMIOON OTTAVISTA MORAALISISTA NÄKEMYKSISTÄ

A. Tuloksista seurauksiin, absoluuttisista oikeuksista oikeuksiin ja arvoihin

Ensimmäisen osan väite, jonka mukaan "abortin täydellinen moraalinen tuomitseminen ... ei ole filosofisesti perusteltavissa", olisi ollut helppoa osoittaa ainakin intuitiivisesti ilman muuta todeksi, ellei väite olisi sisältänyt sitaatissa kolmella pisteellä korvattua täsmennystä "tekona sinänsä", jolla viitattiin pelkän tuloksen huomioon ottamiseen teon moraalista arvoa määrättäessä. Jos myös abortin tai siitä pidättäytymisen seuraukset olisi katsottu moraalisesti relevanteiksi, jokin yksinkertainen vastaesimerkki olisi riittänyt osoittamaan ehdottoman kielteisen näkökannan mahdottomaksi hyväksyä. Oletetaan vaikkapa, että raiskauksen uhri sikiöineen kuolee varmasti, ellei aborttia tehdä. Terveen järjen mukaan epäilemättä jokainen oppi, joka kieltäisi naisen hengen pelastamisen abortin avulla tällaisessa tilanteessa, jossa sikiö joka tapauksessa kuolee, on virheellinen. Virallinen katolinen kanta kuitenkin kieltäisi sen, koska "kaksi luonnollista kuolemaa on pienempi paha kuin yksi murha."¹⁰⁷ Mutta kaikeksi onneksi abortin jyrkimmät vastustajat eivät kyenneet osoittamaan sikiötä persoonaksi, joten katolinen argumentti kaatui kahden ensimmäisen premisinsä yhteensopimattomuuteen - jos argumentti olisi päästetty esteettä etenemään ensimmäiseen johtopäätökseensä, sikiön elämisen oikeuteen saakka, se ei enää olisi ollut kumottavissa ilman seurauksiin vetoavia vastaesimerkkejä. Juuri sellaisten esimerkkien käyttäminen heikensi huomattavasti argumentin viimeisiin premisseihin kohdistetun kritiikin voimaa.

Katolisen argumentin absoluuttisuus ja jäykkyys sikiön oikeuksien suhteen on sekä sen heikkous että voima. Hyökätessä useimpien ihmisten moraalisia intuitioita vastaan tämä jäykkyys karkottaa abortille ehdottoman kielteiseltä näkemykseltä kannattajia, mutta toisaalta se luo siitä jäljelle

jääneille harvoille vankan varustuksen, johon voi paeta väärämielisten vastaesimerkeiltä. Seuraavaksi ryhdyn kuitenkin tarkastelemaan näkemyksiä, jotka päinvastoin ammentavat voimansa juuri seurauksiin perustuvien vastaesimerkkien huomioon ottamisesta. Siirtyminen pelkistä teon tuloksista myös sen seurauksiin merkitsee tarkastelun siirtämistä absoluuttisten oikeuksien alueelta toisaalta suhteellisempien oikeuksien, toisaalta arvojen alueelle, mutta se ei ilman muuta merkitse siirtymistä - tavallista eettisten teorioiden jakoa käyttäkseni - deontologisista teleologisiin teorioihin, paremminkin vain yhdenlaisista deontologisista joko toisenlaisiin deontologisiin tai teleologisiin teorioihin.¹⁰⁸ Seuraukset huomioon ottavissa näkemyksissä on nimitäin erotettava (i) ne, joiden mukaan teon moraalinen status¹⁰⁹ määräytyy sen seurausten perusteella, ja (ii) ne, joiden mukaan teon moraalinen status määräytyy sen perusteella, onko se jonkin tietyn periaatteen mukainen, mutta jotka periaatteita muodostaessaan ottavat huomioon erilaiset teon seurauksiin perustuvat vastaesimerkit - toisin kuin katolisen kirkon kanta. Näkemykset (i) ovat edellisen jaon mukaan teleologisia; näkemykset (ii) puolestaan ovat deontologisia samoin kuin ne, joissa vain teon tuloksella katsotaan olevan moraalista relevanssia. Seuraavassa alaluvussa pyrin selvittämään tarkemmin, mitä tarkoitan "seurauksiin vetoavien vastaesimerkkien ottamisella huomioon periaatteita muodostettaessa".

B. Periaatteiden etiikka: moraalisen ajattelun kaksi tasoa

Moraalisessa ajattelussamme voidaan erottaa kaksi tasoa.¹¹⁰ Eettiset periaatteet, joiden mukaan ihmiset tavallisesti toimivat, ovat kasvatuksen myötä opittuja ja sisäistettyjä sääntöjä, helposti mieleen painuvia, mutta myös helposti keskenään ristiriitaisia. Moraalisessa ajattelussa näiden periaatteiden ja niiden soveltamisen voidaan katsoa kuuluvan ensimmäiselle, intuitiiviselle tasolle - periaatteiden on tällä tasolla oltava melko yleisiä ja yksinkertaisia, jotta niiden oppiminen ja soveltaminen sujuisi useimmilta ihmisiltä. Juuri yksinkertaisuutensa vuoksi ne kuitenkin joutuvat joskus vastakkain keskenään, ja näin muodostuvien ongelmien ratkaisuun tarvitaan moraalisen ajattelun toista, kriittistä tasoa. Kriittisellä tasolla arvostellaan ja mahdollisesti modifioidaan intuitiivisia periaatteita sen vaikutuksen mukaan, joka niillä on tai olisi joissakin erityisissä, todellisissa tai kuvitelluissa, tilanteissa. Reflektiivisen moraalisen ajattelun päämääränä on valita ja muotoilla in-

tutiivisen ajattelun käyttöön sellaiset periaatteet, jotka yleisesti hyväksytyinä ja noudatettuina tuottaisivat mahdollisimman samanlaisen lopputuloksen kuin se, joka saavutettaisiin, mikäli ihmisillä jokaisessa tilanteessa olisi riittävästi aikaa, tietoa ja ymmärrystä ajatella reflektiivisesti. Tällaista "ajattelun jakoa" ei pidä käsittää liian konkreettisesti, ontologisesti, mutta aion jatkossa käyttää tässä esitettyä menetelyä hyväkseni ja pyrkiä koettelemaan ehdotettuja periaatteita pohtimalla niiden toimivuutta erilaisissa tilanteissa.

Kun moraalinen ajattelu näin jaetaan kahdelle tasolle, on helppoa nähdä, kuinka seurauksiin vetoavat vastaesimerkit otetaan huomioon periaatteita muodostettaessa. Olivat kyseessä sitten deontologiset tai teleologiset periaatteet, ne voidaan aina alistaa reflektiivisen ajattelun testattaviksi. Vaikka esimerkiksi utilitaristinen periaate voi vaatia toimimaan aina siten, että toiminnan seuraukset ovat parhaat mahdolliset, ei ole selvää, tuottaako tällaisen periaatteen mukainen toiminta kuitenkaan käytännössä samanlaisia seurauksia kuin reflektiivisten päätösten noudattaminen, parhaista mahdollisista puhumattakaan.¹¹ Juuri se, ettei periaatteiden minkäänlaista kyseenalaistamista sallittu, teki katolisesta näkökannasta niin mahdottoman hyväksyä - paremman teorian luomiseksi abortin moraaliseen statukseen sellainen varmasti on tarpeen.

C. Abortin täydellisesti sallivan näkemyksen oikeuttamisen suuntaviivat: toisen osan työjärjestys

Tutkielmani ensimmäisessä osassa osoitin, että abortin täydellinen moraalinen tuomitseminen tekona sinänsä ei ole filosofisesti perusteltavissa. Toisen osan tavoitteena puolestaan on pyrkiä näyttämään, että näkökanta, jonka mukaan abortti on moraalisesti oikeutettu aina, kun nainen valitsee sen tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen, on filosofisesti perusteltavissa. Edellisen osan ja edeltävien alalukujen pohdinnat osoittavat, että tällaisen väitteen puolustamiseksi on antauduttava taisteluun kahdella rintamalla - toisaalla sikiön oletettuja oikeuksia vastaan, toisaalla sen elämän arvoa vastaan. Sen selvittämiseksi, onko abortti aina oikeutettavissa, on kyettävä vastaamaan ainakin seuraaviin kysymyksiin:

(1) Onko sikiöllä oikeuksia ja jos on, millaisia?

- (2) Estävätkö sikiön oikeudet abortin täydellisen sallimisen?
- (3) Onko sikiön elämällä arvoa?
- (4) Estääkö sikiön elämän arvo abortin täydellisen sallimisen?

Mikäli ensimmäiseen näistä kysymyksistä vastataan myöntävästi ja todetaan vielä, että sikiöillä on oikeus nimenomaan elämään, myös toiseen kysymykseen on epäilemättä vastattava myöntävästi. Jos nimittäin sikiöillä on oikeuksia, niitä tuskin voitaneen aina, kaikissa tilanteissa, ohittaa - sellaisella "oikeudella" ei olisi mitään merkitystä. Judith Jarvis Thomsonin (edellä luvussa V B) esittämä viattoman viulunsoittajan argumentti saattaa hyvinkin osoittaa, ettei abortti voi olla aina kielletty, vaikka sikiöillä olisikin oikeus elämään, mutta missään tapauksessa se ei osoita, että abortti olisi aina sallittu. Kuten Thomson itsekin toteaa, ihmisiltä voidaan toki säädyllyisyyden nimissä vaatia ainakin jonkinlaisia pieniä uhrauksia silloin, kun kyseessä on toisen persoonan henki.¹¹² (Tämä tekee myös koko viulunsoittajaesimerkistä epäilyttävän: ehkä muusikkoon kytketyn - ainakin ellei itse ole hengenvaarassa - pitäisi pysyä paikallaan, kunnes tämä on tervehtynyt. Ja jos sikiöt olisivat persoonia, myös naisten velvollisuus olisi silloin viedä raskautensa loppuun.) Näin ollen abortin oikeuttamiseksi kaikissa tilanteissa onkin ensimmäiseksi osoitettava, että sikiöillä ei ole oikeutta elämään - niille voidaan kyllä hyvinkin myöntää muita oikeuksia, kuten oikeus syntyä toivottuna (jos syntyy) tai oikeus häiriöttömään sikiökehitykseen jos sen annetaan jatkua loppuun, mutta sellaisilla oikeuksilla ei olekaan kuin korkeintaan epäsuoria vaikutuksia abortin moraaliseen statukseen. Edellä luvuissa III ja IV on jo osoitettu, ettei sikiöillä ainakaan ole oikeutta elämään siksi että "kaikilla ihmisillä on oikeus elämään ja sikiöt ovat ihmisiä". Analyysiä oikeuksista on kuitenkin tässä osassa jonkin verran syvennettävä.

Kolmatta kysymystä, kysymystä sikiöiden elämän arvosta, on samoin jo sivuttu Robert M. Gordonin sammakkoprinssitarinassa (luku IV E). Jos nimittäin nainen haluaa saada lapsen, tavallisin keino sen hankkimiseksi on laittautua raskaaksi ja sitten odottaa sikiön kehittymistä vaadittujen yhdeksän kuukauden ajan. Sikiöllä ja sen hengissä pitämisellä on koko tänä aikana naiselle samanlaista arvoa kuin taikasammakolla

ja sen hengissä pitämisellä on niille, jotka odottavat prinssin palaamista ihmishahmoon. Sikiön elämällä on näin ollen vähintäänkin subjektiivista ja hyvin mahdollisesti muunkinlaista arvoa, joten teesini puolustus on keskitettävä sen osoittamiseen, että tämä arvo ei estä abortin sallimista naisen sitä halutessa. Otankin nämä arvokysymykset käsitte-lyyn heti oikeuksien jälkeen.

Kun oikeus- ja arvokysymykset on alustavasti selvitetty, ne on käännettävä yhteiselle kielelle, velvollisuuksien, saamisen ja pitämisen, kielletyn ja luvallisen kielelle. Lopullisena tavoitteenahan on näyttää abortille ehdottoman myönteinen kanta perustelluksi ja tämä merkitsee sitä, että abortti on kyettävä osoittamaan aina luvalliseksi eikä milloinkaan kielletyksi; sellaiseksi valinnaksi ja teoksi, jonka saa aina tehdä; on osoitettava, ettei abortista pidättäytyminen koskaan ole velvollisuus, jolloin se joissakin tilanteissa pitäisi jättää tekemättä. Käsitte-lyyn luvussa IX sikiön oikeuksia, luvussa X sen elämän arvoa ja luvussa XI, mitä näistä oikeuksista ja arvoista tai niiden puuttumisesta seuraa niiden velvollisuuksien suhteen, joita muilla ihmisillä, erityisesti raskaana olevilla naisilla, on sikiöitä kohtaan.

IX. SIKIÖILLÄ EI OLE OIKEUTTA ELÄMÄÄN

A. Persoonilla on oikeus elämään, mutta sikiöt eivät ole persoonia

Sikiön oikeudet olivat tarkastelun kohteena jo ensimmäisessä osassa, mutta koska tuolloin olivat varsinaisesti kysymyk- sessä vain ihmiset, tarkastelu on nyt laajennettava koske- maan kaikkia mahdollisia olioita, joilla voi olla oikeuksia. Voihan nimittäin olla niin, että riippumatta ihmisyydestään sikiöt kuuluvat johonkin sellaiseen olioluokkaan, jonka jäsenillä on oikeus elämään - luokkaan, johon kaikki ihmiset eivät kuulu, mutta johon toisaalta voivat kuulua jotkut muutkin oliot kuin ihmiset. Kun asiaa lähestytään tältä kannalta, on yksinkertaista vastata seuraavanlaisiin sikiön ihmisyyteen vetoaviin väitteisiin. Englantilaisen parla- mentaarikon Jill Knightin mielestä, vaikka abortin puolusta- jat eivät sitä ymmärrä,

syntymätön pienokainen on ihminen. ... Sen sydän lyö, se liikkuu, nukkuu ja syö ... , ... sillä on oikeus olla tulematta tapetuksi¹¹³

Sen lisäksi, että sikiön tuskin voidaan sanoa syövän tai nukkuvan missään tavallisessa mielessä, väite on virheellinen kahdessa suhteessa: ensinnäkin se liittyy suotta oikeudet pelkkään ihmisyyteen ja toiseksi sen kriteerit ihmisyydelle ovat niin laajat, että suuri osa eläinkunnastakin mahtuisi mukaan.

Sikiön mahdollisten oikeuksien tutkimiseksi on hyödyllistä ottaa taas esiin 'persoonan' käsite, tällä kertaa kuitenkin hieman joustavammassa merkityksessä kuin ensimmäisessä osassa. Persoonalla voidaan yksinkertaisesti tarkoittaa mitä tahansa oliota, jolla on vakavasti otettava oikeus elämään. Kaikille käsitteen tältä pohjalta lähteville määrittelyyrityksille on yhteistä, että sikiöt eivät niiden mukaan ole aktuaalisia persoonia. Käytettiinpä sitten Singerin ja Tooleyn määritelmää (persoonaa tiedostaa itsensä erillisenä, ajallisesti ja paikallisesti jatkuvana kokemusten ja muiden mentaalisten tilojen subjektina),¹¹⁴ John Rawlsin määritelmää (moraalinen persoona kykenee muodostamaan käsityksen omasta hyvästä ja oikeudenmukaisuuden luonteesta)¹¹⁵ tai R.B. Brandtin määritelmää (persoonaksi lasketaan jokainen vähintään 18-vuotias ihminen, jonka älykkyysosamäärä on 110 tai enemmän),¹¹⁶ minkään mukaan sikiö ei ole vielä persoona - olio, jolla olisi oikeus elämään. Ainoa mahdollisuus pelastaa tämä oikeus sikiölle onkin väittää, että potentiaali nen persoonuus riittää takaamaan sen - sikiöthän ovat kuitenkin olioita, joista normaalin kehityksen myötä hyvin todennäköisesti tulee persoonia, ellei tätä kehitystä keskeytetä tai häiritä. Seuraavissa kahdessa alaluvussa tutkin tällaisen väitteen oikeutusta.

B. Potentiaalinen persoonuus ei takaa sikiöille oikeutta elämään

Vaikka sikiöt eivät olekaan aktuaalisia persoonia, niillä saattaa joidenkin abortinvastustajien mielestä silti olla oikeus elämään, koska ne ovat potentiaalisia persoonia.¹¹⁷ Michael Tooley tiivistää tällaisen näkemyksen perustan seuraavalla tavalla:

... ensinnäkin on olemassa jokin ominaisuus - vaikei voidakaan tarkentaa mikä se on -, joka (i) aikuisilla ihmisillä on, ja joka (ii) takaa vakavasti otettavan oikeuden elämään mille tahansa organismille, jolla se on. Toiseksi, jos on olemassa ominaisuuksia, jotka

täyttävät ... ehdot (i) ja (ii), ainakin yksi näistä ominaisuuksista on sellainen, että millä tahansa organismilla, jolla on potentiaalisesti tuo ominaisuus, on vakavasti otettava oikeus elämään jo nyt, yksinkertaisesti tuon potentiaalisuuden ansiosta. (Organismilla on ominaisuus potentiaalisesti, jos se tulee saavuttamaan sen normaalin kehityksensä myötä.)¹¹⁸

Tätä muotoilemaansa potentiaalisuusperiaatetta vastaan Tooley hyökkää tukeutuen tekemisen ja tekemättä jättämisen yleiseen moraaliseen samanarvoisuuteen, jonka hän esittää seuraavassa muodossa:

Olkoon C kausaaliprosessi, joka tavallisesti johtaa tuotokseen E. Olkoon A teko, joka käynnistää prosessin C ja olkoon B minimaalisen määrän energiaa kuluttava teko, joka pysäyttää prosessin C ennen kuin tuotos E ilmenee. Oletetaan edelleen, että teoilla A ja B ei ole mitään muita seurauksia, ja että E on prosessin C ainoa moraalisesti merkitsevä tuotos. Tällöin ei ole moraalista eroa siinä, tekeekö intentionaalisesti teon B vai jättääkö intentionaalisesti tekemättä teon A, olettaen, että motivaatio on sama molemmissa tapauksissa.¹¹⁹

Tätä moraalisen symmetrian periaatetta eivät kaikki hyväksy.¹²⁰ Tavallinen vastaesimerkki on, että vaikka saattaa olla moraalisesti väärin jättää lähettämättä elintarvikkeita kolmannen maailman nälkäänäkeville, on kuitenkin varmasti moraalisesti pahempaa tappaa naapurinsa.¹²¹ Mutta tällaisissa toimenpidepareissa motivaatiot eroavat varmasti toisistaan: se, joka tappaa naapurinsa, on mitä todennäköisimmin toivonut tai halunnut tämän kuolemaa, kun taas se, joka ei osallistu avustuseräyksiin, on vain apaattinen, laiska tai moraaliton, ei verenhimoinen.¹²² Sen sijaan tapauksissa, joissa motivaatiot ovat todella samat, teon ja tekemättä jättämisen moraalinen arvo on sama. Tooleyn väitettä tukee seuraava Judith Jarvis Thomsonin esittämä tapauspari:

... Frank vihaa vaimoan ja haluaa tämän kuolevan. Hän sekottaa puhdistusnestettä vaimonsa kahviin ja tappaa näin tämän.

... George vihaa vaimoan ja haluaa tämän kuolevan. Vaimo sekottaa puhdistusnestettä kahviinsa (vahingossa, luullen sitä kermaksi). Georgella sattuu olemaan puhdistusnesteen vastamyrkkyä, mutta hän ei anna sitä

vaimolleen - hän ei pelasta vaimoaan, ja tämä kuolee.¹²³

Ehkä ainoa tekijä, jonka ansiosta Frankin teko voisi tuntua moraalisesti pahemmalta kuin Georgen tekemättä jättäminen, on se, että Frankin voi ajatella syylliseksi sekä myrkyttämiseen että vastamyrkyn antamatta jättämiseen, kun taas George syyllistyy vain jälkimmäiseen näistä kahdesta. Mutta jos Frankin puhdistusneste on niin paljon voimakkaampaa, että hänen vaimonsa kuolee silmänräpäyksessä siemaistuaan sitä, hänenkin tililleen voidaan lukea vain yksi moraalisesti relevantti suoritus, jolloin Frankin ja Georgen toiminnat ovat moraalisesti yhtä vääriä.¹²⁴ Näin ollen Tooleyn periaate, ainakin rajoituksineen minimaalista ponnistusta vaativiin tekoihin ja motiiviin samuuteen, tuntuu järkevältä.

Tooleyn hyökkäys potentiaalisuusperiaatetta vastaan perustuu moraalisen symmetrian periaatteeseen ja pieneen tieteisfantasiaan.¹²⁵ Oletetaan, että keksittäisiin seerumi, jolla kissanpoikasiin ruiskutettuna olisi sellainen vaikutus, että nämä täysikasvuuisina oppisivat ajattelevaan ja puhumaan kuten ihmiset. Oletetaan edelleen, että juuri ajatteleva tai puhuva (tai jokin muu näihin liittyvä) psyykinen kyky, joka seerumikissoille myös kehittyisi) takaa oikeuden elämään aikuisille ihmisille ja kaikille muille oliioille, joilla on tämä kyky. Jos potentiaalisuusperiaate on tosi, kaikilla seerumikissoilla on tällöin oikeus elämään jo ennen kuin ne ovat oppineet ajattelevaan ja puhumaan, koska normaalin kehityksensä myötä ne tulevat aikanaan saavuttamaan nämä kyvyt. Mutta moraalisen symmetrian periaatteen avulla voidaan osoittaa, että näin ei ole asian laita, kuten seuraava tarkastelu osoittaa. Olkoon teko A ihmeruiskeen antaminen tavalliselle kissanpoikaselle. Teko A käynnistää tällöin prosessin C, jonka tuotos tulee olemaan ajatteleva ja puhuva kissa E. Olkoon edelleen teko B ihmeseerumilla jo käsitellyn kissanpoikasen tappaminen ennen kuin se on oppinut ajattelevaan tai puhumaan - toisin sanoen teko B keskeyttää prosessin C ennen kuin tuotos E ilmenee. Teon A tekemättä jättäminen ei varmaankaan voi olla kiellettyä: miksi kenenkään velvollisuus olisi ruiskuttaa ihmeseerumia kissanpoikasiin? Mutta tällöin on moraalisen symmetrian periaatteen nojalla myös sallittua tehdä teko B, tappaa kissanpoikasen, jolla potentiaalisuusperiaatteen mukaan pitäisi olla oikeus elämään.¹²⁶ Potentiaalisuusperiaate on näin ollen väistämättä virheellinen, joten potentiaalisilla persoonilla kuten sikiöillä ei ole oikeutta elämään.

Potentiaalisuusperiaatteen kannattajalla on kaksi mahdollisuutta kumota Tooleyn argumentti: hän voi joko hyökätä moraalisen symmetrian periaatteen kimppuun tai väittää, että jos kuvatuunlainen ihmeseerumi keksittäisiin, velvollisuutemme olisi ruiskuttaa sitä kaikkiin maailman kissanpoika-siin.¹²⁷ Ensimmäiseen kumousyritykseen otin jo kantaa ja totesin, etteivät ainakaan tavanomaisimmat vastaesimerkit päde Tooleyn periaatteeseen, koska toimintaparien motivaatiot eivät niissä vastaa toisiaan. Mitä toiseen vastaväitteeseen tulee, pidän intuitiivisesti ottaen selvänä, ettei kenenkään velvollisuus olisi kuvatuissa olosuhteissa tehdä kissoista puhuvia tai - jos sama asia käännetään selvemmin aborttikeskustelun kielelle - tavallisissa olosuhteissa pyrkä lisääntymään maksimaalisesti. Tähän kysymykseen palaan kuitenkin vielä seuraavassa luvussa käsitellessäni sikiöiden elämän arvoa. Sitä ennen on tarkasteltava joitakin uskomuksia ja väitteitä sikiöiden oikeudesta elämään.

C. Sikiöt eivät ole tajuttomia aikuisia

Uskomukset sikiössä piilossa olevista aikuisista elävät sitkeästi. Jo aikaisempaankin ajankohtaan sijoitetaan kätetty ihminen Raamatussa, jossa Jeremiaalle tulee

... tämä Herran sana:

"Jo ennen kuin minä valmistin sinut äidin kohdussa, minä sinut tunsin, ja ennenkuin sinä äidistä synnyit minä sinut pyhitin; minä asetin sinut kansojen profetaksi."¹²⁸

Suomalaisessa tajuisuudessa ilmenevä usko jumalten kykyyn pullottaa aikuisia pikkulapsien sisään on elänyt ainakin katolisissa legendarunoissa kuten "Mataleenan virressä", jossa Jeesus tiukkaa hämäläisessä maisemassa syntiseltä neidolta:

"Kussas kolme poikalastas?
Yhren tuiskasit tulleen
toisen vetkasit vetteen
kolmannen kaivoit karkkeeseen.
Sen kuis tuiskasit tulleen
siit olis Ruattissa ritari,
sen kuin vetkasit vetteen
siit olis pappi paras tullu,
sen kuis kaivoit karkkeeseen

siit olis herra tällä maalla."129

Pappien ja runonlaulajien auktoriteetilla tämä ajatus persoonasta sikiössä ja vastasyntyneessä on nähtävästi taottu suomalaisen mieleen niin lujasti, ettei se helposti pois lähde. Vielä viime aikojen kulttuurikirjailijamme Paavo Haavikokokin on ottanut perinteenkannattajan roolin julistaessaan:

... Sikiöt saavat ensimmäisenä ja viimeisenä kokemuksestaan huolehtivaisesta uudesta yhteiskunnasta tuta murhaamisen.

... Tuta, ei tuntee. Mitä ne tuntisivat. On päätetty että ne eivät saa tulla olemaan olemassa. Niitä ei vielä ollut. Niitä ei enää ole.

...

... Sikiöltä odotetaan sen verran ideologista tajua että se tajuaa ettei se ollut toivottu koska kerran se tapettiin.¹³⁰

Haavikon kuten muidenkin sammakkoprinssipotentialisuuteen uskovi on vaikea ymmärtää, että jos sikiö tapetaan jossain kehityksensä vaiheessa, ei koskaan tule olemaan ketään, joka olisi saanut "tuta murhaamisen", ei ketään, jolta odotettiin "ideologista tajua". He asettuvat valmiina persoonina sikiön asemaan ja tekevät johtopäätöksensä sillä perusteella, miltä heistä itsestään tuntuisi, jos veitsi lähestyisi heitä valmiina riistämään kohdun lämpimän turvan. Mutta kysymys ei ole heistä ja jos niin olisi kerran ollut, eivät he nyt olisi lainkaan täällä hämärtämässä abortin puolustajien selkeitä argumentteja.

Vielä yksi potentiaalisuuteen liittyvä vastaväite löytyy abortinvastustajien varastosta. Jos potentiaalisilla persoonilla ei loppujen lopuksi ole persoonan oikeuksia, he sanovat, ei oikeuksien puute jää vaivaamaan yksin sikiöitä. Myös nukkuvat ja tajuttomat aikuiset ovat samassa asemassa: ihminen ei sellaisessa tilassa ollessaan voi jatkuvasti "käsitteä itseään erillisenä entiteettinä", "muodostaa käsityksiä hyvästään" tai osallistua älykkyystesteihin.¹³¹ Persoonana on kateissa samoin kuin sikiön ollessa kyseessä, mutta silti nukkuvalla ja tajuttomalla on täysi oikeus elämään. Miksei sitten sikiöllä olisi?

Tähän kysymykseen voi vastata kolmella tavalla. Ensimmäinen mahdollisuus on myöntää samanlaisiksi nukkuvan tai tajuttoman aikuisen ja syntymättömän ihmisen potentiaalinen persoon-

nuus tässä ja nyt, mutta kiinnittää huomio muihin seikkoihin, joiden ansiosta aikuisen asema poikkeaa sikiön asemasta. Esimerkiksi aikuinen on ollut aktuaalinen persoona ennen joutumistaan nykyiseen tilaansa ja hänet tunnetaan persoonana muiden persoonien keskuudessa - sikiöillä sen sijaan tällaista menneisyyttä ei ole.¹³² Toinen mahdollisuus vastata kysymykseemme on todeta, että sikiön potentiaalisuus on erilaista kuin nukkuvan tai tajuttoman aikuisen. Jos aikuinen olisi hereillä, hän kykenisi kaikkeen siihen, mitä persoonalta vaaditaan, mutta sikiön kohdalla tällaista hereillä oloa ei voi edes kuvitella. Aikuisen, toisin kuin sikiön, potentiaalisuuskin on siis eräänlaista ehdollista aktuaalisuutta.¹³³ Kolmanneksi voidaan vielä väittää, että itse asiassa nukkuvat ja tajuttomat aikuiset eivät ole potentiaalisia, vaan aktuaalisia persoonia - he eivät vain juuri nyt harjoita kykyjään persoonina. Tilanne on sama kuin autossa ilman bensiniä: se ei toimi tällä hetkellä, mutta se on silti aktuaalinen auto, ei potentiaalinen.¹³⁴ Kaiken kaikkiaan nukkussa ja tajuttominakin aikuisilla on vahvempi ote moraalisiin oikeuksiin kuin sikiöillä, ja näin tämäkin abortinvastustajien yritys puolustaa potentiaalisuutta oikeuksien perustana osoittautuu epäonnistuneeksi.

D. Onko sikiöillä suhteellinen oikeus elämään?

Edeltävien alalukujen tarkastelut osoittanevat lopullisesti sen, mitä ensimmäisessä osassa jo osittain todettiin: sikiöillä ei potentiaalisina persoonina ole ainakaan absoluuttista oikeutta elämään, tarkoitettiinpa persoonilla sitten ihmisiä tai mitä tahansa olioita, joilla on tämä oikeus. Mikäli sikiöillä olisi yhtäläinen oikeus elämään kuin raskeana olevilla naisilla, abortti olisi oikein korkeintaan tapauksissa, joissa naisen henki olisi ilmeisessä vaarassa. Eikä niissäkään ilman muuta: pelastettava olisi kai oikeudenmukaisuuden nimissä valittava esimerkiksi arvalla. Maltillisempien näkemysten mukaan abortti voidaan kuitenkin hyväksyä myös tilanteissa, joissa naiseen kohdistuva uhka on pienempi, vaikkakin huomattava. Perusajatuksena tällaisissa näkemyksissä on, että sikiöllä on oikeus elämään, mutta naisen oikeus esimerkiksi terveytensä säilyttämiseen on voimakkaampi ja voittaa silloin, kun nämä kaksi oikeutta joutuvat vastakkain. Tällöin voitaisiin sanoa, että sikiöillä on suhteellinen oikeus elämään.

Suhteellisia oikeuksia ovat puolustaneet Alan Gewirth ja Norman C. Gillespie seuraavasti. Olion jokainen moraalinen

oikeus R perustuu siihen, että sillä on jokin amoraalinen ominaisuus Q, joka takaa tämän oikeuden mille tahansa kyseisellä ominaisuudella varustetulle oliolle.¹³⁵ Erilaisilla olioilla voi kuitenkin olla erilaisia määriä ominaisuutta Q, ja tällöin niillä on myös samassa suhteessa oikeutta R, sillä suhteellisuusperiaatteen mukaan

... jos x yksikköä ominaisuutta Q oikeuttaa x yksikköön oikeuksia R, niin y yksikköä ominaisuutta Q oikeuttaa y yksikköön oikeuksia R.¹³⁶

Koska normaaleilla aikuisilla ihmisillä on täysi oikeus elämään jonkin amoraalisen ominaisuutensa perusteella ja koska kaikki täysikasvuisen ihmisen ominaisuudet ovat jo nupullaan sikiöissä, sikiöilläkin on siis suhteellinen joskin minimaalinen oikeus elämään. Näin ollen, mikäli sikiön oikeus ei ole ristiriidassa naisen oikeuksien kanssa, sikiön on annettava elää: aborttia ei saa tehdä, ellei naisen henki tai terveys ole uhattuna tai raskaus alkanut tavalla, jota hän ei itse voinut kontrolloida - kuten raiskauksessa.¹³⁷

Tällaista "suhteellisen" tai "osittaisen" oikeuden käsitettä vastaan voidaan hyökätä väittämällä, että oikeudet eivät kasva eivätkä vähene, vaan oliolla joko on tietty oikeus tai ei ole. Gillespie puolustautuu huomauttamalla, että kun persoonakin voi kasvaa ja kehittyä, niin kai persoonalle kuuluvat oikeudet voivat tehdä samoin.¹³⁸ Mutta kasvaako ja kehittykö persoona? Ihminen voi toki tehdä niin, mutta voiko persoona? Gewirth vastaa tähän kysymykseen toteamalla, että vaikka persoonana olemisessa ei ole mitään aste-eroja, kun kyseinen taso on kerran saavutettu, persoonaksi tulemis-ta lähestytään silti asteittain. Hän vertaa jälkimmäistä prosessia äänioikeuden saavuttamiseen: vaikka kaikki vähintään 18-vuotiaat saavat äänestää samalla tavalla, kukin vain yhden kerran, äänioikeusikää lähestytään silti asteittain ja 17-vuotiaalla voi olla jo oikeus osallistua vaalikampanjoin-tiin puolueen nuorisosaostossa, toisin kuin 16-vuotiaalla - tai vastasyntyneellä. Persoonaksi tuleminen edistyy samoin asteittain.¹³⁹ Kun asia ymmärretään tällä tavalla, Gewirth on epäilemättä oikeassa, mutta sikiöiltä jää samalla saavuttamatta oikeus elämään. Juuri syntymässä oleva sikiö on tunteva olio, ja sellaisena sillä saattaa hyvinkin olla vaikkapa oikeus vältyä tarpeettomasti aiheutetulta tuskalta, kun taas tsygootti ei ole tunteva olio, eikä sillä näin ollen ole vastaavaa oikeutta. Mutta sen paremmin kehittyneellä sikiöllä kuin tsygootillakaan ei ole käsitystä omasta

itsestään erillisenä kokemusten subjektina eikä mitään muitakaan persoonuudelle relevantteina pidettyjä ominaisuuksia tai kykyjä, joten kummallakaan niistä ei myöskään ole oikeutta elämään. Persoonilla, persoonan kehitysasteen saavuttaneilla olioilla, on oikeus elämään, mutta ihminen saavuttaa tämän kehitysasteen aikaisintaan syntyessään - ennen syntymäänsä ihmisellä voi olla muita oikeuksia, mutta se ei muuta asiaa. 'Suhteellisen oikeuden' käsite siinä mielessä kuin Gillespie ja Gewirth sitä käyttävät näyttää kaiken kaikkiaan viittaavan enemmän kvaliteettiin kuin kvantiteettiin: kehittyessään olio saavuttaa erilaisia oikeuksia, mutta kun oikeus on kerran saavutettu, se ei enää vaihtelee määrällisesti.

Oikeusnäkökulma aborttiin on nyt käsitelty loppuun, ja johtopäätös on, että sikiöillä ei ole oikeutta elämään, ei absoluuttista eikä suhteellista. Muistutettakoon vielä, että raskaana olevalla naisella sen sijaan on monia oikeuksia, joita sikiö olemassaolollaan uhkaa - samoin muilla ihmisillä voi ehkä olla oikeuksia, jotka on otettava huomioon aborttipäätöstä tehtäessä. Oikeuksien vertailu keskenään on kuitenkin hankalaa, joten jätän erilaisten etujen ja haittojen punnitsemisen seuravaan lukuun, abortin tarkasteluun arvonäkökulmasta.

X. SIKIÖN ELÄMÄLLÄ VOI OLLA ARVOA

A. Perinteisten arvojen irrelevanssi

Kun ryhdytään puhumaan arvoista aborttikysymyksen yhteydessä, abortin vastustajat pyrkivät tavallisesti ensimmäiseksi osoittamaan, miten ns. perinteiset arvot tukevat heidän näkökantansa - kristillisissä länsimaissa vedotaan tällöin yleensä kristillisiin tai länsimaisiin arvoihin. Kristinuskoon vedottaessa esimerkiksi seuraavanlainen toteamus lienee tyypillinen avaus:

Kristitty lähtee siitä, että elämän arvo on yläpuolella kaikkien muiden arvojen.¹⁴⁰

Päätteleminen saattaa sitten jatkua vaikkapa näin. Sen lisäksi, että elämä on kristillisen etiikan ylin arvo, se on myös absoluuttinen arvo - jos sallittaisiin jako arvokkaampaan ja vähemmän arvokkaaseen elämään, johtaisi tämä helposti ajattelemaan, että on olemassa myös kokonaan arvotonta elämää.¹⁴¹ Ja jos näin kävisi, saattaisi hyvän ja pahan välinen

raja pelottavasti hämärtyä ihmisten mielisissä.¹⁴² Ihmiset vieraantuisivat uskosta ja koetelluista kristillisistä arvoista ja jäisivät ilman kestäviä ihanteita; he saattaisivat jopa unohtaa sen, että perinteisen näkemyksen mukaan lasten syntymistä ei tule rajoittaa.¹⁴³ Nykyaikana näin onkin käynyt, ja maailmassa on "lukemattomia naisia, jotka koettavat ratkaista tiettyjä ongelmiaan pohtimalla tai suorastaan toivomalla ei-halutun raskauden keskeyttämistä. Heidän elinympäristönsä yllyttää heitä usein tämän ratkaisun etsimiseen ja yhteiskunta, jonka jäseniä he ovat, tarjoaa heille tiettyissä tapauksissa laillisen avun."¹⁴⁴ Aborttien tekeminen, salliminen ja puolustaminen merkitsee kuitenkin "laajalle levinnyttä ... ihmiselämän väheksymistä"¹⁴⁵ ja sen lisäksi, että abortit ovat uhka elämän kunnioitukselle yleensä, ne ovat myös hyökkäys äitiyttä vastaan. Jos äitien sallittaisiin vain yksinkertaisesti uhrata syntymättömät lapsensa pelastaakseen oman henkensä, äitiys ei enää voisi merkitä ehdotonta omistautumista jokaiselle lapselle.¹⁴⁶ Jos abortti sallittaisiin, koko kristillinen arvojärjestelmä romahtaisi ja maailma joutuisi sekasorron tilaan.

Tällainen vetoaminen perinteisiin arvoihin voidaan tulkita kahdella tavalla. Ensimmäisen tulkinnan mukaan abortin hyväksyminen johtaisi käsitteellisesti tai kausaalisesti kristillisten arvojen hylkäämiseen, ja tämä puolestaan johtaisi kausaalisesti sekasortoon ja hävitykseen maailmassa. Mutta sen lisäksi, että molemmat oletetut yhteydet ovat vähintään kyseenalaisia, maailmantapahtumien huomioon ottaminen moraalisisessa pohdinnassa edellyttää erillistä - esimerkiksi utilitaristista - perustelua. Toisen tulkinnan mukaan abortin hyväksyminen merkitsisi käsitteellisesti kristillisten arvojen hylkäämistä, joka puolestaan olisi sellaisenaan paha ja vältettävä asia. Tämän perustelun voima riippuu siitä, onko kristillinen arvojärjestelmä oikea - ainakaan Raamatulla tai Jumalan tahdolla sitä ei voida tyydyttävästi oikeuttaa, kuten ensimmäisessä osassa (luku III A) todettiin. Eikä oikeuttamisessa voida myöskään vedota - kuten on yritetty tehdä - siihen, mitä kukin (esimerkiksi lääkäri työssään) pitää hyvänä ja sopivana¹⁴⁷ tai siihen, että elämä (tarkastelumme pääkohde) on tai näyttää olevan biologisesti¹⁴⁸ ja sosiologisesti¹⁴⁹ ottaen yleensä tärkeä asia ihmisille. Toisaalta elämä ei aina ole kaikkien mielestä arvokasta¹⁵⁰ ja toisaalta hyväksytyt arvot vaihtuvat ja muuntuvat jatkuvasti.¹⁵¹

B. Aborttikysymys ja utilitarismi:

(1) objektiiviset arvot ja puolueeton tarkkailija

Utilitarismi on tavallisin teleologisista seuraukset huomioon ottavista eettisistä teorioista, ja sitä on sovellettu ahkerasti moraalifilosofisessa aborttikeskustelussa. Utilitarististen periaatteiden mukaan tekojen ja noudatettavien sääntöjen moraalinen status määräytyy sillä perusteella, kuinka paljon ne seurauksineen - verrattuna mahdollisiin vaihtoehtoihinsa seurauksineen - tuottavat jotakin amoraalista hyvää eli arvokasta maailmaan.¹⁵² Hyvänä ja arvokkaana on kuitenkin länsimaisen historian kuluessa pidetty milloin mitäkin, joten ei ole helppoa päästä yksimielisyyteen siitä, mitä oikeastaan pitäisi tavoitella. Objektiivisina ja joskus absoluuttisinakin arvoina on pidetty ainakin onnellisuutta,¹⁵³ elämää,¹⁵⁴ mielihyvää ja tuskan välttämistä,¹⁵⁵ kärsimystä,¹⁵⁶ esteettisiä nautintoja ja inhimillisen kanssakäymisen iloja,¹⁵⁷ jotakin tunnetta yhdistettynä johonkin tietoisuuden lajiin,¹⁵⁸ tietoa, toivottavia luonteenpiirteitä, happea, ruokaa, vettä, sukupuolielämää, vaateusta, terveyttä, rahaa, turvallisuutta, uusia kokemuksia, inhimillistä seuraa, toisten ihmisten hyväksyntää, kunnioitusta ja rakkautta, leikkiä ja luovuutta¹⁵⁹ sekä elämää oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa.¹⁶⁰ Ne, jotka pitävät arvoja subjektiivisina, ovat puolestaan väittäneet, että jonkin edellisistä sanominen hyväksi tai arvokkaaksi merkitsee viime kädessä vain sanojan omaa¹⁶¹ tai yleensä ihmisten¹⁶² hyväksyvää asennetta asiaa kohtaan. Ne, jotka ovat katsoleet tällaisen asenteen tai objektiivisen arvon vaihtelevan ihmisestä tai yhteisöstä toiseen, ovat pitäneet kaikkia arvoja relatiivisina.¹⁶³

Tässä ei ole syytä juuttua näihin kiistoihin tai erilaisten arvonäkemyksen menestyksen selvittelyyn moraalifilosofian historiassa. Nähdäkseni aborttikysymyksen käsittelyssä on luontevinta käyttää eräänlaista "kulttuurinsisäistä absoluuttismia" yhdistettynä toisaalta "ontologiseen subjektivismiin" ja toisaalta "näkökulmaobjektivismiin". Kulttuurinsisäisellä absoluuttismilla tarkoitan sitä, että vaikka ihmisten tavoittelemat asiat saattavat vaihdella kulttuurista toiseen, annetun kulttuurin sisällä amoraalisten arvojen järjestelmä on perimmältään suhteellisen vakaa. Tämä ei kuitenkaan johdu siitä, että maailmassa todella (ontologisessa mielessä) olisi jotakin ihmisistä riippumatonta Arvoa, sillä sellaisen olemassaolo on sangen kyseenalainen seikka.¹⁶⁴ Sen

sijaan asia voidaan käsittää arvottavien ihmisten kautta. Kun subjektiivinen arvo ilmeisesti on arvoa, jonka persoona antaa asiantilalle "subjektiivisesta näkökulmasta", objektiivisena voidaan pitää arvoa, jonka hän antaa asiantilalle tarkastellessaan sitä "objektiivisesta näkökulmasta". "Subjektiivinen näkökulma" on ihmisen tavallinen tapa tarkastella maailmaa ja subjektiivinen amoraalinen arvo - joka määrytyy subjektin omien preferenssien mukaan - on eräänlaista perustavaa arvoa. Koska persoonan subjektiivinen arvojärjestelmä muodostuu suurimmaksi osaksi kasvatuksen tuloksena, ja koska saman kulttuurin (esimerkiksi länsimaisen kulttuurin) piirissä kaikki saavat jokseenkin samanlaisen kasvatuksen, kulttuurin sisällä subjektiivisten arvojen järjestelmät ovat eri ihmisillä huomattavan samanlaisia. "Objektiivisen näkökulman" kautta puolestaan voidaan olettaa objektiivisten arvojen perustuvan subjektiivisiin arvoihin, ja näin ollen myös objektiivisten arvojen järjestelmä on otaksuttavasti melko vakaa, kulttuurin sisällä ehkä lähes absoluuttinen.

Mutta mitä sitten vaaditaan persoonalta, joka tarkastelee asiaa "objektiivisesta näkökulmasta"? Tällaiselle tarkastelutavalle on pidetty ominaisena mm., että arvostelija on puolueeton, myötätuntoinen, mielikuvitustaan käyttävä, tyyneessä ja normaalissa mielentilassa oleva, hyvin asiaan perehtynyt sekä rationaalinen.¹⁶⁵ Utilitaristisen moraalin - joka perustuu amoraalisiin arvojärjestelmiin - kannalta ehkä tärkeintä on, että vaihtoehtoisia asiantiloja vertaileva tarkkailija on puolueeton - ei anna suhteetonta painoa omille preferensseilleen, vaan ottaa samalla tavalla huomioon kaikkien edut.¹⁶⁶ Jos hän esimerkiksi katsoo, että jonkun persoonan tappamisella olisi tietyssä tilanteessa objektiivista arvoa, hän kykenee myös näkemään, että vastavassa tilanteessa, jossa hän itse olisi tuon persoonan paikalla, hänen itsensä tappamisella olisi samoin objektiivista arvoa. Tällaista kykyä universalisointiin on jopa pidetty utilitaristisen etiikan välttämättömänä¹⁶⁷ tai riittävänä¹⁶⁸ ehtona. Muutkaan edellä luetelluista ominaisuuksista silti tuskin ovat haitaksi päätettäessä asiantilan arvosta, sillä vaikka niitä ei itsensä vuoksi vaadittaisikaan, ne saattavat silti kukin osaltaan edistää päätymistä puolueettomaan ratkaisuun.

C. Aborttikysymys ja utilitarismi:

(2) väestölaskelmien ja intressiryhmien irrelevanssi

Mutta kenen "kaikkien" preferenssit ja edut puolueettoman

tarkkailijamme sitten on otettava huomioon abortin arvoa pohdittaessa? Ensimmäinen vaihtoehto on pyrkiä pitämään silmällä koko maailman etuja - kaikkien tällä hetkellä elävien ihmisten tai lisäksi kaikkien tulevien ihmisten tai vielä kaikkien mahdollisten ihmisten¹⁶⁹ tai jopa jo kuolleiden ihmisten¹⁷⁰ etuja. Näin laaja tarkastelu päätty yleensä aborttikysymyksessä kiistaan siitä, minkä suuruinen väestö olisi paras maapallolla tai jossakin sen osassa ja millä perusteella. Kokonaisutilitarismin mukaan väestöä pitäisi kasvattaa niin kauan kuin yksikin lisäihmisyksilö lisää vähänkin onnellisuutta tai muuta hyvää maailmaan.¹⁷¹ Näkemys ongelma on selittää, miten suunnaton määrä vain marginaalisen onnellisia ihmisiä voi olla parempi kuin pienempi määrä hyvin onnellisia ihmisiä.¹⁷² Keskiarvoutilitarismin puolestaan väittää, että väestökehitys on suunniteltava pitämään ihmisten keskimääräinen onnellisuus tai muu hyvä mahdollisimman korkealla tasolla. Jos tämä hyväksyttäisiin kirjaimellisesti, ainoastaan yli keskiarvo-onnellisia lapsia saisi tuottaa maailmaan¹⁷³ ja jo elävistä ihmisistä onnettomimmat pitäisi johdonmukaisuuden nimissä tappa.¹⁷⁴ Mutta sen lisäksi, että molemmat väestöoptimipohdinnat näyttävät johtavan absurditeetteihin (joita epäilemättä voi jossakin määrin lieventää erilaisin korjauksin), "kaikkien maailman ihmisten" ja "parhaan mahdollisen väestökoon" asettaminen tarkastelun polttopisteeseen ei oikein näytä olevan tekemisissä abortin moraalisuuden kanssa. Yksittäistä aborttipäätöstä tehtäessä on kuitenkin viime kädessä kyseessä vain yksi nainen ja yksi sikiö, ei se, mitä ihmiskunnalle seuraavien tuhannen vuoden aikana ehkä tapahtuu. Ja vastaavasti abortin tai sen tekemättä jättämisen moraalinen status tuntuu olevan kiinteässä yhteydessä vain tuon naisen ja tuon sikiön - sekä mahdollisesti miehen, omaisten ja läheisten - kohtaloihin, ei koko maailman. Näin ollen en ryhdy lainkaan pohtimaan aborttikysymystä kaikkien maailman nykyisten, tulevien, mahdollisten tai menneiden ihmisten perspektiivistä, vaan rajoitan tarkasteluni päätöksen vaikutusten sisäpiiriin.¹⁷⁵

Toinen mahdollisuus kaikkien etujen ja preferenssien huomioon ottamiseksi olisi jonkinlaisen edustuksellisen demokratian käyttäminen. Monilla intressiryhmillä kuten kirkolla, lääkärikunnalla ja naisten vapautusliikkeellä on selviä mielipiteitä aborttikysymyksestä, joten niitä pitäisi ehkä kuunnella. Mutta kun on kysymyksessä yksittäisen päätöksen ja sen mukaisen toiminnan seurausten arvo, intressiryhmillä ei ole mitään suoranaista tekemistä asian kanssa:

kirjon ja lääkäreiden, joskus naistenkin väitteet abortin hyvistä tai pahoista seurauksista perustuvat nimittäin oletuksiin sellaisista absoluuttisista ja objektiivisista arvoista, joita tuskin on olemassakaan - ja jos niitä onkin olemassa, kukaan ei ole osoittanut sitä yleisesti hyväksyttävällä ja aborttikeskusteluun soveliaalla tavalla. Vetoaminen Jumalaan, Hippokrateeseen tai John Stuart Milliin¹⁷⁶ ei riitä todistamaan, että sikiön elämä tai naisen mahdollisuus kontrolloida tapahtumia omassa ruumiissaan olisivat absoluuttisen arvokkaita asioita.

D. Aborttikysymys ja utilitarismi:

(3) naisen avainasema

Puolueettoman tarkkailijan näköpiiriin jäävät siis vain sikiö (kaksosten, kolmosten jne. tapauksessa tietenkin sikiöt), nainen ja mies (sekä aviomies että potentiaalinen biologinen isä, mikäli nämä kuvaukset eivät viittaa samaan olioon) sekä näiden sukulaisista ja tuttavista ne, joiden intresseihin aborttipäätös, myönteinen tai kielteinen, vaikuttaa. Ainakin, jos sikiötä ei oteta huomioon,¹⁷⁷ naisen preferenssit on selvästi asetettava etusijalle tarkasteltaessa tilannetta puolueettomasti. Ajatelkaamme vaikkapa seuraavanlaisia tapauksia:

- (1) Maria on raskaana. Hänen poikaystävänsä Luigi karkaa asiasta kuultuaan merille ja toivoo, että Maria hankkisi abortin sillä aikaa, kun hän on poissa. Maria ei kuitenkaan hartaana katolisena edes harkitse aborttia, vaan odottaa suhteellisen tyytyväisenä lapsen syntymää.
- (2) Lillemor on raskaana. Hänen poikaystävänsä Åke, joka on juuri lähdössä merille, ilahtuu kuullessaan asiasta ja toivoo, ettei Lillemor hankkisi aborttia sillä aikaa, kun hän on poissa. Lillemor ei kuitenkaan halua luopua vapaudestaan ja suunnittelemastaan urasta, joten Åken lähdettyä merille hän ryhtyy päättäväisiin toimenpiteisiin saadakseen abortin.

Ellei sikiön elämälle oleteta mitään absoluuttista ja ihmisistä riippumatonta arvoa eikä sikiön tai muiden intressejä oteta huomioon, lienee selvää, etteivät sen paremmin Luigin kuin Åkenkaan toiveet paina puolueettoman tarkkailijan va'assa riittävästi ylittääkseen Marian tai Lillemorin

subjektiivisiä preferenssejä. Sama koskee epäilemättä myös muiden sukulaisten ja tuttavien toiveita verrattuina naisen omiin preferensseihin. Toinen asia on se, että pitääkseen päätöksensä seurauksena olevaa asiantilaa objektiivisesti arvokkaampana kuin muita vaihtoehtoisia asiantiloja naisen on itse asetettava puolueettoman tarkkailijan rooliin ja tällöin otettava huomioon oikeassa suhteessa myös muiden toiveet. Jos Maria ja Lillemor tilannetta huolellisesti ja puolueettomasti harkittuaan kuitenkin päättävät pysyä alkuperäisissä suunnitelmissaan - tai luopua niistä -, tietoisina seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen, heidän tahtonsa mukainen toiminta tuottaa epäilemättä objektiivisestikin parhaan mahdollisen lopputuloksen.

Tällainen naisen oman päätöksen korostuminen herättää heti ainakin kolme vastaväitettä. Ensinnäkin voidaan kyseenalaistaa äskeisen tarkastelun oletukset - että sikiön elämällä ei ole absoluuttista ihmisistä riippumatonta arvoa ja että sikiön intressejä ei tarvitse ottaa huomioon. Mutta kuten olen jo todennut, elämän absoluuttiselle arvolle ei ole esitetty sellaisia perusteluita, jotka tekisivät siitä riippumattoman elävistä ihmisistä. Kun teologia jätetään syrjään, elämän arvon katsotaan aina viime kädessä perustuvan siihen, että (lähes) jokainen ihminen haluaa elää. Ongelmalliseksi asian tekee se, että sikiö ei vielä halua mitään - sen kohdalla voidaan puhua korkeintaan hypoteettisista preferensseistä. Sellaisten kuvitteellisten mentaalisten ilmiöiden vaikutusta asiantilojen objektiiviseen arvokkuuteen tarkastelen seuraavassa alaluvussa, muiden vastaväitteiden jälkeen.

Toiseksi voidaan väittää, että esimerkit (1) ja (2) eivät ole symmetrisiä: Marian ei tarvitse huomioida Luigin toiveita, koska hän menettelee moraalisesti oikein, mutta koska Lillemor puolestaan toimii moraalisesti väärin, hänen preferenssiensä toteuttamisesta ei hyvä seuraa. Voidaan esimerkiksi ajatella, että hän aborttipäätöksellään loukkaa Åken oikeutta saada lapsia. Tällainen huomautus on vailla perustaa, sillä vasta määrättyämme, mikä on amoraalisesti arvokasta, voimme utilitaristisessa etiikassa puhua tekojen moraalisisista statuksista. Tässä vaiheessa voidaan puhua vain siitä, miten puolueeton tarkkailija painottaisi Marian ja Luigin ja Lillemorin ja Åken preferenssit keskenään.

Kolmanneksi naisen oma päätös voidaan yrittää mitätöidä väittämällä, ettei hän niin epätavallisessa elämäntilantees-

sa kuin odottamattoman raskauden alussa kykene riittävän nopeasti tekemään rationaalista päätöstä, jota hän varmasti ei myöhemmin kadu. Tällaista argumenttia käytetään yleensä abortin kieltämiseksi.¹⁷⁸ Mutta sen lisäksi, että tutkimustulokset osoittavat väitteen empiirisesti epätodeksi,¹⁷⁹ se ei missään tapauksessa totenakaan kelpaisi abortinvastustajien aseeksi: ellei ensimmäisessä esimerkissämme muiden intressejä oteta huomioon eikä Marian katsota kykenevän rationaaliseen päätöksentekoon, Luigin toive on nähtävästi toteutettava vaikka vastoin Marian tahtoa ja raskaus keskeytettävä. Lienee sittenkin perusteltua pitää kiinni siitä, että nainen itse asettuessaan puolueettoman tarkkailijan rooliin pystyy parhaiten arvioimaan, mikä mahdollisista vaihtoehdoista on objektiivisesti ottaen paras. Seuraavaksi on kuitenkin siirryttävä pohtimaan, pitäisikö hänen arviotseen ottaa huomioon myös sikiön intressit.

E. Sikiön kuviteltujen intressien irrelevanssi

Ryhdyttyessä tarkastelemaan sikiön intressejä on heti aluksi todettava, että sellaisia ei varsinaisesti ole olemassa - korkeintaan voidaan puhua sikiön hypoteettisista preferensseistä. Sikiöhän ei ole tietoinen itsestään eikä valinnanmahdollisuuksistaan, joten sillä ei ole kykyä pitää yhtä asiantilaa toista parempana. Mutta - toisin kuin oikeuksia käsiteltäessä - sen preferenssit on ehkä hypoteettisuudestaan huolimatta otettava huomioon teon ja sen seurausten amoraalista arvoa määrättäessä, sillä kun arvioitavista vaihtoehdoista aina vain yksi toteutuu annetussa tilanteessa, muut jäävät joka tapauksessa hypoteettisiksi eikä tämä silti estä niiden vakavaa pohdintaa arvostelmaa tehtäessä. Tarkastelenkin seuraavassa, pitäisikö sikiön hypoteettiset preferenssit ottaa huomioon abortin amoraalista arvoa määrättäessä, ja jos pitäisi, miten ne siihen vaikuttaisivat.

Tässä vaiheessa palaan edellä (luvun IX B lopussa) osittain avoimeksi jätettyyn kysymykseen siitä, onko velvollisuutemme pyrkiä lisääntymään. Kun maapallon tulevan väestön määrän pohdiskelu jätettiin sikseen, ainoa keino sellaisen muualta kuin meistä itsestämme ja lähipiiristämme lähtöisin olevan velvoituksen luomiseksi olisi osoittaa, että sikiöt ja soluparit jollakin hämmästyttävällä tavalla haluaisivat elää, ja että meidän olisi toimissamme otettava tämä huomioon.¹⁸⁰ R.M. Hare esittääkin, että moraalin kultainen sääntö velvoittaa meitä kuuntelemaan myös sikiöiden ja soluparien hypoteettisia toiveita, sillä

... kaikki, mitä te tahdotte ihmisten teille
tekevän, tehkää myös te samoin heille181

Hare laajentaa säännön sovellutusaluetta menneisiin tapahtumiin ja päätyy parin välivaiheen kautta lopulta siihen, että jokaisen, joka olisi iloinen elämästään, tulisi myös saada syntyä.¹⁸² Tämänhetkisen tarkastelun kannalta on tärkeintä se, että säännön laajennetun muodon pätevyys edellyttää sikiöiden ja soluparien hypoteettisten preferenssien ottamista huomioon täsmälleen samalla tavalla kuin aktuaalisten persoonien aktuaalisten preferenssien - toisin sanoen säännön soveltuvuus sikiöihin ja solupareihin edellyttää potentiaalisuusperiaatteen pätevyyttä. Hare väittää, että kultainen sääntö itse asiassa tukee potentiaalisuusperiaatetta ja todistaa sen oikeaksi.¹⁸³ Mutta kuinka sääntö A voi tukea periaatetta B tilanteessa S, jossa A tarvitsee puolestaan tuekseen B:n, sitä Hare ei selitä.¹⁸⁴

Jos äskeinen huomautus kultaista sääntöä ja sen soveltamista vastaan otetaan vakavasti (eikä ole mitään syytä olla ottamatta), Haren näkemyksen käsittely voitaisiin lopettaa tähän ja todeta, ettei sikiöiden ja soluparien hypoteettisia preferenssejä tarvitse ottaa huomioon abortin objektiivista amoraalista arvoa määrättäessä. Mutta Haren esitys valaisee muitakin samaan asiaan liittyviä kiistakohtia niin hyvin, että käsittelyä kannattaa jonkin verran jatkaa ja olettaa toistaiseksi potentiaalisuusperiaate jotenkin kierrettyksi. Oletettakoon siis, että lisääntymis-, abortti-, ehkäisy- ja pidättäytymispäätöksiä tehtäessä on sittenkin otettava huomioon kaikkien mahdollisten ihmisenalkujen hypoteettiset preferenssit. Hare pitää selvänä, että kaikki sikiöt ja soluparit haluaisivat elää, ja että niiden syntymän estäminen (tekemällä tai tekemättä jättämällä) aiheuttaa niille vahinkoa. Vaikka näiltä potentiaalisilta persoonilta ei voi riistää eksistenssiä, jota niillä ei ole, pelkkä sen kieltäminenkin aiheuttaa Haren mielestä vahinkoa, sillä siitä huolimatta, että sikiöille ja solupareille ei tuoteta kärsimyksiä, olisi ollut olemassa nautintoja, joita ne eivät koskaan saaneet.¹⁸⁵ Näiden tulevien nautintojen mukaan voidaan jopa tehdä ratkaisuja pahasti vammaisen sikiön tai vastasyntyneen tappamisesta, silloin kun pariskunta melko varmasti korvaisi vammaisen lapsen uudella, terveellä lapsella.¹⁸⁶

Haren näkemys syntymättömien ja hedelmöitymättömien hypo-

teettisistä iloista ja niiden kieltämisen tuottamasta vahingosta on herättänyt ainakin kahdenlaisia vastaväitteitä. Ensinnäkin, Michael D. Bayles kiinnittää huomiot siihen, että Hare ei erota toisistaan vahingon tuottamista ja hyödyttämättä jättämistä: vaikka persoonan tilannetta voitaisiin parantaa tekemällä jotakin, sen tekemättä jättäminen ei välttämättä aiheuta hänelle vahinkoa. Jos esimerkiksi Virtanen voisi hyödyttää Jokista antamalla tälle huomattavan rahasumman, mutta päättääkin olla antamatta sitä, hän ei päätöksellään vahingoita Jokista.¹⁸⁷ Hare vastaisi todennäköisesti, että jos Jokisen auttaminen on Virtasen objektiivisesti paras toimintavaihtoehto, Virtasen velvollisuus on antaa rahat ja jättämällä antamatta Jokiselle mitä tälle oikeuden mukaan kuuluu hän vahingoittaa kuin vahingoittaakin tätä. Mutta toiseksi, olipa kyseessä minkälainen disutiliteetti tahansa, voidaan Jonathan Bennettin ja Mary Warrenin lailla todeta, että hyöty tai vahinko persoonalle, joka ei ole koskaan ollut eikä tule koskaan olemaan olemassa, tuntuu pelkkänä ajatuksenakin kummalliselta - miten erityisesti jonkin satunnaisen soluparin preferenssit voitaisiin ottaa huomioon, kun sitä ihmisenä, persoonana, yksikertaisesti ei ole?¹⁸⁸ Hare vastaisi varmaankin tällaiseen kysymykseen myöntämällä asian kummallisuuden ja sitten toteamalla, että moraalisen ajattelun kriittisellä tasolla on osattava ajatella sellaisiakin olioita, joita ei ole olemassa, jotka on itse kuviteltava. Vain intuitiivisella tasolla voi tämäntapaisella retoriikalla olla tunteenomaista vetoa, kriittisen ajattelun ei pidä siihen takertua.

Sikiön tai soluparin hypoteettiset preferenssit voidaan siis nähtävästi ottaa huomioon abortin (tms.) objektiivista amoraalista arvoa määrittäessä, jos (i) potentiaalisuusperiaate saadaan jotenkin kierrettyä ja (ii) oletetaan jonkinlainen kuvitteellinen väliaikainen persoona, joka tuntee tulevan aktuaalisen persoonan mahdollisuudet onnellisuuteen elämässä ja osallistuu aborttipäätökseen ilmoittamalla, haluaisiko hän tuon mahdollisen persoonan olemassaoloa vai ei. (i) Hare ei pysty kiertämään potentiaalisuus-kysymystä, koska hän - sikiön oikeuksien puolustajien tavoin - päättelee, että potentiaalisesta amoraalisesta ominaisuudesta seuraa kantajalleen aktuaalinen moraalinen ominaisuus (kelpaaminen velvollisuuden kohteeksi). Mutta asia voi olla toinen puhuttaessa preferensseistä - kysymyksen sivuuttamiseksi olisi osoitettava vain, että potentiaalisesta (tai hypoteettisesta) amoraalisesta seuraa aktuaalinen amoraalinen (haluaminen). Siten on ehkä mahdollista osoittaa jokin potentiaali-

suusperiaatteen tapainen yleinen sääntö päteväksi amoraalisten arvojen yhteydessä, mutta - mikä tärkeintä - silti pitää kiinni alkuperäisen periaatteen virheellisyydestä. (ii) Jos edellinen kohta oletetaan selvitettyksi, niin sikiön tai soluparin hypoteettisten preferenssien kuulemiseksi tarvitaan enää kuvitteellinen väliaikainen persoona ilmoittamaan, haluaisiko hän erään mahdollisen persoonan olemassaoloa vai ei. Tähän asti on koko ajan hiljaisesti otaksuttu, että päätöksen kohteena oleva hypoteettinen olio ilman muuta äänestäisi elämän puolesta - mutta nyt on aika saattaa otaksunta kyseenalaiseksi.

Heti alkajaisiksi on huomattava, että kukaan ei muista mitään sikiö- tai soluajastaan, joten vaikka sikiö tai solupari kuvitellaan persoonaksi, se on ainakin muistin suhteen eri persoona kuin mahdollisen syntymän jälkeen elävä.¹⁸⁹ Voidaankin kysyä, mitä subjektiivista arvoa yhdelle persoonalle olisi toisen, täysin tuntemattoman - joskin ehkä onnellisen - persoonan elämällä. (Sillä voisi tietenkin olla objektiivista arvoa, mikäli toinen persoona olisi olemassa ja haluaisi elää, mutta siitä ei nyt ole kysymys.) R.B. Brandt valottaa tätä kysymystä pienellä esimerkillä:

Oletetaan, että olisin vakavasti sairas ja minulle kerrottaisiin, että "henkeni" voitaisiin pelastaa, huomattavaa maksua vastaan, seuraavanlaisella leikkauksella: aivoni siirrettäisiin toiseen ruumiiseen, joka takaisi niille normaalin elämän, mutta leikkauksen onneton seuraus olisi, että muistini ja opitut kykyni pyyhkiytyisivät täydellisesti pois ja muistijälkien muodostumisen aivoissa pitäisi alkaa uudelleen alusta kuten vastasyntyneellä lapsella. Kysymys kuuluukin nyt: "Kuinka paljon olisin halukas maksamaan tästä leikkauksesta, kun vaihtoehtona on rauhallinen poismeno?" Minun vastaukseni ainakin olisi: "En mitään."¹⁹⁰

Sikiö tai solupari on kuvitteellisessa persoonuudessaan aivan samanlaisessa tilanteessa kuin potilas edellä: sillä ei ole kerrassaan mitään syytä subjektiivisesti haluta aivojensa tai DNA-kierteensä säilymistä toisessa ruumiissa. Sikiö, soluparista puhumattakaan, saa kokonaan toisenlaisen ruumiin ennen kuin se kuukausien tai vuosien kuluttua taas saavuttaa persoonuuden.¹⁹¹ Halu elää edellyttäisi mahdollisuutta muistaa menneitä ja suunnitella tulevia,¹⁹² ja koska sikiöillä tai solupareilla ei edes tilapäisinä persoonina olisi näitä mahdollisuuksia, voitaneen päätellä, että ne

eivät haluaisi elää - niillä ei olisi sellaiseen haluun mitään subjektiivista perustetta. Päätettäessä abortista, ehkäisystä tai pidättäytymisestä sikiön tai soluparin hypoteettisilla preferensseillä ei näin ollen ole elämää estävään ratkaisuun mitään vaikutusta, vaikka ne pyrittäisiinkin ottamaan huomioon.

Edellisen perusteella tuntuu siltä, ettei myöskään eloonjäävää sikiötä tai soluparia tarvitse kuunnella, joten käsittelyjen hypoteettisten preferenssien kannalta on yhdentekevää, vahingoittaako nainen tulevan lapsensa kehitystä esimerkiksi syömällä epäilyttäviä lääkkeitä. Näin onkin asian laita - päätökseen osallistuvalla tilapäispersoonalla ei ole mitään sanottavaa, vaikka pariskunta aikoisi tehdä kuusipäisiä hirviöitä. Mutta kun nainen tai mies päättää lisääntymistään, hänen on otettava huomioon myös päätöksensä vaikutukset ympäristöön, ja mikäli hänen aikomuksensa olisi tuottaa maailmaan vakavasti vammaisia lapsia, hänen ympäristössään tulisi ennustettavassa tulevaisuudessa varsin todennäköisesti olemaan monia onnettomia ihmisiä. Vaikka hän itse pystyisikin kestämään tilanteen, syntyvä lapsi, parin toinen osapuoli tai muut lapset eivät varmaankaan pitäisi sitä parhaana mahdollisena asiantilana. Siten tulevan lapsen tietoinen vahingoittaminen kohdussa on paha asia, vaikka sen toiveita onkin mahdotonta vielä kuulla. Kaiken kaikkiaan sikiön tai soluparin hypoteettisia preferenssejä ei tarvitse ottaa huomioon aborttipäätöstä tehtäessä. Jos objektiiviseksi arvostelijaksi asetetaan raskaana oleva nainen itse, kuten olen edellä esittänyt, hänen tulee abortin arvoa harmitessaan ottaa huomioon oman halunsa lisäksi vain lähimpien ihmisten toiveet. Seuraavassa, tutkielmani toisen osan päättävässä luvussa tarkastelen, millaisia vaikutuksia tämän ja edeltävän luvun johtopäätöksillä on abortin moraaliseen statukseen.

XI. ABORTIN MORAALINEN STATUS

A. Velvollisuuksista

Lähestyn seuraavassa esityksessäni abortin moraalista statusta epäsuorasti. Lähtökohtani on se, että aborttipäätöstä tehtäessä valittavana on joko abortti tai raskauden vieminen luonnolliseen loppuunsa; muita mahdollisuuksia ei ole, ja toisen näistä valitseminen sulkee toisen pois. Jos näiden ehtojen vallitessa abortti on kielletty moraalisesti tuomitavana, on naisen moraalinen velvollisuus viedä raskaus

loppuun.¹⁹³ Osoittaakseni abortin aina moraalisesti oikeuteksi ratkaisuksi minun on näytettävä, että hyväksyttävimpien eettisten teorioiden mukaan abortti ei ole naisen sitä tahtoessa missään olosuhteissa kielletty, eli toisin sanoen, että raskauden vieminen loppuun ei koskaan ole naisen velvollisuus vastoin hänen omaa tahtoaan.

Deontologisissa eettisissä teorioissa velvollisuus voidaan pyrkiä erottamaan muista moraalisisista tekokategorioista ainakin kolmella eri perusteella, nimittäin vetoamalla (i) aikaisempiin sitoumuksiin, (ii) vastaaviin oikeuksiin tai (iii) aiheutuvaan vahinkoon.¹⁹⁴

(i) Ne, jotka arvelevat velvollisuuksien syntyvän sitoumuksin, voivat erotiikan ja lisääntymisen sotkien väittää esimerkiksi, että nainen, osallistuessaan sukupuoliseen kanssakäymiseen, sitoutuu implisiittisesti äidin rooliin ja on tämän perusteella velvoitettu viemään raskauden loppuun.¹⁹⁵ Mutta tällaiset väitteet ovat virheellisiä sekä yleisesti että erityisesti aborttikysymyksessä. Aikaisemman toiminnan tuloksena syntyneen sitoumuksen tämänhetkistä oikeutusta voi aina uudelleen harkita¹⁹⁶ - onneksi sekä tahtomattaan raskaana olevalle naiselle että edellä (luvussa I G) mainitulle sukupuolitaudin saaneelle, joilla sittenkin on vielä aikaa miettiä, haluavatko he jäädä äidin tai sukupuolitautilaisen rooliin loppuiäkseen. Moraaliset velvollisuudet eivät synny (ainakaan minkä tahansa) sitoumusten perusteella eikä sukupuoliyhdyntä ole sitoumus lisääntymiseen.

(ii) Kuten osoitin luvussa IX, sikiöillä ei ole oikeutta elämään, joten ainakaan mikään vastaavaan oikeuteen perustuva velvollisuus sikiötä kohtaan ei estä tekemästä aborttia. Muiden ihmisten "oikeudet" lapseen puolestaan tukeutuvat erilaisiin sitoumuksiin (sukupuolisuuhde, kihlaus, avioliitto, avioliitto), joiden moraalinen teho on arvioitava kussakin tapauksessa erikseen - aborttia eivät nekään estä. Jos velvollisuudet kuitenkin perustuisivat yksinomaan vastaaviin oikeuksiin, naisilla ei olisi koskaan velvollisuutta viedä raskautta loppuun.

(iii) Voidaan myös väittää, että ainoa velvollisuutemme on välttää tuottamasta vahinkoa muille.¹⁹⁷ Koska abortti ei tuota vahinkoa kenellekään - se jättää korkeintaan hyödyttämättä joitakin ihmisiä -, raskauden vieminen loppuun ei tällaiseenkaan teorian mukaan voisi olla pakollista.

Aborttikeskustelussa käytetyt deontologiset käsitykset velvollisuuksista ovat siis joko virheellisiä tai sellaisia, että niiden mukaan raskauden vieminen loppuun ei koskaan normaalioloissa ole kenenkään moraalinen velvollisuus.

Teleologisten eettisten teorioiden mukaan velvollisuutemme on toimia aina parhaalla mahdollisella tavalla, seuraavassa mielessä: tarjolla olevista vaihtoehdoista on kussakin tilanteessa valittava se, joka seurauksineen tuottaa eniten hyvää tai vähiten pahaa maailmaan.¹⁹⁸ Edellisessä luvussa hahmottelemani preferenssiutilitarismiin liitettyä tällainen periaate tekisi raskauden viemisestä loppuun velvollisuuden aina, kun kaikkien asianosaisten preferenssit olisivat tai enemmistö niistä olisi raskauden jatkamisen kannalla. Jos tämä teoria olisi oikea, abortin täydellisessä oikeuttamisessa olisi turvaututtava siihen mielestäni selvään, mutta ei yleisesti hyväksytyyn tosiasiaan, että kun nainen todella tahtoo aborttia, hänen preferenssinsä puoleettomasti asiaa tarkasteltaessa ylittävät kaikkien muiden asianosaisten toiveet. Asian voi ymmärtää myös niin päin, että nainen, jonka preferenssit eivät ole riittävän voimakkaita ylittämään ympäristön painetta, ei voi todella tahtoa aborttia.

Mutta ajatus siitä, että parhaan mahdollisen vaihtoehdon valitseminen olisi ilman muuta myös velvollisuutemme, ei välttämättä kestä lähempää tarkastelua. J.O. Urmson on esittänyt seuraavan esimerkin valaistakseen asiaa:

Voimme kuvitella sotilasosaston harjoittelemassa kovien käsikranaattien heittämistä; jonkun kädestä kranaatti luiskahtaa ja putoaa maahan lähelle muuta ryhmää; yksi näistä uhraa henkensä heittäytymällä kranaatin päälle ja suojaamalla näin tovereitaan omalla ruumiillaan.¹⁹⁹

Heittäytyminen kranaatin päälle on tässä varsin ilmeisesti objektiivisesti ottaen paras vaihtoehto: jos kukaan ryhmästä ei halua kuolla ja kranaatti tappaisi pienessä suojakuopassa monia heistä ilman yhden uhrautumista, uhraus on useimpien etujen mukainen. "Mutta", Urmson jatkaa,

ellei sotilas olisi heittäytynyt kranaatin päälle, olisiko hän jättänyt velvollisuutensa täyttämättä? Vaikka hän toiminnallaan selvästi nousee jotenkin tovereidensa yläpuolelle, voimmeko mahdollisesti sanoa, että he jättivät täyttämästä velvollisuutensa, koska

eivät yrittäneet uhrata itseään? Jos hän ei olisi tehnyt sitä, olisiko kukaan voinut sanoa: "Sinun olisi pitänyt heittäytyä tuon käsikranaatin päälle." Olisiko esimies voinut säädyllisyyden rajoissa käskää häntä tekemään niin? Vastaus kaikkiin näihin kysymyksiin on selvästi kielteinen.²⁰⁰

Näyttää perustellulta todeta, että parhaan mahdollisen vaihtoehdon valitseminen ei sittenkään aina ole velvollisuutemme. Mutta mitä tällaiset ei-pakolliset parhaat mahdolliset valinnat sitten ovat ja miten ne voidaan erottaa velvollisuuksista?

B. Velvollisuus ja supererogaatio

Valintoja ja tekoja, jotka seurauksineen tuottaisivat mahdollisimman paljon hyvää tai mahdollisimman vähän pahaa maailmaan, mutta joita ei voida luokitella velvollisuuksiksi, nimitetään tavallisesti supererogatorisiksi, velvollisuuden ylittäviksi, valinnoiksi tai teoiksi.²⁰¹ Mutta mikä erottaa velvollisuuden supererogaatiosta, ja kumpaan kategoriaan raskauden vieminen loppuun kuuluu silloin, kun se on objektiivisesti paras vaihtoehto?

Teleologisessa teoriassa velvollisuus ja supererogaatio voidaan Urmsonia seuraten erottaa toteamalla, että

... velvollisuus koskee pääasiassa sietämättömien seurausten välttämistä, kun taas muilla moraalisen käyttäytymisen muodoilla on positiivisempia päämääriä.²⁰²

Tällaisen näkemyksen mukaan raskauden vieminen loppuun olisi naisen velvollisuus vain, jos toisen vaihtoehdon valitsemisella, abortilla, olisi sietämättömiä seurauksia. Mutta kun nainen itse tahtoo aborttia, sillä ei varmastikaan yleensä ole sellaisia seurauksia. Vai onko? Ja jos on, kenelle? Kun nainen itse tahtoo aborttia, raskauden keskeyttäminen on hänen omien preferenssiensä mukaista eivätkä useimmat naiset koskaan kadu aborttiratkaisuaan.²⁰³ Sikiöllä ei edes kuvitteellisena persoonana olisi mitään subjektiivista syytä haluta toisen persoonan elämää. Jos mies haluaa lapsia, hän voi vaihtaa vaimoa. Muiden sukulaisten tai tuttavien preferensseillä ei ole mitään merkitystä, ellei nainen halua antaa niiden vaikuttaa päätökseensä. Ja lopuksi, jos papit, lääkärit tai jotkut muut ammattinsa puolesta asiasta kiinnostuneet haluavat osoittaa jonkin aborttiin liittyvän sie-

tämättömän arvonloukkauksen, heidän pitäisi osoittaa se. Ilmeisestikään huolellisesti harkittuun aborttiin ei liity sietämättömiä seurauksia. Sen sijaan jos nainen haluaa aborttia tilanteessa, jossa hänen henkensä tai terveytensä on vakavasti uhattuna, abortin kieltämisellä voi hyvinkin olla sietämättömiä seurauksia - lääkäriellä saattaa siis olla velvollisuus keskeyttää raskaus ajoissa.

Periaatteessa voidaan tietenkin keksiä esimerkkejä, joissa myös abortti johtaa sietämättömiin seurauksiin, vaikkapa miehen itsemurhaan. Aborttiratkaisu ei kuitenkaan aiheuta miehen kuolemaa: mies voi itse tappaa itsensä tai olla tappamatta. Ja tällaisessa mielessä mikä tahansa tekomme saattaa johtaa mihin tahansa - emmehan voi tietää, mikä pieni sanamme tai tekomme saa jonkun lähipiirissämme elävän henkisesti tasapainottoman henkilön ajautumaan itsemurhaan.

Urmsonin näkemystä hyödyntäen voimme siis todeta, että raskauden vieminen loppuun ei ole koskaan naisen velvollisuus vastoin hänen omaa tahtoaan eli että abortti ei ole koskaan kielletty naisen sitä tahtaessa.²⁰⁴ Jos raskauden viemisellä loppuun jostain syystä olisi parhaat mahdolliset seuraukset vaikka nainen haluaisi aborttia, raskauden jatkaminen olisi korkeintaan supererogatorista. Aborttia voitaisiin sellaisessa tapauksessa sanoa vaikkapa anteeksiannettavaksi valinnaksi.

C. Preferenssit, tietoinen valinta ja abortin moraalinen status eri tilanteissa

Naisen ja ympäristön preferenssiyhdistelmien mukaan voidaan erottaa kuusitoista tilanneluokkaa, joissa jokaisessa abortin moraalinen status muodostuu omalla tavallaan. (Sekä naisen että ympäristön preferenssit voivat olla joko abortin tai raskauden loppuunviemisen kannalla, tai vailla selvää suuntaa ambivalenssin tai indifferenssin takia.) Mutta näiden halujen tarkempi kartoittaminen on tarpeetonta, koska tärkein on jo tiedossa. Abortti ei ole normaaliolosuhteissa koskaan moraalisesti kielletty, sillä abortista voi tavallisesti olla "sietämättömiä seurauksia" vain naiselle itselleen. Vaikka raskauden vieminen loppuun olisi objektiivisesti paras vaihtoehto, abortti on anteeksiannettava ratkaisu. Muissa tapauksissa se voi olla myös indifferentti (ainakin, kun kenelläkään ei ole mitään sanottavaa minkään suuntaisesta ratkaisusta), supererogatorinen (vaikkapa kun nainen suostuu siihen muiden mieliksi, vaikka itse toivoisi

lasta) tai mahdollisesti jopa pakollinen (lapsen tuottaminen maailmaan voi joskus aiheuttaa sietämättömiä seurauksia).

Abortin moraalinen status voi siis vaihdella anteeksiannettavasta pakolliseen. Kaiken tähänastisen edellytyksenä on kuitenkin, että nainen valitsee abortin tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen. Raskauden vieminen loppuun on teoriani mukaan naisen velvollisuus tilanteessa, jossa abortin seuraukset olisivat sietämättömät - mutta koska seuraukset voivat yleensä olla "sietämättömät" vain naiselle itselleen, hänen pitäisi valita kielletty abortti omaksi vahingokseen, "vastoin parempaa tietoa". Sellaisen väärän valinnan ehkäisemiseksi olen liittänyt toisen osan väitteeseeni tuon lisäyksen "tietoisena seurauksista". Tehdessään tietoisena valinnan suuntaan tai toiseen raskaana oleva nainen ottaa tilanteen hallintaansa ja -arvostellessaan asiaa mahdollisimman puolueettomasti - joutuu selvittämään ainakin itselleen, mitä hän itse haluaa nyt ja tulevaisuudessa, mitä muut asianosaiset haluavat ja miten näitä erilaisia haluja olisi painotettava. Tämä on nähdäkseni ainoa keino ehkäistä ennalta vakava myöhempi katumus, joka ilmenee psyykkisinä oireina ja saattaa päätyä itsensä vahingoittamiseen tai itsemurhaankin. ("Minä en tiennyt, että sillä oli jo sormet ja varpaat." "Minä en tiennyt, että mieheni jättäisi minut." "Minä en tiennyt, kuinka tämä kaikki vaikuttaisi minuun.")

Eri asia on, mitä pitäisi tehdä, mikäli nainen ei esimerkiksi mieleltään häiriintyneenä lainkaan pysty rationaaliseen päätöksentekoon. Kuitenkin, jos mielenhäiriö tai muu vastaava päätöksenteon este on niin vakava, ettei sitä voida parantaa tai muuten poistaa raskausaikana, se on tuskin poistettavissa heti synnytyksen jälkeenkään. Jos nainen tällaisissa olosuhteissa haluaa abortin, hänen päätöstään olisi ehkä irrationaalisuudestaan huolimatta kunnioitettava, ainakin, ellei synnytyksen oleteta parantavan tilannetta. Joka tapauksessa tutkielmani toisen osan teesi väittää vain, että "näkökanta, jonka mukaan abortti on moraalisesti oikeutettu aina, kun nainen valitsee sen tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen, on filosofisesti perusteltavissa". Ja koska olen juuri osoittanut, että on perusteltua uskoa tietoisesti valittu abortti joskus anteeksiannettavaksi, joskus moraalisesti indifferentiksi, joskus supererogatoriseksi tai jopa pakolliseksi, mutta ei koskaan kielletyksi, väite on tosi ja tutkielmani toinen osa päättyy tähän.

XII. YHTEENVETO: ABORTTI KOVASSA MAAILMASSA

Kun kaikki on sanottu ja tehty, huomaan, että olen pahasti laiminlyönyt "sen ainoan maailman", josta johdantoluvussa lähdin liikkeelle. Katolinen argumentti tosin kaatui viimeistään potentiaalisuusperiaatteen virheellisyyteen ja sen tuhkasta nousi abortin periaatteessa kaikissa olosuhteissa salliva näkemys, mutta mitä tekemistä tällä kaikella on konkreettisen todellisuuden kanssa? Saako Lillemor hankkia abortin Åken toiveista huolimatta? Pitäisikö Marian hankkia abortti Luigin toiveiden takia? Jos Lillemor saa hankkia abortin kolmen ensimmäisen raskauskuukauden aikana, entä neljännellä kuukaudella? Tai viidennellä? Kuudennella? Yhdeksännellä? Kaikki tällaiset kysymykset ovat jääneet ja jäävät vastausta vaille, koska en ole pyrkinytkään vastamaan niihin. Maailmassa tehdään vuosittain kymmeniä miljoonia aborttipäätöksiä eikä yksikään ole tarkalleen toisensa kaltainen - kuka vie raskautensa loppuun puutteellisimmissäkin oloissa, kuka turvautuu aborttiin heti ehkäisyn petettyä; kenelle päätös hankkia abortti on raskas kohtalonkysymys, kenelle osa jokapäiväistä elämää. En ole sanonut mitään siitä, minkälaisia erityisiä perusteita naisen pitäisi minäkänlaisessa tilanteessa esittää päätökselleen, eikä se ole ollut tarkoituksenikaan. Olen vain halunnut osoittaa, että olivatpa perustelut millaisia tahansa, naisen oma harkittu päätös riittää oikeuttamaan abortin tai ainakin osoittamaan, että se on oikeutettu.

Jotkut pitävät vaikeana ongelmana lääkärin ja hoitohenkilökunnan roolia aborttiasiassa - kysytään, onko heillä oikeus lopettaa alkava elämä, elämä, jonka suojelemiselle he ovat omistautuneet. Edeltävän tarkastelun valossa tällainen kysymys on yksinkertaisesti väärin asetettu - pitäisi paremminkin kysyä, mikä sitten antaisi heille oikeuden toimia vastoin potilaansa tietoista päätöstä, potilaan, jonka hyvinvointia he ovat sitoutuneet ammatissaan ylläpitämään ja edistämään. Sikiö ei vastoin naisen tahtoa ole mikään "toinen potilas", joten lääketieteellinen paternalismi olisi oikeutettua korkeintaan sellaisissa hyvin harvinaisissa tapauksissa, joissa naisen itsensä etua voitaisiin ajaa toimimalla vastoin hänen toiveitaan. Mutta mikäli esittämiini perusteluihin on uskomista, abortti on moraalisesti sallittu ja se on sallittava aina, kun nainen valitsee sen tietoisena seurauksista sikiölle, ympäristölle ja itselleen - kukaan muu ei voi tehdä päätöstä hänen puolestaan.

VIITTEET

I. LUKUUN

- 1 Nykysuomen sanakirja s.v. abortti.
- 2 Kappaleen tiedot ovat peräisin Daniel Callahanin teoksesta Abortion: Law, Choice and Morality (s. 371-373) sekä Mussenin, Congerin ja Kaganin teoksesta Child Development and Personality (s. 76-84).
- 3 Mussen - Conger - Kagan, mts. 59-60; Callahan, mts. 373-374.
- 4 Callahan, mts. 375, 377.
- 5 Callahan, mts. 91. Tuoreimpien tutkimusten mukaan luku voi olla jopa 40% ('Lähes puolet raskauksista päättyy keskenmenoon', Helsingin Sanomat = HS 16.5.1984).
- 6 Callahan, mts. 243 taulukko 15 B.
- 7 Callahan, mts. 285-287.
- 8 Callahan, mts. 31-33.
- 9 Sumu (toim.), Abortti s. 33.
- 10 Sumu, mts. 12, 30, 38, 59.
- 11 Sumu, mts. 16, 17, 43.
- 12 Callahan, mts. 285-287.
- 13 Lindqvist, Abortti - elämä umpikujassa? s. 31.
- 14 Callahan, mts. 495, 507 viite 4.
- 15 Hippokrateen valassa (esim. Lääkintäetiikka s. 286) lääkäri todella lupaa, ettei tule "antamaan naiselle sikiötä tuhoavia aineita". Mutta toisaalta vala velvoittaa myös pidättäytymään leikkauksista: "En tule leikkaamaan veitsellä, en edes rakkokivistä kärsiviä" A.J. Palménin, etiikasta kiinnostuneen lääkärin, mielestä kuitenkin rakkokivikohta valassa "on katsottava täydellisesti vanhentuneeksi nykyajan kannalta" (Lääkäriin etiikka s. 33) kun taas abortin kohdalla on muistettava, että jo Hippokrateen valassa lääkäri lupaa olla antamatta sikiötä lähdeettävää ainetta kenellekään naiselle" (mts. 66).
- 16 Callahan siteeraa tätä Athenagoraan kirjetä mainituksessa teoksessaan s. 410.
- 17 Callahan, mts. 410-415.
- 18 Callahan, mts. esim. 126-127, 142, 185.
- 19 Callahan, mts. 143, 190, 220.
- 20 Callahan, mts. 448-449, 460-462.
- 21 Callahan, mts. 124.
- 22 Callahan, mts. 126, 142, 185, 285, 469.
- 23 Callahan, mts. 184-185, 286.
- 24 Callahan, mts. 220.

- 25 Lindqvist, mts. 43-45. Katolisista maista viimeksi Portugalissa on lakia muutettu ('Portugalin parlamentti lievensi hieman aborttilakia' - HS 28.1.1984.). Sosialistisista maista etenkin Romaniassa pyritään nyt lisäämään syntyvyyttä estämällä abortit ('Nuoriso uhraa tulevaisuudelle' - HS 30.6.1984.); samasta syystä abortteja yritetään vähentää myös ainakin Länsi-Saksassa ('Abortin perujille palkkio' - HS 18.4.1984.).
- 26 Callahan, mts. 379-382; Ramsey, 'The Morality of Abortion' s. 62 alaviite 1; Louisell - Noonan, 'Constitutional Balance' s. 251-253; Ramsey, 'Points in Deciding about Abortion' s. 72-73.
- 27 Viimeksimainittu ylittää tämän tutkimuksen edellä asetetut rajat, mutta merkittävyytensä vuoksi sekin on syytä mainita.
- 28 Tästä huomauttaa Riitta Ojamo, 'Vastasyntyneen kuoleman kohtaamisesta' s. 277.
- 29 Engelhardt, 'The Ontology of Abortion' s. 330-331; Finnis, 'Three Schemes of Regulation' s. 201; Noonan, 'An Almost Absolute Value in History' s. 52-54; Tooley, 'Abortion and Infanticide' s. 50-54; Williams, 'The Sacred Condominium' s. 148.
- 30 Lindqvist, mts. 37-38. Lindqvist puhuu "lasta koskevista lääketieteellisistä indikaatioista", mutta koska hyväksytyt abortin yhteydessä mitään lasta ei pääse syntymään, olen muuttanut "lapsen" oikeaan muotoonsa, "sikiöksi".
- 31 Jako teon tuloksiin ja seurauksiin on peräisin G.H. von Wrightin teoksesta The Varieties of Goodness. Abortti-keskustelussa ei välttämättä käytetä näitä nimenomaisia termejä, mutta ajatus on sama. "Teon tulos on se asiantila, jonka pitää vallita, jotta voitaisiin totuudenmukaisesti sanoa, että ko. teko on tehty. ... Teon seuraukset ovat asiantiloja, jotka toteutuvat kausaalisella välttämättömyydellä, kun teko on tehty." (Mts. 116.)
- 32 Tätä lain ja moraalin vuorovaikutusta korostaa esimerkiksi englantilainen parlamentaarikko ja lainoppinut Norman St. John-Stevas, 'Law and Moral Consensus' s. 42.
- 33 Käytän seuraavassa sanaa taso vain heuristisessa tarkoituksessa enkä suinkaan väitä, että erottamillani "tasoilla" olisi kovin suurta merkitystä muutoin kuin käsiteltävän kentän karkeana ensihahmotteluna.
- 34 Palmén, Lääkärin etiikka muuttuvassa maailmassa s. 74.

II. LUKUUN

- 35 Tarkoitin argumentin "totuudellisuudella" tässä sen pätevyuden lisäksi premissien totuutta.
- 36 Anglo-amerikkalaiset kirjoittajat käyttävät sanontaa "right to life", siis sananmukaisesti "oikeus elämään". Koska ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä näiden sanojen tulkinnasta, käytän niiden käännöksinä synonyymisesti ilmaisuja "oikeus elää" ja "elämisen oikeus".
- 37 Ratkaisu on peräisin katolisesta moraalifilosofiasta ja tunnetaan siellä "kaksoisefektin periaatteen" nimellä. Periaatteen ensimmäisen muotoilun esitti Tuomas Akvinolainen Summa Theologicassaan (2-2.64.7.) yrittäessään oikeuttaa tappamista itsepuolustukseksi. Kaksoisefektin periaatteeseen palataan vielä tarkemmin.

III. LUKUUN

- 38 Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 310-311.
- 39 Paavi Pius XII puheessaan Italian Pyhän Luukkaan lääketieteellis-biologiselle liitolle vuonna 1944 - Callahan, mts. 414, 417, 441 viite 7.
- 40 Pastoraalikonstituutio Kirkko nykymaailmassa, 51 - siterattu pohjoismaisten katolisten piispojen kannanotossa Abortti ja Kristityn vastuu s. 9.
- 41 Paavi Pius XII puheessaan kättilöille vuonna 1951 - Callahan, mts. 414, 417, 441 viite 8.
- 42 En tietenkään väitä, että katoliset moraalifilosofit olisivat aina paenneet suojaan paavinistuimen taakse. Mutta he ovatkin jo Tuomas Akvinolaisesta lähtien usko-neet, että ihmisjärki on ihmiselle riittävä moraalin mitta. Sen sijaan ne katoliset teologit, jotka uskovat tietomme moraalista tulevan suoraan Jumalalta, voivat vedota suoraan paaviin, Jumalan edustajaan maan päällä.
- 43 Artikkelit on alunperin esitelmä Elämän pyhyys -symposiumissa Reed Collegessa Oregonissa 1966.
- 44 Psalmi 139: 1, 5, 11a, 12a, 13, 14.
- 45 Ramsey, 'The Morality of Abortion' s. 73.
- 46 Ramsey, mts. 77.
- 47 Ramsey, mts. 77.
- 48 Kristinuskon ja juutalaisuuden piirissä elävien osuus maailman väestömäärästä oli vuonna 1961 noin kolmasosa, mutta kaikki uskonnon piirissä elävät eivät ole usko-via. Sitä paitsi väkiluku on sittemmin kiihtyvästi lisääntynyt "pakanamaissa", joten osuus pienenee koko

- ajan (Allardt - Littunen, Sociologia s. 237-239.).
- 49 Brandt, Ethical Theory s. 65-66; Callahan, mts. 310-311.
- 50 Brandt käsittelee tämän argumentin teologista versiota mainitun teoksensa sivuilla 76, 77.
- 51 Brandt, mts. 77.
- 52 Kyseessä on eräs muoto ns. naturalistisesta virhepäätelmästä, jonka logiikan G.E. Moore on esittänyt teoksessaan Principia Ethica (s. 7-12, 15-17, 41-44). En väitä, että olisi olemassa luonnollisen tappamistarpeen riivaamia himomurhaajia - mutta ne, jotka vetoavat em. tavalla luontoon, todennäköisesti uskoisivat niin.
- 53 Akvinolainen käsittelee ikuista ja luonnollista lakia Summa Theologican artikloissa 2-1.93.2 ja 2-1.94.4.
- 54 Locke, Two Treatises of Government s. 287-296, 373-381; Brandt, mts. 443.
- 55 Brandt, mts. 433, 444.
- 56 Peter Singer esittää tämän argumentin kirjassaan Practical Ethics s. 76.
- 57 Esimerkiksi William E. May väittää artikkelissaan 'Abortion and Man's Moral Being' (s. 23) uskovansa, että ihmisen moraaliset oikeudet perustuvat ihmislajin erikoispiirteisiin, mutta jo seuraavalla sivulla (24) hän toteaa tarkoittavansa tällä vain, että ihmisoikeudet eivät riipu yksilön omista saavutuksista vaan ovat lahja Jumalalta tai muilta ihmisiltä. Mutta miksi Jumala ja muut ihmiset eivät antaisi näitä oikeuksia karpä-sille, lehmillä tai apinoille?
- 58 Tooley, 'Abortion and Infanticide' s. 44.
- 59 Tooley, mts. 44-49; Tooley - Purdy, 'Is Abortion Murder?' s. 144-148; Singer, mts. 82-83. Palaan myöhemmin kysymykseen mielenhäiriöistä, tajuttomuudesta ja ulkoisesta vaikutuksesta, jotka saattavat tilapäisesti saada aikaan sen, että yksilö ei halua tai kykene haluamaan elää. Esimerkiksi nukkuva ihminen ei ehkä ole tietoinen itsestään tässä ja nyt, mutta hänelle on ilmeisesti jotenkin silti taattava oikeus elämään.

IV. LUKUUN

- 60 Siteerattu edellä luvussa III A.
- 61 Robert E. Gahringer esittää artikkelissaan 'Observations on the Categorical Proscription of Abortion' (s. 56) samansuuntaisen huomion abortinvastustajien taipumuksesta päätellä viattomuudesta ihmisyyteen. Kuvatun kaltaista päättelyä esiintyy nähdäkseni (implisiittise-

- nä) esimerkiksi John T. Noonanin artikkelissa 'An Almost Absolute Value in History', jossa kysytään mm., "kuka voisi sanoa viatonta pienokaista väärämieliseksi hyökkääjäksi". Viattomuuden varjolla "pienokainen" muutetaan tsygootista somasti puetuksi lapsukaiseksi ja ihmetellään, kuka haluaisi vahingoittaa sitä. Samaa tarkoitusta palvelee puhuminen "lapsesta kohdussa" (esim. artikkelissa Louisell - Noonan, 'Constitutional Balance' s. 222-223, 259).
- 62 Tällaisia lausuntoja esittävät mm. Paul Ramsey, 'The Morality of Abortion' s. 77 ja Eberhard Welty - kts. Smith, 'Abortion - The Theological Tradition' s. 50 viite 16.
- 63 Palmén, Lääkärin etiikka s. 65; Lääkärin etiikka muuttuvassa maailmassa s. 72.
- 64 Noonan, mts. 55-56. Sen valossa, mitä olemme todenneet, Noonanin tieto tsygootin mahdollisuuksista on epätarkka: vain noin kolme viidestä kehittyi syntymään asti. Tällä ei tietenkään ole mitään vaikutusta itse ajatukseen.
- 65 Lindqvist, Abortti - elämä umpikujassa? s. 99.
- 66 Ramsey ('Points in Deciding about Abortion' s. 66) väittää kaksosten jakaantuvan 6-7 päivää, Callahan (Abortion: Law, Choice and Morality s. 372) 2-3 viikkoa hedelmöityksen jälkeen. Sillä, kumman tieto on oikea, ei ole merkitystä jatkossa.
- 67 Ramsey, 'The Morality of Abortion' s. 62 alaviite 1 sekä s. 66.
- 68 Brody, 'On the Humanity of the Foetus' s. 88.
- 69 Wittgenstein, Filosofisia tutkimuksia s. 280.
- 70 Ramsey, 'Points in Deciding about Abortion' s. 74; Brody, mts. 78; Bok, 'Who Shall Count as a Human Being' s. 93.
- 71 Ramsey, 'The Morality of Abortion' s. 65-66.
- 72 Engelhardt, 'The Ontology of Abortion' s. 331-333.
- 73 Wertheimer, 'Understanding the Abortion Argument' s. 78.
- 74 Jakobovits, 'Jewish Views on Infanticide' s. 26-27; Kluge, 'Infanticide as the Murder of Persons' s. 43.
- 75 Peter Singer esittää tämän jaon ytimekkäästi teoksessaan Practical Ethics s. 74-76. Edellä (luvussa III C) käytin jo samaa erottelua tarkastellessani, minkälaisilla olioilla voi olla oikeuksia.
- 76 Esim. Bernard Häring ('A Theological Evaluation' s. 138-139.) puhuu persoonista, vaikka selvästi tarkoittaa vain biologista ihmistä. N.J. Berill on kirjoittanut

- kokonaisen kirjan nimeltä The Person in the Womb (Callahan, mts. 403 viite 50). Raamatunlauseita viljelee esim. Paul Ramsey artikkelissaan 'The Morality of Abortion' s. 73.
- 77 Ramsey, 'Points in Deciding about Abortion' s. 66.
- 78 Noonan, mts. 51.
- 79 Mutanteista huomauttavat Bernard Häring, mts. 138-139 ja Roger Wertheimer, 'Philosophy on Humanity' s. 114.
- 80 Seuraava esitys perustuu tähän Gordonin artikkeliin. "Ihminen", "aikuinen ihminen" ja "kehittynyt ihmisolento" tarkoittavat tässä alaluvussa persoona.
- 81 Gordon, 'The Abortion Issue' s. 272.
- 82 Gordon, mts. 275.
- 83 Gordon, mts. 273.
- 84 Gordon, mts. 274.
- 85 Gordon, mts. 274-275.
- 86 Gordon, mts. 275.
- 87 Gordon, mts. 275-276.

V. LUKUUN

- 88 "Toinen persoona" asuu tietenkin sikiössä kuten prinssi sadun sammakossa.
- 89 Thomson, 'A Defense of Abortion' s. 48-49.
- 90 Thomson, mts. 49.
- 91 Thomson, mts. 52.
- 92 Thomson, mts. 52.
- 93 Finnis, 'The Rights and Wrongs of Abortion' s. 143. Myös Baruch Brody kiinnittää huomiota kohtaan (iii) ja sen puuttumiseen aborttitilanteesta, 'Thomson on Abortion' s. 336-337.
- 94 Finnis, mts. 140-141.
- 95 Kolmannen osapuolen laillisen ja moraalisen oikeuden puuttua asiaan erottaa sattuvasti John Waynen repliikki elokuvassa 'Mies joka ampui Liberty Valancen'. Tom Donaphan (John Wayne) ampuu pahan miehen, joka juuri aikoo ampua hyvän miehen, ja kommentoi tätä sekaantumistaan asiaan myöhemmin: "T'was a plain murder - but I can live with it."
- 96 Finnis, mts. 140.
- 97 Suoranaisesta ja epäsuorasta tappamisesta, joiden eroon Finnis tässä viittaa, sanon lisää seuraavassa alaluvussa. Jonathan Bennett osoittaa artikkelissaan 'Whatever the Consequences' (s. 49-53), kuinka tällaisissa tapauksissa ne, jotka pitävät pelkkää johdon irrottamista parempana kuin leikkelyä, vetoavat viime kädessä sii-

- hen, että leikkely tappaa viulunsoittajan varmasti, kun taas johdon irrottamisen jälkeen voi aina tapahtua jonkinlainen ihmepelastuminen (omat munuaiset alkavatkin äkkiä toimia tms.). Mutta jos johdon irrottaminen ehdottoman varmasti johtaa viulunsoittajan kuolemaan, tällaisessa vastaväitteessä ei ole mitään mieltä.
- 98 Finnis, mts. 142-143.
- 99 Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 423.
- 100 Foot, 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect' s. 31.
- 101 Vesi ei noustessaan pullauta häntä pois siten, että kaikki kuitenkin pelastuisivat - vaihtoehtoja ei ole kuin mainitut kaksi.
- 102 Foot, mts. 40.
- 103 Huomautettakoon, että katolisen argumentin (kokonaisuutena) kohtalo ei enää riipu kaksoisefektin periaatteen hyväksymisestä tai hylkäämisestä. Jos kuitenkin siikiöllä olisi oikeus elämään (kuten tässä ja seuraavassa luvussa oletan), katolisen argumentin kaatamiseen vaadittaisiin perusteellisempi periaatteen kritiikki.

VI. LUKUUN

- 104 Noonan, 'An Almost Absolute Value in History' s. 46-50. Näitä toimenpiteitä ei kuitenkaan voida katolisen argumentin puitteissa nimittää "abortiksi" - aborttihan on suoranaisena tappamisena aina kielletty. Kyse on siis jostain muusta, tosin aborttia suuresti muistuttavasta.
- 105 Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 423.
- 106 Callahan, mts. 423-424.

VIII. LUKUUN

- 107 David Granfield teoksessaan The Abortion Decision s. 143 - Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 425, 443, viite 44.
- 108 Käyttämäni jako deontologisiin ja teleologisiin konsekventalistisiin eettisiin teorioihin - jonka piirteet selviävät jatkossa - vastaa suurin piirtein William K. Franken teoksessaan Ethics (s. 14-15) tekemää, mutta ei välttämättä sellaisia vanhempia käsityksiä kuin esimerkiksi C.D. Broadin teoksessaan Five Types of Ethical Theory (s. 278) esittämä.
- 109 Käytän tässä osassa ilmauksen "teon moraalinen arvo" sijasta ilmaisua "teon moraalinen status" välttääkseni mahdollisia sekaannuksia.

- 110 Tässä alaluvussa esittämäni malli moraalisen ajattelun tasoista on peräisin R.M. Harelta: 'Abortion and the Golden Rule' s. 215; Moral Thinking s. 25-26, 39, 60. Sillä on yhtäläisyyksiä sen metodin kanssa, jolla John Rawls pyrkii määrittämään "alkutilansa reflektiivisen tasapainon" teoksessaan A Theory of Justice s. 20, 48-50.
- 111 Joku voi vaikkapa jäädä laskemaan seurauksia niin pitkäksi ajaksi, ettei ehdi edes tekemään päätöstä ennen kuin tilanne on jo ohi. R.M. Haren mielestä reflektiivisesti harkittu toiminta johtaa automaattisesti myös parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen, mutta sellaiseen näkemykseen ei tässä ole tarvetta ottaa kantaa.
- 112 Thomson, 'A Defense of Abortion' s. 59-62.

IX. LUKUUN

- 113 Timothy Goodrichin mukaan: 'The Morality of Killing' s. 258.
- 114 Singer, Practical Ethics s. 64-76; Tooley, 'Abortion and Infanticide' s. 44.
- 115 Rawls, A Theory of Justice s. 505.
- 116 Brandt, 'The Morality of Abortion' s. 161.
- 117 Robert M. Gordonin sammakkoprinsessiesimerkki (luvussa IV E) paljasti, millaiseen hämäärajatteluun tämä väite perustuu. Seuraavassa pyrin valottamaan näkemyksen virheellisyyttä hieman analyttisemmältä kannalta.
- 118 Tooley, mts. 55-56. Esimerkiksi Eike-Henner W. Kluge vetoaa persoonaa määritellessään potentiaalisuuteen juuri näin: The Practice of Death s. 91.
- 119 Tooley, mts. 58.
- 120 Sitä tai sen kaltaisia teesejä vastaan hyökkäävät ainakin Richard Louis Trammell ('Tooley's Moral Symmetry Principle' s. 305-313), Daniel Dinello ('On Killing and Letting Die' s. 281-284) ja P.J. Fitzgerald ('Acting and Refraining' s. 284-289).
- 121 Esimerkki on Tooleyta itseltään, mutta periaatteen muotoiluun sopisi naapurin sijasta paremmin vaikkapa juuri ruokittu neekeri.
- 122 Tooley, mts. 59. Jos joku matkustaisi avustuslähetyksen mukana tappamaan ruokittuja neekereitä, häntä voisi kai luonnehtia juuri verenhimoiseksi, koska pahojen aikeiden lisäksi hän tekisi huomattavia ponnistuksia saavuttaakseen tavoitteensa.
- 123 Thomson, 'Rights and Deaths' s. 158-159.
- 124 Thomson, mts. 159.

- 125 Tooley, mts. 60-62. Muunnan seuraavassa jonkin verran Tooleyn esitystä saadakseni olennaisimman asian esiin.
- 126 Edward Langerak erottaa mahdollisen potentiaalisen oliion (kuten ruiskuttamattoman kissanpojan tai yksinäisen munasolun) potentiaalisesta (kuten ruiskeen saaneesta kissanpojasta tai tsygootista) ja väittää, ettei moraalisen symmetrian periaate sovellu Tooleyn esimerkkiin, koska teot A ja B kohdistuvat moraalisesti eri tasolla oleviin olioihin ('From Edward Langerak' s. 413-414). Tooley myöntää eron, mutta huomauttaa, että erosta huolimatta moraalisen symmetrian periaate väittää B:n tekemistä ja A:sta pitäytymistä moraalisesti samanarvoisiksi. Kuten Tooley edelleen toteaa, hyökkäykset on kohdistettava symmetriaperiaatteeseen, koska sitä ja potentiaalisuusperiaatetta ei voi yhdistää samaan näkemykseen siten kuin Langerak yrittää tehdä ('Michael Tooley replies' s. 428-429).
- 127 Kolmas mahdollisuus olisi tietenkin Langerakin erottelun puolustaminen, mutta uskoakseni Tooley on oikeassa todetessaan, että tämä hyökkäys on kohdistettava suoraan symmetriaperiaatteeseen.
- 128 Jeremia 1:4, 5.
- 129 Kuusi (toim.), Kalevalaista kertomaruoutta s. 140, 237.
- 130 Haavikko, Kansakunnan linja s. 248, 249.
- 131 Tämän tapaisia huomautuksia esittää mm. Daniel Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 365.
- 132 Engelhardt, 'The Ontology of Abortion' s. 323. Menneisyys yksinään ei tietenkään takaa olioille oikeuksia: sillä perusteella aivokuolleillakin olisi oikeus elämään. Mutta menneisyys erottaa lisäkriteerinä "tilapäisesti poissaolevan" aikuisen sikiöstä.
- 133 Tooley, mts. 48. Alan Gewirth erottaa teoksessaan Reason and Morality (s. 141-142) moraalisesti täysivaltaiset prospektiiviset agentit (normaalit aikuiset silloinkin, kun he eivät juuri satu toimimaan) ja potentiaaliset agentit (sikiöt ja lapset), joilla ei ole kaikkia agentin (=persoonan) oikeuksia. Gewirthin näemyksen tutustutaan tarkemmin seuraavassa alaluvussa.
- 134 Warren, 'Do Potential People Have Moral Rights?' s. 23. Tämä vastaus saattaa kuitenkin loppujen lopuksi tarkoittaa samaa kuin edellinenkin.
- 135 Gewirth, mts. 105; Gillespie, 'Abortion and Human Rights' s. 238.
- 136 Gewirth, mts. 121. Myös Gillespie, mts. 238; Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka V. 3.

- 137 Gewirth, mts. 142-144; Gillespie, mts. 239. Kummankin käytännön johtopäätöksiin vaikuttavat selvästi ennakoasenteet aborttia vastaan, sillä jos kerran sikiön oikeudet ovat minimaalisia, miksei sitten pelkkä naisen halukkuus aborttiin riitä osoittamaan, että raskauden vieminen loppuun loukkaisi hänen (täysiä) oikeuksiaan. On nimittäin muistettava, kuten R.B. Brandt (mts. 164) toteaa, että naiset "... eivät halua abortteja ilman syytä."
- 138 Gillespie, mts. 242.
- 139 Gewirth, mts. 121-122.

X. LUKUUN

- 140 Lindqvist, Abortti - elämä umpikujassa? s. 93.
- 141 Esim. Schweitzer, Piirteitä elämästäni ja ajattelustani s. 204-205.
- 142 Esim. Norio, 'Kliinisen genetiikan etiikka' s. 141.
- 143 Sihvo, Näkökulmia suomalaiseen moraaliin s. 85, 88.
- 144 Abortti ja kristityn vastuu s. 3.
- 145 Abortti ja kristityn vastuu s. 5.
- 146 Tämä pateettinen äitiysargumentti on Callahanin mukaan peräisin Bernard Häringiltä (Abortion: Law, Choice and Morality s. 421).
- 147 Tätä ehdottaa P.B. Medawar, 'Genetic Options: An Examination of Current Fallacies' s. 98.
- 148 Edward O. Wilson Singerin (The Expanding Circle s. 78-81) mukaan.
- 149 Shils, 'The Sanctity of Life' s. 13-15.
- 150 Kuten Stephen Nathanson ('Nihilism, Reason and the Value of Life' s. 203-204), Philippa Foot ('Euthanasia' s. 93-96) ja monet muut toteavat.
- 151 Tästä huomauttavat filosofisissa yhteyksissä mm. Abraham Kaplan ('Social Ethics and the Sanctity of Life' s. 163) ja Ilkka Niiniluoto (Tieteellinen päätely ja selittäminen s. 320).
- 152 Esim. Moore, Principia Ethica s. 25.
- 153 Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka I. 7. 1097a 25 - 1097b 21.
- 154 Monet uskonnolliset ja maalliset näkemykset.
- 155 Tätä kannattivat klassiset utilitaristit kuten Jeremy Bentham ja John Stuart Mill. Edellinen rajoitti huomionsa mielihyvän ja tuskan määrään (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation s. 33, 64-67), jälkimmäinen pohti myös laatua (Utilitarianism s. 258-261).

- 156 Kierkegaard John Donnellyn mukaan ('Suffering: A Christian View', erityisesti s. 165-167).
- 157 Moore, mts. 188.
- 158 Moore, Etiikan peruskysymyksistä s. 282.
- 159 Brandt, Ethical Theory s. 333-345.
- 160 Rawls, A Theory of Justice s. 577.
- 161 Westermarck, Ethical Relativity s. 114-115, 141-142.
- 162 Hume, An Inquiry Concerning the Principles of Morals IX, I, 221.
- 163 Subjektiiivisista näkemyksistä Westermarckin on siis relativistinen, Humeen absolutistinen.
- 164 Ontologista subjektivismia perustelee J.L. Mackie, Ethics. Inventing Right and Wrong s. 17-18, 36-39, 41-43, 49.
- 165 Kuvauksia tällaisista (moraalisesti) 'kriittisistä' olioista tai asenteista ovat esittäneet jo varhain ainakin Adam Smith (The Theory of Moral Sentiments s. 257-277) ja David Hume (mt. pykälät 219-223), tällä vuosisadalla mm. R.B. Brandt (mts. 265-266) ja R.M. Hare (The Language of Morals s. 58-60, Freedom and Reason s. 93-95, Moral Thinking s. 44-45).
- 166 Rawls, mts. 186-188; Hare, Freedom and Reason s. 123, Moral Thinking s. 108-109. Henkilön etu (intressi) tulee otetuksi huomioon silloin, kun toiminnan lopputulos vastaa hänen preferenssejään.
- 167 Sumner, 'Classical Utilitarianism and the Population Optimum' s. 101.
- 168 Singer, Practical Ethics s. 12-13.
- 169 Narveson, 'Future People and Us' s. 43.
- 170 Bennett, 'On Maximizing Happiness' s. 61.
- 171 Onnellisuus voidaan tässä käsittää tilana, jossa jokin tietty minimimäärä ihmisen preferensseistä toteutuu.
- 172 Scott, 'Environmental Ethics and Obligations to Future Generations' s. 77.
- 173 Narveson, mts. 43.
- 174 Scott, mts. 77.
- 175 Ratkaisuni saa tukea siitä, että yksittäisen teon kokonaisvaikutuksia maailmaan loppuun asti on joka tapauksessa mahdotonta ennustaa (kuten mm. G.E. Moore toteaa Principia Ethicassa s. 150-154). Esimerkiksi nainen, jolta on kielletty abortti ihmiskunnan säilymisen nimissä, saattaa kouluttaa ei-toivotun lapsensa ydinfyysikoksi, joka aikanaan rakentaa suuren pommin ja räjäyttää sillä maapallon kappaleiksi. Pienessä mittakaavassa tällaista tapahtuu jatkuvasti, aina kun sietämättömissä sosiaalisissa oloissa ei-toivotuista lapsista

- tulee moninkertaisia murhaajia.
- 176 Esimerkiksi: "Oman itsensä, oman ruumiinsa ja mielensä suhteen yksilö on suvereeni." (Mill, On Liberty s. 12). Tämän on koskettava niin naisia kuin miehiäkin, sillä "prinsiippi, joka säättää ... toisen sukupuolen laillisen alistamisen toisen alaiseksi ... on itsessään väärä ja ... sen pitäisi väistyä täydellisen yhdenvertaisuuden aatteen tieltä, yhdenvertaisuuden, joka ... ei sallisi mitään ylivaltaa ja etuoikeuksia" (Mill, Naisen asema s. 7.)
- 177 Sikiön hypoteettisiin preferensseihin palaan myöhemmin.
- 178 Grisez - Boyle, Life and Death with Liberty and Justice s. 404; Palmén, Lääkärin etiikka s. 74; Sihvo, mts. 96-97; Sumu (toim.), Abortti s. 64, 72.
- 179 Callahanin mukaan tutkimuksissa on todettu naiset, jotka ovat saaneet haluamansa abortin, huomattavasti onnellisemmiksi kuin naiset, joilta abortti on evätty (mts. 69-70, 75-76).
- 180 Hypoteettisia preferenssejä voi selvästi olla yhtä hyvin hedelmöityneellä munasolulla (myöhemmin sikiöllä) kuin vielä erillään olevilla munasoluilla ja siittiöillä yhdessä. Käytän jälkimmäisestä yhdistelmästä jatkossa nimeä solupari.
- 181 Matt. 7:12; Hare, 'Abortion and the Golden Rule' s. 208-213. Haren järjestelmä ei tosin ole varsinaisesti teleologinen, mutta sitä voidaan silti tässä yhteydessä ilman suurta vaaraa käyttää rinnakkain edellisissä alaluvuissa hahmotellun utilitarismin kanssa, sillä kuten Hare itse toteaa, hänen universaali preskriptiivisinsä on käytännön tarkoitusperia silmälläpitäen lähes ekvivalentti tässä käytetyn universalistisen tekoutilatarismin kanssa. (Mts. 207; 'Rules of War and Moral Reasoning' s. 167, 170-171.)
- 182 Hare, 'Abortion and the Golden Rule' s. 208-209.
- 183 Hare, 'Abortion and the Golden Rule' s. 211.
- 184 Kuten George Sher toteaa artikkelissaan 'Hare, Abortion and the Golden Rule' s. 187.
- 185 Hare, 'Abortion and the Golden Rule' s. 220-221.
- 186 Hare, 'Survival of the Weakest' s. 366-368.
- 187 Bayles, 'Harm to the Unconceived' s. 298.
- 188 Bennett, 'On Maximizing Happiness' s. 61; Warren, 'Do Potential People Have Moral Rights?' s. 19.
- 189 Muistia on pidetty persoonan identiteetin kriteerinä aina John Lockesta lähtien (esim. An Essay Concerning Human Understanding II, xxvii: 9, 10, 20, 23, 26).
- 190 Brandt, 'The Morality of Abortion' s. 166.

- 191 Brandt, mts. 166.
 192 Brandt, 'Defective Newborns and the Morality of Termination' s. 51.

XI. LUKUUN

- 193 Käytän jatkossa moraalisen velvollisuuden synonyymeinä sanoja velvollisuus ja pakollinen, sen kontraariseen vastakohtaan viittaa ilmaisuilla velvollisuus olla tekemättä ja kielletty.
- 194 Käsittelen juuri näitä, koska ne esiintyvät käydyssä moraalifilosofisessa aborttikeskustelussa.
- 195 Esim. Grisez - Boyle, Life and Death with Liberty and Justice s. 406-407.
- 196 Esim. Whiteley, 'On Duties' s. 54-56.
- 197 Esim. Roupas, 'The Value of Life' s. 159.
- 198 Esim. Moore, Principia Ethica s. 24-25.
- 199 Urmson, 'Saints and Heroes' s. 63.
- 200 Urmson, mts. 63.
- 201 Jako on peräisin katolisesta moraaliteologiasta. Siinä erotetaan teot, jotka ovat välttämättömiä sielun pelastamiseksi (Jumalan käskyjen noudattaminen), ja teot, joilla pelastamista voidaan jouduttaa, mutta jotka eivät ole pakollisia (kuten vihollisen rakastaminen). Luther hylkäsi tällaisen jaon. (Feinberg, 'Introduction to "Moral Concepts" s. 10.) Esityksessäni 'supererogation' merkitys jää implisiittisesti hiukan laajemmaksi kuin käsitteen tavallinen ala moraalifilosofisessa keskustelussa, sillä "sankareiden", "pyhimysten" jne. katsotaan ehkä yleensä toimivan vastoin omia pelkojaan, halujaan tms. - en erottele tekoja tällä perusteella, mutta myönnän auliisti, ettei kaikkea jatkossa supererogatoriseksi nimittämääni suinkaan agentin omasta motivaatiosta riippumatta voi aina sanoa "sankarilliseksi", "pyhimysmäiseksi" tms.
- 202 Urmson, mts. 72-73.
- 203 Vain 1% abortin saaneista naisista katuu niin pahasti, että se ilmenee psyykkisinä oireina, ja nämäkin oireilut palautuvat lähinnä aikaisempaan persoonallisen sietokyvyn heikkouteen tai vaikeuksiin parisuhteessa. (Isohanni - Kampman, 'Lääkäri ja raskaudenkeskeytys' s. 590, 592.)
- 204 Tämä ei aivan kirjaimellisesti ottaen ole totta, sillä teleologisessa mallissa voidaan aina keksiä tilanteita, joissa abortti (tai mikä tahansa muu valinta) aiheuttaa sietämättömiä seurauksia ja on näin ollen kielletty.

(Esimerkiksi: "Oletetaan, että maapallo suistuisi radaltaan, jos sinulle tehtäisiin abortti.") Mutta jos tällainen tilanne syystä tai toisesta toteutuisi, yksikään nainen ei valitsisi aborttia "tietoisena seurauksista", joten kysymys ei pääsisi lainkaan heräämään.

* * *

KÄRSIMYS VAI KUOLEMA?

Filosofinen tutkielma
eutanasian
moraalisesta oikeutuksesta.

Heta Häyry

Sisällys

I.	JOHDANTO	94
II.	KUOLEMAN MÄÄRITTELY	95
	A. Kuolema teologian ja lääketieteen kannalta	95
	B. Kuoleman lääketieteellisen määrittelyn tie- teellisiä ja moraalisia perusteluyrityksiä	98
	C. Kuoleman lääketieteellisen määrittelyn filosofinen perustelu	100
III.	KUOLEMAN KOKEMINEN	104
	A. Kuolema ei ole koskaan paha asia kuolleelle eikä aina kuolevallekaan	104
	B. Milloin kuolema voi olla hyvä asia kuolevalle itselleen?	105
	C. Miten yhden ihmisen kuolema vaikuttaa toisiin ihmisiin?	107
IV.	KUOLEMAN AIHEUTTAMISEN TAVAT	108
	A. Tappaa ja antaa kuolla	108
	1. Aktit ja omissiot	109
	2. Auktoriteetit	111
	3. Muita perusteluita	115
	B. Suoranainen ja epäsuora tappaminen: kaksoisefektin periaate	118
	1. Periaate	119
	2. Periaatteen arvostelua	120
	3. Vastaesimerkki	122
	C. Sivuvaikutukset ja seuraukset	124
	1. Yksityistapaukset	124
	2. Yleinen sääntö	125
V.	KUOLEMAN AIHEUTTAMISEN MORAALINEN OIKEUTUS	126
	A. Miksei ihmisiä saisi tappaa?	126
	B. Oikeus elää ja oikeus kuolla	129
	C. Marttyyreistä ja itsepuolustuksesta	132
VI.	EUTANASIA TEORIASSA	134
	A. Eutanasian määrittely	134
	B. Eutanasian muodot	135
	1. Potilaan oma halu ja tahto	136
	2. Vaadittavat toimenpiteet	137
	C. Eutanasian moraalinen status eri tilanteissa	139

VII. MITÄ EUTANASIAN VASTUSTAJAT SANOVAT	140
A. Auktoriteetit vielä kerran	140
B. Elämä on pyhää	141
C. Viettävät pinnat	143
VIII. EUTANASIA JA ERÄÄT SEN KALTAISET ASIAT KÄYTÄNNÖSSÄ	147
A. Ei eutanasiaa: aivokuolleet, apallikot ja melkein terveet vastasyntyneet	147
B. Tahdonalainen eutanasia	148
C. Tahdoton eutanasia	150
D. Ei myöskään eutanasiaa: tajuttomat, mutta tuskattomat	151
E. Tahdonvastainen eutanasia	152
IX. YHTEENVETO	153
VIITTEET	154

I. JOHDANTO

Eutanasiaa voidaan alustavasti luonnehtia toteamalla, että sillä on aikojen kuluessa tarkoitettu ainakin hyvää kuolemaa ja hyvän kuoleman varmistamista eri tavoin. Hyvän kuoleman varmistaminen on puolestaan ymmärretty joko mahdollisimman rauhallisten ja tuskattomien kuolinolosuhteiden luomisena ja ylläpitämisenä tai tarkoituksellisena kuoleman aiheuttamisena kun elämä ei enää näytä elämisen arvoiselta. Tutkielmani pääkohde on viimeksimainitun, tarkoituksellisen kuolemantuottamisen, oikeuttaminen tietyissä tilanteissa, mutta ennen kuin niin pitkälle päästään, on vastattava mahdollisimman tyhjentävästi neljään yleisempään kysymykseen. Ensinnäkin, koska eutanasia tarkoittaa hyvää kuolemaa, kukaan joka on jo kuollut ei voi joutua sen kohteeksi. Näin ollen on selvitettävä, mitä kuolema on ja kuka on kuollut. Toiseksi, koska eutanasia tarkoittaa hyvää kuolemaa, kukaan jonka kuolemaa ei koeta hyväksi ei voi joutua sen kohteeksi. On siis selvitettävä, voidaanko kuolema kokea hyväksi, ja jos voidaan, millaisissa olosuhteissa. Kolmanneksi, koska pääkohteeni on eutanasia kuoleman aiheuttamisena tietyissä tilanteissa, on selvitettävä, ovatko erilaiset kuoleman aiheuttamisen tavat moraalisesti eriarvoisia joidenkin muodollisten seikkojen ansiosta. Jos niin olisi, monet eutanasian muodot voisivat jäädä jo ennen itse aiheeseen pääsemistä tarkastelun ulkopuolelle. Neljäs kysymys liittyy samaan asiaan kuin kolmaskin, mutta hieman eri kulmasta: onko kuoleman aiheuttaminen koskaan moraalisesti oikeutettua, kun kyseessä on ihmisolennon - joko kuoleman aiheuttajan itsensä tai jonkun muun - kuolema. Jos vastaus on kielteinen, eutanasia kiistanalaisimmassa - ja pääkohteenani olevassa - merkityksessä ei ole koskaan oikeutettu. Vastaan näihin kysymyksiin yksi kerrallaan seuraavissa neljässä luvussa ja palaan vasta sen jälkeen eutanasiaan. Mikään satunnainen viittaus eutanasiaan tai lääkinnällisiin tilanteisiin ennen kuudetta lukua ei ole olennainen lopullisen teorian muodostumisen kannalta.

Tarkastelen tutkielmassani lääketieteellistä eutanasiaa moraalifilosofisesti. Siten mahdollinen lainvastaisuus ei heikennä muodostuvan teorian arvoa. Päinvastoin, jos teoriani on oikea ja lainvastainen, laki ei ole moraalisesti oikeutettu. Lääkintäetiikassa lain ja konventioiden vaikutus on perinteisesti voimakas, joten lääkärit vetoavat usein auktoriteetteihin sekä näiden ehdottomina pidettyihin käskyihin ja kieltoihin. Voi tuntua siltä, että sivuutan nuo

käskyt ja kiellot liian kevyesti ja tarjoan tilalle heittäytymistä suin päin johonkin pelottavaan ja tuntemattomaan. Kun kuitenkin lääketieteen kehitys on nopeasti kyseenalaistamassa jotkut perinteisen lääkintäetiikan perusoletuksista, rohkean linjan valitseminen on mielestäni oikeutettua.

Selvä esimerkki uusien elvytys- ja hengissäpitämisyjärjestelmien luomista ongelmista on kuoleman ja kuolinhetken uusi määrittely. Ihmisruumiin elimiä voidaan pitää keinotekoisesti toiminnassa lähes rajattomasti varsinaisen potilaan, sairaalaan tuodun henkilön, jo kuoltua. Jos vaikkapa potilaan x katsotaan olevan elossa, kunnes hänen sydämensä lakkaa lyömästä, x voi määritelmän mukaan olla elossa vielä selvästi kuolleenakin; hänen sydäntään voidaan pitää toimintakuntoisena koneen avulla tai se voidaan siirtää sykkimään toisen potilaan rintaan. Tämän kaltaiset ongelmat on pyritty ratkaisemaan määrittelemällä kuolema aivotoiminnan loppumisen avulla. Seuraavassa luvussa tarkastelen muun muassa, kuinka hyvin uusi määritelmä on perusteltavissa.

II. KUOLEMAN MÄÄRITTELY

A. Kuolema teologian ja lääketieteen kannalta

Kuolemalla voidaan tarkoittaa yhtä hyvin jonkinlaista elämän vastakohtaa kuin elämän loppumisen hetkeä tai aikaa sen jälkeen. Erityisesti uskonnollinen ajattelu korostaa kuolemaa elämän vastakohtana, kuten on nähtävissä seuraavasta Osmo Tiirilän kristillisestä julistuksesta:

Teologia on saanut Raamatusta perusteet opille kolmenlaisesta kuolemasta. On hengellinen kuolema eli syntisen ero Jumalasta, elämän lähteestä, toiseksi ruumiillinen eli ajallinen kuolema maallisen elämän päätökseenä ja lopuksi iankaikkinen kuolema ihmisen iankaikkisena erona Jumalasta. Kaikki kolme ovat Jumalan tuomiota.¹

"Ruumiillinen eli ajallinen" kuolema näyttää tällaiselta kannalta melkoisen merkityksettömältä tapahtumalta: jo maallisen elämänsä aikana ihminen voi olla kuollut, erossa elämän lähteestä, ja toisaalta vielä maallisen kuolemansa jälkeen ihminen voi olla elossa, yhteydessä elämän lähteeseen. Varsinkin jälkimmäinen käsitys vaikuttaa voimakkaasti siihen, miten maallinen kuolema hahmotetaan ja miten siihen suhtaudutaan. K.V. Laurikainen kirjoittaa äitinsä kuolemasta:

Kun palaan äidin luo, hänet on peitetty kauniisti ja sidottu jollakin tavalla. En voi olla kauan siinä. Ei se ole äiti. Hän on poissa. Jossakin tavoittamattomissa.

...

Mutta ehkä äiti ei ... ollut aivan tavallinen ihminen. Harvinaisen voimakkaana hän koki sen näkymättömän todellisuuden olemassaolon, jonka minäkin koin tuona iltana sairaalan pihamaalla kävellessäni ja kotiin ajaessani. Usko Kristukseen oli äitini elämän kantava voima ..., ja minä näin, että se kantoi hänet jonnekin, eikä se savimaja, joka laskettiin Honkanummen hautaan, voinut häntä sinne seurata.²

Jos maallisen kuoleman luonnetta ja laatua ryhdytään mittaamaan Jumalan tuomion tai näkymättömän tuonpuoleisen mukaan kuten Tiililä ja Laurikainen tekevät, tulokset saattavat inhimilliseltä kannalta arvosteltuina olla muuten millaisia tahansa, mutta niissä on väistämättä yksi puute: ne vievät ihmisen kuoleman määrittämisen ja arvottamisen ihmisen itsensä ulottumattomiin. Koska tietomme maallisesta kuolemasta on sentään varmempaa kuin mahdolliset spekulatiomme Jumalasta tai tuonpuoleisesta, lienee parasta kääntää katse taivaan valosta maan päälle ja maallisen kuoleman maallisiin määrittely-yrityksiin.

Läketieteen kanta elämän loppumisen hetkeen on seuraavainen.³ Ihmiselimistön kuolema on asteittainen prosessi, jossa eri elimien solujen toiminta vuorollaan hapenpuutteen takia häiriintyy peruuttamattomasti. Aivojen hermosolut tuhoutuvat herkimmin - ne kestävät täydellistä hapenpuutetta vain 4-5 minuuttia, sen sijaan esimerkiksi sydänlihaksen solut voivat selvitä ilman happea puolikin tuntia ja muut lihassolut jopa useita tunteja. Tärkeiden elinten kuolinprosessi voi alkaa vaikkapa sydämen tai hengityksen pysähtymisellä: sydämen pysähtyttyä aivot jäävät ilman happea, seuraa tajuttomuus, hengityksen seisahtuminen, aivokuoren solut kuolevat 5-10 minuutissa ja sydänlihaksen solut 30 minuutissa; samoin hengityksen seisahtuttua aivot jäävät vaille happea, seuraa tajuttomuus ja sydän pysähtyy. Näin ihmiselimistön kuollessa eri kudosten solutuhot seuraavat toisiaan. Elimistö on kokonaan kuollut, kun sen kaikki solut ovat kuolleet. Mutta käytännössä kuolemaa ei voida määritellä näin, mm. siitä syystä, että yksittäisten kudosten ja solujen elämää voidaan keinotekoisesti pitkittää ravintoliuok-

sissa ja kudosiselmissä. Siksi ihmisyksilön kuolema pyritäänkin määrittelemään joidenkin muita tärkeämpien elinten tuhoutumisen mukaan. Suomessa kuolema todetaan nykyään lääketieteellisesti joko aivo- tai sydäntoiminnan pysyvistä loppumisesta tai ns. toissijaisista kuoleman merkeistä: kudosiselmyksen laskemisesta ja lautumien ilmaantumisesta. (Ns. ensisijaisia merkkejä olivat ennen sydämen pysähtymisen lisäksi hengityksen loppuminen, tuntoaistin ja heijasteiden sammuminen sekä lihasten veltostuminen.)

Suomalainen lääkärikunta pitää nykyään tärkeimpänä kuoleman merkinä aivotoiminnan loppumista:

Jos aivojen toiminta on täysin ja pysyvästi loppunut, on yksilöä pidettävä kuolleen riippumatta siitä mitkä elimistön muut kudokset ehkä vielä olisivat toimintakelpoisia.⁴

Tällaiseen kuoleman määrittelyyn saattaa kuitenkin liittyä sekä diagnostisia että käsitteellisiä vaikeuksia. Diagnostiset vaikeudet ovat nähtävästi lääkärien käsityksen mukaan voitettavissa huolellisella kliinisellä tutkimuksella,⁵ jota ongelmatapauksissa voidaan täydentää lisätutkimuksilla spontaanin hengityksen,⁶ aivoverenkierron⁷ tai aivokuoren sähkötoiminnan⁸ loppumisen varmistamiseksi. Kliinisillä ja erikoistutkimuksilla saataneenkin aukottomasti selville, onko potilas aivokuollut. Aivokuolema puolestaan on englantilaisen ja amerikkalaisen alan kirjallisuuden mukaan

... tila, jossa palautumattomasti tajuton on menettänyt kaikki aivojen ja aivorungon reaktiot ulkoihin ärsykeisiin eikä pysty hengittämään itse⁹

Mutta käsitteellinen ongelma on siinä, onko aivokuollut kuollut. Elvytyshoito on kehittynyt niin pitkälle, että aivotoiminnan loppuminen ei ainakaan heti johda muiden elintoimintojen loppumiseen: esimerkiksi hengitystä, jonka spontaani palautumaton pysähtyminen on varma merkki aivokuolemasta, voidaan keinotekoisesti pitää yllä respiraattorihoidolla. Tosin aivokuolleen

... vegetatiiviset toiminnot (verenkierto, ruumiinlämpö) pettävät kaikista hoitotoimenpiteistä huolimatta lähes poikkeuksetta muutamien vuorokausien kuluttua spontaanin hengityksen loputtua, joten pitkäaikaista hoito-ongelmaa ei synny,¹⁰

mutta silti voidaan syystä kysyä onko potilas elävä vai kuollut näiden vuorokausien aikana. Jos odotetaan verenkierron loppumista, elävien kudosten siirrot käyvät mahdottomiksi. Suomen lääkintöhallitus on yleiskirjeessään¹¹ määritellyt aivokuolleet kuolleiksi eikä maamme lääkäreilläkään näytä olevan tähän vastaväitteitä, mutta toisaalta lääkintöhallituksen ja lääkäreiden ei odotetakaan perustelevan näkökantojaan kovin filosofisesti. Sellaista perustelua vaadittaessa asia saattaa kuitenkin joutua kokonaan uuteen valoon.

Vielä yksi huomautus ennen lääketieteellisen kuolinmäärityksen filosofista tarkastelua. Aivokuolema ei tarkoita samaa kuin pysyvä tajuttomuus: aivojen kuorikerroksen toiminta saattaa olla jopa palautumattomasti loppunut, vaikka hengitys ja aivojen syvemmät kerrokset vielä toimivat. Potilas, ns. apallikko, ei tällöin ole aivokuollut eli suomalaisen käytännön mukaan kuollut, mutta hän on pysyvästi kykenemätön minkäänlaiseen inhimilliseen elämään.¹² Aivokuoleman määrittely kaiken aivotoiminnan loppumiseksi on suhteellisen uusi asia ja tuottaa käsitteellisiä sekaannuksia lääkäreidenkin kesken. Suomessa kiisteltiin keväällä 1984 siitä, voiko viikkokausia aivokuolleen ollut nainen synnyttää terveen lapsen: Oulun yliopistollisen keskussairaalan naistentautien ylilääkäri esitti tällaisen sensaatiomaisen väitteen, mutta Helsingin neurologien älähdettyä asiasta Oulun neurologit totesivat, että kyseessä oli vain pitkälinen tajuttomuus. Oulun naistenklinikan ylilääkäri joutuikin sitten tunnustamaan käyttäneensä tietämättömyyttään termiä "aivokuollut" liian väljästi.¹³ Apallikot ja muut tajuttomat eivät ole aivokuolleita ennen kuin kaikki aivojen ja aivorungon reaktiot ulkoisiin ärsykkeisiin ovat loppuneet ja kyky hengittää itse on mennyt.

B. Kuoleman lääketieteellisen määrittelyn tieteellisiä ja moraalisia perusteluyrityksiä

Aivokuolema näyttää toistaiseksi olevan tieteen viimeinen sana kuoleman määrittelyssä, ja lainsäätäjätkin ovat monissa maissa alkaneet huomata sen edut erityisesti lisääntyvien elinsiirtojen kannalta. Mutta ovatko aivokuolleet todella kuolleita? Millaisia perusteluita väitteen tueksi voidaan esittää?

Aivokuoleman puolesta kuoleman määritelmänä voidaan argumen-

toida kolmenlaisilla perusteilla: (1) lääketieteellis-biologisilla, (2) moraalisisilla ja (3) ontologisilla.¹⁴

(1) Lääketieteeseen ja biologiaan tukeutuen voidaan (a) ensimmäiseksi väittää, että kuolema on itse asiassa aina perinteisenkin diagnostiikan vallitessa tarkoittanut juuri aivokuolemaa; kriteereinä on vain ennen käytetty sydämenlyöntien ja hengityksen loppumista, kun taas nykyään aivotointa voidaan mitata suuremmin testein.¹⁵ Mutta tällainen väite ei osoita sen paremmin kaikkia aivokuolleita perinteisesti kuolleiksi kuin kaikkia perinteisesti kuolleita aivokuolleiksikaan. Voihan aivotoinnin loppuminen, samoin kuin sydämenlyöntien ja hengityksen taukoaminen, olla vain merkki todellisesta kuolemasta, ei itse kuolema. Sydän ja hengitys voidaan nykyään käynnistää uudelleen, tulevaisuudessa saatetaan onnistua aivojenkin elvyttämisessä. Toisaalta kuolemaantuomittu, jonka pää on pudonnut giljotiinista koriin, katsotaan kuolleeksi, vaikka hänen aivosolunsa pysyisivätkin elossa vielä muutaman minuutin. (b) Toiseksi voidaan lääketieteeseen ja biologiaan tukeutuen väittää, että kun aivokuolema joka tapauksessa viimeistään parissa viikossa johtaa muunkin elimistön tuhoon, juuri aivotoinnin päättyessä voidaan katsoa elämän päättyvän ja lopettaa hoitotoimet.¹⁶ Mutta hoidon lopettaminen ei mahdollisesta samanaikaisuudesta huolimatta ole sama asia kuin elämän loppu, eivätkä esimerkiksi kohtalokkaan ydinsäteilyannoksen saaneet ole vielä kuolleita, vaikka heidän tiedettäisiinkin ehdottoman varmasti menehtyvän kahdessa viikossa. (c) Kolmanneksi voidaan väittää, että nykyisen tieteellisen tiedon mukaan aivokuolema on koko ihmiselimistön kuolema - lääketieteessä on tapahtunut tätä asiaa koskeva paradigman muutos viime vuosikymmenien aikana - ja meidän tavallisten ihmisten osana on uskoa, mitä tiedemiehet sanovat asioista joita emme itse ymmärrä, kuten atomin rakenteesta, päänsäryn paranemisesta tietyllä määrällä asetosalisylihappoa tai kuolemasta.¹⁷ Mutta itse asiassa lääketieteessä ei ole tapahtunut mitään paradigman vaihdosta kuolemaa koskevissa teorioissa: kaikki tieteelliset tutkimustulokset saatiin vielä 1950-luvulla mahtumaan sydän- ja hengitysteoriaan, ja vaikka nyt nämä samat tulokset on pantu puhumaan aivoteorian puolesta, ei sydän- ja hengitysnäkemys ole sen pahemmin ristiriidassa faktojen kanssa kuin aivonäkemyskään. Siirtyminen sydän- ja hengityskuolemasta aivokuolemaan ei ole ollut lääketieteessä teorian ja todellisuuden yhteensopimattomuuden sanelemaa, vaan yleistyvän kudostensiirron käytännön. Eikä maallikkojen tarvitse eikä sovi pitää auktoriteetteina sellaisia tiede-

miehiä, jotka vaihtavat teorioita vallanpitäjien tai kenttätyötä tekevien kollegoidensa mieliksi.¹⁸ Mikään lääketieteellis-biologinen perustelu ei siis riitä osoittamaan aivokuolleita kuolleiksi, ja syy tähän on yksinkertainen. Biologisesti kuollut ihmiselimistö on toimintansa kokonaan lopettanut systeemi, mutta aivokuolleet ihmiselimistöt voivat jatkaa toimintaansa erilaisten koneiden avustamina vielä joitakin päiviä aivosolujen jo tuhouduttua.¹⁹ Aivokuollut ei ole biologisesti kuollut.

(2) Moraalisesti aivokuolemamäärittelyä voidaan perustella toteamalla, että aivokuolleen elämä on vailla tarkoitusta ja arvoa, sekä päättelemällä tästä, että aivokuollut on kuollut eikä hänen hoitoaan näin ollen kannata jatkaa.²⁰ Jonathan Glover esittää asian seuraavasti:

Ainoa keino valita (jokin kilpailevista kuoleman määritelmistä) on päättää, onko jonkun palautumattomasti koomassa olevan säilyttämisellä hengissä mielestämme mitään arvoa. Arvostammeko me 'elämää', vaikka se ei olisi tietoista, vai arvostammeko me elämää vain tietoisuuden välineenä?²¹

Tällainen lähestymistapa johtaa nopeasti absurditeetteihin. Monien mielestä vajoaminen esimerkiksi seniliteetin takia johonkin hyvin tylsämieliseen tilaan, jossa tietoisuus ulkomaailmasta on minimaalinen ja kaikkalainen rationaalinen toiminta mahdotonta, olisi niin suuri onnettomuus, että he valitsisivat mieluummin kuoleman. Siitä huolimatta olisi väärin väittää, että he sellaiseen tilaan jouduttuaan olisivat kuolleita: vaikka ihmisen elämä olisi kuinka merkityksetöntä, tarkoituksetonta ja arvotonta, tämä ei sinänsä oikeuta päättelemään, että ihminen olisi kuollut. Elämän arvettomuus voi oikeuttaa hoidon lopettamisen (siitä lisää myöhemmin), mutta hoidon lopettaminen ei määritä kuolinhetkeä, vaan useimmiten päinvastoin.²² Aivokuolleet eivät ole kuolleita vain siksi, että heidän elämällään ei ole arvoa.

C. Kuoleman lääketieteellisen määrittelyn filosofinen perustelu

(3) Mutta tieteellisten ja moraalisien perustelujen riittä-mättömyydestä huolimatta aivokuolleet ovat silti kuolleita ja asia on perusteltavissa, ontologisesti. Ajatus on seuraavanlainen.²³ Väite "Potilas Jill Jones on hengissä" sisältää itse asiassa kaksi väitettä: "Potilas on hengissä" ja "Poti-

las on (edelleen) Jill Jones". Potilas tarkoittaa tässä sitä yksilöllistä ihmisorganismia, joka makaa sairaalan sängyssä, ja Jill Jones vastaavasti sitä henkilöä, jonka omaiset ja tuttavat tuntevat Jill Jonesina ja jonka kanssa he ovat olleet keskinäisessä inhimillisessä vuorovaikutuksessa. Tuntuisi luonnolliselta ajatella, että Jill Jonesina sairaalaan kirjoittautunut tai muuten sisäänotettu olio on edelleen Jill Jones (kuka muukaan se voisi olla), mutta jos voidaan osoittaa, että näin ei ole (potilas ei ole J.J.), ja jos lisäksi voidaan osoittaa, että kukaan muukaan ei ole Jill Jones, niin siinä tapauksessa Jill Jonesia ei enää ole olemassa. Ja ellei häntä ole olemassa, hän on kuollut. Sovellettuna aivokuolematilanteeseen, jos voidaan osoittaa, että aivokuollut potilas tai kukaan muukaan ei ole Jill Jones, potilas Jill Jones on kuollut. Mutta miten tämä voidaan osoittaa?

Läketieteen nykyisen kehityksen valossa on täysin kuviteltavissa, että tulevaisuudessa kyettäisiin siirtämään toisen ihmisen aivot toisen ihmisen ruumiiseen.²⁴ Mikäli tämä kävisi päänsä vahingoittamatta aivokuoren hermojärjestelmiä, ne keskinäisessä inhimillisessä vuorovaikutuksessa esiin tulleet tai syntyneet ominaisuudet, jotka yksilöivät henkilön toisille henkilöille, siirtyisivät varsin todennäköisesti aivojen mukana ruumiista toiseen. (Välttämättä tarkoituksella sanaa persoona, koska sillä olisi tässä yhteydessä epätoivottavia antimaterialistisia konnotaatioita. Mistä ominaisuuksista ihmiset sitten toisensa henkilöinä tuntevatkaan, nämä ominaisuudet siirtyisivät - jos minnekään - aivojen uuteen ruumiilliseen ilmenemään.) Henkilölle itselleen ja muille hänet tunteville tilanne voisi aluksi olla outo, mutta vähitellen useimmat varmasti oppisivat hyväksymään, että esimerkiksi Jill Jones "asuu" nykyään John Smithin ruumiissa; ihmiset oppivat jo nyt ymmärtämään tämäläisiä asioita sukupuolenvaihdosten yhteydessä. Oletetaan, että tällainen aivojen siirto olisi tehty salaa Jill Jonesin omailta, jotka olisivat käyneet päivittäin katsomassa hänen entistä ruumistaan ja kieltäneet irrottamasta sitä koneista väittäen vaikkapa, että "Jill elää, koska hänen sydämensä vielä lyö". Kun heille sitten kerrottaisiin totuus, esiteltäisiin Jill uudessa ruumiissaan ja he tunnistaisivat hänet, he epäilemättä pian myöntäisivät, että vanha ruumis, ts. potilas, ei olekaan Jill. Jos heiltä kysyttäisiin, milloin vanha ruumis lakkasi olemasta Jill, he ilman muuta pitäisivät aivosiirron ajankohtaa ratkaisevana. Mutta aivokuoleman ainoa ero kuviteltuun tilanteeseen nähden on

se, että henkilö ei siirry uuteen ruumiiseen. Kun aivotointa loppuu peruuttamattomasti potilas Jill Jonesin ruumiissa, potilas (ruumis) lakkaa olemasta Jill Jones eikä kukaan muu (mikään muu ruumis) tule Jill Jonesiksi, joten häntä ei enää ole: hän on kuollut. Jäljellä on vain joitakin ihmisruumiin elimiä, jotka toimivat vielä koneiden avulla kuten elimensiirtoa odottava sydän tai munuainen voi toimia koneessa tai uudessa ruumiissa sen jälkeen, kun sen alkuperäinen omistaja on kuollut ja kuopattu. Siten aivokuolleet ovat kuolleita, koska heitä ei enää ole.

Tällaiseen ontologiseen väitteeseen voidaan olla tyytymättömiä kahdella taholla. Ensinnäkin ne, jotka perustavat ihmisyksilön samuuden ruumiilliseen jatkuvuuteen, sanovat: "Tietenkin Jill Jones on olemassa, vaikka onkin aivokuollut, hänhän makaa tuossa vuoteessa ja hengittää koneen avustuksella." Mutta ruumiillisen jatkuvuuden on merkittävä ihmisruumiin tärkeiden tai relevanttien osien jatkuvuutta. Jos Jill Jonesin jalat siirrettäisiin John Smithille ja päinvastoin, oikea esittely kuuluisi varmasti: "Tämä on Jill Jones, jolla on John Smithin jalat." Käsien ja vartalon vaihtaminen tuskin sekään muuttaisi tilannetta: toisaalla olisi Jill Jones varustettuna John Smithin vartalolla ja raajoilla, toisaalla John Smith varustettuna Jill Jonesin vartalolla ja raajoilla. Ja koska muistot, tiedot, uskomukset, tunteet, temperamentti - mikä tahansa, mistä ihmiset tunnistavat toisensa henkilöinä - seuraavat todennäköisemmin aivoja kuin nenää, silmiä, korvia, hampaita tai kallon luita ja lihoja, viimeinenkin askel voidaan ottaa, vaihtaa vielä päät (aivoja lukuunottamatta) koehenkilöidemme kesken ja todeta: "Tämä on Jill, jolla on Johnin ruumis, tämä taas John, jolla on Jillin ruumis." Jos tässä vaiheessa koesarjaamme Jill Jones uusine ruumiineen kuolisi, eloon jäisi selvästi John Smith Jillin ruumiissa. Yksilön samuuden ruumiillisen jatkuvuuden kannattaja voisi nyt tulla paikalle ja sanoa: "Jill Jones on olemassa. Hän seisoo tuossa ja väittää olevansa John Smith. Hän on nähtävästi seonnut." Mutta kun puhujalle selvitettäisiin, mitä on tapahtunut, hänkin varmaan myöntäisi, että näennäisestä ruumiillisesta olemassaolosta huolimatta Jill Jonesia ei enää ole. Ja aivokuoleman ollessa kyseessä erona on vain se, ettei kukaan muu ole muuttanut ruumiiseen alkuperäisen asukin lähdettyä: vielä osittain toimivanakin ruumis ilman eläviä aivoja on vain tyhjä kuori.

Toinen tyytymättömien joukko löytyy niistä, joiden mielestä

yksilön samuus riippuu vain sielullisesta jatkuvuudesta: "Tietenkin Jill Jones on olemassa, vaikka onkin aivokuollut; hänen kuolematon sielunsa on edelleen tässä ruumiissa/jo uudessa ruumiissa/taivaassa tms." Tällaisella vastaväitteellä on vaikutusta vain, jos oletetaan sielun edelleen viipyvän aivokuolleessa ruumiissa; jos se on jo uudessa sijoituspaikassaan, ruumiilla tuskin on enää merkitystä. Mutta sielu, jolla vangittuna aivokuolleeseen ruumiiseen ei ole mitään mahdollisuutta kommunikaatioon muiden sielujen kanssa (jätän paranormaalit viestintämahdollisuudet omaan arvoonsa), ei ole relevantilla tavalla se henkilö, jonka muut ovat oppineet keskinäisessä inhimillisessä kanssakäymisessä tuntemaan. Siten Jill Jonesia ei enää ole, vaikka hänen entisessä ruumiissaan asuisi tusinoittain pieniä so-
liptisia karteesisia sieluja.

Kaksi huomautusta on paikallaan. Aivokuoleman ontologisesta perustelusta kuoleman määritelmäksi - jos se hyväksytään - seuraa muudan tärkeä asia, mutta toisaalta siitä ei seuraa erästä toista yhtä tärkeää asiaa. Kun päähuomio kiinnitetään kysymykseen, onko potilas se henkilö, jonka muut henkilöt tuntevat tai ovat tunteet, aivokuolleiden potilaiden lisäksi myös apallikot ovat kuolleita. Apallikothan ovat palautumattomasti koomassa olevia potilaita, joiden aivokuoren toiminta on pysyvästi loppunut, kun aivokuolleilla myös aivorungon ja hengityskeskuksen toiminta on loppunut. Muisti, tieto, uskomukset, tunteet, temperamentti ja muut henkilön identifioivat kyvyt tai ominaisuudet katoavat kuitenkin jo aivokuoren sähkötoiminnan myötä; aivorunko kykenee pitämään yllä vain vegetatiivisia toimintoja, kuten ruumiinlämpöä, verenkiertoa ja hengitystä. Siten apallikot ovat ontologisesti ottaen yhtä kuolleita kuin aivokuolleetkin: heitäkään ei enää ole.²⁵

Mutta siitä, että aivokuolleet ja apallikot ovat kuolleita, ei sellaisenaan seuraa mitään sen kannalta, kuinka heidän entisiä ruumiitaan tulisi kohdella.²⁶ Faaraot halusivat ruumiinsa balsamoitaviksi ja esimerkiksi V.I. Leninin tomumaja makaa mausoleumin lasiarkussa kansalaisten ihailtavana; miksei sitten joku voisi haluta koko elimistönsä toiminnan luonnollista loppumista ennen kuolinkäyttätymisen alkamista vuoteen äärellä, s.o. ennen kuin omaiset ryhtyvät suremaan vainajaa ja hoitohenkilökunta ryhtyy valmistelemaan ruumiin siirtämistä pois. Eri asia on, onko tällaiset halut otettava huomioon potilaan kuoleman jälkeen, ja sen selvittämiseen tarvitaan jo moraalisia pohdintoja. Se, että aivokuollut tai

apallikko on kuollut, tekee kuitenkin vainajan itsensä kanalta tässä ja nyt yhdentekeväksi, ruokitaanko ja pestäänkö hänen ruumistaan vielä joitakin viikkoja vai lasketaanko se heti juhlallisin seremonioin puulaatikossa maassa olevaan kuoppaan.

III. KUOLEMAN KOKEMINEN

A. Kuolema ei ole koskaan paha asia kuolleelle eikä aina kuolevallekaan

Edellisen luvun johtopäätöksen perusteella kuoleman hetkeksi voidaan katsoa joko se ajankohta, jona ihmiselimestä lakkaa lopullisesti toimimasta, tai se ajankohta, jona ihmiselimestään liittyvä henkilö lakkaa olemasta olemassa (kumpi tahansa takaa toteutuessaan kuoleman). Mutta mikä on tämän hetken ja sitä seuraavan ajan arvo kuolevalle tai kuolleelle itselleen ja muille ihmisille? Tässä jaksossa koetan osoittaa, ettei kuolema voi koskaan olla paha asia kuolleelle, ja vihjaamaan, että kuolema ei myöskään aina ole paha asia kuolevalle; seuraavassa jaksossa selvitän, milloin kuolema voi olla hyvä asia kuolevalle; ja luvun viimeisessä jaksossa tutkin millaisia vaikutuksia yhden ihmisen kuoleamalla voi olla muihin ihmisiin.

Thomas Nagel väittää artikkelissaan 'Death' (1970), että kuolema on paha asia kuolleelle itselleen. Hänen perusteluinaan on, että elämä, mahdollisuus erilaisten elämysten kokeamiseen, on sellaisenaan hyvä asia riippumatta siitä, ovatko itse elämykset voittopuolisesti hyviksi vai pahoiksi koettuja: koska kuolleena oleminen riistää ihmiseltä tämän hyvän elossaolemisen, kuolema on kuolleelle paha asia.²⁷ Nagelin päätelmä on kuitenkin loogisesti ristiriitainen, kuten Mary Mothersill toteaa:

Jos oletetaan Nagelin tavoin, että (Smithiä ei ole olemassa kuolemansa jälkeen ja) Smithin kuolema on ajoitettavissa tiettyyn hetkeen (t), niin - määritelmän mukaan - "Smith on kuollut hetkellä t" implikoi, että "Ei ole olemassa sellaista hetken t jälkeistä aikaa t+n, jona olisi olemassa x siten, että x=Smith".²⁸

Nagel siis väittää toisaalta, että kuollut itse on onneton tilastaan, ja toisaalta, että kuollutta ei enää ole olemassa. Kuitenkin predikaattilogiikan sääntöjen mukaan pätee, että jos jokin a on F (vakioilla a on ominaisuus F), tällöin

a on olemassa. Siten, logiikan sääntöjen ja Nagelin premisien mukaan, väitteestä "Smith on onneton ja kuollut hetkellä t+n" seuraa ristiriitainen väite "Smith on olemassa ja Smith ei ole olemassa hetkellä t+n". Ristiriidasta voimme Mothersillin lailla päätellä, että Nagel on väärässä. Kuollut ei voi olla onneton kuolemastaan, koska hän on jo kuollut.²⁹ (Huomattakoon, että tämän logiikan mukaan tarkasti ottaen myös lause "Smith on kuollut" rikkoo predikoinnin sääntöjä. Jos kuitenkin hyväksymme siteeratun kuolemaa koskevan luonnehdinnan, voimme hyväksyä, että "a on kuollut" implikoi "a:ta ei ole olemassa", vaikka toisaalta "a on onneton" implikoi "a on olemassa".)

Elävät ihmiset eivät kuitenkaan pelkää kuolemaa turhaan, sillä kuolema voi tehdä ihmisen onnettomaksi jo hänen eläessään. Elämä on hyvä asia silloin, kun siltä on odotettavissa jotakin, ja tämän jonkin jääminen toteutumatta voi olla ja tavallisesti onkin onnettomuus sille, joka tietää kuolevansa ennen suunnitelmiansa saamista päätökseen.³⁰ Mutta jos elämästä puuttuvat kaikki mahdollisuudet tulevaisuuden suunnitteluun ja jopa jokapäiväiseen inhimillisten tarpeiden tyydyttämiseen, pelkkä elämysten kokeminen sinänsä ei välttämättä saa positiivista arvoa. Tätä asiaa voi valaista ajatuskokeella. Kuinka moni tervejärkinen ihminen valitsisi mieluummin kaksi viikkoa yhtäjaksoista kidutusta ja sen päätteeksi varman kuoleman kuin tuskattoman kuoleman nyt heti?

Jos joku vastaisi tällaiseen kysymykseen omalla kohdallaan myöntävästi, hän ei todennäköisesti suostuisi ymmärtämään, mitä varma kuolema kahden viikon kuluttua merkitsee; hänen periaatteensa voisi olla vaikkapa: "Niin kauan kuin on elämää, on toivoa." Mutta jos pienintäkään toivoa eloonjäännistä kidutuksen jälkeen ei ole, välitön kuolema houkuttelisi varmasti useampia. Siten elämä, erilaisten elämysten kokeminen, ei olekaan aina ehdottoman hyvä asia elävälle tai kuolevalle ihmiselle itselleen. Näin ollen on siirryttävä seuraavaan kysymykseen: milloin elämä voi olla paha ja kuolema hyvä asia?

B. Milloin kuolema voi olla hyvä asia kuolevalle itselleen?

Philippa Foot tarkastelee artikkelissaan 'Euthanasia' (1977), minkälaisien olosuhteiden vallitessa kuoleamalla voi olla kuolevalle itselleen positiivista arvoa. Tavallisesti elämää pidetään hyvänä asiana ja arvellaan, että hengen

riistäminen ihmiseltä aiheuttaa hänelle vahinkoa, "hänelle olisi ollut parempi saada elää". Mutta millä perusteella näin ajatellaan? Mitään yksinkertaista, hedonista tms. kalkkyliä ei voi käyttää elämän arvon mittaamiseen, sillä monien ihmisten elämässä ainakin ulkopuolisen silmin katsottuna näyttää olevan enemmän pahaa kuin hyvää, eikä silti useimmissa tapauksissa tunnu siltä, että näille ihmisille voisi tehdä palveluksen lopettamalla heidän elämänsä.³¹ Eikä Nagelinkaan ehdotus kokemisen itseisarvosta kelpaa, kuten kidutusesimerkki osoittaa.³² Halu elää, usein elämän arvon perustana pidetty seikka, ei sekään kelpaa elämän hyvyuden mittariksi, sillä ei ole järjetöntä olettaa, että joku haluaisi (ja haluaa) elää mitä kammottavimmissa olosuhteissa, joissa elämän arvo ulkopuolisen silmin varmasti tulee olemaan negatiivinen loppuun asti.³³ Foot päättyy siihen, että elämän ja hyvän välillä täytyy olla jokin käsitteellinen yhteys, joka toisaalta ei ole aina riippuvainen elämän objektiivisesta tai koetusta laadusta (sillä selvästi huonoakin elämää pidetään parempana kuin ei-lainkaan-elämää), mutta joka toisaalta ei ole siitä aivan riippumatonkaan (mitä tahansa elämää ei sentään pidetä kuolemaa parempana).³⁴

Minkälainen "käsitteellinen" yhteys elämän ja hyvän välillä sitten vallitsee? Footin ehdotus on, että normaali elämä on aina hyvä ihmiselle itselleen: kun ihmiselämä sisältää tietyn minimimäärän tärkeitä elämän perusasioita, se on elämisen arvoista. Jos sen sijaan nämä asiat puuttuvat, elämä on vailla arvoa - se ei ole sellaisenaan hyvää eikä pahaa. Hyvään elämään (vaikka vaikeakaan) näyttää kuuluvan ainakin,

... ettei ihmistä pakoteta työskentelemään paljon yli voimavarojensa, että hänellä on perheen tai yhteisön tuki, että hän voi tyydyttää pahimman nälkänsä, että hänellä on toiveita tulevaisuuden suhteen ja että hän voi asettua makuulle lepäämään yöllä.³⁵

Näiden puuttuessa elämällä ei ole sen paremmin positiivista kuin negatiivistakaan arvoa, ja jos tällaiseen elämään vielä kuuluu kärsimyksiä, se on pahaa.³⁶

Footin ehdotusta vastaan voidaan hyökätä sanomalla, että vaikka ihmiselämästä tuntuisi puuttuvan kaikki, myös kaikkein tärkeimmät asiat, sillä voi silti olla arvoa; että kärsimyksilläkin voi olla arvoa, jos niillä on jokin tarkoi-

tus (kuten lähentää kokijaansa Jumalaan).³⁷ Mutta jos ihminen itse ei huomaa elämälleen tällaista arvoa tai tarkoitusta, arvon lähde on ilmeisesti hänen ulkopuolellaan ja yläpuolellaan. Nähtävästi on olemassa jokin kosminen suunnitelma, jonka osana ihmisen elämä saa arvonsa ja tarkoituksensa. Kosmisissa suunnitelmissa on kuitenkin se vika, ettei niistä ole mitään suoraa yhteyttä inhimilliseen toimintaan. Ellen tunne suunnitelmaa tai hyväksy sitä tai osaani siinä, se ei maallisessa mielessä anna tarkoitusta eikä arvoa elämälleni, koska se ei voi ohjata toimintaani.³⁸ Maalliset päämäärät, tarkoitukset ja arvot on löydettävä maan päältä.

Jos unohdetaan kosmiset suunnitelmat, äskeisestä hyökkäyksestä jää jäljelle vain kaksi täsmentävää huomautusta Footin esitykseen. Ensinnäkin on erotettava tilanteet, joissa jokin pieni, mutta kirvelevä menetys saa ihmisen hetkellisesti uskomaan elämänsä olevan vailla arvoa, tilanteista, joissa elämän perustekijät todella ovat pysyvästi uhattuina.³⁹ Vain jälkimmäisissä elämä voi sinänsä olla arvotonta tai pahaa. Toiseksi edes useimpien perusseikkojen puuttuessa ja jatkuvassa kärsimyksessä elämä ei välttämättä ole arvotonta, mikäli sille on olemassa jokin ihmisen itsensä hyväksymä tarkoitus, yksilöllinen ('Minä selviän tästä kostaakseni heille!') tai sosiaalinen ('Minun kärsimykseni koituvat vielä jälkeläisteni parhaaksi!'). Näyttää siltä, että yksi Footin luettelemista perushyvistä on ylitse muiden: mahdollisuus ja kyky toivoa jotain tulevaisuudelta. Jos tulevaisuudensuunnitelmat olisivat aina omaa itseä koskevia, voitaisiin ehkä John Rawlsin tavoin puhua "elämänsuunnittelmita" kaiken muun hyvän perustana.⁴⁰ Mutta kun yksilön oman elämän rajat ylittävä tavoitteiden asettaminen on selvästi mahdollista (vaikkakaan ei ehkä ahtaasti ajatellen rationaalista), "toiveet tulevaisuudelle" on ymmärrettävä väljemmin. Ihminen voi toimia ja kärsienkin elää myös muiden kuin itsensä takia. Elämä voi kuitenkin kaiken kaikkiaan olla paha asia ihmiselle, jos hänellä ei enää ole mitään toivottavaa tulevaisuudelta, hänellä ei ole mahdollisuutta tyydyttää perustavimpia tarpeitaan ja hänen elämänsä on kärsimyksen täyttämä. Tällaisissa tapauksissa kuolema voidaan katsoa hyväksi asiaksi kuolevalle itselleen.

C. Miten yhden ihmisen kuolema vaikuttaa toisiin ihmisiin?

Kuinka muut ihmiset sitten reagoivat yhden ihmisen kuolemaan? Mikä määrää, pitävätkö he sitä hyvänä vai pahana? Näihin kysymyksiin voidaan vastata kahdella eri tavalla

riippuen siitä, tarkoitetaanko (1) kuoleman arvoa kuolevalle itselleen vai (2) kuoleman vaikutuksia eloonjääneisiin ja näiden vaikutusten arvoa. Näin ollen kysymykseen "Miksi oli hyvä, että Jill Jones kuoli?" on kaksi vastaustyyppiä: (1) "Koska hänen elämänsä oli enää pelkkää kärsimystä." ja (2) "Koska hän jätti minulle miljoonaperinnön." Vastaus (1) edellyttää kirjaimellisesti otettuna sitä, että vastaaja on kyennyt myötätuntoisesti eläytymään kuolevan tilanteeseen ja kokemaan hänen mukanaan kuoleman helpotukseksi; aitoina tällaisia tilanteita voi esiintyä ainakin silloin, kun kuolevalta puuttuvat edellisessä jaksossa mainitut perustavat hyvät ja lähimmäinen vilpittömästi toivoo kuolemaa vapauttajaksi ilmeisiltä kärsimyksiltä. Jos kaikki eläytyisivät kuolevan tilanteeseen vain sen itsensä vuoksi, kuoleman arvon tarkastelu voitaisiinkin rajoittaa siihen, onko kuolema sellaisenaan kuolevalle hyvä vai paha asia (eli edellisen luvun pohdintoihin).

Mutta todennäköisesti ihmiset ajattelevat melko vähän sitä, kuinka muut ihmiset kokevat kuolemansa. Vastaukseen (1) saattaa useimmiten implisiittisesti sisältyä jatko "... ja koska minä itse en haluaisi joutua kärsimään siten ja se, että hänen annettiin kuolla rauhassa, vahvistaa käytäntöä, jonka mukaan kaikkien ihmisten, siis minunkin aikanaan, annetaan kuolla rauhassa ja kärsimättä." Tällöin vastaajalle itselleen on epäsuoraa hyötyä potilaan kuolemasta tai kuolintavasta. Hyöty voi tietenkin olla myös suoranaista, kuten vastauksen (2) tapauksessa. Vielä useammin muille ihmisille voi koitua välitöntä vahinkoa yhden ihmisen kuolemasta, esimerkiksi perheen menettäessä huoltajansa. Kuolemalla voi olla myös välillisiä vahingollisia vaikutuksia muihin ihmisiin. Jos joku murhataan kaupungin suosituimmassa puistossa ja pelko samanlaisesta kohtalosta estää ihmisiä enää käymästä siellä, kuolemalla on vahingollisia vaikutuksia sellaisillekin ihmisille, jotka eivät ole edes tunteneet uhria. Mutta näiden välillisten tai epäsuorien vaikutusten kohdalla kyse ei näytä olevan niinkään kuolemasta itsestään kuin sen aiheuttamisesta ja tavasta, jolla se aiheutetaan. Siirrynkkin seuraavaksi tarkastelemaan näitä kysymyksiä.

IV. KUOLEMAN AIHEUTTAMISEN TAVAT

A. Tappaa ja antaa kuolla

Oma tai toisen ihmisen kuolema voidaan aiheuttaa lukemattomilla tavoilla ja eräitä tapoja pidetään joskus muita hyväk-

syttävimpinä. Erityisesti on pidetty moraalisesti eriarvoisina henkilön tappamista ja hänen antamistaan kuolla sekä kuoleman aiheuttamista suoraan ja sen aiheuttamista epäsuorasti. Edellistä jakoa on pyritty tukemaan (1) teon ja tekemättä jättämisen (aktin ja omission) erolla, (2) eräillä sovinnaisilla auktoriteeteilla sekä (3) joillakin muilla seikoilla. Jälkimmäinen jako puolestaan liittyy katolisessa moraalifilosofiassa käytettyyn kaksoisefektin periaatteen. Käsittelen tässä jaksossa ensimmäistä jakoa, seuraavassa jaksossa toista.

1. Aktit ja omissiot

Daniel Dinello erottaa tappamisen ja antamisen kuolla seuraavasti:

- (A) x tappaa y:n, jos x aiheuttaa y:n kuoleman tekemällä liikkeitä, jotka vaikuttavat y:n ruumiiseen niin, että y kuolee näiden liikkeiden tuloksena.
- (B) x antaa y:n kuolla, jos
 - (a) jokin vallitsevissa olosuhteissa vaikuttaa y:hyn niin, että ellei olosuhteita muuteta, y kuolee;
 - (b) x:llä on syytä uskoa, että tiettyjen liikkeiden tekeminen muuttaisi y:hyn vaikuttavia olosuhteita niin, että y ei kuolisi;
 - (c) x:llä on mahdollisuus tehdä nämä liikkeet; mutta
 - (d) x ei tee niitä.⁴¹

Epäilemättä tällainen ero on olemassa ja se näyttää perustuvan siihen, että kohdassa (A) x tekee jotakin, kohdassa (B) hän vain jättää tekemättä jotakin. Mutta onko ero moraalisesti relevantti? Dinello esittää kuvitteellisen esimerkin jonka mukaan näin näyttäisi olevan:

Jones ja Smith ovat sairaalassa. Jones ei voi elää kahta tuntia kauempaa, ellei hän saa uutta sydäntä. Smith, jonka toinen munuainen on aikaisemmin poistettu, on kuolemassa infektiioon jäljellä olevassa munuaisessa. Ellei hän saa uutta munuaista, hän kuolee noin neljän

tunnin kuluttua. Kun Jones kuolee, hänen toinen munuaisensa voidaan siirtää Smithille, toisaalta Smith voitaisiin tappa ja siirtää hänen sydämensä Jonesille. Olosuhteet ovat sellaiset, että muita sydämiä tai munuaisia ei ole saatavissa kyllin nopeasti kummankaan pelastamiseksi. Edelleen, vaihtoehtojen seuraukset ovat suunnilleen yhtäläiset: sydämensiirrot hallitaan täydellisesti, molemmilla on vaimo, mutta ei lapsia jne.⁴²

Dinellon mukaan tuntuu selvältä, että seurausten samantyyppisyydestä huolimatta tapausten välillä on moraalisesti merkittävä ero: Smithin tappaminen Jonesin pelastamiseksi olisi väärin, parempi olisi antaa Jonesin kuolla ja pelastaa sitten Smith.⁴³

Dinellon kuvaamassa tapauksessa vaihtoehdot saattavat todella olla moraalisesti eriarvoisia, mutta jos näin onkin, se ei välttämättä todista tekemistä ja tekemättä jättämistä moraalisesti eriarvoisiksi. Dinellon esimerkissä tarvittavat akti ja omissio eivät nimittäin ole ominaisuuksiltaan symmetrisiä. Yksi epäsymmetrisyys (mutakin voi olla) on se, että Smithin tappaminen on esimerkin puitteissa välttämätön ehto Smithin kuolemalle, kun taas Jonesin antaminen kuolla ei ole välttämätön ehto Jonesin kuolemalle. Voi olla, ettei tällä erolla ole mitään tekemistä vaihtoehtojen moraalisen eron kanssa, mutta toisaalta voi olla, että sillä on. Ja Dinellolla esimerkin keksijänä on nähdäkseni vastuu todistaa, että sillä ei ole. Muutenhan mitä tahansa tapausparia voitaisiin käyttää minkä tahansa eron moraalisen relevanssin todistamiseen.

Pelkän teon ja tekemättä jättämisen eron ja moraalisen samanarvoisuuden esittää Michael Tooley seuraavasti:

Olkoon C kausaaliprosessi, joka tavallisesti johtaa tuotokseen E. Olkoon A teko, joka käynnistää prosessin C ja olkoon B minimaalisen määrän energiaa kuluttava teko, joka pysäyttää prosessin C ennen kuin tuotos E ilmenee. Oletetaan edelleen, että teoilla A ja B ei ole mitään muita seurauksia, ja että E on prosessin C ainoa moraalisesti merkitsevä tuotos. Tällöin ei ole moraalista eroa siinä, tekeekö intentionaalisesti teon B vai jättääkö intentionaalisesti tekemättä teon A, olettaen, että motivaatio on sama molemmissa tapauksissa.⁴⁴

Teon ja tekemättä jättämisen eroista tässä pelkistetyssä

muodossa olisi Dinellon esimerkissä kysymys vain, jos tilanne kehittyisi edelleen, vaikkapa jommalla kummalla seuraavista kahdesta tavasta:

Lääkäri, joka hoitaa Smithiä ja Jonesia, inhoaa edellistä ja on mieltynyt jälkimmäiseen. Koska hänen suosikkinsa on jäämässä häviölle kamppailussa elämästä ja kuolemasta, hän ottaa mukaansa myrkkykapselin, jonka tietää varmasti tappavan ihmisen, menee Smithin huoneeseen, pudottaa kapselin (tajuttoman) Smithin suuhun ja näin tappaa tämän.

Lääkäri, joka hoitaa Smithiä ja Jonesia, inhoaa edellistä ja on mieltynyt jälkimmäiseen. Koska hänen suosikkinsa on jäämässä häviölle kamppailussa elämästä ja kuolemasta, hän ottaa mukaansa myrkkykapselin ja menee Smithin huoneeseen tappaakseen tämän. Astuessaan Smithin huoneeseen hän kuitenkin näkee, että Jonesin vaimo on juuri pudottanut samanlaisen kapselin Smithin suuhun myrkyttääkseen tämän. Lääkäri tietää edelleen käytetyn myrkytöksen toimivan täydellisesti ainoastaan, jos määrä on täsmälleen oikea, ei liian pieni eikä liian suuri. Hän tietää varmasti, että hänen kädessään oleva kapseli pelastaisi Smithin. Hän ei pudota kapselia (tajuttoman) Smithin suuhun ja näin hän antaa tämän kuolla.

Tällaisen toimintaparin moraalinen symmetria on ilmeinen: jos lääkäri menettelee väärin ensimmäisessä vaihtoehdossa, hän menettelee yhtä väärin myös toisessa.⁴⁵ Vaikka Dinellon esimerkissä olisikin väärin tappaa Smith aktilla, mutta oikein antaa Jonesin kuolla omissiolla, moraalinen ero ei näin ollen voi johtua siitä, että edellisessä tapauksessa tehdään jotakin, jälkimmäisessä ollaan tekemättä. Jos kaikesta huolimatta edellinen on väärin ja jälkimmäinen oikein on oltava joitakin muita erottavia piirteitä, joihin moraalinen epäsymmetria perustuu.

2. Auktoriteetit

Peter Black, P.J. Fitzgerald ja Philip E. Devine pyrkivät erottamaan moraalisesti tappamisen ja antamisen kuolla ve-toamalla eri elämänaloilla vallitseviin sovinnaisiin usko-muksiin.

(a) Blackin mielestä lääkinällisissä yhteyksissä on moraalisessakin pohdinnassa otettava huomioon pitkä lääketieteel-

linen traditio, joka pitää potilaan tappamista pahempina kuin hänen antamistaan kuolla⁴⁶ - tai paremminkin hänen antamistaan kuolla vähemmän pahana kuin tappamista.

(b) Fitzgerald pitää relevanttina sitä, että (Englannin) lakien mukaan ketään ei voida tuomita henkilön antamisesta kuolla, kuten tappamisesta voidaan tuomita.⁴⁷

(c) Devine puolestaan katsoo yleisen moraalisen mielipiteen osoittavan selvästi, että on pahempi tappaa kuin antaa kuolla.⁴⁸ Kaikki kolme puolustavat samalla aktin ja omission moraalista epäsymmetriaa, mutta siihen ei enää joka kohdassa puututa, vaan oletetaan, että jako voidaan tehdä jollakin muulla perusteella. Auktoriteetteihin ja sovinnaisuuskäsitteisiin vetoamisessa on kuitenkin ongelmansa.

(a) Jos lääkäreiltä kysytään, miksi on sallittua antaa potilaan kuolla, mutta kiellettyä tappaa hänet, seuraava passiivista eutanasiaa puoltava vastaus lienee tyypillinen:

Lääkäri joutuu näkemään mm. aivohalvauksen tylsistämisiä vanhuksia, loppuvaiheessa olevia syöpäpotilaita ja ihmisraunioiksi silpoutuneita tapaturman uhreja, joitten elämä on muuttunut yhtäjaksoiseksi kärsimykseksi. Hän ei voi sisimmässään välttää sitä käsitystä, että kuolema on tällaisessa tapauksessa tervetullut vapauttaja. Olisiko hänen sokeasti käytettävä taitoaan inhimillisesti arvottoman elämän ja kärsimyksen pitkittämiseen? Eettinen velvoitus ei vaadi häntä kritiikittömästi vastustamaan luonnon järjestystä.⁴⁹

Puuttumatta siihen, mitä 'eettinen velvoitus' keneltäkin vaatii, voidaan olettaa (ottaa tässä tilapäiseksi premissiksi), että lääkäri voi antaa kärsivien potilaidensa kuolla. Mutta jos näin saa tehdä ja potilas kärsii vielä tunteja, päiviä tai jopa viikkoja turhaan, ellei luontoa hieman auteta aktiivisin toimenpitein, miksei sitten sitäkin saisi tehdä? Itse asiassa lääkärin etiikka näyttää sallivan ainakin Suomessa luonnon auttamisenkin, kuten toinen katkelma äskeiseltä moralisoivalta lääkäriltä osoittaa:

Lääkäri ... antaa tarvittaessa kipua lievittävää, tuskaa huumavaa ja levottomuutta rauhoittavaa lääkettä. ... Sääntö on että lääkettä käytetään riittävinä mutta ei liiallisina annoksina. Joskus lääke kuitenkin vaikuttaa odottamattoman voimakkaasti ja jouduttaa kuolemaa. Tällaisen erehdyksen ei pitäisi raskaasti soimata lääkärin omaatuntoa.⁵⁰

Missä sitten piilee se "pitkä lääketieteellinen traditio", joka pitää potilaan antamista kuolla vähemmän pahana kuin hänen tappamistaan? Seuraava lause ja sen sisältämä ajatus tuntuvat olevan avainasemassa:

Lääkärin osalta ihmiselämän tahallinen lopettaminen tai sen avustaminen on rikos.⁵¹

Jos verrataan tämän katkelman kieltoa edellisissä sallittuihin asioihin, nähdään kaksi eroa. Ensinnäkin tahallinen kuoleman aiheuttaminen oletetaan pahemmaksi kuin erehdys, vaikutus, jota ei varsinaisesti tarkoiteta. (Tähän asiaan palaan seuraavassa jaksossa, kun tarkastelen kaksoisefektin periaatetta.) Toiseksi laki erotetaan eettisestä velvoituksesta ja asetetaan sen "yläpuolelle": vaikka varsinaisesti tarkoittamatta saisikin ehkä aiheuttaa potilaan kuoleman, tahallinen tappaminen on kielletty laissa, eikä lainvastainen toiminta voi olla moraalisesti hyväksyttävää. Mutta millä perusteella laissa sitten erotetaan henkilön tappamisen ja hänen antamisensa kuolla?

(b) Ensimmäiseksi on lakeja tarkasteltaessa huomautettava, että suomalaisen lainsäädännön mukaan on hyvinkin mahdollista, että henkilö a saa henkilön b vahingossa tapettuaan pienemmän tuomion kuin henkilö c jätettyään tietoisesti henkilön d kuolemaan. Englantilaisen oikeuskäytännön mukaan tällainen on kuitenkin mahdotonta, ja esimerkiksi Fitzgerald katsoo, että englantilaisen käytännön oikeuttaa aktin ja omission yleinen moraalinen eriarvoisuus: on tuomittavaa tappaa, mutta ei ole tuomittavaa antaa kuolla. Fitzgeraldin perustelussa on kaksi ratkaisevaa vikaa. Ensinnäkin lääkinnällisissä tilanteissa voi antaa potilaan kuolla sekä tekemällä että tekemättä jättämällä. Jos hengityslaitteessa olevan potilaan tila on toivoton, hänet voidaan (huolimatta siitä, saako niin tehdä) irrottaa koneesta (akti) ja siten antaa hänen kuolla; toisaalta laitteen virtajohto voi (huolimatta siitä, saisiko niin tapahtua) irrota itsestään, jolloin se voidaan jättää laittamatta takaisin (omissio) ja antaa potilaan kuolla. Toiseksi, kuten todettua, akti ja omissio ovat moraalisesti symmetrisiä, joten Fitzgeraldin premissi on virheellinen.

Olisi vielä mahdollista, että pelkkä oikeuskäytäntö sellaisenaan riittäisi oikeuttamaan kiistellyn moraalisen eriarvoisuuden. Laissa määrätään rangaistuksia tappajille, koska

on helppoa tunnistaa sellaiset tilanteet, joissa joku tappaa jonkun toisen; toisaalta jos laissa ei määrätä rangaistuksia niille, jotka antavat muiden kuolla, se johtuu siitä, että on vaikea erottaa, milloin joku menettelee väärin antaessaan toisen kuolla.⁵² Jos joku kuolee Namibiassa jäätyään härkävankkurin alle, olenko menetellyt tuomittavasti ja antanut hänen kuolla, kun en ole ryhtynyt lähetyssaarnaajaksi ja pyrkinyt Namibiaan opettaakseni siellä liikennekasvatusta? Jotenkin Suomen ja useimpien manner-Euroopan maiden laeissa on onnistuttu erottamaan tällainen tapaus esimerkiksi siitä, että poika tai tytär jättää antamatta lääkettä rikkaalle sairaalle äidilleen tai isälleen jouduttaakseen kuoleman ja perinnön tuloa. Englannissa ja Amerikassa tämä ei nähtävästi onnistu.⁵³ Mutta tilanteesta riippuen teon moraalinen arvo voi olla kokonaan toinen asia kuin sen status oikeuden edessä. Vaikka Englannin laki salliikin sen, että joukko uimataitoisia aikuisia seuraa kiinnostuneena lapsen hukkumista lammikkoon tekemättä elettäkään pelastaakseen tätä, tuskin edes englantilaisten moraalikäsitykset sallisivat sellaista; ja vaikka sallisivatkin, olisi vielä osoitettava, onko konventionaalisilla käsityksillä mitään yhteyttä oikeaan moraalisuuteen.

(c) Jos tappaminen on "yleisen moraalisen mielipiteen" mukaan pahempaa kuin antaminen kuolla, takaako se, että tappaminen todella on moraalisesti pahempaa kuin antaminen kuolla, kuten Devine väittää? Ei varmastikaan, sillä yleinen mielipide tällaisista asioista liittyy erottamattomasti ja osittain perustuu edellä käsiteltyihin lääkinnällisiin ja oikeudellisiin konventioihin, jotka puolestaan perustuvat toisiinsa ja yleiseen mielipiteeseen. Perinteiset käsitykset muodostavat kehän, jossa yhden osan moraalinen oikeutus etsitään aina toisesta osasta siitä huolimatta, että osat eivät suinkaan ole oikeutukseen vaadittavalla tavalla riippumattomia toisistaan. Niille, jotka jo uskovat perinteisiin käsityksiin, asioita ei tarvitse varsinaisesti perustella, eikä kukaan ole kiinnostunut perustelemaan asioita ulkopuolisille, koska ulkopuoliset ovat joka tapauksessa väärässä, elleivät usko perinteisiin käsityksiin. Blackin, Fitzgeraldin, Devinen ja monien muiden vetoaminen eri elämäntilanteilla vallitseviin sovinnaisiin uskomuksiin ei riitä osoittamaan tappamista ja antamista kuolla moraalisesti eriarvoisiksi.

3. Muita perusteluita

Jonathan Glover, joka ei itse pidä jakoa tappaa - antaa kuolla moraalisesti relevanttina, mainitsee vielä neljä muodollista syytä ja yhden sekaannuksen, joiden ansiosta jako on joskus katsottu merkitseväksi. Tappamisen tekevät, niin uskotaan, muuta kuoleman aiheuttamista pahemmaksi (a) tuloksen suurempi toteutumisvarmuus, (b) se, että tapettaessa yleensä tiedetään, kenet tapetaan, (c) se, että tappaminen on sekaantumista Jumalan tehtäviin; eron säilyttämisen tekee tärkeäksi (d) se, että kaikkia ei kuitenkaan voi pelastaa; sekaannusta aiheuttaa (e) agentin ja arvostelijan näkökantojen pitäminen samana.

(a) Jos hallitus päättää, ettei eläkkeitä koroteta, ja tietää päätöstä tehdessään, että ellei eläkkeitä koroteta, joukko vanhuksia kuolee seuraavana talvena nälkään ja kylmyyteen, hallitus antaa näiden vanhusten kuolla. Jos hallitus sen sijaan lähettää armeijan osaston tuhoamaan muutaman vanhaikodin (niin monta kuin tarvitaan yhtä monen kuolonuh- rin saamiseksi kuin eläkepäätöstä tehtäessä), se tappaa joukon vanhuksia. Voidaan väittää, että edellisessä tapauksessa hallitus ei syyllisty ainakaan yhtä pahaan tekoon kuin jälkimmäisessä, sillä armeijan osaston lähettäminen vanhainkoteihin aiheuttaa varmasti kuoleman vanhuksille, kun taas eläkepäätös jättää muita mahdollisuuksia: ehkä talvesta ei tulekaan niin ankaraa, ehkä yksityiset avustusjärjestöt pelastavat vanhukset - voihan tapahtua mitä tahansa.⁵⁴ Mutta jos todennäköisyyden pienentäminen parantaa toiminnan moraalista laatua tapauksessa, jossa vanhusten annetaan kuolla, se varmasti tekee samoin tapauksessa, jossa heidät tapetaan. Hallitus voi asettaa tuhoamistehtävään tehottomaksi tunnetun yksikön, jonka johtajan tiedetään pitävän vanhuksista; edelleen voidaan pitää huoli siitä, että päätöstä tehtäessä on kaikkien mahdollisten ihmisoikeusjärjestöjen edustajia paikalla: ehkä yksikön johtaja kieltäytyy tehtävästä, ehkä järjestöt ehtivät siirtämään vanhukset pois tuhottavista laitoksista - voihan tapahtua mitä tahansa! Toisaalta eläkepäätös voidaan tehdä tietäen varmasti, että talvesta on tulossa vuosisadan ankarin ja että mikään avustusjärjestö ei juuri tänä vuonna voi auttaa vanhuksia. Jos moraalinen ero todella perustuu vain lopputuloksen todennäköisyyden asteeseen, voi näiden esimerkkien valossa joskus olla parempi tappaa vanhuksia kuin antaa heidän kuolla. Eron puolustajat tuskin haluaisivat väittää, että todennäköi-

syyksien muututtua eläkepäätös muuttuisi tappamiseksi ja armeijan osaston lähettäminen antamiseksi kuolla, koska heidän alkuperäinen väitteensä jäisi tällöin pelkäksi tyhjäksi tautologiaksi. Lopputuloksen vaihteleva todennäköisyys ei perustelee moraalista eroa tappamisen ja antamisen kuolla välille.

(b) Tapettaessa ihmisiä tiedetään, kenet tapetaan, mutta vaikka esimerkiksi poliittinen päätös merkitsisi jonkun antamista kuolla, päättäjät eivät tiedä kuka tai ketkä tulevat kuolemaan: joskus esitetään, että juuri uhrin tietäminen (tunteminen, valitseminen) tekee tappamisesta moraalisesti paremman asian kuin antamisesta kuolla.⁵⁵ Mutta miksi näin olisi? Tekisikö tuhoamisosaston lähettämisen vanhainkoteihin hyväksyttävämmäksi se, että lähetettävä osasto ja paikat joihin sen pitää mennä arvottaisiin? Se takaisi, etteivät päättäjät tietäisi kenet tapetaan, mutta tuskin vähentäisi heidän vastuutaan. Tai entä, jos sairaalan teho-osaston henkilökunta päättäisi yhdessä, että seuraavan päivän kolmattakymmenettäkuudetta potilasta ei hoideta mitenkään, vaan annetaan hänen kuolla? Tämä esimerkki on mielenkiintoinen siinä suhteessa, että monien ihmisten mielestä henkilökunnan umpimähkäinen toimintapäätös olisi moraalisesti pahempi kuin päätös antaa jonkun kärsimystensä loppua itse toivovan, nimeltä ja sairaskertomukselta tunnetun potilaan, kuolla. Uhrin tietäminen ei voi tehdä paremmaksi ihmisen tappamista kuin antamista kuolla.

(c) Kristityt, erityisesti roomalaiskatoliset kristityt, vetoavat usein siihen, että Jumala yksin on elämän ja kuoleman herra: ihminen ei saa tehdä päätöstä toisen ihmisen kuolemasta, joten tappaminen on ehdottomasti kielletty. Sen sijaan luonnollinen kuolema on Jumalan ihmisille säätämä kohtalo, ja näin ollen ihmisen saa antaa kuolla.⁵⁶ Tällaisessa näkemyksessä on ainakin kaksi ilmeistä ongelmaa teismien ja siihen liittyvien pulmakysymysten lisäksi. Ensinnäkin jos Jumala on todella ja kirjaimellisesti ainoa, joka saa tehdä elämää ja kuolemaa koskevia päätöksiä, kenenkään ei saa edes antaa kuolla, koska silloin puututtaisiin Jumalan tehtäviin - mutta toisaalta myöskään ketään ei saa yrittää pitää hengissä koska sekin olisi puuttumista Jumalan tehtäviin. Toisen näistä on kuitenkin oltava sallittua, systeemin ristiriitaisuuden uhalla. Jos taas tulkinnan on oltava vähemmän kirjaimellinen ja ihmiset sittenkin saavat päättää vaikkapa hoidosta ja hoidon lopettamisesta, Jumalaa ei näissä asioissa tarvita lainkaan, ja näkemys on virheellinen.

Toiseksi, jos luonnollinen kuolema on Jumalan säätämä kohtalo (tai rangaistus tai tuomio) ihmisille, mitä eroa sillä on, aiheutetaanko kuolema tappamalla vai antamalla kuolla? Ainakin kun molemmat tehdään tarkoituksellisesti relevantisti samanlaisissa olosuhteissa, kuolema on yhtä luonnollinen tai luonnoton riippumatta aiheuttamisen tavasta. ("Tarkoituksellisuudesta" sanon enemmän seuraavassa jaksossa.) Ihminen ei voi astua luonnonjärjestyksen ulkopuolelle sen paremmin kuin Jumalakaan: ei ole mitään mieltä kieltää ihmistä "leikkimästä Jumalaa", kun Jumala itsekään ei voi tehdä sellaista, ainakaan kovin usein. (Viimeinen lievennys on varoitus sellaisia argumentteja vastaan, että Jumala ilmaisee tahtonsa ja voimansa silloin tällöin toimimalla luonnonlakien vastaisesti. Jos tästä tulisi hänelle tapa, mistä voitaisiin enää tietää, mikä on luonnonlakien mukaista?) Jumalan säädökset eivät tee tappamisesta pahempaa kuin antamisesta kuolla.

(d) Mutta vaikka ei voitaisi todistaa tappamista aina kielletyksi ja antamista kuolla aina sallituksi, ero ('sitien kuin se tavallisesti ymmärretään') olisi kuitenkin joidenkin moralistien mielestä ehdottomasti säilytettävä. Muuten, he sanovat, on uskottava isä Zosiman veljen tavoin

... että totisesti on jokainen kaikkien edessä syyllinen kaikkien puolesta ja kaiken puolesta.⁵⁷

Kuitenkin järkevä moraalisuus voi korkeintaan vaatia meitä tekemään velvollisuutemme, elämänsä uhraaminen jatkuvalla (esimerkiksi) toisten ihmisten henkien pelastamiselle voi olla pyhimysmäistä tai sankarillista (tai osoitus yllytyshulluudesta tai ankarasta kotikasvatuksesta), mutta sellaista ei voida vaatia jokaiselta. Itse asiassa se voisi johtaa vain yleiseen sekasortoon.⁵⁸ Mutta vaikka yleinen ihmishenkien pelastaminen ei ehkä kuulu moraalisuuden vaatimukseen, on suhteellisen helppoa osoittaa intuitiivisesti, että velvollisuuden ja supererogaation raja ei kulje samassa kohdassa kuin tappamisen ja antamisen kuolla: kun kolmekymmentäkahdeksan ihmistä katseli tai kuunteli Kitty Genovesen puoli tuntia kestänyttä raakaa tappamista ja antoi näin hänen kuolla hälyttämättä minkäänlaista apua, hieman vaatimattomammankin moraalisuuden kuin sankaruuden tai pyhimysmäisyyden luulisi riittävän heidän tuomitsemisekseen.⁵⁹ Toisaalta tarvitaan todella paatunut eettinen formalisti tuomitsemaan esimerkiksi kaivosmies, joka tappaa toivottomasti kiinni juuttuneen toverinsa tämän omasta pyynnöstä pelastaakseen

hänet päiväkausien kitumiselta ja hitaalta kuolemalta kairoksen vangiksi jääneenä. Jokin yleinen sääntö siitä, mitä yleensä saa tehdä ja mitä ei, on epäilemättä paikallaan kuoleman aiheuttamista koskeissa käsityksissä, mutta ehdottomasti tappamisen kieltämistä tai kuolemaan jättämisen sallimista ei tällä tavalla voi oikeuttaa.

(e) Kun kaiken hyvän tekemistä ei voida vaatia yhdeltä ihmiseltä, suhtaudumme ehkä varovaisesti lähimmäisemme syyttämiseen siitä, että hän ei tee kaikkea voitavaansa vaikkapa ihmishenkien pelastamiseksi. Jos tappamisella ja antamisella kuolla ei ole absoluuttista moraalista eroa, monet asiat voivat kuitenkin tulla kiusallisella tavalla kyseenalaisiksi.⁶⁰ Onko hallituksen eläkepäätöstä verrattava joukkomurhaan? Voidaanko ihmistä, joka katsoo toisen hukkumista tekeväksi mitään, pitää tappajana, jos hän olisi voinut pelastaa toisen vaarantamatta mitenkään itseään? Olisiko minun pitänyt ryhtyä lähetyssaarnaajaliikennekasvattajaksi? Kaikkien näiden kysymysten absurdius (niille, jotka pitävät niitä absurdeina) johtuu siitä, ettemme ehkä ole valmiita heittämään vankilaan tai muuten tuomitsemaan hallitusta, hukkumisen silminnäkijöitä tai nuorta itseämme. Mutta vaikka olisimme moraalisisia arvostelijoina oikeutettuja ja ehkä velvoitettujakin etsimään lieventäviä tekijöitä omasta tai muiden toiminnasta, se ei välttämättä merkitse, että saisimme moraalisisia agentteina unohtaa kaikki kiusalliset kysymykset toimintamme laadusta. Ehkä kukaan hallituksessa ei ollut tullut ajatelleeksi eläkeasiaa tältä kannalta, mutta se, joka on tullut yhdistäneeksi eläkkeiden ennallaan pitämisen kuoleman tuottamiseen vanhuksille, ei voi välttää vastuuta valinnastaan. Muodollinen jako tappamiseen ja antamiseen kuolla ei voi ehdottomasti säätää, mikä ratkaisu on moraalisesti väärä, mikä oikea. Jako voi joskus ja ehkä jopa yleensä olla hyödyllinen käytännön moraalisisena vedenjakajana, mutta itsenäistä statusta sillä ei ole: tekojen ja tekemättä jättämisten vaikutukset kussakin yksityistapauksessa ratkaisevat niiden lopullisen moraalisen arvon. Näitä vaikutuksia tarkastelen lähemmin seuraavan jakson jälkeen; ensin on osoitettava, että intentiot eivät ohita seurauksia aktien ja omissioiden moraalisisessa arvioinnissa.

B. Suoranainen ja epäsuora tappaminen: kaksoisefektin periaate

Tähän mennessä lienee selvää, ettei ihmisen antaminen kuolla ole sen parempi ratkaisu kuin hänen tappamisensaakaan, kun

tarkoituksena tai aikomuksena on molemmissa tapauksissa aiheuttaa hänen kuolemansa. Mutta voidaanko intentionaalinen kuolemantuottaminen erottaa moraalisesti ei-intentionaalista vetoamatta seurauksiin? Katoliset moralistit, joille konsekventalismi kaikissa muodoissaan on kauhistus vastaavat myöntävästi ja esittävät vastauksensa tueksi ns. kaksoisefektin periaatteen; alkujaan Tuomas Akvinolaisen muotoileman⁶¹ yleisvälineen oikean ja väärän erottamiseksi elämän ja kuoleman ongelmallisissa kysymyksissä. Utilitarismiin taipuvaiset moraalifilosofit hylkäävät kuitenkin sekä erottelun että periaatteen, ja eroa puolustavatkin eetikot esittävät usein parannuksia periaatteen katoliseen formulointiin. Yritän tässä jaksossa osoittaa, että kaksoisefektin periaate ei ole yleispätevä ja että intentionaalista kuolemantuottamista ei voi aina erottaa moraalisesti ei-intentionaalista vetoamatta seurauksiin.

1. Periaate

Joillakin akteilla (ja joillakin omissioilla) on kaksi vaikutusta, toinen hyvä ja toinen paha. Jos saavutettava hyvä on aiheutettavaa pahaa suurempi, on teko (tai omissio) kaksoisefektin periaatteen mukaan sallittu, mikäli

- (i) teko (tai omissio) sellaisenaan itsessään on hyvä tai indifferentti;
- (ii) aiheutettava paha ei ole välttämätön eikä ajallisesti edeltävä väline hyvän saavuttamiseksi;
- (iii) agentin intentio suuntautuu yksinomaan hyvään vaikutukseen, ennaltanähtyä pahaa ei intentoida eikä hyväksytä;
- (iv) teon (tai omission) valitsemiseen on syy, joka on riittävän vakava suhteessa aiheutettavaan ennaltanähtävään pahaan ja sen sallimiseen.⁶²

Tavallisesti periaate tuntee vain aktit, mutta moraalisen symmetrian perusteella sen on sovelluttava omissioihinkin osoittautuakseen päteväksi.

Periaatteen ulkopuolelle jäävä käynnistävä ehto "hyvä on pahaa suurempi" ja ehto (iv) ovat myönnytyksiä konsekventalismille, loput ehdoista on suunnattu torjumaan sen liian suoraa soveltamista moraalisiin pulmakysymyksiin. Seuraavias-

sa periaatteen hyväksytyissä sovelluksissa korostuvat kolme ensimmäistä ehtoa, kukin vuorollaan:

Esim./(i) Muiden ehtojen toteutuessa voi olla sallittua lähettää öinen kulkija ulos lumimyrskyyn, vaikka hän kuinka todennäköisesti menehtyisi sinne. Ihmisten lähettäminen ulos ovesta on moraalisesti neutraalia.⁶³

Esim./(ii) Muiden ehtojen toteutuessa on sallittua poistaa raskaana olevan naisen munatorvi, vaikka sen sisällä olisi sikiö. Sikiön kuolema ei ole välttämätön eikä ajallisesti edeltävä väline naisen pelastavan operaation suoritukselle.⁶⁴

Esim./(iii) Muiden ehtojen toteutuessa lääkäri voi antaa kärsivälle potilaalle niin suuren annoksen kipua lievittävää ainetta, että hän tietää potilaan kuolevan siihen. Lääkärin intentio suuntautuu kipujen lievitykseen eikä hän intentoi eikä hyväksy potilaan kuolemaa.⁶⁵

Vastaavasti periaatteen mukaan on kiellettyä, vaikka kaikki muut ehdot toteutuisivatkin, (i) ampua jotakuta päähän, koska ihmisen ampuminen päähän on sellaisenaan itsessään väärin; (ii) poistaa sikiö munatorvesta ja jättää munatorvi paikoilleen, koska sikiön kuolettava siirto ulkomaailmaan olisi tällöin naisen pelastumisen väline; ja (iii) antaa yliannos potilaalle tarkoituksena aiheuttaa hänen kuolemansa, koska pahaa ei saa intentoida.⁶⁶ Kaikki periaatteen vaatimat ehdot täyttävää kuoleman aiheuttamista voidaan nimittää epäsuoraksi tappamiseksi (tai antamiseksi kuolla), muuta kuoleman aiheuttamista suoranaiseksi tappamiseksi (tai antamiseksi kuolla). Kaksoisefektin periaatteen puolustajat väittävät, että suoranainen kuoleman aiheuttaminen on aina kiellettyä, kun taas epäsuora on ainakin joskus sallittua.

2. Periaatteen arvostelua

Kaksoisefektin periaatteen käyttö on yksinkertaista, mutta vain jos tietää haluamansa lopputuloksen jo etukäteen. Ehdot (i) ja (iii) edellyttävät, että tiedetään valmiiksi "tekojen itsessään" arvot ja toimenpiteet, joita voi tehdä intentioimatta aiheutettavaa pahaa. Jos on itsessään indifferenttiä lähettää ihminen lumimyrskyyn, vaikka hän todennäköisesti kuolee sinne, miksi sitten olisi itsessään pahaa ampua ihmistä päähän, vaikka hän todennäköisesti kuolee siihen?⁶⁷

Todennäköisyyden aste ei sellaisenaan ole moraalisesti relevantti tekijä, kuten olen osoittanut. Periaatteen kannattaja voi vastata tähän seuraavasti. Jokainen moraalisesti kiinnostava teko on kuvattavissa useammalla kuin yhdellä tavalla. Esimerkiksi kuvaukseen ihmisen lähettamisestä lumi-myrskyyn voi kuulua lisäys "menettelimme näin koska mies oli ilmiselvä himomurhaaja"; tällöin teko voidaan kuvata myös perheen suojelemisena himomurhaajalta. Mahdollinen, mutta ei välttämätön lisäys on miehen todennäköinen kuolema: teko voidaan kuvata todennäköisen kuoleman aiheuttamiseksi, mutta tällaisessa tilanteessa se ei ole olennaista. On kuitenkin myös sellaisia tekoja, joita ei voi rehellisesti kuvata ilman mainintaa kuoleman tuottamisesta, kuten ihmisen ampuminen päähän. Tällaisia tekoja ei voi tehdä intendoimatta tai vähintään hyväksymättä aiheutettavaa pahaa, ja ne ovatkin itsessään pahoja.⁶⁸

Periaatteen puolustajan lisäykset ehtoihin (i) ja (iii) tiivistyvät kahteen väitteeseen. Ensinnäkin on olemassa tekoja (tai omissioita), joita ei voida rehellisesti kuvata mainitsematta, että ne aiheuttavat kuoleman jollekulle ihmiselle. Toiseksi, joskus (ainakin kaikissa äskeisen kohdan tapauksissa) kuoleman aiheuttamiseksi tehdään tai ollaan tekemättä jotakin, minkä tekeminen tai tekemättä jättäminen on itsessään pahaa. Periaatteeseen soveltumattomien tekojen tunnistamiseksi tarvitaan kaksi luetteloa, kiellettyjen kuvausten ja kiellettyjen tekojen. Mutta mistä periaatteen käyttäjät saavat nämä luettelot? Ilmeisin mahdollisuus on, että jokin auktoriteetti - Jumala, laki tai "viisaat" - erottaa hyvän pahasta, oikean väärästä.⁶⁹ Auktoriteetit eivät kuitenkaan ole erehtymättömiä, joten toisenlainen tulkinta tekisi periaatteen vähän uskottavammaksi: voidaan ajatella, että joidenkin tekojen pitäminen absoluuttisen pahoina on hyvä sääntö yleisesti noudatettavaksi. Mutta miksi sellaista sääntöä olisi noudatettava aina? Edes konsekventalistisesti ajatellen sitä ei tarvitsisi noudattaa, elleivät seuraukset juuri tällä kerralla olekaan jostain syystä parhaat mahdolliset (ja on muistettava, ettei periaatteen kannattaja edes hyväksy konsekventalismia).⁷⁰ Toisaalta palaaminen auktoriteettien kertomiin sääntöihin ei sekään auta. Periaatteen ehdot (i) ja (iii) jäävät näin ollen epäselviksi ja tulkinnanvaraisiksi.

Myös kaksoisefektin periaatteen ehto (ii) on hämärä: mitä moraalista merkitystä voisi olla sillä, että ennaltanähty paha on tai ei ole tietyssä ajallisessa suhteessa aiottuun

hyvään? Jos periaatetta tulkitaan kirjaimellisesti, voi olla sallittua ampua terroristi, jotta hän ei voisi heittää pommeja väkijoukkoon, vaikka luoti terroristin läpi jatkaisi matkaansa ja tappaisi viattoman ohikulkijan; kuitenkin on kiellettyä ampua terroristi ohikulkijan läpi, koska tällöin paha vaikutus edeltää ajallisesti hyvää.⁷¹ Mutta mitä moraalista merkitystä pelkällä ajallisella järjestyksellä voisi olla? Miksi ohikulkijan saisi ampua terroristin läpi, mutta ei terroristia ohikulkijan läpi? Periaatteen puolustajat sanoisivat ehkä, että "pahaa ei saa käyttää välineenä hyvään",⁷² mutta mitä tekemistä sillä on sen kanssa, kumman läpi luoti ensin kulkee? Ohikulkijan kuolema voi kyllä olla todennäköisempi, kun häneen osuu ensin, mutta tällä ei voi olla merkitystä. Jos luoti on säädetty räjähtämään vasta toisessa kappaleessa johon se osuu todennäköisyydet vaihtavat järjestyksestä, mutta periaatteen mukaiset moraaliset arvot eivät vaihda. Periaatteen ehdon (ii) moraalinen relevanssi on näin ollen vähintään kyseenalainen.

3. Vastaesimerkki

Vaikka kaksoisefektin periaatteen epäselvistä ehdoista jontekin muodostuisi järjellinen ja perusteltavissa oleva kokonaisuus, esimerkit osoittavat jotkut sen sovelluksista - tai paremminkin sovelluskielloista - varsin kummallisiksi. Oletetaan vaikkapa, että joku nerokas mutta häiriintynyt ydinfyysikkoryhmä on rakentanut pommin, jolla voi räjäyttää koko maapallon kappaleiksi. He uhkaavat räjäyttää pommin ellei heidän ystävänsä Albert Oppensteinerille anneta ehdottoman varmasti kuolettavaa annosta morfiinia; kyseinen henkilö on ydinkokeissa säteilylle altistuttuaan saanut syövän, johon hän on kuolemassa kuukauden sisällä, mutta tuskien takia hän on itse useita kertoja pyytänyt lääkäreitä lopettamaan elämänsä (so. Albert Oppensteinerin elämän) heti. Kaksoisefektin periaatteen mukaan ryhmän vaatimukseen ei saa suostua, sillä vaikka kieltämättä hyvä olisi tässä paha suurempi ja periaatteen käytölle suhteellisen hyvä syy, muut ehdot eivät täyty:

- (i) potilaan myrkyttäminen (kuolettavan annoksen antaminen intentiona aiheuttaa hänen kuolemansa) on itsessään paha teko;
- (ii) fyysikon kuolema olisi välttämätön ja ajallisesti edeltävä väline maapallon pelastamiseksi;

(iii) kuolettavan annoksen antajan olisi (kohdan (ii) ansiosta) ainakin hyväksyttävä fyysikon kuolema.

Mikä tahansa näistä kolmesta riittäisi yksinäänkin estämään periaatteen käytön. Sovellettavuudesta päätettäessä ei lainkaan oteta huomioon (esimerkiksi), että (1) fyysikko kuolee joka tapauksessa: ellei häntä tapeta suoranaisesti, hänet tapetaan epäsuorasti muun ihmiskunnan mukana; (2) fyysikko itse haluaa kuolla; ja (3) ellei ryhmä olisi esittänyt uhkaustaan, fyysikon olisi saanut periaatteen mukaan epäsuorasti tappa "tuskien lievittämisen" ja "erehdyksen" nimellä. Kohdat (1-3) lisättyinä siihen, että koko ihmiskunnan kohtalo on kyseessä, riittävät varmasti useimmille vakuuttamaan, että fyysikko olisi päästettävä vaivoistaan mitä pikimmin. Mikä tahansa periaate, jonka mukaan näin ei saisi tehdä, on melko varmasti virheellinen.

Kaksoisefektin periaatteen puolustajilla on kuitenkin sanansa sanottavana liian mielikuvituksellisten vastaesimerkkien käytöstä. G.E.M. Anscombe yrittää suojautua väittämällä, ehkä hyvinkin totuudenmukaisesti, että mitään fantastisuudessaan läheskään edellisen veroista ei tule koskaan tapahtumaan, joten sellaisen pohdinta on turha.⁷³ Mutta mikä takaa, ettei sellaista voisi tapahtua? Peter Geach tulee apuun vakuuttamalla, että itse Sallimus on järjestänyt asiat niin, ettei ihmisten tarvitse pelätä joutumista näin vaikeisiin moraalisiin pulmatilanteisiin.⁷⁴ Mutta ellei uskota Sallimukseen, mikä takaa ratkaisun helppouden? Anscombe lyö pöytään viimeisen korttinsa:

Mutta jos olen vastuussa teon tai kieltäytymisen ennaltanähdyistä seurauksista, kuten olen vastuussa teosta itsestään, nämä kiellot (kristilliset kiellot tehdä erilaisia itsessään pahoja asioita - HH) murtuvat. Jos joku viaton kuolee, ellen tee pahaa tekoa, olen kieltäytyessäni hänen murhaajansa: niinpä minun tehtäväkseni jää vain pahojen asioiden arviointi ja vertaaminen keskenään.⁷⁵

Pelkkä perustelematon konsekventalismilla pelottelu ei kuitenkaan todista mitään vaan kääntyy ennemminkin käyttäjänsä vastaan. Koska on ilmeistä, että kaksoisefektin periaate ei ole pätevä, Anscombekin nähtävästi on vastuussa myös tekojensa seurauksista, niin vastenmielistä kuin se hänelle tuntuukin olevan. Kuoleman aiheuttamisen muodolliset jakorytykset tappamiseen ja antamiseen kuolla sekä suoraan ja

epäsuoraan tappamiseen (tai antamiseen kuolla) ovat osoittautuneet sellaisinaan moraalisesti perustelemattomiksi. Ne voivat kuitenkin olla yleisinä sääntöinä hyviä tai hyödyllisiä, mutta sen ratkaisevat säännön noudattamisen seuraukset, ei pelkkä muoto.

C. Sivuvaikutukset ja seuraukset

Olen käsitellyt tappamisen ja antamisen kuolla sekä suoranaisen ja epäsuoran kuolemantuottamisen eroja kuten ne olisivat toisistaan riippumattomia. Voi kuitenkin olla, että ne eivät ole: kaksoisefektin periaate voi saada (siellä, mihin se parhaiten näyttää soveltuvan) voimansa tappamisen ja antamisen kuolla erosta, siinäkin vielä erityisesti jaosta akteihin ja omisioihin.⁷⁶ Siten suoran tappamisen aktia voidaan väittää moraalisesti kaikkein pahimmaksi ratkaisuksi, ja vastaavasti epäsuoraa antamista kuolla voidaan pitää, ellei hyvänä, niin ainakin kaikkein vähiten pahana valintana. Se, joka tappaa tarkoituksellisesti naapurinsa esimerkiksi lihakirveellä, toimii ehkä tuomittavammin kuin se, joka jättämällä antamatta rahaa katastrofikeräykseen epäsuorasti antaa jonkun tuntemattoman kehitysmaissa kuolla nälkään. Olen osoittanut edellä, etteivät esitetyt jaot ole sellaisinaan moraalisesti relevantteja, mutta tällaisessa äärimmäisessä tapausparissa niillä ainakin yhdistettyinä tuntuisi olevan moraalistakin voimaa. Jos jaot ovat toisistaan riippumattomia, "suoranainen tappaminen aktilla" on pahin yhdistelmä, mikäli ne lankeavat yhteen, samasta asiasta voidaan käyttää uutta nimeä - vaikkapa "kova tappaminen" -, mutta kyseessä on silti pahin vaihtoehto. Koska kuitenkin kaikki tähän mennessä käsitellyt oletetut erottavat komponentit ovat osoittautuneet moraalisesti merkityksettömiksi, viimeinen mahdollisuus on löytää jaoille tukea vastakkaisten tapausten erilaisista sivuvaikutuksista ja kokonaisseurauksista. Ja vaikka nämä tekijät saisivat aikaan sen, että jaot osoittautuisivat joskus relevantteiksi, itsenäistä moraalista asemaa ne eivät enää voi saada.

1. Yksityistapaukset

Naapurin tappamisella on lähipiirissämme joitakin sellaisia sivuvaikutuksia, joita ei ole osallistumattomuudella avustuseräykseen. Tärkeimmät näistä sivuvaikutuksista ovat muiden inho tappajaa kohtaan, hänen oma mahdollinen syyllisyydentuntonsa ja kaikkien yhteisön jäsenten turvallisuudentunteen väheneminen.⁷⁷ Ainakin niin kauan kuin ihmiset pitä-

vät "kovaa tappamista" muuta kuolemantuottamista pahempaan, muiden inho ja oma syyllisyys tekevät sen usein kokonaisu- rauksiltaan huonommaksi vaihtoehdoksi kuin jonkin vastaavana pidetyn "pehmeämmän" hengenriiston valitseminen olisi. Mutta lopullisesti tämä paremmuus ratkeaa vasta kussakin yksityis- tapauksessa erikseen. (On muistettava, että naapuri - kehitys- maata -esimerkki ei ole millään muotoa symmetrinen: se, että jokin suoranainen akti A on moraalisesti pahempi kuin jokin epäsuora omissio B, ei todista akteja omissioita pa- hemmiksi vaan aktin A omissiota B pahemmaksi.)⁷⁸ Turval- lisuudentunteen väheneminen ei puolestaan aina toimi "peh- meän" kuoleman puolesta. Voi tosin olla, ettemme osaa aja- tella asioita kehitysmään asukkaan näkökulmasta, joten ke- nenkään Suomessa ei tarvitse tuntea oloaan turvattomaksi kaukaisten joukkokokoulemien takia. Mutta Suomessakin on elä- keläisiä (aikaisempaan esimerkkiin palatakseni) jotka eivät halua kuolla kylmyyteen liian pienen eläkkeen takia. Ja vaikka tuleminen ammutuksi vanhainkodin tuho-operaatioissa varmasti on järkyttävä kokemus, se olisi ainakin ly- hyt, toisin kuin kylmyyteen kuoleminen yksin ja hylättynä. "Kova" tappaminen voi sittenkin joskus olla tapetulle itsel- leen pehmeämpi vaihtoehto kuin "pehmeä".⁷⁹ Yksityistapauk- sissa on yhtä kaikki päätöksiä tehtäessä otettava huomioon muiden seikkojen lisäksi myös itsessään keinotekoisien jako- jen mahdollinen epäsuora moraalinen relevanssi ihmisten uskomusten ja arvostusten muokkaajana.

2. Yleinen sääntö

Ne, jotka haluavat puolustaa erilaisten kuolemantuottamisa- pojen moraalista epäsymmetriaa, voivat vielä vedota siihen sosiaaliseen hyötyvaikutukseen, joka kovan tappamisen jyr- källä tuomitsemisella oletetaan olevan. Jos korostetaan liiaksi naapurin tappamisen ja katastrofikeräykseen osallis- tumattomuuden yhtäläisyyttä (he sanovat), ihmiset alkavat ajan mittaan hyväksyä murhaamisenkin, kuten he nyt hyväksy- vät ihmisten antamisen kuolla kehityksmaissa.⁸⁰ Mutta tällai- nen väite on selvästi perusteeton, ellei sitä voida osoittaa empiirisesti oikeaksi. Voidaan nimittäin myös väittää, että keinotekoisien moraalisen raja-aidan kaataminen vaikuttaisi ihmisiin aivan päinvastaisella tavalla: kun vähitellen opit- taisiin näkemään jopa epäsuora kuoleman aiheuttava omissio naapurin murhaamisen veroisena, kukaan ei enää antaisi ihmisten kuolla unohtettuina huolenpidon puutteeseen, kuten nykyään tapahtuu.⁸¹ Sitä paitsi tässä hämärtyy taas arvoste- lijän ja agentin ero. Vaikka olisikin sosiaalisesti hyödyll-

listä tuomita ankarammin joitakin tekoja kuin joitakin samantapaiseen lopputulokseen johtavia tekemättä jättämissä, sillä ei pitäisi yrittää peitellä omaa moraalista vastuutaan yksittäisessä valintatilanteessa. Se, että tavallinen hyvin-toimeentuleva kansalainen ei ole koskaan edes ajatellut naapuriensa suoranaista tappamista, ei ole hänelle erityinen moraalinen ansio, kun taas se, että hän ei ole osallistunut katastrofikeräykseen, saattaa hyvinkin olla hänelle häpeäksi.

Tässä luvussa on käsitelty erilaisia yrityksiä jakaa kuoleman aiheuttaminen absoluuttisiin kategorioihin joidenkin muodollisten ulkoisten erojen perusteella. Tärkeimmät näistä yrityksistä olivat jako tappamiseen ja antamiseen kuolla, erityisesti perusteltuna opilla akteista ja omissioista, sekä jako suoranaiseen ja epäsuoraan kuolemantuottamiseen, perustanaan kaksoisefektin periaate. Kumpikaan näistä jaostista ei kuitenkaan osoittautunut sellaisenaan moraalisesti relevantiksi; jos niillä on jokin asema valintoja tehtäessä, se johtuu siitä, että ihmiset ovat ehkä tottuneet pitämään esimerkiksi suoranaista tappamista pahempana kuin epäsuoraa antamista kuolla. Mutta ihmisten tottumukset voivat olla yhtä hyvin moraalisesti pahoja kuin hyviäkin, joten tämän luvun tarkastelujen valossa on yhtä mahdollista, että suoranaisten tappaminen on joskus oikein, kun että epäsuoran antaminen kuolla voi olla aina väärin. Seuraavaksi siirrynkään kysymykseen, voiko minkäänlainen kuoleman aiheuttaminen olla koskaan oikein, ja jos voi, minkälainen ja millaisissa olosuhteissa.

V. KUOLEMAN AIHEUTTAMISEN MORAALINEN OIKEUTUS

A. Miksei ihmisiä saisi tappaa?

Kuoleman aiheuttamista ihmiselle on pidetty vääränä lähinnä neljästä syystä: on katsottu, että

- (1) ihmiselämä on absoluuttisen arvokasta; tai että
- (2) jokainen ihminen haluaa elää; tai että
- (3) ihminen ei saa käyttää ihmisyyttä (persoonuutta, persoonan autonomiaa) välineenä; tai että
- (4) jokaisella ihmisellä on luovuttamaton oikeus elämään.

Nämä neljä väitettä eivät välttämättä ole toisistaan riippumattomia; esimerkiksi kolmea ensimmäistä on usein käytetty neljännen perusteluna. Luvussa III osoitin, että elämä voi joskus olla pahempi vaihtoehto kuin kuolema, joten en enää palaa väitteen (1) arviointiin: ihmiselämä voi joskus (tai yleensä) olla arvokasta, mutta koska se ei aina ole absoluuttisen arvokasta, kuoleman aiheuttamista ei voi ehdottomasti kieltää tällä perusteella. Väitteiden (3) ja (4) arvo näyttää jossain määrin liittyvän väitteen (2) oletettuun totuuteen; jos ihminen haluaa elää, hänen ihmisyytensä ja elämisen oikeutensa loukkaaminen tuntuu useimmissa tapauksissa väärältä. Mutta voiko ihminen lakata haluamasta elästä? Vastattuani tähän kysymykseen palaan ihmisyyteen ja oikeuksiin.

(2) Kun ihminen haluaa tai ajattelee haluavansa kuolla, tuntuisi ilmeiseltä, että hän ei halua enää elää. Siten itsemurhan mahdollisuus näyttää suoraan todistavan, että jokainen ihminen ei suinkaan halua elää ja että kuoleman aiheuttaminen ainakin itselleen on joskus sallittua. Kuten Seneca toteaa:

Juuri tästä syystä emme voi valittaa elämästä: se ei pidä ketään vastoin hänen tahtoaan. Ihmissuku on hyvässä asemassa, sillä yksikään ihminen ei ole onneton kuin omasta syystä. Elä, jos niin haluat; ellet halua, voit palata sinne mistä olet tullut.⁸²

Tuomas Akvinolainen tuomitsi tällaisen näkemyksen ja väitti, että jokainen olio - siis myös jokainen ihminen - luonnollisesti rakastaa itseään ja pyrkii säilyttämään olemisensa niin kauan kuin mahdollista. Siten itsemurha on vastoin luonnollista taipumusta ja luonnollista lakia.⁸³ Mutta, kuten David Hume huomauttaa, vaikka ihmistä, hänen elämänsä ja hänen kuolemaansa säätelevät samat luonnolliset lainmuokaisuudet kuin muutakin luomakuntaa, ihmisellä on kuitenkin lupa muuttaa luonnon järjestystä kaikkialla, missä siihen pystyy, esimerkiksi rakentamalla siltoja tai muuttamalla virtojen juoksua. Koko ihmisen toiminta maailmassa on suunnattu enemmän tai vähemmän luontoa vastaan, eikä toiminta silti ole kiellettyä. Eikä ole järkevää olettaa, että Kaikkivaltias olisi varannut juuri ihmiselämän lopettamisen omaksi erityisalueekseen, johon ihmisellä itsellään ei ole lupaa puuttua.⁸⁴ Itsemurhan tuomitsemisen perustelut on löydettävä jostain muualta kuin jokaisen ihmisen luonnolli-

sesta halusta elää.

(3) Immanuel Kant tuomitsi itsemurhan vedoten siihen, että ihmisellä on velvollisuuksia ruumistaan kohtaan elämän säilyttämisen suhteen. Kuten Kant toteaa, jos ihmisen ruumis ja hänen elämänsä olisivat vain satunnaisesti yhteydessä keskenään - jos ihminen voisi vaikkapa aina halutessaan vaihtaa ruumista -, vapaa tahto voisi kohdella ruumista miten tahansa.⁸⁵ Mutta ruumis on elämän, persoonuuden ja vapaan tahdon välttämätön edellytys, joten se on osa meitä itseämme. Vapaa tahto voi kohdella ruumista miten tahansa vain, kun tavoitteena on elämän säilyttäminen - tällöin ihminen voi alistua tuskallisiin leikkauksiin tai jopa antaa amputoida raajansa.⁸⁶ Riistäessään oman henkensä ihminen kuitenkin hävittää persoonansa, vapaan tahtonsa, ja toimii näin vastoin korkeinta velvollisuuttaan, joka on ihmisyyden (persoonan, vapaan tahdon) suojeleminen itsessään ja muissa ihmisissä.⁸⁷ Ihmisyyttä on aina kohdeltava päämääränä itsessään, ei pelkkänä välineenä,⁸⁸ ja ihmisyyden tuhoaminen on sen pahimmanlaatuista välineellistämistä.

Kantin ajatus ihmisyyden kohtelemisesta päämääränä perustuu siihen, että hänen mukaansa ihmisen on toimittava vain tavalla, jonka hän voi tahtoa tulevan yleiseksi laiksi kaikille ihmisille. Yksikään persoona ei voi tahtoa ihmisten kohtelemisen välineenä tulevan moraalilain sallimaksi, sillä silloin jokaisen, myös tahtojan itsensä, persoona olisi vaarassa. Koska kukaan ei halua olla vaarassa, kukaan ei voi sallia ihmisten kohtelemista välineinä.

Kantin kategoriset imperatiivit voidaan hyvinkin hyväksyä, mutta siitä huolimatta voidaan säilyttää myös itsemurhan mahdollisuus. Seuraava sääntö on yleistettävissä vailla ristiriitaisuuden pelkoa:

Jokainen ihminen, jonka elämä on vailla arvoa tai joka haluaa kuolla, saa tappaa itsensä.

Sääntö ei edes yleisenä lakina vaarantaisi ihmisyyttä kenessäkään, joka haluaa säilyttää sen itsessään. Päinvastoin, se edistäisi omalta osaltaan persoonien autonomiaa eli itsemääräämisoikeutta takaamalla myös kuolemaa haluaville mahdollisuuden ja luvan toimia oman tahtonsa ja ymmärryksensä mukaan.

(4) Mutta onko ihmisellä oikeutta lopettaa elämänsä? Jo

Aristoteles huomautti, että ihmisellä on paikkansa yhteiskunnassa ja että tappaessaan itsensä hän karkaa paikaltaan ja tekee näin ollen rikoksen yhteiskuntaa kohtaan.⁸⁹ Aristoteleen kantaan liittyy kaksi ongelmaa. Ensinnäkin, kuten Hume aikanaan totesi, itsemurhaan vakavissaan valmiilla ihmisellä tuskin on enää paljonkaan annettavaa ympäristölleen.⁹⁰ Siten hänen panoksensa poisjäänti ei useimmiten liene mikään menetys muille. Toiseksi, esimerkiksi Schopenhauer on kiinnittänyt huomiota siihen, ettei kannata pitää gaista tekijää.⁹¹ Ainoastaan epäonnistuneita itsemurhantekijöitä voidaan rangaista, ja heitäkin oikeastaan vain yrityksen kömpelyydestä. Jos he olisivat onnistuneet, he olisivat saman tien siirtyneet rangaistuksen ulottumattomiin.

Mutta vaikka itsemurhaa ei ehkä ole järkevää pitää rikoksena lain edessä, voidaan katsoa, ettei ihmisellä ole moraalista oikeutta luopua elämästään. Ehkä elämä on sellainen lahja, jonka esimerkiksi Jumala on antanut ihmiselle käytettäväksi, mutta ei pois luovutettavaksi?⁹² Ajatus luovuttamattomista oikeuksista on elänyt nykypäiviin asti voimakkaana, ja siksi tarvitaankin nykyaikainen analyysi osoittamaan, ettei "luovuttamaton oikeus elämään" oikein tulkittuna merkitse "ehdotonta velvollisuutta elää".

B. Oikeus elää ja oikeus kuolla

Joel Feinberg käsittelee artikkelissaan 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life' (1978) oikeutta kuolla suhteessa luovuttamattomaan oikeuteen elää. Feinberg erottaa kahdenlaisia oikeuksia: valinnanvaraisia (discretionary) ja sitovia (mandatory). Jos henkilöllä on valinnanvarainen oikeus johonkin, hän voi mielensä mukaan valita, käyttääkö hän sitä vai jättääkö käyttämättä; muiden velvollisuus on olla puuttumatta valintaan. Jos henkilöllä sen sijaan on sitova oikeus johonkin, hän saa käyttää sitä, mutta ei jättää käyttämättä; muiden velvollisuus on vain pitää ainoa luvallinen tie avoinna, ja oikeuden haltijalla on itse asiassa velvollisuus käyttää oikeuttaan.⁹³ Mikäli oikeus elämään on valinnanvarainen, sen haltijalla on toisaalta oikeus pysyä hengissä niin kauan kuin voi ja haluaa, mutta toisaalta hän voi halutessaan myös lopettaa elämänsä, päättää jättää käyttämättä enää oikeuttaan. Sen sijaan jos oikeus elämään on sitova, sen haltijalla on vain velvollisuus pysytellä hengissä niin kauan kuin voi; hän ei saa itse lopettaa elämäänsä eikä toimia yhteistyössä muiden kanssa sen lopettamiseksi.⁹⁴ Kysymys kuuluukin nyt: Onko oikeus

elämään valinnanvarainen vai sitova?

Kun elämisen oikeutta usein sanotaan luovuttamattomaksi näyttää sitovuus astuvan etualalle: kyseessä on selvästi oikeus, jota ei voi luovuttaa tai antaa pois mielensä mukaan.⁹⁵ Mutta mitä ei voi luovuttaa tai antaa pois? Feinberg huomauttaa, että asian voi ymmärtää kahdella tavalla: joko elämä (oikeuden kohde) tai oikeus elämään (itse oikeus) on luovuttamaton. Edellisessä tapauksessa itsemurha on kielletty, koska elämäänsä ei saa antaa pois; jälkimmäisessä tapauksessa mikään tällainen kieltö ei ole pätevä, koska oikeuden haltijalla on oikeutensa riippumatta siitä, käyttäkö hän sitä vai jättäkö käyttämättä.⁹⁶ Jos elämää pidetään luovuttamattomana (tulkitaan "luovuttamattomuus" ensimmäisellä tavalla) päädytään "paternalistiseen" näkemykseen, jonka mukaan elämä on aina hyvä asia ihmiselle, riippumatta hänen omista uskomuksistaan. Jokaisen ihmisen on vasten tahtoaankin elettävä niin kauan kuin se suinkin on mahdollista.⁹⁷ Tällainen näkemys on epäilemättä käsitteellisesti ristiriidaton, mutta koska olen luvussa III osoittanut, että elämä ei aina ole kuolemaa parempi kuolevalle itselleen (ja juuri hänen hyvästään ja pahastaan "paternalisti" väittää olevansa kiinnostunut), ainakin yksi näkemyksen premisseistä näyttää olevan sisällöllisesti virheellinen.

Luovuttamaton oikeus elämään tuntuu siis sittenkin olevan valinnanvarainen oikeus. Kuten Feinberg toteaa:

Samoin kuin meillä on oikeus tulla tai mennä kuten haluamme, lukea tai olla lukematta, puhua tai olla puhumatta, palvoa tai olla palvomatta, ostaa, myydä tai olla tekemättä kumpaakaan, ... meillä on myös ... oikeus elää tai kuolla oman valintamme mukaan. Kuolemisen oikeus on vain elämisen oikeuden kolikon toinen puoli.⁹⁸

Jos Feinberg on oikeassa, ihmisellä on oikeus kuolemaan yhtä hyvin kuin elämäänkin. Vaikka jokaisella ihmisellä olisi luovuttamaton oikeus elämään, se ei riittäisi osoittamaan kuoleman aiheuttamista ihmiselle aina moraalisesti vääräksi ja kiellettyksi.

Mikä sitten on vastaus edellisen jakson kysymykseen; miksei ihmistä saisi tappaa? Ihmiselämä voi olla arvokasta tai arvotonta, ihminen voi haluta tai olla haluamatta elää, halutessaan kuolla hän voi luopua elämästään luopumatta

luovuttamattomista oikeuksistaan ja jättäessään näin käyttämättä oikeuttaan elämään hän toimii oman ihmisyytensä, persoonallisen autonomiansa, puitteissa eikä sitä vastaan. Kaikki kuoleman aiheuttamista vastaan esitetyt yleiset tekijät voivat joissakin olosuhteissa puhua sen puolesta. Selvästi kuoleman tuottaminen onkin sallittu ihmiselle, jonka elämällä ei ole arvoa ja joka ehdottomasti haluaa kuolla. Toisaalta silloin, kun ihminen pystyy muodostamaan ja ilmaisemaan omia tahtomuksiaan, elämän arvo näyttää olevan pohdintojen kannalta sinänsä irrelevantti: ihminen voi myöntää elämänsä arvottomaksi ja pahaksi, mutta silti hän voi haluta elää, eikä häntä selvästi pitäisi ainakaan normaalioloissa tappaa vastoin omia preferenssejään. Ihminen voi myös myöntää elämänsä hyväksi jossain mielessä ja silti haluta kuolla, eikä häntä silloinkaan pitäisi estää oikeissaan, kunhan on varmistettu, että hän on järjissään ja tietää, mitä on tekemässä. Ihmisistä, jotka haluavat elää arvotonta ja pahaa elämää tai jotka eivät halua elää arvokasta ja hyvää elämää, voi tietenkin aina kysyä, ovatko he todella järjissään. Mutta jos preferenssit otetaan annettuina, voidaan yhtä hyvin kysyä, onko heidän elämänsä todella pahaa - tai hyvää -, kun he kerran kuitenkin haluavat elää - tai kuolla. Elämän arvon tarkastelu tuleekin kyseeseen lähinnä vain jos ihminen ei itse pysty muodostamaan tai ilmaisemaan omia halujaan ja tahtomuksiaan.

Luvun tähänastiset tulokset voidaan (jos oletetaan, että kuoleman aiheuttaminen ei aina ole sallittua) tiivistää kolmeen kohtaan:

- I Kun ihminen haluaa ja tahtoo elää, hänen kuolemansa aiheuttaminen on tavallisesti moraalisesti väärin ja kiellettyä.
- II Kun ihminen haluaa ja tahtoo kuolla, hänen kuolemansa aiheuttaminen on tavallisesti moraalisesti oikein ja sallittua.
- III Kun ihminen ei kykene muodostamaan tai ilmaisemaan halujaan ja tahtomuksiaan, hänen kuolemansa aiheuttamisen moraalinen status riippuu muun muassa hänen elämänsä arvosta, lähinnä sen arvosta hänelle itselleen.

Monet kuitenkin vastustavat tällaista näkemystä, jonka mukaan tietoinen ja tarkoituksellinen kuoleman aiheuttaminen

itselleen tai muille ihmisille voisi olla joskus sallittua. Yritän seuraavaksi osoittaa, että lähes aina hekin silti hyväksyvät ihmisten tappamisen jossain muodossa; heidän kriteerinsä sille, kenet saa tappaa ovat vain toisenlaisia ja kenties huonompia kuin tässä esittämäni.

C. Marttyyreistä ja itsepuolustuksesta

Kuolemantuottamisen kaikinpuolinen moraalinen oikeuttaminen vaatii kahden asian hyväksymistä: (1) ihmisyksilön on saatava itse päättää omasta elämästään ja kuolemastaan, ja (2) yhden ihmisen on saatava aiheuttaa toisen ihmisen kuolema tavalla tai toisella. (1) Yleensä ne, jotka eivät hyväksy ihmisen omaa päätösvaltaa elämästään, vetoavat johonkin korkeampaan tahoon kuten uskontoon tai isänmaahan. He arvelevat kuuliaisuuden näitä kohtaan estävän itsemurhat. Kuitenkin kaikki uskonnot ja isänmaat useimmiten hyväksyvät oikeanlaisen henkensä uhraamisen: marttyyrikuoleman⁹⁹ tai kaatumisen taistelussa maansa puolesta. Tämä selitetään sillä, että pyhimys tai sotilas ei halua kuolla eikä intentoi kuolemaansa, hän vain tietää mahdollisesti kuolevansa toimiessaan niin kuin toimii. Kyseessä on siis kaksoisefektin periaatteen sovellus, mutta koska olen osoittanut periaatteen yleispätevyuden hämärähköksi, tällainen selitys ei kelpaa. Hyväksyessään marttyyri- tai sankarikuoleman uskonnot ja isänmaat hyväksyvät sen, että ihminen aiheuttaa itselleen kuoleman jollakin tavalla. Näin ollen ne eivät voi kovin uskottavasti tuomita moraalisesti muunkaanlaista omaehtoista kuolemantuottamista kuten itsemurhaa. Tietenkin on myös ihmisiä, jotka eivät hyväksyisi marttyyri- tai sankarikuolemaa, mutta hylätessään nämä uhraukset he joutuvat hylkäämään myös niitä kannattavat auktoriteetit. Marttyyrikuoleman ainoa vaihtoehto on usein uskosta luopuminen; samoin se, joka karttaa sankarikuolemaa, jättää täyttämättä velvollisuutensa isänmaataan kohtaan. Tällaiset luopujat asettuvat siten joka tapauksessa alueelle, jossa yksilö itse ottaa vastuun omista asioistaan. Sen paremmin auktoriteetteihin vetoaminen kuin niiden vastustaminenkaan ei auta osoittamaan, etteikö ihmisyksilö saisi itse päättää elämäänsä ja kuolemastaan.

(2) Nekin, jotka vastustavat kuoleman aiheuttamista toiselle ihmiselle eutanasian muodossa, hyväksyvät yleensä kuoleman aiheuttavan itsepuolustuksen vaaratilanteessa.¹⁰⁰ Jos kimp-puuni hyökkää pimeällä kujalla vaarallinen gangsteri tahi muu huligaani ja on ilmeistä, että selviän tilanteesta hen-

gissä vain tappamalla hänet, olen moraalisesti oikeutettu tekemään sen - tämän kai useimmat ihmiset myöntäisivät. Mutta jos itsepuolustus on sallittu, ihmisyksilö voi oikeuttaa kuolemansa aiheuttamisen hyökkäämällä uhkaavan tuntuisesti jonkun riittävän väkivaltaisen sivullisen kimppuun: kun tämä tappaa hänet, mitään moraalista vääryyttä ei voida säilyttää tappajan (viattoman sivullisen) harteille.

Kun yhdistetään itsepuolustus, sankaruus ja marttyyrius, voidaan kuoleman aiheuttaminen oikeuttaa seuraavasti. Jos halutaan tehdä sallittu itsemurha, liitytään uskonnolliseen järjestöön, joka käy pyhää hyökkäyssotaa voimakasta viholista, mielellään toista uskonnollista järjestöä vastaan. Osallistutaan taisteluihin aktiivisesti kunnes haluttu lopputulos saavutetaan. Koska kuolema johtuu marttyyriudesta ja sankaruudesta, kuollut itse ei ole tehnyt mitään moraalisesti väärää, ja koska tappaja on toiminut oman järjestönsä puolustamiseksi oikeutetussa sodassa, häntäkään ei voida syyttää epämoraalisesta toiminnasta.

Edellä piirtämäni kuva on luonnollisesti paremminkin karikatyyri kuin vakava kuvaus hyväksyttävästä itsemurhasta. Mutta se ei johdu niinkään tietoisesta tai tiedostamattomasta vääristelystä kuvauksessa kuin siitä tosiseikasta, että kuvauksen kohde on jo itsessään karikatyyri - pilakuva moraalisesta ajattelusta. Jos ihminen, joka vakavasti haluaa kuolla, saa tahtonsa läpi ryhtymällä uskonsankariksi, mutta ei esittämällä rauhallisesti ja järkevästi perusteluitaan, ja jos kuoleman saa aiheuttaa vastapuolen uskonsankari, mutta ei tarkkaan asiaa harkinnut lääkärijoukko, jokin on varmasti vialla. Kun tarkoituksellinen kuolemantuottaminen joka tapauksessa sallitaan, se on nähdäkseni parasta sallia mahdollisimman yksinkertaisilla ja rationaalisilla kriteereillä. Uskoakseni edellisen jakson lopussa esittämäni kohdat I-III ilmaisevat tärkeimmät niistä asioista, jotka on otettava huomioon kuoleman aiheuttamisen moraalista arvoa pohdittaessa.

VI. EUTANASIA TEORIASSA

A. Eutanasian määrittely

Olen nyt vastannut niihin yleisiin kysymyksiin kuolemasta ja sen kokemisesta, aiheuttamisesta sekä aiheuttamisen moraalisuudesta, jotka esitin johdannossa. On siis aika siirtyä tarkastelemaan eutanasiaa saatujen vastausten valossa. Ensimmäiseksi on täsmennettävä sitä alustavaa luonnehdintaa, jonka esitin tutkielman lähtökohdaksi. Eutanasian kreikkalainen kantasana euthanatos muodostuu kahdesta osasta: alkuosan eu merkityksiä ovat "hyvä", "helppo" ja "hyvin", loppuosaa thanatos merkitsee "kuolemaa".¹⁰¹ Alkuosa on ymmärrettävä kahdessa mielessä: toisaalta kuoleman itsessään on oltava elämää parempi vaihtoehto (sille, jonka kuolemasta on kysymys) ja toisaalta kuolintavan on oltava mahdollisimman helppo tai armelias olosuhteet huomioon ottaen. Myös loppuosaa viittaa kahteen asiaan. Eutanasia voidaan ensinnäkin taata vain vielä elävälle ihmiselle, kuolleet eivät voi (teologian ulkopuolella) kuolla uudelleen. Toiseksi eutanasiaan kuuluu teko tai omissio, jolla kuolema aiheutetaan; kun moraalii koskee juuri toimintaa, tämän teon tai omissiion moraalinen arvo on kiinnostukseni pääkohde.

Seuraavassa määritelmässä otetaan huomioon kaikki luettelemani seikat:

Eutanasia on kyseessä silloin, kun perusteellisen harkinnan tuloksena ihminen tapetaan tms. mahdollisimman tuskattomasti tilanteessa, jossa kuolema on hänelle itselleen paremminkin hyvä kuin paha asia.¹⁰²

Muutama selventävä huomautus on paikallaan, sillä määritelmä ei ole sellaisenaan täydellinen eikä tarkka. Ensinnäkin, "perusteellisen harkinnan tuloksena" korostaa sitä, että vaikka jokainen eutanasiapäätös tehdään rajallisen informaation varassa, ratkaisun on silti aina perustuttava parhaaseen mahdolliseen saatavilla olevaan tietoon. Rajoitun siksi tutkielmassani sairaalassa tapahtuviin tilanteisiin ja oletan, että esimerkiksi kahden puolueettoman ja asiantuntevan lääkärin lausunnot takaavat vaaditun perusteellisuuden harkinnassa. En siis suoranaisesti käsittele kotona tehtyjä "armomurhia", koska niiden motiivit ovat useimmiten liian sekavat, voimakkaat ja tunnepitoiset salliakseen rationaalisen päätöksenteon.¹⁰³ Toiseksi, "ihminen" tarkoittaa henkilöä tai persoonaa, joka liittyy relevanteilta osin

toimivaan ihmisorganismiin; se ei tarkoita tätä organismia aivojen tai aivokuoren toiminnan loputtua peruuttamattomasti. Kolmanneksi, "tapetaan tms." viittaa sekä tappamiseen että antamiseen kuolla, riippumatta siitä, aiheutetaanko kuolema teolla vai tekemättä jättämisellä, suoranaisesti vai epäsuorasti. Neljänneksi, "mahdollisimman tuskattomasti" ei sulje pois tuskallisiakaan kuolintapoja, ellei muunlaisia ole tarjolla; tarjolla olevista on kuitenkin valittava armeliain. Viidenneksi, kuolema on ihmiselle itselleen "paremminkin hyvä kuin paha asia" ainakin kolmessa tapauksessa: kun hän itse valitsee kuoleman täysin vapaaehtoisesti (hänellä on riittävästi tietoa asiasta, hän on harkinnut asiaa tarkasti eikä kukaan pakota häntä); kun hänen elämänsä arvo laskee nolnaan (se ei ole hyvää eikä pahaa) eikä hän kykene enää päätöksiin, mutta on etukäteen tehnyt selväksi, ettei halua elää tällaisessa tilassa; sekä kun hän ei enää kykene päätöksiin ja hänen elämänsä on selvästi pahaa (kärsimysten täyttämää). Näin määritelty eutanasia on nähdäkseni tavallisesti moraalisesti oikeutettavissa. Ennen kuin tarkennan kantaani, tarkastelen kuitenkin millaisia eutanasian jakoryityksiä moraalifilosofisessa keskustelussa on tehty.

B. Eutanasian muodot

Kun sana eutanasia 1700-luvulla otettiin käyttöön Euroopassa, sillä viitattiin lähinnä vain tuskien lievittämiseen ja helpon kuoleman takaamiseen lääketieteellisesti valvotuissa tilanteissa.¹⁰⁴ Myöhemmin eutanasialla on kuitenkin tarkoitettu myös ihmisten hiljaista ja huomaamatonta tappamista, kun he ovat olleet uhka rotupuhtaudelle tai yhteiskunnan tehokkaalle toiminnalle.¹⁰⁵ En käsittele tällaisia "eutanasian" muotoja (koska ne eivät sisälly määritelmäni piiriin) enkä kotona, onnettomuuspaikoilla, taistelukentillä tms. tehtyjä "armomurhia", vaan keskityn lääketieteellisesti valvottuihin tilanteisiin, joissa toimitaan potilaan hyväksi ja niin pitkälle kuin mahdollista hänen ehdoillaan. Oletan, että saatavilla on riittävästi tietoa potilaan tilasta ja erilaisista toimintavaihtoehdoista sekä välineitä valitun vaihtoehdon toteuttamiseksi. Moraaliselta kannalta nämä lisäehdot tekevät tapaukset selkeämmiksi ja lailliselta kannalta ne ovat todennäköisesti välttämättömiäkin erilaisien epäsuotavien seurannaisvaikutusten hallitsemiseksi.

Lääketieteellisen eutanasian piirissä tärkeimmät jakoperusteet ovat (1) mitä potilas itse haluaa ja tahtoo sekä (2) minkälaisia toimenpiteitä hoitohenkilöstö joutuu tekemään

kuoleman aiheuttamiseksi. Jälkimmäisessä on lähinnä kysymys siitä, tapetaanko potilas vai annetaanko hänen kuolla; kato-
listen kristittyjen jako intentionaaliseen ja "vain" ennal-
tanähtyyn kuolemantuottamiseen ei ole tässä relevantti.

1. Potilaan oma halu ja tahto

Eutanasia voidaan tehdä joko potilaan suostumuksella tai ilman sitä.¹⁰⁶ Ilman potilaan suostumusta voidaan edelleen toimia kahdessa mielessä. Jos potilas on nimenomaan ilmais-
sut haluavansa elää tai hän haluaisi elää, vaikka kukaan ei ole vaivautunut ottamaan sitä selville, eutanasia on vastoin
hänen toivomuksiaan. Jos taas potilaan haluista ja tahtomuk-
sista ei ole mahdollista saada tietoa tai jos sellaisia ei ole, toimitaan "vain" ilman hänen suostumustaan.¹⁰⁷ Eutana-
sia voidaan näin jakaa tahdonalaiseen (voluntary), tahdon-
vastaiseen (involuntary) ja tahdottomaan (nonvoluntary).
Jonathan Glover luonnehtii näitä muotoja seuraavasti:

Tahdonalainen eutanasia tehdään henkilön omasta pyyn-
nöstä. ...

Tahdonvastainen eutanasia on jonkun tappamista siinä
uskossa, että kuolema koituu hänen parhaakseen, vaikka
hän itse olisi eri mieltä ja haluaisi elää.

...

Tahdoton eutanasia on jonkun tappamista siinä uskossa,
että kuolema koituu hänen parhaakseen, tilanteessa,
jossa hän itse joko ei kykene muodostamaan tai ei
kykene ilmaisemaan mielipidettä asiasta.¹⁰⁸

Jako kolmeen potilaan halujen ja tahtomusten mukaan on ylei-
sesti hyväksytty ja sellaisenaankin hyödyllinen, mutta
tahdoton eutanasia jakautuu vielä luontevasti kolmeen ala-
kohtaan sen mukaan, tiedetäänkö potilaan aikaisemmasta tai
mahdollisesta nykyisestä mielipiteestä edes jotakin. Jos
arvelut potilaan halusta elää tai kuolla otetaan huomioon,
tilanteet, joissa lääketieteellisiä eutanasiapäätöksiä jou-
dutaan tekemään, voidaan jakaa seuraaviin viiteen katego-
riaan:¹⁰⁹

- (i) Tiedetään varmasti, että potilas haluaa elää.
- (ii) On perusteltua olettaa, että potilas haluaa elää.
- (iii) Ei ole perusteltua olettaa potilaan haluista elä-
mänsä ja kuolemansa suhteen mitään.

(iv) On perusteltua olettaa, että potilas haluaa kuolla.

(v) Tiedetään varmasti, että potilas haluaa kuolla.

Tilanteessa (i) eutanasia olisi tahdonvastainen, tilanteissa (ii), (iii) ja (iv) tahdoton sekä tilanteessa (v) tahdonalainen. Voi olla, että käytännössä ei voida koskaan varmasti tietää mitään yksilön haluista, mutta hänen oma harkittu ja vapaaehtoinen lausuntonsa takaa epäilemättä riittävän todennäköisyyden uskumukselle siitä, mitä hän haluaa. Jos potilas sanoo, harkittuaan asiaa jne., haluavansa elää tai haluavansa kuolla, kyseessä ovat kategoriat (i) ja (v). Jos taas potilas ei ole koskaan kyennyt tai ei enää koskaan kykene muodostamaan ja ilmaisemaan haluja ja tahtomuksia, ainakaan täydellisesti, kyseessä ovat kohdat (ii-iv). Kun potilas on aikaisemmin sanonut tai toiminnallaan osoittanut, mitä hän tällaiseen tahdottomaan tilaan joutuessaan haluaa, sen perusteella voidaan vaihtelevalla vakuuttavuudella päätellä, mitä hän siihen todella jouduttuaan haluaisi. Esimerkiksi paavien ja muiden katolisten kirkonmiesten puheista ja toiminnasta tällä vuosisadalla voi päätellä, etteivät he halua minkäänlaista kuolinapua. Toisaalta jotkut ihmiset ovat laatineet sairauden varalle testamentteja, joissa kehoitetaan lopettamaan heidän elämänsä heti, kun se on muuttunut arvottomaksi. Tällaisen testamentin perusteella voi ehkä olettaa, että potilas haluaa kuolla.¹¹⁰ Jos potilas ei ole koskaan sanonut tai muuten ilmaissut mitään toiveistaan elää tai kuolla tilanteissa, joissa eutanasia on yksi vaihtoehto, hänen haluistaan ei ole perusteltua olettaa mitään.

2. Vaadittavat toimenpiteet

Sen perusteella, minkälaisia toimenpiteitä hoitohenkilökunnalta vaaditaan potilaan kuoleman aiheuttamiseksi, eutanasia jaetaan tavallisesti aktiiviseen ja passiiviseen. Ajatus on karkeasti se, että aktiivisessa eutanasiassa potilas tapetaan, passiivisessa hänen annetaan kuolla.¹¹¹ Samasta jaosta on nähtävästi kysymys, kun puhutaan "positiivisesta ja negatiivisesta"¹¹² tai "suoranaisesta ja epäsuorasta" eutanasiasta.¹¹³ Aktiivisen ja passiivisen eutanasian ero yhdistetään usein aktin ja omission väliseen eroon, mutta lääketieteellisesti valvotuissa olosuhteissa rinnastus ei ole osuva:¹¹⁴ kun esimerkiksi hengityslaitte kytketään pois päältä (akti) ja jätetään potilas kuolemaan, tapaus on verrannolli-

sempi siihen, että konetta ei olisi alun alkaen edes käynnistetty (omissio), kuin siihen, että potilaalle annettaisiin kuolettava ruiske (akti). Juuri "tappaminen ja antaminen kuolla" vastaa ehkä parhaiten paria "aktiivinen ja passiivinen eutanasia", mutta toisaalta edellisten ero ei ole sen täsmällisempi kuin jälkimmäistenkään. Tutkimukset nimitäin osoittavat, että osa lääkäreistä mieltää hengityslaitteen kytkemisen pois päältä tappamiseksi ja osa antamiseksi kuolla.¹¹⁵

Tarkastellessaan, mitä potilaille pitäisi tehdä, kun heidän elämänsä näyttää olevan vailla arvoa, Jonathan Glover esittää seuraavan luettelon toimintavaihtoehtoista:

- (i) Tehdään kaikki mahdollinen elämän säilyttämiseksi.
- (ii) Tehdään kaikki 'tavanomainen' elämän säilyttämiseksi, mutta ei käytetä 'erityisiä' keinoja.
- (iii) Ei tapeta, mutta ei tehdä mitään elämän säilyttämiseksi.
- (iv) Tehdään jotakin, jonka ennaltanähty seuraus on (potilaan - HH) kuolema, vaikkei aikomus olekaan tappaa häntä.
- (v) Tapetaan (potilas - HH) harkitusti.¹¹⁶

Jos toimitaan kohdan (i) mukaisesti, ei kyseessä ole eutanasia. Paremminkin, jos elämän jatkaminen on vain kärsimysten pitkittämistä, voidaan puhua dystanasiasta - pahasta kuolemasta.¹¹⁷ Kohdissa (ii) ja (iii) on kyseessä passiivinen eutanasia, kohdissa (iv) ja (v) aktiivinen. "Tavanomaiseen" elämän säilyttämiseen näyttää kuuluvan ainakin potilaan ravinnonsaannin ja siisteyden varmistaminen, mutta on epäselvää, mitä muuta tällaiseen hoitoon kuuluu. Ehkä esimerkiksi hengitys- tai munuais koneen käyttö olisi laskettava "erityiskeinoksi", mutta entä vaikkapa antibioottien antaminen?¹¹⁸ Asiasta ei vallitse yksimielisyyttä. On kuitenkin selvää, ettei tehdä mitään elämän säilyttämiseksi, mikäli ei huolehdi edes ravinnonsaannista. Ero kohtien (ii) ja (iii) välillä on jonkin verran hämärä, mutta se on siitä huolimatta todellinen. Kohta (iv) on kyseessä, kun kipulääkitystä lisätään yli tappavan rajan vahingossa tai "vahingossa", kohta (v), kun raja ylitetään tarkoituksella. ("Vahingossa" viittaa katolisen lääkärin toimintaan, joka perustuu kak-

soisefektin periaatteeseen.) Näyttää siltä, että "aktiivisella" ja "passiivisella" eutanasialla voidaan tarkoittaa hyvinkin erilaisia asioita. Gloverin luettelosta voi olla hyötyä erilaisten tilanteiden kartoituksessa, vaikka on muistettava, ettei kohtien (iii) ja (iv) välissä kulkeva raja ole suinkaan vain aktin ja omission välinen raja: "erityiskeinojen" ja "tavallisten keinojen" käyttäminen voidaan lopettaa yhtä hyvin kuin jättää aloittamattakin passiivisen eutanasian nimellä.

C. Eutanasian moraalinen status eri tilanteissa

Luvussa V B esitin näkemyksen kuoleman aiheuttamisen moraalista arvosta erilaisissa tilanteissa (tiivistettynä kohtiin I-III). Kun tätä näkemystä sovelletaan tahdonvastaiseen, tahdonalaiseen ja tahdottomaan eutanasiaan (luku VI B 1), päädytään seuraaviin väitteisiin:

- I_e Tahdonvastainen eutanasia on tavallisesti moraalisesti väärin ja kiellettyä.
- II_e Tahdonalainen eutanasia on tavallisesti moraalisesti oikein ja sallittua.
- III_e Tahdottoman eutanasian moraalinen status riippuu muun muassa kohteena olevan ihmisen elämän arvosta, lähinnä sen arvosta hänelle itselleen.

Ensimmäisessä ja toisessa kohdassa ei ole aihetta muihin selityksiin kuin siihen, että "tavallisesti" on varotoimi mielikuvituksellisten vastaesimerkkien väistämiseksi; riittävän poikkeuksellisissa olosuhteissa voi joskus tahdonvastainen eutanasia olla moraalisesti oikein tai tahdonalainen väärin. Kolmannessa kohdassa täsmennykset ovat paikallaan. Jos on perusteltua syytä olettaa, että potilas haluaa elää - vaikkei sitä tiedetäkään varmasti -, lähenee tahdoton eutanasia tahdonvastaista ja on joko moraalisesti kiellettyä tai ainakin vaatii erityisiä perusteluita. Samoin jos on syytä olettaa, että potilas haluaa kuolla, tahdotonkin tilanne lähestyy tahdonalaista ja eutanasia saattaa olla oikein elämän arvosta riippumatta. Vasta silloin, kun potilaan haluista ja tahtomuksista elämänsä ja kuolemansa suhteen ei ole perusteltua olettaa mitään, on turvaututtava arvioihin hänen elämänsä arvosta mitattuna oletetun mielihyvän ja tuskan, onnellisuuden ja kärsimyksen suhteen. Jos täysin tahdottoman potilaan elämä näyttää olevan voittopuolisesti

tuskallista, on oikein lopettaa se. Jos taas elämässä näyttää olevan voittopuolisesti mielihyvää, sen olisi mahdollisuuksien mukaan annettava jatkua.

Luvussa IV A osoitin, ettei tappamisella ja antamisella kuolla ole mitään yleispätevää moraalista eroa. Siten myös aktiivinen ja passiivinen eutanasia ovat periaatteessa moraalisesti samanarvoisia. Kun potilas on tajuissaan ja pysyy ilmaisemaan halunsa, häneltä voidaan kysyä tarkoittaako hänen "halunsa kuolla" henkilökuntaa ajatellen pidättymistä erityisvälineiden käytöstä, pidättymistä kaikesta hoidosta, sellaisiinkin hoitotoimiin ryhtymistä, jotka saattavat johtaa potilaan kuolemaan vai hänen suoranaista tappamistaan. Moraalisesti oikeutettua lienee tavallisesti se, mitä potilas vapaaehtoisesti ja harkitusti vaatii ja sallii. Tahdotoman eutanasian tapaukset jakaantuvat tässäkin sen mukaan, epäilläänkö potilaan toivovan jotakin; tosin kuolevan itsensä kannalta lienee jokseenkin yhdentekevää, tapetaanko hänet "vahingossa" vai "harkitusti", mutta hoitohenkilöstön erilaiset toimintatavat vaikuttavat eloonjääviin eri tavoin. Jos potilas todennäköisesti tahtoo elää "luonnolliseen" kuolemaansa asti (hän on esimerkiksi katolinen piispa), hänen suoranaisten tappamisensa saattaisi pelottaa muita (katolisia) sairaalaan tulijoita enemmän kuin "kipujen lievittämiseen tarkoitettun" tappavan yliannoksen antaminen. Mutta jos potilaan haluista ja tahtomuksista ei ole tietoa ja hänen kärsimyksensä valmistaudutaan lopettamaan kuolettavalla ruiskeella, harkitun tappamisen nimittäminen joksikin muuksi (kipujen lievittämiseksi tai erehdykseksi) on turhaa epärehellisyyttä, joka voi saada potilaat pelkäämään salailua muissakin asioissa.

Eutanasian suoritustapaa valittaessa on kaiken kaikkiaan ensin otettava mahdollisuuksien mukaan selville, mitä potilas itse haluaa. Milloin tämä on epäselvää tai siitä ei tiedetä mitään, asia on ratkaistava ottaen huomioon valinnan sivuvaikutukset. Paras vaihtoehto on aina toimiminen potilaan vapaaehtoisesta ja harkitun päätöksen mukaisesti, mutta ellei se ole mahdollista, haitalliset sivuvaikutukset on pyrittävä minimoimaan.

VII. MITÄ EUTANASIAN VASTUSTAJAT SANOVAT

A. Auktoriteetit vielä kerran

Eutanasian vastustajat vetoavat usein erilaisiin auktori-

teetteihin osoittaakseen, että hengen riistäminen ihmisolenolta on väärin. Jumala on kieltänyt ihmisiä tappamasta toisiaan, Hippokrates on sanonut, että lääkärin tehtävä on parantaa, ei tuhota, ja länsimainen lainsäädäntö on satojen vuosien ajan tuominnut viattomien ihmisten tappamisen.¹¹⁹ Mikäli auktoriteettien käskyt ja kiellot pitäisi uskoa sellaisinaan, ilman ulkopuolista perustelua, asiaan ei enää olisi tarvetta puuttua.¹²⁰ Mutta uskonnollisia, lääkinnällisiä ja oikeudellisia periaatteita ei ole pakko totella sokeasti: monia niistä on aikojen saatossa tuettu itseään yleisluontoisemmilla periaatteilla, jotka ovat hyväksytyjä myös filosofisessa etiikassa.

Tappamiskiellon uskonnollinen perustelu, ajatus elämän pyhydestä, on saanut maallisiakin tulkintoja. Tarkastelen seuraavassa jaksossa, miten eutanasiaa voidaan vastustaa vetoamalla jokaisen ihmisen käsitykseen oman elämänsä arvosta ja ns. yleistettävyyssperiaatteeseen eli kristillisellä terminologialla "kultaiseen sääntöön". Lääkäreiden ja lainoppineiden huomautukset eutanasiaa vastaan voidaan puolestaan usein tulkita utilitaristisesti; heidän mukaansa eutanasian hyväksyminen johtaisi tavalla tai toisella hyvän vähenemiseen maailmassa. Tarkastelen heidän väitteitään luvun viimeisessä jaksossa.

B. Elämä on pyhä

"Elämän pyhyydelle" voidaan antaa seuraava maallinen tulkinta. (Itse tulkinta on se sama kantilainen, jonka esittelin jo edellä luvussa V A, mutta kehittelen sitä tällä kerralla hieman pitemmälle.) Ylin moraalिसääntö on yleistettävyyssperiaate: ihminen (moraalinen persoona) voi tehdä muille ihmisille (moraalisille persoonille) vain sen, mitä hän antaisi muiden tehdä itselleen vastaavassa tilanteessa, jossa osat olisivat vaihtuneet.¹²¹ Mutta jokainen ihminen arvostaa elämäänsä niin suuresti, että kukaan ei halua tulla tapetuksi. Ja koska en itse halua tulla tapetuksi, toisin sanoen, en antaisi kenenkään tappaa itseäni, en minäkään saa tappaa ketään, sillä se olisi vastoin yleistettävyyssperiaatetta. Näin ollen ihmiselämä on pyhä siinä mielessä, että kukaan ihminen ei voi moraalisesti oikeutetusti riistää toisen ihmisen henkeä.

Eutanasian puolustaja voi torjua tämän vastaväitteen hylkäämättä yleistettävyyssperiaatetta. Eutanasiassahan on kysymys ihmisen kuoleman aiheuttamisesta joko hänen omasta toivomuk-

sestaan tai kun hänen elämästään on tullut pelkkää kärsimystä. Puolustaja voi väittää, että jokainen ihminen haluaisi mieluummin kuolla nopeasti kuin vielä kärsiä tarpeettomasti sen jälkeen, kun on itse vapaaehtoisesti ja harkitusti päättänyt haluavansa päättää elämänsä tai kun elämästä on tullut kärsimysten täyttämää. Siten jokaisen on, yleistettävyyperiaatteen nojalla, taattava muillekin kärsiville tuskaton loppu.

Mutta miten voimme koskaan olla varmoja siitä, että joku on todella vapaaehtoisesti ja harkitusti päättänyt kuolla? Eutanasian vastustajat voivat myöntää, että jos voisimme olla varmoja toisten aikeista, voisimme ehkä joskus hyväksyä kuoleman aiheuttamisen kuolevan itsensä parhaaksi. Mutta ihmiset eivät todellisuudessa tee täysin vapaaehtoisia ja harkittuja kuolinpäätöksiä, koska kukaan ei todella halua kuolla. Ainakaan toinen henkilö ei voi koskaan olla varma toisen henkilön päätöksen aitoudesta; kyseessä voi aina olla vain ohimenevä päänäpistö tai ulkopuolisen painostuksen vaikutus. Siten ihmisen tappaminen hänen omasta pyynnöstään voi koska tahansa olla erehdys.¹²² Ellen itse halua tulla tapetuksi erehdyksessä, minun on näin ollen yleistettävyyperiaatteen nojalla oltava tappamatta muita ihmisiä, vaikka he itse pyytäisivätkin minua lopettamaan kärsimyksensä. Ja mikäli tapettavan tahdosta ei edes saada tietoa häneltä itseltään, kuten tahdottomissa tapauksissa on asian laita, erehdyksen vaara on vielä suurempi kuin tahdonalaista eutanasiaa harkittaessa.

Eutanasian puolustajat myöntävät, että erehdyksen vaara on joskus olemassa, mutta korostavat, ettei erehdyksen pelossa kannata jatkaa kaikkien niiden lukemattomien potilaiden kärsimyksiä, jotka todella haluavat kuolla ja joille kuolema on vapautus tuskista.¹²³ Mikäli potilaan mielipidettä selvitettäessä noudatetaan tarpeellista varovaisuutta, pelkkä päänäpistö ei käytännöllisesti katsoen koskaan johda toimenpiteisiin, joten pelko harkitsemattomista päätöksistä on aiheeton.¹²⁴ Myöskään ulkopuolisen painostuksen uhka ei ole niin merkittävä asia, että se riittäisi eutanasian tuomitsemisen perustaksi. Varotoimenpiteillä voidaan välttää suoranainen pakottaminen ja jos taas "painostus" tarkoittaa sitä, että potilas haluaa kuolla, koska tietää olevansa taakka omaisilleen, miksi häntä pitäisi estää uhrautumasta muiden hyväksi?¹²⁵ Erityisesti maissa, joissa sairaalapalvelut ovat markkinatuotteita - kuten Yhdysvalloissa -, hoidon hinta tuottaa pahimmat ongelmat. Perheet joutuvat siellä "... vai-

kean päätöksen eteen: sijoittaako vanhuksen hoitoon kaikki varansa, oman eläkeiän varalle tehdyt säästönsä, jopa ottaa lainaakin, jotta tällainen viimeinen hoito pystyttäisiin järjestämään."¹²⁶ Moisen yhteiskunnallisen tilanteen oikeudenmukaisuus voidaan epäilemättä kyseenalaistaa, mutta kun se on todellisuutta, se puhuu paremminkin eutanasian puolesta kuin sitä vastaan. Miksi vanhusten olisi vastoin tahtoaan saatettava omaisensa taloudelliseen perikatoon? Tahdottoman eutanasian ollessa kyseessä painostus on poissa laskuista, mutta erehdyksiä diagnoosissa tms. voi sattua. Virheratkaisujen määrä voitaneen kuitenkin pitää siedettävän alhaisena riittäväillä varotoimilla.

Eutanasian vastustaja voi olla tyytymätön puolustuspuheeseen, joka keskittyy vain "satunnaisiin" erehdyksiin ja "silloin tällöin" tapahtuvaan painostukseen. Nykyaikainen lääketiede on hänen mielestään ratkaissut koko ongelman, sillä erilaisin lääkkein ja hoitomenetelmin saadaan kuolema aina niin tuskattomaksi ja miellyttäväksi kuolevalle, ettei mitään kiirehtimistä tarvita.¹²⁷ Potilaalla ei milloinkaan ole eikä edes voi olla rationaalisia perusteita toivoa kuoleman jouduttamista. Jokainen eutanasiapyyntö on erehdys.

Tällainen väite jättää ottamatta huomioon kaksi tärkeää seikkaa. Ensinnäkään menetelmiä tuskien lievittämiseksi ei ole käytössä kaikkialla eivätkä ne vaikuta kaikkiin samalla tavalla. Tuntuu kohtuulliselta vaatimukselta, että jokainen saa itse päättää, pystyykö kestäämään tuskansa vai ei.¹²⁸ Toiseksi, pelkkä ruumiillinen tuska ei suinkaan ole pahinta. Kipulääkkeet nukuttavat ja tylsistyttävät, ja vaikka kipuja ei olisi lainkaan, ongelmia on silti riittämiin. Hengitysvaikeudet, ylenannatus, pidätyskyvyn puute, halvaantuminen, näön tai kuulon menetys ja ahdistus taakkana olemisesta omaisille tuottavat kärsimyksiä, joiden mitätöimiseen vaa-dittava paternalismi ylittää monin verroin pelkän potilaan suojelemisen rajat.¹²⁹ Ihmiselämä on arvokasta, kuten eutanasian vastustajat väittävät; se on niin arvokasta, ettei sitä saa tarpeettomasti pitkittää silloin, kun ihminen itse haluaa kuolla tai kun kuolema muuten on paras mahdollinen ratkaisu.

C. Viettävät pinnat

Tarkastelen seuraavaksi väitteitä, jotka tavallisesti suunnataan aktiivisen eutanasian laillistamista vastaan. Samat väitteet voidaan kuitenkin tulkita moraalisisessa kontekstissa

sääntöutilitaristisesti: jos ihmisten tappaminen sallitaan moraalisesti (alun perin siis: laillisesti), tapahtuu myöhemmin jotakin sellaista, mitä ei edes eutanasian kannattajien mielestä saisi tapahtua. Tällaisen ns. "viettävän pinnan argumentin"¹³⁰ käyttäjä voi hyvin myöntää, että ihmisten kärsimyksiä ei pidä turhaan pitkittää; hän voi jopa hyväksyä passiivisen eutanasian, hoidon lopettamisen toivottomissa tapauksissa. Mutta aktiivisen eutanasian yleinen hyväksyminen, hän väittää, johtaisi kaikenlaisen tappamisen yleistymiseen ihmisten kesken. Vaikka aktiivinen eutanasia sallitaisiin ensin vain tahdonalaisissa tapauksissa, mikään ei voisi estää sen soveltamista jonkin ajan kuluttua myös tahdottomiin tapauksiin.¹³¹ Tahdottoman eutanasian hyväksyminen puolestaan johtaa hyvin todennäköisesti tahdonvastaiseen eutanasiaan ja lopulta kansanmurhaan. Tästä kehityksestä tunnetaan historiallisena ennakkotapauksena kansallissosialistisen Saksan tie "heikkojen ja kärsivien vapauttamisesta" juutalaisten ja muiden ei-arjalaisten sekä työkyvyttömiä oikearotuistenkin joukkomurhiin: suuri osa keskitysleirien henkilöstöstä aloitti uransa eutanasiaohjelmissä.¹³²

Ennustetun viettävän pinnan ensimmäinen laskusuus on eutanasian kannattajan mielestä täysin turvallinen: tahdoton eutanasia riittävästi valvottuna on yhtä oikeutettu kuin tahdonalainenkin. Kuten Glanville Williams toteaa:

Kiila-argumentti tarkoittaa sitä, että ei pidä toimia oikeudenmukaisesti tänään, koska jos tekee niin, saataan vaatia toimimaan vielä oikeudenmukaisemmin huomenna.¹³³

Viettävän pinnan toista laskusuutta tahdottomasta tahdonvastaiseen eutanasiaan ja kansanmurhaan eutanasian kannattajat sen sijaan eivät voi myöntää mahdolliseksi. He huomauttavatkin, ettei kansallissosialistisen Saksan eutanasiaohjelma alun perinkään ollut julkinen ja valvottu armokuolemainstituutio, vaan paremminkin armottoman murhaamisen sumuverho.¹³⁴ Juutalaisten ja sosiaalisesti epäsopeiden tappaminen perustui kansallisuusajatteluun, rotuoppiin ja yhteiskunnan äärimmäisen tehokkuuden vaatimukseen, ei pyrkimykseen vähentää inhimillistä kärsimystä.¹³⁵ Eutanasialla ja Kolmannen Valtakunnan tahdonvastaisilla joukkomurhilla ei ole muuta yhteistä kuin nimi. Piittaamattomat hallitukset eivät tarvinneet silloin eivätkä tarvitse nykyäänkään eutanasiaa päästäkseen eroon häiritsevistä vähemmistöistä.¹³⁶

Eutanasian vastustaja voi kuitenkin väittää, että vaikka kansanmurhia ei ehkä tapahtuisikaan, tappamisen sallimisella olisi yhtä kaikki vaarallisia vaikutuksia: ihmishengen kunnioitus vähenisi, lääkärit voisivat tappaa kenet tahansa ja potilaat joutuisivat pelkäämään jokaista saamaansa pilleriä ja ruisketta viimeisekseen.¹³⁷

Kaikki nämä väitteet ovat kumottavissa. Voi olla, että kunnioitus pelkän biologisen organismin vitaliteettia kohtaan vähenisi eutanasian sallimisen myötä, mutta kunnioitus ihmistä itseään ja hänen persoonallista autonomiaansa kohtaan sen sijaan lisääntyisi. Jos lääkäri haluaa toimittaa potilaansa pois päiviltä, hän voi helposti lavastaa jonkinlaisen hoitovirheen jo nykyään; lääkäreiden valtaa elämän ja kuoleman kysymyksissä eutanasian luvallistaminen ei sanottavasti lisääisi.¹³⁸ Eikä potilaan suinkaan tarvitsisi pelätä ennen-aikaista kuolemaa: ilmoittamalla etukäteen omaisilleen ja lääkäreilleen halunsa elää luonnolliseen kuolemaansa saakka potilas voisi taata itselleen täyden oikeuden kaikkiin kärsimyksiinsä, vaikka eutanasia halukkaille sallittaisiinkin.

Mutta eutanasian vastustaja voi vieläkin olla tyytymätön. Kun kuitenkin aktiivisen tappamisen sallimisessa on omat vaaransa, hän sanoo, miksi ottaa turhia riskejä? Kärsimykset loppuvat kyllä aikanaan silläkin, että lopetetaan toimenpiteet toivottomissa tapauksissa ja annetaan luonnon tehdä tehtävänsä. Ruumiillisiin tuskiin taas voidaan antaa kipulääkettä kuinka paljon tahansa, kunhan ei intentoida potilaan kuolemaa. Aktiivista eutanasiaa ei tarvita, kun vain käytetään hyväksi kaikki nykyiset lääketieteen ja lääkinnällisen käytännön mahdollisuudet.¹³⁹ Niissä äärimmäisen harvinaisissa tapauksissa, joissa tuntuu, että inhimillisyyks vaatii ryhtymistä aktiivisiin toimenpiteisiin, tappajaa ei pidä moittia liian ankarasti, mutta toisaalta häntä ei pidä ylistääkään, jottei ihmisten vaarallinen taipumus tappaa muita ihmisiä (jos se on sallittua) pääse valloilleen.¹⁴⁰

Monet lääkäritkin vastustavat eutanasiaa tarpeettomana:

Voitaneen todeta, että aktiivista eutanasiaa ei eettisesti voida hyväksyä missään olosuhteissa ja että passiivisen eutanasian käsite on oikeastaan täysin turha, koska potilasta hoitaessaan lääkärin on koko ajan pyrittävä potilaan parhaaseen ja valikoitava hoito sen mukaisesti. Jokapäiväiseen normaaliin lääkärintoimintaan kuuluu näin ollen ilman muuta erilaisten hoitojen

aloittaminen, lopettaminen sekä myös käyttämättä jättäminen.¹⁴¹

Kuulostaa kummalliselta: passiivisen eutanasian käsite on tarpeeton, koska passiivinen eutanasia kuuluu jo muutenkin lääkärin jokapäiväiseen työhön? Mutta vielä pahempaa on tulossa:

Vaikeita rajatilanteita saattavat olla esimerkiksi sellaiset vaiheet parantumattomasti sairaan potilaan hoidossa, jolloin joudutaan käyttämään niin suuria määriä kipulääkkeitä, että potilaan jäljellä oleva elinaika tästä syystä lyhenee. Jos potilaan asianmukaisesti selvitetty sairaudentila edellyttää tällaista hoitoa eikä muuta ole tehtävissä, ei epäselvyyttä hoidon oikeutuksesta pitäisi syntyä.¹⁴²

Ei pitäisi: jos kerran aktiiviset toimenpiteet potilaan elämän lyhentämiseksi ovat kaikissa olosuhteissa eettisesti kiellettyjä, hoitoa ei missään tapauksessa pitäisi aloittaa. Mutta lääkärimme jatkavatkin aivan päinvastaiseen suuntaan:

Lääkärin tehtävänähän on joka tapauksessa auttaa potilasta parhaalla mahdollisella tavalla. Kipujen tehokas lievittäminen on olennainen osa lääkärin työtä. Jos tässä tarkoituksessa asian vaatimia lääketieteen käytännön mukaisia keinoja käytetään ja potilas kuolee nopeammin kuin jos hänen olisi annettu kärsiä ilman riittävää lievittävää hoitoa, voidaan lääkärin varauksetta katsoa menetelleen oikein myös eettiseltä kannalta katsottuna.¹⁴³

Aktiivinen eutanasia on siis sittenkin (ehdottomista kielloista huolimatta?) sallittu, mikäli (1) potilaalla on ruumiillisia tuskia, (2) kuoleman nopeuttamista nimitetään "kipujen lievittämiseksi", (3) kuolema aiheutetaan suhteellisen hitaasti ja (4) kuoleman aiheuttamiseen käytetään lääketieteen käytännön mukaisia keinoja.

Eutanasian avoin kannattaja ei vastustaisi johtopäätöstä, jonka mukaan kipulääkkeitä on annettava riittävästi riskeistä huolimatta. Mutta hän vastustaisi todennäköisesti ankaraasti passiivisen eutanasian asettamista aina etusijalle. Mikäli sallitaan vain passiivinen eutanasia ja "annetaan luonnon tehdä tehtävänsä", aiheutetaan usein potilaalle

tarpeettomia kärsimyksiä epämääräiseksi ajaksi. Lääkärin tehtävä on muutenkin palvella luontoa,¹⁴⁴ joten kaiken järjen mukaan hänen tehtävänsä on palvella luontoa tässäkin asiassa, kun se on potilaan parhaaksi. Toinen todennäköinen huomautus on, että kriteerit, joita lääkärit epäsuorasti asettavat aktiivisen eutanasian sallimiselle, ovat jonkin verran epäilyttäviä. (1) Kuten todettua, ruumiillinen tuska ei ole kärsivän potilaan ainoa ongelma. Ajatellaanpa vaikka sokeaa ja kuuroa toisen maailmansodan veteraania, jolla ei ole käsiä eikä jalkoja ja joka on neljänkymmenen vuoden ajan tehnyt selväksi halunsa kuolla, mutta jota pidetään hengissä, koska hänellä ei ole ruumiillisia tuskia.¹⁴⁵ (2) Ellei hyväksytä katolista kaksoisefektin periaatetta, on samantekevää, mikä nimi asialle annetaan. (3) Kun kuolema aiheutetaan hitaasti, vaikka se jo hyväksytään, tuotetaan potilaalle turhia kärsimyksiä. Tilanne on sama kuin passiivisen eutanasian ylikorostuksessa. (4) "Lääketieteen käytännön mukaisuus" keinojen valinnassa voi tarkoittaa mitä tahansa: 1980-luvulla sen nimissä pitkitetään tarpeettomia kärsimyksiä, 1930-luvun Saksassa sen nimissä tapettiin "tarpeettomia" ihmisiä.

Eutanasian vastustajat eivät ole pystyneet osoittamaan, että aktiivinen eutanasia olisi sellaisenaan paha asia. He eivät myöskään ole pystyneet osoittamaan, että sen hyväksyminen johtaisi joihinkin sitä itseään pahempiin asioihin. Näin ollen ei ole mitään syytä olettaa, etteikö myös aktiivinen lääketieteellinen eutanasia olisi moraalisesti hyväksyttävissä niissä tapauksissa, joissa potilas itse haluaa kuolla tai joissa hänen elämänsä pitkittäminen on hänen oman hyvänsä vastaista. Kun eutanasiapäätös sitten on tehty, on kuoleman aiheuttaminen hoidettava tilanteeseen parhaiten soveltuvalla tavalla, olipa tämä tapa sitten luokiteltavissa "aktiiviseksi" tai "passiiviseksi".

VIII. EUTANASIA JA ERÄÄT SEN KALTAISET ASIAT KÄYTÄNNÖSSÄ

A. Ei eutanasiaa: aivokuolleet, apallikot ja melkein terveet vastasyntyneet

Lääkinnällisessä käytännössä on eräitä tilanteita, joilla on selvä yhteys eutanasiaan, mutta joissa ei kuitenkaan ole siitä kysymys. Suuren yleisön mielessä eutanasia liittyy ehkä useimmiten lähinnä "johdon vetämiseen irti" koneesta, joka pitää "elossa" palautumattomasti tajutonta. Mutta kun potilas on aivokuollut tai apallikko, hän on jo kuollut,¹⁴⁶

eikä kuolleita voi tappaa. Eri asia on, mitä ruumiille pitäisi tehdä. Koneiden pysäyttämistä heti kuoleman varmistuttua puoltaisivat sairaalapaikan vapautuminen elävälle potilaalle ja omaisten turhan odotuksen lopettaminen. Ruumiin pitämistä toiminnassa vielä jonkin aikaa voidaan myös perustella: omaiset saavat hetken etukäteen tottua kuoleman ajatukseen ja mahdollisten elinsiirtojen varalta voi olla kätevintä pitää elimistö käynnissä yhtenäisenä. Sen sijaan ei yleensä liene perusteltua pitää kuolleen ihmisen organismaa toiminnassa luonnolliseen hajoamiseensa saakka, ainakaan jos sitä elossa pitävälle koneille olisi muutakin käyttöä. Näin ollen aivokuolleet ja apallikot olisi irrotettava koneista heti tai ainakin melko pian sen jälkeen, kun heidät on todettu kuolleiksi. Eutanasiasta tällaisessa toimenpiteessä ei kuitenkaan ole kysymys.

Toinen selvä tapausluokka, joka joskus virheellisesti luetaan eutanasian piiriin, on eräiden suhteellisen lievästi sairaiden vastasyntyneiden tappaminen tai antaminen kuolla. Kuten Peter Singer toteaa, esimerkiksi hemofiliaa eli verenvuototautia potevilla vastasyntyneillä on edessään elämä, jolla selvästi on arvoa, vaikka siihen liittyy vaikeuksia.¹⁴⁷ Singer ehdottaa kuitenkin, eutanasiaa käsitellessään, että hemofiilikon voisi tappaa vastasyntyneenä, mikäli vanhemmat aikovat hankkia tilalle terveen lapsen.¹⁴⁸ Ehkä Singerin ehdotus on moraalisesti oikeutettavissa, mutta suhteellisen hyväkuntoisen hemofiilikon tappaminen tai antaminen kuolla ei missään tapauksessa ole eutanasiaa oikeassa mielessä eli kuoleman aiheuttamista kuolevan parhaaksi. Siksi nämä asiat on pidettävä selvästi erillään.

B. Tahdonalainen eutanasia

Tahdonalaisen eutanasian kohteita ovat synnynnäisen vamma, onnettomuuden, sairauden tai vanhuuden uhrin, jotka pysyvästi avuttomaan tilaan jouduttuaan ovat vapaaehtoisesti ja harkitusti päättäneet tahtovansa kuolla. Tilastaan huolimatta he ovat täysin tietoisia itsestään sekä mahdollisuuksistaan ja kykenevät muodostamaan ja ilmaisemaan haluja ja tahtomuksia. Riippuen siitä, mitä potilas ilmoittaa haluavansa, kaikki toimenpiteet suoranaista tappamista myöten ovat moraalisesti oikeutettuja. Jos esimerkiksi synnynnäisesti vakavasti vammainen tai vanhuuttaan lopullisesti sairaalahoitoon joutunut potilas kieltäytyy vaikeasta leikkauksesta, vaikka tietää ilman sitä kuolevansa muutamassa päivässä, hänen päätöstään on kunnioitettava ja annettava hänen

kuolla. Tällöin on kyseessä passiivinen tahdonalainen eutanasia. Jos taas vaikkapa liikenneonnettomuuden uhri tietää melko varmasti kuolevansa joidenkin kuukausien tai ehkä vuosien sisällä ja haluaa pitkän ja tuskallisen kuolinkamppailun sijasta kuolla heti, olisi hoitohenkilökunnan ryhdyttävä aktiivisiin toimenpiteisiin potilaan kuoleman jouduttamiseksi. Kyseessä on aktiivinen tahdonalainen eutanasia, joka tällaisessa tilanteessa on paitsi oikeutettu myös inhimillisin ja ehkä ainoa oikea ratkaisu. Potilaan kärsimysten pitkittäminen kuukausilla tai jopa vuosilla vastoin hänen omaa tahtoaan ei tunnu perustellulta.

Jonathan Glover esittää käsityksen, jonka mukaan autettu itsemurha olisi aina aktiivista (tahdonalaista) eutanasiaa parempi vaihtoehto sillä perusteella, että kun potilas itse ottaa myrkkykapselin, hänen halustaan kuolla ei jää mitään epäilyksiä.¹⁴⁹ Mutta jos ei olla varmoja siitä, haluaako potilas kuolla vai pyrkiikö hän ehkä vain herättämään ympäristönsä huomion omiin ongelmiinsa, myrkkykapselin antaminen potilaan käteen on jokseenkin yhtä väärin kuin sen työntäminen hänen suuhunsa. Päätöksen lujuus on joka tapauksessa tiedettävä riittävän varmasti ennen toimenpiteisiin ryhtymistä.¹⁵⁰ Sitä paitsi monissa tapauksissa potilas ei edes pystyisi itse ottamaan myrkkyyannostaan, joten autettujen itsemurhien hyväksyminen ei poista muiden eutanasian lajien tarvetta.

Joskus oletetaan, että eutanasia voi kohdistua vain kuoleviin potilaisiin. Mutta "kuolevan" määrittelyssä on huomattavia vaikeuksia¹⁵¹ eikä sitä paitsi tällainen rajoitus ole tarpeenkaan. Vaikka toisen maailmansodan kädetön ja jalaton, kuuro ja sokea veteraani onkin elänyt avuttomana torsona jo neljäkymmentä vuotta ja saattaa elää toiset neljäkymmentä, hänet olisi moraaliselta kannalta saanut tai jopa pitänyt tappaa heti, kun hän itse sitä halusi todettuaan elämänsä sietämättömäksi. "Luonnollisen" kuoleman läheisyys ei ole välttämätön edellytys sille, että autettu kuolema on arvotonta elämää parempi vaihtoehto, jos potilas itse haluaa kuolla.¹⁵²

Tahdonalainen eutanasia on kysymyksessä myös silloin, kun onnettomuuden, sairauden tai vanhuuden uhri ei enää ole tietoinen itsestään eikä mahdollisuuksistaan tai ei kykene muodostamaan tai ilmaisemaan tulevaisuuttaan koskevia päätöksiä, mutta on etukäteen ilmaissut tahtovansa kuolla joutuessaan nykyisen kaltaiseen tilaan.¹⁵³ Riippuen siitä, onko

potilas esittänyt toiveensa tarkasti, kaikki aktiivisetkin toimenpiteet saattavat tällöin olla moraalisesti oikeutettuja. Eutanasian vastustajat kiinnittävät huomiota siihen, että ihmismieli on ailahtelevainen; potilas ei ehkä enää olekaan samaa mieltä kuin allekirjoittaessaan kuolinpyyntöään. Mutta potilasta entisenä rationaalisena olentona ei ole edes jäljellä onnettomuuden tms. uhrissa, joka ei pysty muodostamaan kuvaa tulevaisuudestaan eikä toiveita sen suhteen. Terve rationaalinen ihminen on tehnyt päätöksen tulevan kärsivän ihmisraunion puolesta ja koska henkilöllä useimmiten katsotaan olevan oikeus päättää ruumiinsa kohtaloista, muiden tulisi noudattaa toivetta. Sitä paitsi, jos joku muu tekee ratkaisut tajuisuuden rajoilla kampailevien ihmisten parhaasta, menettely toimii myös toiseen suuntaan: eutanasian kiihkeimmätkin vastustajat voidaan jättää kuolemaan, mikäli lääkäri on sitä mieltä, ettei heidän elämänsä ole jatkamisen arvoista. Vain ottamalla huomioon niidenkin toivomukset, jotka tahtovat mieluummin kuolla kuin kitua, eutanasianvastustajat voivat varmistaa itselleen haluamansa hitaan kuoleman.

C. Tahdoton eutanasia

Kun potilas ei enää pysty tekemään päätöksiä tai ilmaisemaan niitä eikä myöskään ole ajoissa tehnyt tiettäväksi tahtoaan elämänsä ja kuolemansa suhteen, on hänen tapauksessaan harkittava tahdottoman eutanasian oikeutusta. Mikäli potilaan elämästä näyttävät puuttuvan kaikki ne asiat, jotka tavallisesti tekevät elämästä elämisen arvoisen ja mikäli hänen kokemuksensa näyttävät olevan voittopuolisesti tuskallisia, hänen elämänsä lopettaminen on tavallisesti moraalisesti oikeutettua. Onnettomuuksien, sairauksien ja vanhuuden uhrin ohella pahasti vammaiset vastasyntyneet voivat joutua tällaisten pohdintojen kohteeksi. Jos vastasyntyneen vammat tulisivat hyvin todennäköisesti ehkäisemään kaiken henkisen kehityksen eikä elämältä muutenkaan olisi odotettavissa muuta kuin tuskallista laitoshoidoa, eutanasia on paikallaan. Nykyinen lääkinnällinen käytäntö kuitenkin on, että ellei esimerkiksi Downin syndrooma- tai spina bifida -tapauksia päätetä hoitaa erityistoimin, ne jätetään kuolemaan omia aikojaan, mahdollisesti hyvin tuskallisesti nälkään.¹⁵⁴ Käytäntö johtuu siitä, että lääkärit eivät voi eutanasianvastaisten mielipiteiden vuoksi tappaa potilaitaan, mutta voivat antaa toivottomimpien kuolla. Ajatus tuntuu epäinhimilliseltä, ja onkin todettava (tässä kuten muuallakin), että kun päätös potilaan kuolemasta on tehty, ei yleensä ole

mitään syytä lykätä toimeenpanoa tai jättää sitä "luonnon tehtäväksi". Aktiivinen toiminta, suoranainen tappaminen, on usein lähinnä aidon eutanasian henkeä.

Tahdottoman eutanasian vastustajat pelkäävät, että jos lääkärit saisivat luvan tappaa potilaitaan, sattuisi erehdyksiä ja monet potilaat kuolisivat vastoin tahtoaan, vaikka tuskat olisivat voineet myöhemmin väistyä ja kenties olisi keksitty uusia parannuskeinoja heidän tauteihinsa. Mutta ensinnäkään ketään ei tapeta vasten tahtoaan oikein ymmärretyn eutanasian puitteissa, sillä erehdyksiä pelkäävä voi etukäteen tehdä tiettäväksi, että häntä on yritettävä elvyttää hamaan loppuun asti. Ja toiseksi, lääkärit ovat melko hyvin perillä siitä, minkälaisiin vammoihin on lähiaikoina odotettavissa uusia parannuskeinoja, joten erehdykset eivät ole toivotonmissa tapauksissa kovin todennäköisiä.

D. Ei myöskään eutanasiaa: tajuttomat, mutta tuskattomat

Oikeutetun tahdottoman eutanasian läheisyydessä on vielä (kuolleiden sekä lievästi sairaiden vastasyntyneiden lisäksi) kolmas alue, joka on erotettava eutanasiasta. Jos tahdottoman potilaan elämästä puuttuvat kaikki ne hyvät asiat, jotka tekevät elämästä elämisen arvoisen, mutta siihen ei sisälly ruumiillista tuskaa, hänen tappamistaan ei voi oikeuttaa (kuten eutanasiapäätös vaatii) hänen omalla parhaallaan. Äärimmäinen esimerkki tällaisesta tapauksesta olisi potilas, joka makaa suurimman osan ajasta tajuttomana vuoteessa, mutta tulee melkein tajuihinsa noin kerran kuukaudessa ja jokeltelee muutaman sekunnin ajan jotakin tyytyväisen näköisenä vaipuakseen sitten taas kuukauden tiedottomuuteen. Jos lääkinnälliset resurssit olisivat rajattomat ja omaiset haluaisivat vaikkapa uuden hoitomenetelmän toivossa pitää potilaan hengissä, olisi epäilemättä perusteltua pitää hänet hengissä. Mutta todellisessa maailmassa, hoitoresurssien niukkuuden vallitessa, on tehtävä valintoja. Mikäli potilas tarvitsee koneita elossapysymiseen ja samoilla koneilla voitaisiin auttaa sellaisia, jotka ovat parannettavissa, ainakin koneellisesta erityishoidosta luopuminen saattaisi olla oikeutettua. Sitä paitsi potilaan pitäminen hengissä on varmasti useimmiten omaisille taloudellinen ja henkinen taakka, ei mikään toivottava asia. Tällöin myös muusta erityishoidosta pidättäytyminen olisi ehkä paikallaan. Kun potilaille ei anneta esimerkiksi antibiootteja, hän vastustuskyvyltään heikkona todennäköisesti kuolee heti ensimmäiseen nuhaepidemiaan. Sen sijaan perushoidosta luo-

puminen, aktiivisista toimenpiteistä puhumattakaan, saattaisi hyvinkin olla moraalisesti väärin. En ole varma, esiintykö tämänkaltaisia tilanteita lainkaan todellisuudessa. Mutta esiintyi tai ei, on huomattava, että kysymys ei ole eutanasiasta, koska potilaan elämä ja kuolema näyttävät olevan hänelle itselleen samanarvoisia ratkaisuja.

E. Tahdonvastainen eutanasia

Ainoa tavallisesti moraalisesti väärä eutanasiavalinta on tahdonvastainen eutanasia. Vaikka lääkäri tietäisi, että potilas saa minuutin sisällä kohtauksen, joka varmasti johtaa yhä yltyviin tuskiin ja vuorokauden sisällä väistämättömään kuolemaan, hän ei saa antaa potilaalle heti kuolettavaa ruisketta vastoin tämän omaa tahtoa tai kysymättä sitä. "Potilaan parhaaksi" toimiminen ei yleensä oikeuta toimimaan vastoin hänen etukäteen tai nyt ilmaistua omaa päätöstään. Mikäli päätös on ilmaistu etukäteen ja potilas on sittemmin joutunut tahdottomaan ja tuskantäyteiseen tilaan, voi ehkä hyvinkin olettaa, että hän nyt haluaisi kuolla. Mutta samoin kuin persoonan autonomiaa on kunnioitettava hänen päätettyään kuolla, sitä on kunnioitettava hänen päätettyään elää. Tahdonvastainen eutanasia on käytännöllisesti katsoen aina moraalisesti kielletty.

IX. YHTEENVETO

Olen käsitellyt tutkielmassani eutanasiaa moraalifilosofian näkökulmasta. Merkitys, jonka olen antanut eutanasialle, "ihmisen kuoleman aiheuttaminen hänen omaksi parhaakseen", saattaa erota jonkin verran sanan merkityksestä arkikielessä (jos sillä on sellainen), mutta on yleisessä käytössä moraalifilosofisessa keskustelussa. Kuoleman määrittely osoitti, että aivokuolleiden ja apallikkojen ollessa kyseessä eutanasiasta ei voida puhua, koska he ovat jo kuolleita. Kuoleman kokemisen tarkastelu paljasti, että kuolema voi joskus olla parhaaksi ihmiselle itselleen. Erilaisten kuolemanaiheuttamistapojen välillä ei näyttänyt olevan moraalisesti relevantteja eroja, eikä kuoleman aiheuttaminen missään muodossa osoittautunut ehdottoman kielletyksi moraaliselta kannalta. Tärkeimmiksi kriteereiksi sille, saako ihmisen tappaa tms. muodostuivat uhrin oma halu ja tahto sekä niiden puuttuessa hänen elämänsä kokemuksellinen arvo hänelle itselleen. Eutanasia näytti kaiken edellisen valossa olevan moraalisesti oikeutettu, kun ihminen itse vapaaehtoisesti ja harkitusti haluaa ja tahtoo kuolla (tahdonalainen eutanasia) sekä kun haluista ja tahtomuksista ei ole tietoa, mutta kuolema näyttää kohteen kannalta parhaalta vaihtoehdolta (tahdoton eutanasia). Tahdonvastainen eutanasia sen sijaan osoittautui moraalisesti tuomittavaksi.

Lääketieteellisen eutanasian lähipiirissä on kaksi muuta aluetta, joiden moraalifilosofinen tarkastelu voisi paljastaa kiinnostavia seikkoja eettisestä päätöksenteosta käytännön lääkintätyössä. Lievästi vammaisten vastasyntyneiden tappamista ei luultavasti nykyään hyväksytä, vaikka se muistuttaa suuresti myöhäistä aborttia. Kysymyksessä ei kuitenkaan ole abortti eikä eutanasia, vaan oma alueensa, jonka oikeuttaminen todennäköisesti edellyttäisi jonkinlaista "kokonaisutilitaristista" tarkastelua. Toisaalta tahdottomat ja avuttomat potilaat, joiden elämällä ei enää näytä olevan arvoa mutta joilla ei ole tuskia, suuntaavat huomion eutanasian ulkopuolelle valintatilanteisiin ihmisten välillä, kun lääkinnälliset resurssit ovat rajalliset. Sellaisissa valintatilanteissa joudutaan epäilemättä ainakin vertaamaan erikäisten ihmisten arvoja keskenään ja punnitsemaan, onko useiden ihmisten pelastaminen osittain tärkeämpää kuin yhden pelastaminen kokonaan. Koska tutkielmani pääaihe oli eutanasia, en ole voinut kiinnittää näihin eutanasiaa lähellä oleviin asioihin niin paljon huomiota kuin ne varmastikin olisivat ansainneet.

VIITTEET

II. LUKUUN

- 1 Tiililä, Kuolema s. 45.
- 2 Laurikainen, Todellisuus ja elämä s. 14, 15, 16.
- 3 Achte - Autio - Tammisto, 'Elämä ja kuolema' s. 149, 157-158.
- 4 Achte - Autio - Tammisto, mts. 159.
- 5 Fogelholm, 'Aivokuolema' s. 1038; Nikiforow, 'Aivokuoleman kliininen tutkiminen' s. 1042-1044; Vapalahti, 'Aivokuoleman patofysiologiaa' s. 1045-1048.
- 6 Pentti, 'Hengityspysähdyksen toteaminen aivokuoleman yhteydessä' s. 1049-1050.
- 7 Vuolio, 'Neuroradiologiset tutkimukset aivokuolemaepäilyissä' s. 1051.
- 8 Sainio, 'Elektroenkefalografia aivokuolemadiagnostiikassa' s. 1052-1053.
- 9 Vapalahden mukaan - mts. 1045.
- 10 Fogelholm, mts. 1038.
- 11 No. 1508, 1971 Kuolleen henkilön kudosten irrottaminen.
- 12 Achte - Autio - Tammisto, mts. 159.
- 13 Tästä jupakasta esim. Helsingin Sanomat (= HS) 15.3. 'Aivokuollut synnytti pojan Oulussa' ja 'Sikiö kasvoi 10 viikkoa aivokuolleen kohdussa'; 18.3. 'Aivokuollut ei elä kymmentä viikkoa'; 22.3. 'Oulun 'aivokuollut' synnyttäjä olikin tajuton'; sekä Martti Lindqvistin kolumni 23.3. 'Kuollut, kuolleempi, kuollein'. (Kaikki vuoden 1984 numeroita.)
- 14 Green - Wikler, 'Brain Death and Personal Identity' s. 106. Tämän vuonna 1980 ilmestyneen artikkelin lisäksi seuraavan jakson päälähteinä on kaksi muuta Philosophy & Public Affairs -lehdessä julkaistua artikkelia: Becker, 'Human Being: The Boundaries of the Concept' (1975) ja Lamb, 'Diagnosing Death' (1978).
- 15 Green - Wikler, mts. 108-109.
- 16 Lamb, mts. 145-147; Green - Wikler, mts. 110.
- 17 Lamb, mts. 146-147; Green - Wikler, mts. 111-112.
- 18 Green - Wikler, mts. 112.
- 19 Becker, mts. 353; Green - Wikler, mts. 113-114, 113 alaviite 18.
- 20 Green - Wikler, mts. 114-115.
- 21 Glover, Causing Death and Saving Lives s. 45.
- 22 Green - Wikler, mts. 116-117.
- 23 Green - Wikler, mts. 117-118.

- 24 Ajatus on edelleen Greenin ja Wiklerin mainitusta artikkelista (s. 120-128), mutta yritän esittää asian hiukan tiiviimmin ja omiin tarkoituksiini sopivammin.
- 25 Green ja Wikler ilmaisevat saman asian lukemalla myös apallikot aivokuolleiksi (mts. 127-128). Mielestäni on kuitenkin selkeämpää pitää nämä asiat erillään ja edelleen muistaa, että jokainen kooma ei suinkaan ole palautumaton; kooma ei näin ollen yksinään merkitse kuolemaa.

III. LUKUUN

- 26 Lamb, 'Diagnosing Death' s. 152-153; Green - Wikler, 'Brain Death and Personal Identity' s. 128.
- 27 Nagel, 'Death' s. 362-364.
- 28 Mothersill, 'Death' s. 373.
- 29 Mothersill, mts. 373. Vrt. Wittgenstein: "Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Kuolemaa ei koeta." (Tractatus Logico-Philosophicus 6.4311.)
- 30 Mothersill, mts. 379-381.
- 31 Foot, 'Euthanasia' s. 89.
- 32 Nagel, mts. 362; Foot, mts. 89.
- 33 Foot, mts. 90.
- 34 Foot, mts. 90, 93-95.
- 35 Foot, mts. 95.
- 36 Foot, mts. 95.
- 37 Donnelly, 'Suffering: A Christian View' s. 164, 169-170.
- 38 Nathanson, 'Nihilism, Reason, and the Value of Life' s. 93-95.
- 39 Kohl, 'Voluntary Death and Meaningless Existence' s. 212-214.
- 40 Rawls, A Theory of Justice s. 399.

IV. LUKUUN

- 41 Dinello, 'On Killing and Letting Die' s. 283. Jonathan Bennettillä on yksinkertaisempi, mutta epätäydellinen muotoilu samalle jaolle ('Whatever the Consequences' s. 56-59).
- 42 Dinello, mts. 283.
- 43 Dinello, mts. 283.
- 44 Tooley, 'Abortion and Infanticide' s. 58.
- 45 Samantapaisen esimerkin moraalista symmetriaa puolustaa Judith Jarvis Thomson artikkelissaan 'Rights and Deaths' (s. 158-159).

- 46 Black, 'Killing and Allowing to Die' s. 88.
- 47 Fitzgerald, 'Acting and Refraining' s. 289.
- 48 Devine, The Ethics of Homicide s. 128.
- 49 Palmén, Lääkäriin etiikka muuttuvassa maailmassa s. 78.
- 50 Palmén, mts. 77.
- 51 Palmén, mts. 77.
- 52 Glover, Causing Death and Saving Lives s. 107-108.
- 53 Kleinig, 'Good Samaritanism' s. 382.
- 54 Glover, mts. 98. Glover puhuu perusteista (a)-(e) aktien ja omissioiden moraalisen erottamisen yhteydessä, mutta ne voi nähdä myös tappaa - antaa kuolla -jaon puolustuksina akteista ja omissioista huolimatta.
- 55 Glover, mts. 100-101.
- 56 Glover, mts. 102-103. Esim. Häring, The Law of Christ Vol. III s. 209. Kritiikkiä lähietäisyydeltä: Callahan, Abortion: Law, Choice and Morality s. 340-341.
- 57 Dostojevski, Karamazovin veljekset II s. 13.
- 58 Glover, mts. 104-105; Urmsen, 'Saints and Heroes' s. 69-72.
- 59 Thomson, 'A Defense of Abortion' s. 63; Robertson, Sociology s. 129.
- 60 Glover, mts. 106, 109-110.
- 61 Summa Theologica 2-2.64.7.
- 62 Olen yhdistänyt tähän osia kahdesta muotoilusta: Callahan, mts. 423 ja Kluge, The Practice of Death s. 63.
- 63 Vrt. Devine, mts. 116.
- 64 Vrt. Callahan, mts. 423; Devine, mts. 107-108. Tässä oletetaan, että sikiö on moraalisesti tasaveroinen naisen kanssa.
- 65 Vrt. Devine, mts. 107.
- 66 Devine, mts. 107, 116.
- 67 Glover, mts. 89.
- 68 Bennett, mts. 61-62; Devine, mts. 114-116.
- 69 Glover, mts. 89; Finnis, 'The Rights and Wrongs of Abortion' s. 143-144.
- 70 Bennett, mts. 62-65; Glover, mts. 89.
- 71 Devine, mts. 119.
- 72 Anscombe, 'War and Murder' s. 281. Room. 3:8.
- 73 Artikkelissa 'Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?' - Bennettin mukaan, mts. 50.
- 74 Devinen mukaan: mts. 224 viite 40.
- 75 Anscombe, 'War and Murder' s. 279.
- 76 Foot, 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect' s. 35.
- 77 Glover, mts. 99. Glover käsittelee sivuvaikutuksia ja seurauksia jaon akti - omissio kannalta, joten viit-

taukset hänen teokseensa ovat tässä jaksossa vain viitteellisiä.

- 78 Glover, mts. 100.
- 79 Glover, mts. 100.
- 80 Glover, mts. 110-111.
- 81 Glover, mts. 111-112.

V. LUKUUN

- 82 Seneca, 'On Suicide' s. 56.
- 83 St. Thomas Aquinas, 'Whether It Is Lawful to Kill Oneself?' s. 67-68.
- 84 Hume, 'On Suicide' s. 72-75.
- 85 Kant, 'Duties Towards the Body in Regard to Life' s. 376-377.
- 86 Kant, mts. 377; Kant, 'Suicide' s. 377.
- 87 Kant, 'Duties Towards the Body in Regard to Life' s. 377; Kant, 'Suicide' s. 377-378. Vrt. Wittgenstein: "Jos itsemurha on sallittua, silloin kaikki on sallittua. Jos on jotakin, mikä ei ole sallittua, itsemurha ei ole sallittua." (Muistikirjoja 1914-1916 s. 124).
- 88 Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten s. 52.
- 89 Nikomakhoksen etiikka V.11.1138a 10-15. (Knuuttilan käännös s. 90.)
- 90 Hume, mts. 75-76.
- 91 Schopenhauer, 'On Suicide' s. 78.
- 92 St. Thomas Aquinas, mts. 68; Kant, 'Suicide' s. 381.
- 93 Feinberg, 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life' s. 104-105.
- 94 Feinberg, mts. 109-110.
- 95 Feinberg, mts. 113.
- 96 Feinberg, mts. 114-115.
- 97 Feinberg, mts. 120-121.
- 98 Feinberg, mts. 121.
- 99 Esim. Holland, 'Suicide' s. 347-349; Grisez - Boyle, Life and Death with Liberty and Justice s. 410; St. Augustine, 'Suicide' s. 64-65.
- 100 Esim. Devine, The Ethics of Homicide s. 151-152, 184-193.

VI. LUKUUN

- 101 Webster's Ninth New Collegiate Dictionary s.v. eu, euthanasia, thanatos; Le Petit Robert s.v. eu, euthanasie.
- 102 Olen yhdistänyt tähän osia kahdesta määritelmästä:

- Kluge, The Practice of Death s. 173 ja Foot, 'Euthanasia' s. 86-87. Vrt. Glover, Causing Death and Saving Lives s. 182; Bok, 'Euthanasia and Care of the Dying' s. 1-4.
- 103 Näistä esim. HS: 26.3.1984 'Armomurha kuohuttaa italialaisia' (italialainen mies ampui kehitysvammaisen 18-vuotiaan sisarenpoikansa) ja 18.4.1984 'Kehitysvammaisen poikansa surmannutta äitiä ei tuomittu' (äiti tapoi kehitysvammaisen 42-vuotiaan poikansa kirveellä).
- 104 Webster's Ninth New Collegiate Dictionary s.v. euthanasia; Le Petit Robert s.v. euthanasie.
- 105 Rotuhygieniasta myönteiseen sävyyn mm. Palmén, Lääkärin etiikka s. 59-61; kielteisemmin mm. Norio, 'Kliinisen genetiikan etiikka' s. 145. Eskimot jättivät vanhuksensa kuolemaan tehokkuuden nimissä. (Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas s. 329-334, 387 viite 1, 392 viitteet 1-3.) Rotupuhtaus- ja tehokkuusnäkökulmat yhdistyivät Hitlerin Saksan eutanasiaohjelmissä. (Singer, Practical Ethics s. 155-156.)
- 106 Devine, mts. 168; Fletcher, 'Infanticide and the Ethics of Loving Concern' s. 14; Foot, 'Euthanasia' s. 104-108; Grisez - Boyle, mts. 86-87; Russell, Freedom to Die s. 19.
- 107 Glover, mts. 182, 191; Russell, mts. 21; Singer, mts. 128-130. Vrt. Devine, mts. 168.
- 108 Glover, mts. 182, 191.
- 109 Russell, 'Still a Live Issue' s. 278.
- 110 Katolinen kirkko ilmoittaa hylkäävänsä "kaiken sen, joka itse elämää vahingoittaa, kuten kaikenlaiset murhat, joukkomurhat, abortit, eutanasian ja tahallisen itsemurhan." (Pastoraalikonstituutio Kirkko nyky maailmassa, 27 - Pohjoismaisten katolisten piispojen kannanotton Abortti ja kristityn vastuu mukaan s. 9.) Euthanasia Educational Council (New Yorkissa) puolestaan jakaa valmiita kaavakkeita kuolinavun pyytämiseksi - "A Living Will". (Kts. viite 153.)
- 111 Foot, 'Euthanasia' s. 100-102; Grisez - Boyle, mts. 86-87; Russell, Freedom to Die s. 19-20; Singer, mts. 147-153. Vrt. Fletcher, mts. 15.
- 112 Glaser, 'A Time to Live and a Time to Die: The Implications of Negative Euthanasia' s. 133-134; Russell, mts. 19.
- 113 Cassell, 'Permission to Die' s. 121; Fletcher, mts. 15.
- 114 Foot, mts. 101; Russell, 'Still a Live Issue' s. 279.
- 115 Crane, 'Physicians' Attitudes Toward the Treatment of Critically Ill Patients' s. 115.

- 116 Glover, mts. 195. Vrt. Meyers, 'The Legal Aspects of Voluntary Medical Euthanasia' s. 51.
- 117 Russell, Freedom to die s. 22-23.
- 118 Cantor, 'Law and the Termination of an Incompetent Patient's Life-Preserving Care' s. 78; Crane, mts. 114-115; Glaser, mts. 142; Glover, mts. 195-196; Veatch, Case Studies in Medical Ethics s. 340.

VII. LUKUUN

- 119 5. Moos. 5:17; Hippokrateen vala (Lääkintäetiikka liite 1); Palmén, Lääkärin etiikka muuttuvassa maailmassa s. 78; Russell, Freedom to Die s. 217, 218, 220; St. John-Stevas, 'Law and Moral Consensus' s. 45.
- 120 Olen käsitellyt auktoriteetit luvuissa III B ja IV A 1.
- 121 Esim. Hare, Moral Thinking s. 107-109.
- 122 Devine, The Ethics of Homicide s. 182, 191; Grisez - Boyle, Life and Death with Liberty and Justice s. 154-155; Reiser, 'The Dilemma of Euthanasia in Modern Medical History: The English and American Experience' s. 40; Russell, mts. 224-225, 227.
- 123 Esim. Singer, Practical Ethics s. 143-144.
- 124 Russell, mts. 225; Singer, mts. 143.
- 125 Glover, Causing Death and Saving Lives s. 187; Russell, mts. 227-228.
- 126 Kubler-Ross, Raportti kuolemisesta s. 69.
- 127 Reiser, mts. 40; Russell, mts. 225; St. John-Stevas, mts. 55.
- 128 Singer, mts. 144.
- 129 Glaser, 'A Time to Live and a Time to Die: The Implications of Negative Euthanasia' s. 141-142; Russell, mts. 225-226; Singer, mts. 144.
- 130 Muita nimiä samalle asialle ovat "kiila-argumentti" ja "kamelin kuono -argumentti" ("jos päästät kamelin kuonon teltaan, siellä on kohta koko kameli"). Suomessa puhutaan "pikkusormen antamisesta pirulle".
- 131 Grisez - Boyle, mts. 170-176.
- 132 Devine, mts. 184-193; Glover, mts. 201; Grisez - Boyle, mts. 242-247; Singer, mts. 153-154.
- 133 Devinen mukaan - mts. 185.
- 134 Glover, mts. 201-202; Russell, mts. 227.
- 135 Singer, mts. 155-156.
- 136 Singer, mts. 155.
- 137 Grisez - Boyle, mts. 158.
- 138 Russell, mts. 231; Singer, mts. 156-157.
- 139 Devine, mts. 189-190.

- 140 Devine, mts. 191-193.
 141 Achte - Autio - Tammisto, 'Elämä ja kuolema' s. 163.
 142 Achte - Autio - Tammisto, mts. 162.
 143 Achte - Autio - Tammisto, mts. 162.
 144 Palmén, mts. 30.
 145 Russell, mts. 251.

VIII. LUKUUN

- 146 Kuten osoitin luvussa II C.
 147 Singer, Practical Ethics s. 133.
 148 Singer, mts. 133-138.
 149 Glover, Causing Death and Saving Lives s. 184.
 150 Eutanasian laillistamista ajavat yhdistykset esittävät, että potilas allekirjoittaisi (tms.) 30 päivää ennen ehdotettua eutanasian ajankohtaa pyynnön kahden puolueettoman todistajan läsnäollessa. Pynnön saisi luonnollisesti peruuttaa suullisesti milloin tahansa ennen säädettyä aikaa. (Singer, mts. 143.)
 151 Vrt. Bok, 'Euthanasia and the Care of the Dying' s. 3.
 152 Eutanasiayhdistykset puhuvatkin vain "parantumattomasta taudista", joka aiheuttaa kärsimystä tai henkistä taantumista. (Singer, mts. 143.)
 153 Tarkoitukseen voi käyttää valmista kaavaketta, jota eutanasiayhdistykset jakavat. (Esim. Behnke - Bok (toim.), The Dilemmas of Euthanasia liite 1.)
 154 Singer, mts. 152-153.

* * *

LÄHTEET

- 'Abortin perujille palkkio'. Helsingin Sanomat 18.4.1984.
Abortti ja kristityn vastuu. Pohjoismaisten katolisten piis-
 pojen kannanotto. Göteborg, heinäkuu 1971.
- Achté, K. - Autio, L. - Tammisto, T., 'Elämä ja kuolema'.
 Kts. Lääkintäetiikka.
- 'Aivokuollut ei elä kymmentä viikkoa'. Helsingin Sanomat
 18.3.1984.
- 'Aivokuollut synnytti pojan Oulussa'. Helsingin Sanomat
 15.3.1984
- Allardt, E. - Littunen, Y., Sosiologia. Neljäs laitos. Por-
 voo: WSOY, 1972.
- Ansombe, G.E.M., 'War and Murder'. Kts. Rachels (toim.).
- Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. Kääntänyt ja selityksin
 varustanut S. Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1981.
- 'Armomurha kuohuttaa italialaisia'. Helsingin Sanomat
 26.3.1984.
- St. Augustine, 'Suicide'. Kts. Beck - Orr (toim.).
- Bayles, M.D., 'Harm to the Unconceived'. Philosophy & Public
Affairs 5 (1976): 292-304.
- Beck, R.N. - Orr, J.B. (toim.), Ethical Choice: A Case Study
Approach. New York: The Free Press, 1970.
- Becker, L.C., 'Human Being: The Boundaries of the Concept'.
Philosophy & Public Affairs 4 (1975): 334-359.
- Behnke, J.A. - Bok, S. (toim.), The Dilemmas of Euthanasia.
 Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1975.
- Bennett, J., 'Whatever the Consequences'. Kts. Rachels
 (toim.).
- 'On Maximizing Happiness'. Kts. Sikora - Barry (toim.).
- Bentham, J., 'An Introduction to the Principles of Morals
 and Legislation' (1789). Utilitarianism. Toim. M.
 Warnock. Glasgow: William Collins Sons & Co., 1979.
- Black, P., 'Killing and Allowing to Die'. Kts. Kohl (toim.).
- Bok, S., 'Who Shall Count as a Human Being?' Kts. Perkins
 (toim.).
- 'Euthanasia and the Care of the Dying'. Kts. Behnke -
 Bok (toim.).
- Brandt, R.B., Ethical Theory: The Problems of Normative and
Critical Ethics. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-
 Hall, 1959.
- 'The Morality of Abortion'. Kts. Perkins (toim.).
- 'Defective Newborns and the Morality of Termination'.
 Kts. Kohl (toim.).
- Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory. Lontoo: Routledge
 & Kegan Paul, 1930.

- Brody, B., 'Thomson on Abortion'. Philosophy & Public Affairs 1 (1972): 335-340.
- 'On the Humanity of the Foetus'. Kts. Perkins (toim.).
- Callahan, D., Abortion: Law, Choice and Morality. Lontoo: The Macmillan Company, 1970.
- Cantor, N.L., 'Law and the Termination of an Incompetent Patient's Life-Preserving Care'. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Cassell, E.J., 'Permission to Die'. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Crane, D., 'Physician's Attitudes Toward the Treatment of Critically Ill Patients'. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Devine, P.E. The Ethics of Homicide. Lontoo: Cornell University Press, 1978.
- Dinello, D., 'On Killing and Letting Die'. Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Donnelly, J., 'Suffering: A Christian View'. Kts. Kohl (toim.).
- Dostojevski, F.M., Karamazovin veljekset (Bratja Karamazovy 1880-1881). Osa II. Suom. V.K. Trast. Helsinki: Otava, 1979.
- Engelhardt, T.H. Jr., 'The Ontology of Abortion'. Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Feinberg, J., 'Introduction'. Kts. Feinberg (toim.).
- (toim.), Moral Concepts. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life'. Philosophy & Public Affairs 7 (1978): 93-123.
- Finnis, J., 'Three Schemes of Regulation'. Kts. Noonan (toim.).
- 'The Rights and Wrongs of Abortion'. Philosophy & Public Affairs 2 (1973): 117-145.
- Fitzgerald, P.J., 'Acting and Refraining'. Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Fletcher, J., 'Infanticide and the Ethics of Loving Concern'. Kts. Kohl (toim.).
- Fogelholm, R., 'Aivokuolema'. Suomen lääkärilehti 13/79: 1038.
- Foot, P., 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect'. Kts. Rachels (toim.).
- 'Euthanasia'. Philosophy & Public Affairs 6 (1978): 85-112.
- Frankena, W.K., Ethics. Toinen laitos. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.
- Gahringer, R.E., 'Observations on the Categorical Proscription of Abortion'. Kts. Perkins (toim.).

- Gewirth, A., Reason and Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Gillespie, N.C., 'Abortion and Human Rights'. Ethics 87 (1976-1977): 237-243.
- Glaser, R.J., 'A Time to Live and a Time to Die: The Implications of Negative Euthanasia'. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Glover, J., Causing Death and Saving Lives. Middlesex: Penguin Books, 1981.
- Green, M. - Wikler, D., 'Brain Death and Personal Identity'. Philosophy & Public Affairs 9 (1980): 105-133.
- Goodrich, T., 'The Morality of Killing'. Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Gorovitz, S. et al. (toim.) Moral Problems in Medicine. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976.
- Gordon, R.M., 'The Abortion Issue'. Freeman, E. (toim.), The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. La Salle, Ill.: Open Court, 1976.
- Grisez, G. - Boyle, J.M., Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979.
- Haavikko, P., Kansakunnan linja: Kommentteja erään tuntemattoman kansan tuntemattomaan historiaan 1904-1975. Helsinki: Otava, 1977.
- Hare, R.M., The Language of Morals. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- 'Rules of War and Moral Reasoning'. Philosophy & Public Affairs 1 (1972): 166-181.
- 'Abortion and the Golden Rule'. Philosophy & Public Affairs 4 (1975): 201-222.
- 'Survival of the Weakest'. Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Moral Thinking: It's Levels, Method, and Point. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Holland, R.F., 'Suicide'. Kts. Rachels (toim.).
- Hume, D., An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751). Teoksessa Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Toinen laitos. Toim. L.A. Selby-Bigge. Lontoo: Oxford University Press, 1951.
- 'Suicide'. Kts. Beck - Orr (toim.).
- Häring, B., The Law of Christ. Westminster, Md.: Newman Press, 1966.
- 'A Theological Evaluation'. Kts. Noonan (toim.).
- Isohanni, M. - Kampman, R., 'Lääkäri ja raskaudenkeskeytys'.

- Suomen lääkirilehti 8/75: 583-592.
- Jakobovits, I., 'Jewish Views on Infanticide'. Kts. Kohl (toim.).
- St. John-Stevas, N., 'Law and Moral Consensus'. Kts. Labby (toim.).
- Kant, I., 'Duties Towards the Body in Regard to Life'. (1775-1780). Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- 'Suicide' (1775-1780). Kts. Gorovitz et al. (toim.).
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Hampuri: Verlag von Felix Meinen, 1952.
- Kaplan, A., 'Social Ethics and the Sanctity of Life'. Kts. Labby (toim.).
- 'Kehitysvammaisen poikansa surmannutta äitiä ei tuomittu'. Helsingin Sanomat 18.4.1984.
- Kleinig, J., 'Good Samaritanism'. Philosophy & Public Affairs 5 (1976): 382-407.
- Kluge, E-H.W., The Practice of Death. Lontoo: Yale University Press, 1968.
- 'Infanticide as the Murder of Persons'. Kts. Kohl (toim.).
- Kohl, M., 'Voluntary Death and Meaningless Existence'. Kts. Kohl (toim.).
- (toim.), Infanticide and the Value of Life. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1978.
- Kubler-Ross, E., Raportti kuolemisesta (On Death and Dying). Suom. A. Aikio. Helsinki: Otava, 1970.
- Kuusi, M. (toim.), Kalevalaista kertomaruunoutta. Helsinki: SKS, 1980.
- Labby, D.H. (toim.), Life and Death: Ethics and Options. Seattle: University of Washington Press, 1968.
- Lamb, D., 'Diagnosing Death'. Philosophy & Public Affairs 7 (1978): 144-153.
- Langerak, E., 'From Edward Langerak'. Philosophy & Public Affairs 2 (1973): 410-416.
- Laurikainen, K.V., Todellisuus ja elämä. Porvoo: WSOY, 1980.
- Lindqvist, M., Abortti - elämä umpikujassa?. Helsinki: Kirjaneliö, 1973.
- 'Kuollut, kuolleempi, kuollein'. Helsingin Sanomat 23.3.1984.
- Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding (1690). Toim. J.W. Yolten. Lontoo: Dent, 1977.
- Two Treatises of Government (1690). Toinen laitos. Toim. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Louisell, D.W. - Noonan, J.T., 'Constitutional Balance'. Kts. Noonan (toim.).

- ‘Lähes puolet raskauksista päättyy keskenmenoon’. Helsingin Sanomat 16.5.1984.
- Lääkintäetiikka. Toim. K. Achté, L. Autio, A. Isotalo, T. Kosonen, M. Lindqvist, T. Tammisto, I. Vartiovaara. Helsinki: Suomen lääkäriiliitto, 1982.
- Lääkintöhallituksen yleiskirje no. 1508, 1971: Kuolleen henkilön kudosten irrottaminen.
- Mackie, J.L., Ethics, Inventing Right and Wrong. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- May, W.E., ‘Abortion and Man’s Moral Being’. Kts. Perkins (toim.).
- Medawar, P.B., ‘Genetic Options: An Examination of Current Fallacies’. Kts. Labby (toim.).
- Meyers, D.W. ‘The Legal Aspects of Voluntary Medical Euthanasia’. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Mill, J.S., On Liberty (1859). Lontoo: Watts & Co., 1948.
- Utilitarianism (1861). Toim. M. Warnock. Glasgow: William Collins Sons & Co., 1979.
- Naisen asema (The Subjection of Women, 1869). Suom. L. Vihervaara. Helsinki: Librum, 1983.
- Moore, G.E., Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Etiikan peruskysymyksistä (Ethics, 1912). Suom. J. Hintikka ja S.A. Kivinen. Helsinki: Otava, 1965.
- Mothersill, M., ‘Death’. Kts. Rachels (toim.).
- Mussen, P.H. - Conger, J.J. - Kagan, J., Child Development and Personality. Viides laitos. New York: Harper & Row, 1979.
- Nagel, T., ‘Death’. Kts. Rachels (toim.).
- Narveson, J., ‘Future People and Us’. Kts. Sikora - Barry (toim.).
- Nathanson, S., ‘Nihilism, Reason and the Value of Life’. Kts. Kohl (toim.).
- Niiniluoto, I., Tieteellinen päättely ja selittäminen. Helsinki: Otava, 1983.
- Nikiforow, R., ‘Aivokuoleman kliininen tutkiminen’. Suomen lääkärilehti 13/79: 1042-1044.
- Noonan, J.T.Jr., ‘An Almost Absolute Value in History’. Kts. Noonan (toim.).
- Noonan, J.T.Jr. (toim.), The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- Norio, R., ‘Kliinisen genetiikan etiikka’. Kts. Lääkintäetiikka.
- ‘Nuoriso uhraa tulevaisuudelle’. Helsingin Sanomat 30.6.1984.

- Nykysuomen sanakirja. Lyhentämätön kansanpainos. Osat I ja II, A-K. Porvoo: WSOY, 1970.
- Ojamo, R., 'Vastasyntyneen kuoleman kohtaamisesta'. Kätilölehti 7-8/1978: 267-283.
- 'Oulun "aivokuollut" synnyttäjä olikin tajuton'. Helsingin Sanomat 22.3.1984.
- Palmén, A.J., Lääkärin etiikka. Porvoo: WSOY, 1956.
- Lääkärin etiikka muuttuvassa maailmassa. Tapiola: Weilin+Göös, 1968.
- Pentti, O.M., 'Hengityspysähdyksen toteaminen aivokuoleman yhteydessä'. Suomen lääkirilehti 13/79: 1049-1050.
- Perkins, R.L. (toim.), Abortion: Pro and Con. Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Company, 1974.
- Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française par P. Robert. Pariisi: Dictionnaire Le Robert, 1975.
- 'Portugalin parlamentti lievensi hieman aborttilakia'. Helsingin Sanomat 28.1.1984.
- Purdy, L. - Tooley, M., 'Is Abortion Murder?' Kts. Perkins (toim.).
- Pyhä Raamattu. Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura, 1976.
- Rachels, J. (toim.), Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays. New York: Harper & Row, 1971.
- Ramsey, P., 'The Morality of Abortion'. Kts. Labby (toim.).
- 'Points in Deciding about Abortion'. Kts. Noonan (toim.).
- Rawls, J., A Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Reiser, S.J., 'The Dilemma of Euthanasia in Modern Medical History: The English and American Experience'. Kts. Behnke - Bok (toim.).
- Robertson, I., Sociology. New York: Worth, 1977.
- Roupas, T.G., 'The Value of Life'. Philosophy & Public Affairs 7 (1978): 154-183.
- Russell, B., 'Still a Live Issue'. Philosophy & Public Affairs 7 (1978): 278-281.
- Russell, O.R., Freedom to Die. New York: Human Sciences Press, 1975.
- Sainio, K., 'Elektroenkefalografia aivokuolemadiagnostiikassa'. Suomen lääkirilehti 13/79: 1052-1053.
- Schopenhauer, A., 'On Suicide' (1818). Kts. Beck - Orr (toim.).
- Schweitzer, A., Piirteitä elämästäni ja ajattelustani (Aus meinem Leben und Denken, 1931). Suom. E. Hagfors ja A.J. Palmén. Porvoo: WSOY, 1965.

- Scott, R.Jr., 'Environmental Ethics and Obligations to Future Generations'. Kts. Sikora - Barry (toim.).
- Seneca, 'On Suicide'. Kts. Beck - Orr (toim.).
- Sher, G., 'Hare, Abortion and the Golden Rule'. Philosophy & Public Affairs 6 (1977): 185-190.
- Shils, E., 'The Sanctity of Life'. Kts. Labby (toim.).
- Sihvo, J., Näkökulmia suomalaiseen moraaliin: Avioliitto, avioliitto ja seksi kirkollisessa etiikassa. Porvoo: WSOY, 1979.
- 'Sikiö kasvoi 10 viikkoa aivokuolleen kohdussa'. Helsingin Sanomat 15.3.1984.
- Sikora, R.I. - Barry, B. (toim.), Obligations to Future Generations. Philadelphia: Temple University Press, 1978.
- Singer, P., Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Smith, A., The Theory of Moral Sentiments (1759). Teoksessa British Moralists. Toim. L.A. Selby-Bigge. Indianapolis, New York: Bobbs - Merrill, 1964.
- Smith, H., 'Abortion - The Theological Tradition'. Kts. Perkins (toim.).
- Sumner, L.W., 'Classical Utilitarianism and the Population Optimum'. Kts. Sikora - Barry (toim.).
- Sumu, R-L. (toim.), Abortti: 250:n suomalaisen naisen kokemukset vastentahtoisista raskauksista, abortista ja sterilisaatiosta. Helsinki: Tammi, 1970.
- Sancti Thomae Aquinas, Opera Omnia. Osat II, III. New York: Musurgia Publishers, 1948.
- 'Whether It Is Lawful to Kill Oneself'. Kts. Beck - Orr (toim.).
- Thomson, J.J., 'A Defense of Abortion'. Philosophy & Public Affairs 1 (1971): 47-66.
- 'Rights and Deaths'. Philosophy & Public Affairs 2 (1973): 146-159.
- Tiililä, O., Kuolema. Porvoo: WSOY, 1961.
- Tooley, M., 'Abortion and Infanticide'. Philosophy & Public Affairs 2 (1972): 37-65.
- 'Michael Tooley Replies'. Philosophy & Public Affairs 2 (1973): 419-432.
- Trammel, R.L., 'Tooley's Moral Symmetry Principle'. Philosophy & Public Affairs 5 (1976): 305-313.
- Urmson, J.O., 'Saints and Heroes'. Kts. Feinberg (toim.).
- Vapalahti, M., 'Aivokuoleman patofysiologiaa'. Suomen lääkirilehti 13/79: 1045-1048.

- Veatch, R., Case Studies in Medical Ethics. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.
- Vuolio, M., 'Neuroradiologiset tutkimukset aivokuolemaepäilyissä'. Suomen lääkärilehti 13/79:1051-1052.
- Warren, M., 'Do Potential People Have Moral Rights?'. Kts. Sikora - Barry (toim.).
- Webster's Ninth New Collegiate Dictionary. Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1983.
- Wertheimer, R., 'Understanding the Abortion Argument'. Philosophy & Public Affairs 1 (1971): 67-95.
- 'Philosophy on Humanity'. Kts. Perkins (toim.).
- Westermarck, E., The Origin and Development of Moral Ideas (1906-1908). New York: The Macmillan Company, 1960.
- Ethical Relativity (1932). Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970.
- Whiteley, C.H., 'On Duties'. Kts. Feinberg (toim.).
- Williams, G.H., 'The Sacred Condominium'. Kts. Noonan (toim.).
- Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus (1921). Suom. H. Nyman. Porvoo: WSOY, 1971.
- Muistikirjoja 1914-1916. Suom. H. Nyman. Porvoo: WSOY, 1977.
- Filosofisia tutkimuksia (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. H. Nyman. Porvoo: WSOY, 1981.
- von Wright, G.H., The Varieties of Goodness. Lontoo: Routledge & Kegan Paul, 1963.

* * *

HENKILÖHAKEMISTO

- Achte, K. 154, 160
 Akvinolainen, T. 26, 27,
 79, 80, 119, 127, 157
 Allardt, E. 80
 Anscombe, G.E.M. 123, 156
 Aristoteles 85, 86, 129
 Athenagoras 11, 77
 Augustinus 157
 Aurelius, M. 11
 Autio, L. 154, 160
 Barth, K. 24
 Bayles, M.D. 68, 88
 Becker, L.C. 154
 Bennett, J. 68, 82, 87,
 88, 155-156
 Bentham, J. 86
 Berill, N.J. 81
 Black, P. 111, 114, 156
 Bok, S. 81, 158, 160
 Boyle, J. 88, 89, 157-159
 Brandt, R.B. 52, 69, 80,
 84, 86-89
 Broad, C.D. 83
 Brody, B. 81, 82
 Callahan, D. 77-83, 85,
 86, 88, 156
 Cantor, N.L. 159
 Cassell, E.J. 158
 Conger, J.J. 77
 Crane, D. 158, 159
 Devine, P.E. 111, 112,
 114, 156-160
 Dinello, D. 84, 109-111,
 155
 Donnelly, J. 87, 155
 Dostojevski, F.M. 156
 Engelhardt, T.H. Jr. 78,
 81, 85
 Feinberg, J. 89, 129,
 130, 157
 Finnis, J. 40, 41, 78,
 82, 83, 156
 Fitzgerald, P.J. 84,
 111-114, 156
 Fletcher, J. 158
 Fogelholm, R. 154
 Foot, P. 42, 83, 86,
 105-107, 155, 156, 158
 Frankena, W.K. 83
 Gahringer, R.E. 80
 Geach, P. 123
 Genovese, K. 117
 Gewirth, A. 57-59, 85, 86
 Gillespie, N.C. 57-59, 85, 86
 Glaser, R.J. 158-159
 Glover, J. 100, 115, 136,
 138, 139, 149, 156-160
 Goodrich, T. 84
 Gordon, R.M. 34-36, 50,
 82, 84
 Granfield, D. 83
 Green, M. 154, 155
 Grisez, G. 88, 89, 157-159
 Haavikko, P. 56, 86
 Hare, R.M. 66-68, 84, 87,
 88, 159
 Hippokrates 11, 64, 77,
 141, 159
 Holland, R.F. 157
 Hume, D. 87, 127, 129, 157
 Häring, B. 81, 82, 86, 156
 Isohanni, M. 89
 Jakobovits, I. 81
 Kagan, J. 77
 Kampman, R. 89
 Kant, I. 128, 157
 Kaplan, A. 86
 Kierkegaard, S. 87
 Kleinig, J. 156
 Kluge, E.-H.W. 81, 84,
 156, 158
 Knight, J. 51
 Knuuttila, S. 157
 Kohl, M. 155
 Kubler-Ross, E. 159
 Kuusi, M. 85
 Lamb, D. 154, 155
 Langerak, E. 85

- Laurikainen, K.V. 95,
96, 154
- Lenin, V.I. 103
- Lindqvist, M. 77, 78, 81,
86, 154
- Littunen, Y. 80
- Locke, J. 26, 27, 80, 88
- Louisell, D.W. 78, 81
- Luther, M. 89
- Mackie, J.L. 87
- May, W.E. 80
- Medawar, P.B. 86
- Meyers, D.W. 159
- Mill, J.S. 64, 86, 88
- Moore, G.E. 28, 80, 86-87, 89
- Mothersill, M. 104,
105, 155
- Mussen, P.H. 77
- Nagel, T. 104, 105,
106, 155
- Narveson, J. 87
- Nathanson, S. 86, 155
- Niiniluoto, I. 86
- Nikiforow, R. 154
- Noonan, J.T.Jr. 33, 34,
78, 81-83
- Norio, R. 86, 158
- Ojamo, R. 78
- Palmén, A.J. 77, 78, 81,
88, 156, 158-160
- Pentti, O.M. 154
- Pius XII 24, 29, 79
- Purdy, L. 80
- Ramsey, P. 24, 25, 33, 34,
78, 79, 81, 82
- Rawls, J. 52, 84, 87,
107, 155
- Reiser, S.J. 159
- Robertson, I. 156
- Roupas, T.G. 89
- Russell, B. 158
- Russell, O.R. 158,
159, 160
- Sainio, K. 154
- Schopenhauer, A. 129, 157
- Scott, R.Jr. 87
- Schweitzer, A. 86
- Seneca 127, 157
- Sher, G. 88
- Shils, E. 86
- Sihvo, J. 86, 88
- Singer, P. 52, 80, 81, 84,
87, 148, 158-160
- Smith, A. 87
- Smith, H. 81
- St. John-Stevas, N. 78, 159
- Sumner, L.W. 87
- Sumu, R.-L. 77, 88
- Tammisto, T. 154, 160
- Thomson, J.J. 37-42, 50, 53,
82, 84, 155, 156
- Tiililä, O. 95, 96, 154
- Tooley, M. 27, 28, 52-55, 78,
80, 84, 85, 110, 155
- Trammell, R.L. 84
- Urmson, J.O. 72-74, 89, 156
- Vapalahti, M. 154
- Veatch, R. 159
- Vuolio, M. 154
- Warren, M. 68, 85
- Wayne, J. 82
- Welty, E. 81
- Wertheimer, R. 81, 82
- Westermarck, E. 87, 158
- Whiteley, C.H. 89
- Wikler, D. 154, 155
- Williams, G.H. 78, 144
- Wilson, E.O. 86
- Wittgenstein, L. 35, 81,
155, 157
- von Wright, G.H. 28, 78

(Henkilöhakemisto ei sisällä
viittauksia kirjallisuus-
luetteloon.)

ASIAHAKEMISTO

(Annetut sivunumerot viittaavat usein kohtaan, jossa asiaa selvitetään - ei vain kohtaan, jossa itse sana mainitaan.)

- Abortti 3-90, 153, 158
 käsitteen määrittely 7
 käytännön toimenpiteenä 9-11
 (kts. myös muita hakusanoja)
- Abortti-indikaatiot 14-15
- Aborttilainsäädäntö 11-13
- Absoluuttinen
 arvo 59, 61, 62, 64, 65, 87, 121, 126, 127
 oikeus 12, 26, 47, 48, 59
- Aivokuolema, aivokuollut 97-104, 147-148, 153, 155
- Aktiivinen eutanasia 137-140, 143-147, 149-151
- Aktit ja omissiot 109-111; kts. myös moraalisen symmetrian periaate
- Aktuaalinen ihminen, persoona 16, 52, 57
- Amoraalinen arvo 58, 61-70
- Apallikko 98, 103-104, 147, 148, 153, 155
- Armokuolema 144
- Armomurha 134, 135, 158
- Arvo, arvot: kts. absoluuttinen, amoraalinen, elämän, kristilliset, kuoleman, länsimaiset, objektiivinen, perinteiset, relatiivinen, subjektiivinen
- Auktoriteetti, auktoriteetit 18, 23, 56, 94, 99, 109, 111-114, 121, 132, 140-141, 159
- Autettu itsemurha 149
- Biologinen ihmisyyys 27-28, 31-34, 36-37, 45, 80, 81, 101, 145
- Deontologinen eettinen teoria 48, 49, 71, 72, 83
- Downin syndrooma ja tahdoton eutanasia 150-151
- Dystanasia, paha kuolema 138
- Ehkäisy, rinnastus aborttiin 36, 37, 54, 67-70
- Elinsiirrot ja kuolleiden ottaminen pois koneista 98, 99, 102, 147-148
- Elämän arvo 27, 100, 104-108, 131, 151-152
 ja abortti 49-51, 55, 59-70
 ja eutanasia 94, 112, 135, 137, 139-140, 148-150
 ja itsemurha 128
 ja paternalismi 130
- Elämän pyhyys
 ja abortti 12, 23
 ja eutanasia 141-143
- Epäsuora eutanasia 137

- Epäsuora tappaminen 21-22, 41, 44, 82, 109, 118-126, 135-137
- Erityishoidot
 ja eutanasia 138-140, 148-150
 ja riittämättömät lääkinnälliset resurssit 151, 153
- Eskimot ja eutanasia 135, 158
- Eutanasia 91-160
 alustava luonnehdinta 94
 käsitteen määrittely 134-135
 muodot 135-139
 sanan etymologia 134
 sanan muita merkityksiä 135
 (kts. myös muita hakusanoja)
- Eutanasiatestamentti 137, 149-150, 158, 160
- Geneettinen yksilöllisyys, ainutkertaisuus 8, 9, 14, 31, 33, 34
- Hemofilia ja vastasyntyneen tappaminen 148
- Hengityslaitteen kytkeminen pois päältä passiivisena eutanasiانا 137-138
- Henkilö 95, 101-104, 109, 112, 113, 129, 134, 136, 142, 150, 154; kts. myös ihmisyy, persoona
- Hippokrateen vala 11, 77, 159
- Humanitaarinen indikaatio 15
- Hypoteettiset preferenssit, sikiön 65, 66-70, 73
- Identtiset kaksoset ja geneettinen yksilöllisyys 8-9, 14, 31, 81
- Ihmisyys 16, 27-37, 51-52, 80, 126-128, 131; kts. myös biologinen, henkilö, persoona
- Intentiot ja teon arvo: kts. kaksoisefektin periaate
- Itsemurha 21, 23, 25, 74, 75, 126-133, 149, 157, 158
- Itsepuolustus 27, 79, 132-133
 rinnastus aborttiin 20-21, 38-41
- Jumala 79, 80, 89, 107, 121
 abortinvastustajana 11, 17, 23-24, 64
 elämän herra 23-25, 115, 116, 129, 141
- Jumalan
 leikkiminen 116-117
 tahto 25-26, 60, 117
 tuomio 95, 96, 116, 117
- Kaksoisefektin periaate 21-22, 41-44, 79, 83, 109, 113, 118-126, 132, 138-139, 147
- Kaksoset: kts. identtiset
- Kansallissosialistisen Saksan eutanasiaohjelma 135, 144, 147, 158
- Kansanmurha ja eutanasia 135, 144-145, 147, 158
- Katolinen (abortti)argumentti 20-46

- Katolinen kirkko
 ja abortti 11-13, 17, 22-24, 33-34, 43, 47, 48, 60, 79, 158
 ja eutanasia 137, 140, 158
- Keskiaarvutilitarismi ja aborttikysymys 63
- Kiila-argumentti: kts. viettävän pinnan argumentti
- Kivun lievittäminen ja aktiivinen eutanasia 112-113, 120-123, 138-140, 143, 145-147
- Klassinen utilitarismi 86
- Kokonaisutilitarismi
 ja aborttikysymys 63
 ja vastasyntyneiden tappaminen 153
- Konsekventalismi 83, 119, 121, 123
- Kooma 35, 100, 103, 155; kts. myös apallikko
- Kristilliset arvot ja abortti 11-12, 59-60
- Kultainen sääntö
 ja abortti 66-70
 ja eutanasia 128, 141-147
- Kuolema
 biologisesti 96-100
 lääketieteellisesti 96-100
 moraalisesti 100
 ontologisesti 100-103
 uskonnon kannalta 95-96
- Kuoleman arvo 94, 96, 104-108, 131, 134-136, 139, 142, 143, 148, 149, 152, 153
- Kuoleva, eutanasiapotilaan ei tarvitse olla 149, 160
- Laupeussurma: kts. eutanasia
- Luonnollinen laki, luonnolliset oikeudet 17, 18, 26-29, 80, 127
- Luovuttamaton oikeus elämään 21, 126, 129-131
- Länsimaiset arvot ja abortti 11-13, 59-60
- Lääketieteellinen indikaatio 14-15
- Maltilliset aborttilait 13
- Marttyyrikuolema, rinnastus itsemurhaan 132-133
- Monotsygoottiset kaksoset: kts. identtiset
- Moraalilaki 17, 26, 128
- Moraalinen status, moraalisuus
 aborttipäätöksen 16, 18, 70-76
 eutanasiapäätöksen 130-131, 139-153
- Moraalisen symmetrian periaate 53-55, 85, 110-112, 119
- Muodollinen indikaatio 15
- Negatiivinen eutanasia 137
- Objektiiviset arvot ja abortti 61-70
- Oikeudenloukkaus 15, 20-21, 28, 40, 41, 86

Oikeus

elämään, elää 12, 20-29, 37-45, 47, 50, 51-59, 71, 79, 80, 85, 126, 129-131

kuolemaan, kuolla 128-133

kärsiä 145

moraalinen 34, 40, 57, 80, 82, 129

olla tulematta tapetuksi 51

omaan ruumiiseen 12, 39, 150

riistää elämä ihmiseltä 23, 76

saada abortti 12, 40

saada lapsia 65, 71

syntyä toivottuna 50

säilyttää terveytensä 57

toimia vastoin potilaan tahtoa 76

välttyä tuskalta 58

Ontologinen kuolemanmääritys 100-103

Ontologinen subjektivismi 61, 87

Palautumaton kooma 100, 103, 155; kts. myös apallikko

Passiivinen eutanasia 137-140, 144-151

Paternalismi

sopimattomuus aborttikysymykseen 76

sopimattomuus eutanasiakysymykseen 130, 143

Perinteiset arvot, irrelevanssi aborttikysymyksessä 59-60

Persoonaa, persoonuus 27-29, 32-40, 44-47, 50-59, 62, 66-70, 73, 81, 82, 84, 88, 126, 128, 134, 141, 145, 152

Positiivinen eutanasia 137

Potentiaalinen persoonaa, ihminen 9, 16, 34-37, 45, 52-57, 67, 85

Potentiaalisuusperiaate 52-55, 67-69, 76, 85

Preferenssiutilitarismi 72

Rajoittavat aborttilait 12

Raiskaus aborttiperusteena 15, 40-41, 47, 58

Raskauden keskeyttäminen: kts. abortti

Relatiivinen arvo 61

Rotuhygieniä ja eutanasia 135, 158

Ruumiillinen tuska, ei aina pahinta 107, 143, 147

Sairaalapalveluiden hinta ja eutanasia 142-143

Sallivat aborttilait 13

Sammakkoprinssi, vertaus sikiöön 34-37, 50-51, 82

Sankarikuolema, rinnastus itsemurhaan 132-133

Selibaatti, rinnastus aborttiin 36-37, 54, 67-70

Sielunmuodostumisoppi 11-12, 13-14

Sikiökehitys 8, 31-34, 37

Sikiön oikeudet 12, 20-59, 71

Sitova oikeus 129-130

Sosiaalinen indikaatio 15

Sosiolääketieteellinen indikaatio 15
 Spina bifida ja tahdoton eutanasia 150-151
 Subjektiiivinen arvo 51, 61-62, 69
 Suhteellinen oikeus 57-59
 Suhteellisuusperiaate 58
 Sukupuolitaudin hoito, rinnastus aborttiin 16, 71
 Suoranainen eutanasia 137
 Suoranainen tappaminen 7, 21-22, 37-46, 82, 83, 109, 118-126, 135, 137, 140, 148, 151
 Supererogatorinen teko, valinta 72-74, 89, 117
 Sääntöutilitarismi 144
 Tahdonalainen eutanasia 136-137, 139, 141-144, 148-150, 153
 Tahdonvastainen eutanasia 136-137, 139, 144, 152-153
 Tahdoton eutanasia 136-137, 139-140, 142-144, 150-151, 153
 Tappaa ja antaa kuolla 53-55, 84, 108-118, 124-126, 135, 137-138, 140, 145-151, 156
 Teko ja tekemättä jättäminen: kts. aktit ja omissiot
 Tekoutilitarismi 61, 84, 87-90
 Teleologinen eettinen teoria 48, 49, 61, 72, 73, 83, 88-90
 Universalisointi 62
 Utilitarismi ja aborttikysymys 17-18, 49, 60, 61-70, 72
 Valinnanvarainen oikeus 129-130
 Vastasyntyneiden tappaminen 32, 148, 150-151, 153
 Velvollisuus
 erotettuna supererogaatiosta 72-74, 117-118
 minkä perusteella raskauden vieminen loppuun olisi naisen 71-72
 raskauden vieminen loppuun ei ole koskaan naisen 70-74
 Viattoman viulunsoittajan argumentti 38-41, 44, 50
 Viattomuus, sikiön 21, 22, 29-30, 81
 Viettävän pinnan argumentti 143-145, 147, 159
 Väestöongelma ja abortti 63, 87-88
 Yksilöllisyys: kts. geneettinen
 Yleistettävyyssperiaate 128, 141-142

Ppm

Helsingin

HY HIST.-KIELIT.KIRJASTO

FILOSOFIAN LAITOS



107 002 0129



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

HELSINGIN YLIOPISTON KIRJASTO
HELSINGFORS UNIVERSITETS BIBLIOTEK
HELSINKI UNIVERSITY LIBRARY

KESKUSTAKAMPUKSEN KIRJASTO
CAMPUSBIBLIOTEKET I CENTRUM
CITY CENTRE CAMPUS LIBRARY

*Rahkon Pp
Helsingin*

ISBN 951-45-3931-1
ISSN 0357-4172
Helsinki 1986
Yliopistopaino



1070020129