

Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar

Ethical Discussion: Suicide in the Cases of Hume and Kant

ELİF ERGÜN 

Sakarya University

TUFAN ÇÖTOK 

Sakarya University

Received: 07.09.2018 | Accepted: 19.02.2019

Abstract: Suicide is a kind of death that has philosophical, religious, ethical, cultural, juridical, historical, medical and sociological meanings. There is a consensus about how hard it is to understand the act itself. There can be a close relationship, when it comes to one's attitude towards suicide, between one's fear of and irritation to it and its being considered to be a crime. Suicide was not considered to be so in the Jewish-Hellenic tradition until the 5th century of Christianity. Since the beginning of this century, the Church has begun to take a serious stance on suicide. The relationships of Christian tradition to God as well as the prohibition of suicide as a rearrangement of social relations make it necessary to take into account the etymology of the concept. We will be interested in two philosophers, each of whom deals with suicide in a historical context. Hume shows in a small treatise that why suicide is not a crime against God, society, and the man himself. On the other hand Kant, in his various works written in different periods, explains why suicide cannot be justified. Although Kant when the examples given in the first period are taken into consideration does not seem to be clear, he in accordance with his ethics of duty in the second period does not accept suicide under any circumstances. Having two opposing views on suicide, Hume and Kant today may contribute to ask the correct questions in the discussion of the problem on an ethical aspect.

Keywords: Suicide, Hume, Kant, ethics, religion.



© Ergun, E & Çötök, T. (2018). Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 121-146.

Giriş

“İntiharın en büyük günahlardan biri olduğunu biliyorum. Fakat mutsuz olmak da bir günah. Mutsuzken başka insanları incitirsiniz. Bu da bir günah değil mi? Aileni incitiyorsun, arkadaşlarını, kendini incitiyorsun. Bu bir günah değil mi? Eğer seni incitirsem bu bir günah değildir, fakat kendimi öldürürsem öyle midir? Allah’ın bağışlayıcı ve büyük olduğunu düşünüyorum. O yarattıklarının acı çektiğini görmek istemez. Allah belki de bizi zorla yaşamaya mecbur etmeyeceğinden çok yücedir. Bu çözümü insana bağışlamasından dolayıdır. Bunun anlamı hakkında hiç düşündünüz mü?”

Yukarıdaki sorular, Abbas Kiyarüstemi’nin, Ta'm-e Gilās (Kiraz’ın Tadı, 1997) filminde intihar etmek isteyen Badii adlı karakterin bir ilahiyat öğrencisinden kendisine yardım etmesi için onu ikna etmeye yönelik diyalogundan alıntıdır. Badii’nin tüm çabasına rağmen ilahiyat öğrencisi ikna olmaz. Film, Tahran’da arabası ile dolaşan orta yaşlı Badii’nin kendisini bu hayattan kurtarmaya karar vermesini ve bunun için de üç farklı karakterden yardım istemesini anlatır. Ölüm ile hayat ya da intihar ile varoluş arasındaki gidip gelen filmde hayat ölümü yener. Yönetmen yaşamdan yana bir seçim yapar. Ancak yine de Badii’nin sorularının bir değeri vardır. Bu değer de hayatın böylesine sorularla sınanmış olmasında saklıdır. Çalışmanın konusu olan intiharın her iki filozof için de anlamı Badii’nin sorularını anımsatır. Hem Hume hem de Kant intihar problemini etik bir temelde ele almışlardır. Bu temeli de teolojik bir sorgulamaya cevap olarak oluşturmuşlardır. Diğer bir ifade ile insan hayatının sınanması da denilebilecek intihar eyleminin neye karşı ve hangi koşullarda gerçekleşiyor oluşunu soru konusu etmişlerdir. Her ne kadar her iki filozof için de intihar birincil önemde bir felsefi sorun olmasa da intiharı felsefi bir sorun olarak gördüklerini düşünmek için sebepler vardır. Doğrusu Camus’nun “gerçekten önemli olan tek bir felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip, değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir” (Camus, 2009: 15) yargı-



sına ne Hume ne de Kant düşüncesinde rastlanmaz. Yine de bu filozofların intihar üzerine söylediklerini değersiz kılmaz. Denilebilir ki Hume ve Kant, bugün intihar üzerine yazanların büyük bir çoğunluğunun görmezden gelemeyeceği bir yerde dururlar.

Söz konusu intihar olduğunda ve intiharın felsefenin en azından temel sorularından biri olduğunu kabul etmekle beraber toptancı yargılara biraz mesafe almak gerektiğini unutmamak gerekir. Critchley'in bu konuda uyarısı anlamlıdır: "İntiharı inceden inceye, dikkatli bir şekilde, kestirme hükümlere varmadan ya da -yaşam ve ölüm hakkı gibi- ahlaki ilkeler koymadan ve mümkünse az biraz da mesafeli durarak ele almak gerekir" (Critchley, 2016: 12). Mesafe koymak ölümün karşıtı olan yaşamı anlamada takındığımız tavır ile ilgili görünmektedir. "Neden yaşamaya devam ediyoruz?" sorusu ne kadar karmaşık ve zor anlaşılır ise insanın "yaşamına son vermeye götüren süreç en azından yaşamını sürdürmesini sağlayanlar kadar karmaşık ve zordur" (Alvarez, 2007: 119). Bu zorluğa, tarih boyunca ve belki günümüzde de devam eden intihara karşı neredeyse bütüncül itirazı da eklemek uygun olur. Gerçekten intihar eden diğer bir deyişle "ölümün bilinmeyenine doğru çekip gitmeyi tercih eden kişi" (Minois, 2008: 136) ideolojilere, inançlara, yöneticilerin vaatlerine hiç inanmadığını gösterdiği için hoş görülmez. Minois'in intihar için "insanlığın belki de son büyük tabusudur" (Minois, 2008: 136) yorumunu bu minvalde düşünmek gerekir.

İntihar karşısındaki tavır ondan duyulan korku ve tiksinti ile suç sayılması arasında paralellik kurulabilir. Musevi-Helen geleneğine oldukça yabancı olan intiharın suç olduğu olgusu Hıristiyanlığın beşinci yüzyılında ortaya çıkmıştır ve Kilise bu yüzyıldan itibaren intihar konusunda sert tavır almaya başlamıştır¹. Ne Eski Ahit ne Yeni Ahit intiharı doğrudan

¹ Georges Minois "İntiharın Tarihi" adlı çalışmasında bu süreci şu şekilde anlatır: Medeni hukukla Kilise hukukunun birleşip insan yaşamının korunması konusunda ısrar etmesi, imparatorluğun IV. Yüzyıl sonuyla V. yüzyılın başı arasındaki evrimine bağlıdır. Ekonomik ve demografik bunalımın ortasında bulunan Roma devleti, Diocletianus ve Constantinus'tan itibaren totaliter bir sisteme dönüşür ve burada birey, kendi varlığını dilediği gibi kullanma hakkını kaybeder. Köylerde yarıcılık sistemi yaygınlaşır. Yarıcı, özgür ancak toprağa bağlı ve sahibine, dominusa bağımlı bir kişidir; onun izni olmadan ne evlenebilir ne de papaz ya da asker olabilir. 332'den itibaren, Constantinus, kaçan her yarıcının sahibine iade edilmesi kararını alır. Kentte, lonca üyeleri sınıflarına bağlıdır. İmparatorluğu savunacak işgücü eksikliği, her insan yaşamının ekonomisi ve savunma hizmetine adanmasını gerektirir. İşte o zaman, Roma dünyasında intihara karşı geleneksel olarak çok hoşgö-



yasaklamasa da “sen öldürmeyeceksin” emrinin özel bir yorumuyla intihar en büyük tabu haline gelmiştir. İntihar eden kişinin bedeni aşağılanır, darağacına asılır ya da kazığa oturtulur, herkesin görebileceği kamusal mekânlarda sergilenir, ailesine işkence edilir miras hakkı ortadan kalkar. Çünkü o kendini öldürmek suretiyle Tanrı’nın bir bağışı olan hayatı reddetmiştir. Kişinin bedeni ölümsüz ruhunun taşıyıcısıdır ve öbür dünyada yargılanacaktır. Yine eğer biri günahlarını affettirmek için bile kendini öldürse Kilisenin ve devletin işlevini gasp etmiş olacaktır. Bu da Tanrı’ya

rülü olan medeni hukuk sertleşir. Bir suçlamadan kurtulmak için intihar eden kişilerin malları artık müsadere edilir ve müsadereyle intihar suçu arasındaki ilişki yavaş yavaş yerleşir. Diğer yandan Kilise, cinsel perhizi bütün Hıristiyanlar için bir zorunluluk haline getiren ve bakireliği aşırı derecede yücelten sapmaları yasaklayarak evliliğin değer kazanması için bir çabaya girişir. Gebeliğin önlenmesi ve çocuk düşürmenin her biçimi yasaklanır. 374 yılında, bir İmparatorluk yasası evlat katillliğini yasaklar. Çocukların yüzüstü bırakılmasına karşı mücadele edilir. Birbirini tamamlayan bütün bu önlemler insan yaşamını yükseltmeyi ve korumayı amaçlar; söz konusu olan, doğum oranındaki düşme yüzünden varlığının tehlikede olduğunu hisseden bir toplumun savunma tepkisidir. Sivil iktidarın mı dini iktidarı etkilediği yoksa dini iktidarın mı sivil iktidarı etkilediğini anlamaya çalışmak boşunadır, çünkü bu ikisi, Constantinus’tan itibaren sıkı bir işbirliği halindedir. Toprakları büyük ölçüde genişleyen Kilise, yarıcılar ya da kölelerin özgürleşmesini istemez. Bu insanların yaşamları efendilerine aittir: 452’de, Arles Konsili bütün famulilerin, yani köle ve uşakların intiharını yasaklar. Kendini öldüren bir uşak, ona sahip olan efendisini soymuş sayılır; eylemi bir işyana benzetilir, kendisinin ise “şeytani bir esinle dolu” olduğu düşünülür. 533’te, Roma hukukunu resmen kabul eden Orleans Konsili, yargılanmadan kendini öldüren zanlılar için Tanrı’ya kurban sunulmasını yasaklar. İntihara karşı önleyici ve caydırıcı silahlar böylece yavaş yavaş yerleşir. Ahlakın, intiharı Tanrı’ya, doğaya ve topluma karşı bir suç haline getirebilmesi için ekonomik-toplumsal ve siyasal durumun baskısı gereklidir. Kiliseye göre, intiharın tek onurlu biçimi olan gönüllü şehitlik de, İmparatorluğun din değiştirmesinden sonra geçersiz hale gelmiştir. Artık hiçbir dini neden intiharı haklı gösteremez. Kilise anlayışında olduğu kadar toplumda da, efendi, her şeyi kendisine borçlu olan kölelerinin yaşamının tek sahibidir. VIII. ve IX. Yüzyılların ünlü Anglosakson kefaret törenlerinde, affedilen tek intihar biçimi delilerin ya da “cinlilerin” intiharıdır, yalnız bunların da şeytan tarafından ele geçirilmeden önce onurlu bir yaşam sürmüş olmaları gerekir. Umutsuzluğa bağlı intihar en kınanacak intihardır. Bu dönem, Kilisenin, ruhlar üzerindeki nüfuzunu güçlendiren bireysel günah çıkartma uygulamasını istemeye başladığı dönemdir. Umutsuzluk en ağır günahlardan biri olarak kabul edilir, çünkü Kilisenin, Tanrı’yla kulları arasındaki evrensel ve zorunlu aracı rolünü üstlenen bir Kilisenin, suçların itirafı yoluyla günahları bağışlayıcı işlevini yadsır. Kefaret törenleri, adli bir mahkûmiyet korkusuyla intihar edenlerin ve hatta bilinmeyen bir nedenden ötürü kendini öldüren ve bu yüzden de sağlıklı bir bilince sahip olduğu kuşkuyla kişilerin ardından dua edilmesini yasaklayarak, medeni hukukla aynı doğrultuda gider. Frank sinodları tonu daha da sertleşir: 813’de, Chalons, 829’da Paris ve 855’te Valence sinodları, düelloda ölmeyi intiharla bir tutarak, ölenlerin ardından dua edilmesini ve onların dini usullere uygun biçimde gömülmesini yasaklar. IX. Yüzyılın ikinci yarısında, Papa I. Nicolaus, yeni din değiştirmiş Bulgarların sorunlarına yanıt olarak, bütün intiharların yasak olduğunu, intihar edenleri hiçbir şeyin kurtaramayacağını, bu kişilerin durumunun umutsuz olduğunu açıklar. Ve intihar edenler avı başlar: X. Yüzyılın başında, Regino von Prüm, piskoposlardan kendi ruhani çevreleri içinde meydana gelen bütün vakalar hakkında bilgi edinmelerini ister (Minois, 2008: 40-42).



karşı işlenmiş en büyük günahdır. İntihar eden kişi eğer deli değilse-intihar eden kişinin varisleri mirasından pay alabilmek için çoğu zaman ölen kişinin akıl sağlığının yerinde olmadığını ispat etmeye çalışmıştır-katil ve aynı zamanda günahları asla affedilmeyen azılı bir günahkârdır. Köylülerin intiharı soyluların intiharına göre daha korkakça ve bencilce sayılmıştır. İntihar eden soylu ise eylemin onuru korumak adına yapıldığına inanılmıştır (Minois, 2008: 25). Hıristiyan geleneğinin gerek Tanrı ile ilişkileri gerekse toplumsal ilişkileri düzenleyen intihar yasağı kavramın tarihsel olarak etimolojisini de dikkate almayı gerektirir. Diğer bir deyişle intiharın Batı dillerinde kelime karşılığı kullanılan Latince “sui” (kendi) ve “caedres” (öldürmek) sözcüklerinden türeyen “suicide” (intihar) tarihsel bakışta bu tabunun nasıl yerleştiğini anlamada faydalı olabilir.

Ne Eski Yunan’da ne de Roma’da “intihar” kavramı vardır ve dolayısıyla da tek bir sözcük veya ifade ortaya çıkmamıştır (Marsh, 2017: 110). Birbirinden farklı oldukça çok sayıda kelime öbeği eylemi tanımlamada kullanılmıştır. İstemli ölüm eylemi oldukça geç bir tarihte on yedinci yüzyılda intihar adını almıştır. Yeni sözcüğün ortaya çıkışı bu eylemi, bir başkasını öldürme eyleminden ayırma isteğini dile getirir ve Alvarez, suicide teriminin Oxford İngiliz Sözlüğü ilk kez 1651’de kullanıldığını belirtse de 1635’te yazılıp 1642’de basılan Thomas Browne’nun *Religio Medici*’sinde yer aldığını söyler. Ve sözcük, Dr. Johnson Sözlüğü’nün 1775’teki basımına hala alınmamıştır. Onun yerine “kendi kendinin cinayetini işleme”, “kendi kendini yok etme”, “kendi kendini öldürme”, “kendi kendini katletme”, “kendi kendini boğazlama” gibi cinayeti çağrıştıran ifadeler kullanılmıştır (Alvarez, 2007: 57). Yeni sözcüğün sözlükçü Thomas Blount ve Epikuros’un editörü Walter Charleton’un yapıtlarıyla birlikte İngiltere’de yaygınlaştığı görülür (Minois 2008: 210). Fransızcada ise terim ilk kez rahip Desfontaines tarafından *Observations sur les ecrits modernes* isimli kitabında kullanılmış ve 1762 yılında Akademi’nin sözlüğünde yer almıştır (Volant 2005: 143). Sonraki yüzyıllarda, bu sözcüğün “kendi canına kıyma” (self-slaying), “kendi yaşamına son verme” (self-killing) “kendini öldürme” (self-murder) gibi tanımların yerini alıp giderek daha yaygın kullanılabilir hale gelmesi, birçok yönden, konuyla ilgili anlayışların değişmesinin bir yansımasıdır (Marsh, 2017: 125-126). Zamanla toplumun sekülerleşmesi ile intihar günah dairesinden çıkmıştır. Artık intiharın günah olup



olmamasından ziyade topluma ve kişinin kendine karşı suç olup olmadığı tartışılır olmuştur.

Tarihsel ve etimolojik bağlamları düşünüldüğünde hem Hume hem de Kant'ın intihar kavramını neden etik bağlamda tartıştıkları netlik kazanmış olur.

1. Hume Düşüncesinde İntihar

Hume intihar hakkında görüşlerini 1777 yılında yayımlanan İntihar Üzerine adlı makalesinde ortaya koymuştur. Makalenin hem içeriği hem de yayımlanma süreci filozofun intihar hakkında düşüncelerini anlamak bakımından temel bir eserdir. Bu çalışma kimine göre oldukça özensiz baştan savma ve felsefi bir başarısızlık örneği (Merrill 1999: 410) kimine göre ise yazılmasının üzerinden yaklaşık iki yüz kırk yıl geçmiş olmasına rağmen hala insanları afallatma kapasitesine sahip (Critchley 2016: 34) olarak görülür. Öyle ya da böyle Hume'un makalesi intiharın felsefi bağlamda değerlendirilmesi söz konusu edildiğinde modern zamanlarda en çok okunan çalışmalardan biridir².

Makalenin başarısızlık örneği görülmesinde filozofun incelemeyi yayımlayacağı sırada vazgeçmesi ve geri çekme kararı alması da sebep olmuştur. Hume'un Ruhun Ölümsüzlüğü adlı makalesiyle aynı zamanda yazdığı intihar üzerine olan bu küçük incelemeyi yok etmek istemesi hakkında çeşitli spekülasyonlara sebep olmuştur. Kimine göre bunun arkasında çeşitli baskılar vardır. Konu ile ilgili olarak tartışmanın geçtiği bir makale de Tom L. Beauchamp An Analysis of Hume's Essay "On Suicide" adlı çalışmasıdır. Beauchamp'ın çalışmasının asıl konusu Hume'un tezlerinin Aquinas'a cevap niteliğinde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte çalışmanın son bölümünde Hume'un neden makalesini basmaktan vazgeçtiğini tartışır. Beauchamp, Hume'un biyografisinin yazarı Mossner'a karşı olarak dini otoritelerin Hume ve yayıncısı Millar'ı tehdit ettikleri ve baskı uyguladıkları argümanına karşı çıkar. Ona göre Hume'un makalesini

² Son yıllarda Türkçede Hume'un İntihar Üzerine adlı çalışmasının farklı yayınevlerince yayımlanmış olmasında çok okunmasının payı olduğu düşünülebilir. (Türkçede İntihar Üzerine için bkz. "İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler" çev. Aylin Pekanık, Münevver Özgen, Levent Özşar, Biblos Yayınları 2017. "İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" çev. Burcu Denizci, Sub Yayınları, 2017. "Denemeler" (İçinde) Çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayınları, 2018. "İntihar" Çev. Önder Karaçanak, Tefrika Yayınları, 2017. "İntihar Üzerine Notlar" (İçinde) Çev. Utku Özmakas, Pharmakon Kitap, 2016.)



geri çekmesinin sebebi içeriğinin eksik olduğunu düşünmesidir. Tarihsel veriler de bunu destekler niteliktedir. Diğer bir deyişle Hume'un çekincesi felsefi sebeplerden kaynaklanmaktadır (Beauchamp, 1976: 95).

Minois'e göre ise Hume "kolektif bilincin önyargıları denen şu kökleşmiş yel değirmenleriyle savaşmamayı tercih eder" (Minois, 2008: 288). Hume makaleyi yayımlamama kararı olsa da nüshalardan birkaçı elinden kurtulur. Kitabın bir nüshası Fransa'ya ulaşır ve burada d'Holbach tarafından çevrilir. 1770 yılında yazar adı olmaksızın yayımlanır. Hume'un 1776 yılındaki ölümünün ardından, iki denemesi 1777 yılında, İngiltere'de, yine yazar adı olmadan yayımlanır. Yazarın adı, ancak, Rousseau'nun, La Nouvelle Heloise'den alınmış, intiharla ilgili iki mektubunu da içeren 1783 yılı baskısının başında görülür (Minois, 2008: 288). Edebi basın, kitabı büyük bir düşmanlıkla karşılar. 1783'te, The Critical Review, denemeyi, din ve toplum için bozguncu fikirler içeren "en yüce amaç ve umutlarımızı" yıkan "inançsızlık kitapçığı" olarak niteler. Monthly Review, kitaba tedbir gereği Hume'un kanıtlarını çürütüyor gibi görünen notlar eklemiş olduğu halde, editöre de saldırır. 1784 tarihli Gentleman's Magazine, aynı eleştiriye devam ettirerek, editörün çürütmelerinin, zehrin reklamını yapmaktan başka bir işe yaramadığını bildirir. Aynı yıl, Piskopos George Horne da, Letters on Infidelity'sinde Hume'un denemesini kınar (Minois, 2008: 288). Makale yayımlandıktan sonra tüm bu olup bitenler Hume'un korkusunu haklılaştırır niteliktedir.

Belki de yukarıdaki iki argümanı birlikte düşünmek gerekir. Bir yönüyle Beauchamp haklıdır çünkü intihar konusu Hume'un çalışmalarının merkezinde değildir. Bu yönüyle de çekinceli davranmış olması akla yatkın bir sebeptir. Öte yandan makale yayımlandıktan çok sonra bile düşmanlıkla karşılanması Hume'un endişe duyabilecek olduğunun göstergesidir. Hume'un yaşadığı dönemde intiharın hala bir günah ve en büyük suçlardan olduğu unutulmamalıdır. Bu suç teolojik, hukuksal toplumsal ve ahlaki temellidir. Dolayısıyla içerik olarak zayıf da bulmuş olabileceği bir makale ile böyle bir baskıya karşılık veremeyecek olması anlaşılır bir durumdur.

Hume kısa ama etkili makalesini oldukça basit bir plan çerçevesine oturtmuştur. Önce felsefenin dinin hurafelerine karşı üstünlüğünü kabul eden filozof sonrasında intiharın insanın kendine, topluma ve dine karşı



bir eylem olup olmadığını tartışır. Ancak denilebilir ki ağırlıklı olarak intiharın Tanrıya karşı bir eylem olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Kişinin intihar eylemiyle kendine ve topluma karşı suç işleyip işlemediği konusu ise adeta geçiştirilmiştir. İntiharın bireysel ve toplumsal bir suç olduğunu vurgusunun sonraki yıllarda ağırlık kazandığı düşünülürse çalışmadaki bu dengesiz dağılım anlaşılabilir.

Hume, kendisi için temel belirleyici olan felsefenin dinin hurafelerine, batıl inançlarına ve sahte dinlere karşı işe yarayan güçlü bir panzehir olduğu kabulüyle başlar (Hume, 2018: 199). Tek kesin etkili ilaç felsefedir. Yapılması gereken de doğru felsefe ile bu hurafelerden kurtulmaya çalışmaktır. Bu işlem bizi özgür kılacaktır (Hume 2018: 201). Makalenin başındaki bu yargı filozofun felsefi çıkarımlarla iş yapacağı uyarısı şeklinde anlaşılabilir. Batıl inançlara karşı felsefe intiharın suç olmadığını gösterecektir. Geçmişte “tüm antik çağ filozofları” (Hume, 2018: 201) intiharın suç ve ayıp olmadığını söylemişlerdir ve bugün bu kabulün tek gerekçesi batıl inançlardır. Felsefe ile batıl inanç arasındaki sınırın belirteci olarak özgürlüğü yerleştiren Hume sonrasında intihar neden Tanrı’ya olan yükümlülüğümüzün ihlali olmadığını gösterir.

Ona göre Tanrı maddi dünyayı yönetebilmek için “genel ve değişmez kanunlar” (Hume, 2018: 201) canlılar dünyasını yönetebilmek için de “bedensel ve zihinsel güçler” (Hume, 2018: 201) bahşetmiştir. Bu iki ayrı dünya arasındaki ilişki ise şöyledir:

Maddi dünya ile hayvanlar âlemi arasındaki bu iki ayrı prensip durmaksızın birbirlerinin alanına girer ve birbirlerinin işleyişlerini karşılıklı olarak geriletirler. İnsanların ve diğer tüm hayvanların güçleri, etraflarındaki cisimlerin doğası ve özellikleri ile kontrol altına alınır ve yön kazanır; bu cisimlerin değişimleri ve eylemleri tüm canlı faaliyetleri ile sürekli olarak bir başkalaşım içindedir (Hume, 2018: 201).

Tanrı daha en başından kurduğu bu düzenin her işleyişinde kendisini bir anda göstermez, yönetim genel ve sabit kurallarla olur. Eylemler Tanrının varlıklarına bahşettiği güçlerden doğar. İnsanın yapıp ettikleri de bu minvalde Tanrının eseridir. İnsanın tüm yetilerini harekete geçiren genel kurallar daha en başından itibaren Tanrı iradesinin göstergesi ise bundan insan da kaçamaz. Bu insanın karar verme yetisi ya da iradesi olmadığı anlamına gelmez. Kuşkusuz insan kendisini çevreleyen ve eylemlerini



kontrol altına almak isteyen maddi güçlere karşı yargıda bulunma ve sağduyuyla karar verme yetilerine de sahiptir. Bu durumda Hume şu soruyu sorar: “hayattan yorulmuş, acı ve sefalet içinde boğulan kişinin ölümün saldıdığı tüm doğal korkuları cesurca yendiğini ve bu korkunç sahnedan kaçıp kurtulduğunu düşünürsek, böyle bir adamın intihar etmesini yasaklayan ilke bir anlam taşır mı?” (Hume, 2018: 203). Kendi sorduğu soruya Hume’un cevabı çok açık bir şekilde bunun yanlış olduğudur. Tanrı insanın hayatını sürdürüp sürdürmeyeceği kararını kendisine saklamış olamaz. Bu konuda insan özgürdür ve irade ile hareket etme hakkına sahiptir. Hume’un intihar konusundaki yargısı eylemin şartlarıncı belirlenir. Diğer bir deyişle “hayattan yorulmuş olmak”, “acı çekmek”, “sefalet içinde boğulmak”, “sersefil bir hayatı sürdürmek” yani kişinin kendisine ağır gelen bir yükün altında ezilmesi durumlarında insanın hayatına devam etmesini şart koşmak düpedüz saçmadır. Ancak yaşanmaya değer olduğu süreç yaşamın bir anlamı vardır. Diğer bir deyişle insan özgürlüğü uyarınca kendisini zorlayan maddi dünya karşısında bile isteye yaşamını sonlandırma hakkına sahiptir. Bu noktada Hume’un sorusuna Critchley’in sorusunu eklemek gerekir: “Bir hayat hangi koşullar altında yaşanmaya değerlidir ya da değildir?” (Critchley, 2016: 19). Yaşam artık mutlu etmiyorsa, anlamsızlaşmışsa, külfet haline gelmişse değerini de yitirmiş demektir. İntiharın meşruluğu ancak bu değersizlikle mümkün olmaktadır. Hume’un bu görüşleri yakın geçmişte tartışılmaya başlanan ötenazi ya da ölme arzusu düşünüldüğünde oldukça güçlü bir sav haline gelir³. İntiharın yasa ve ahlak karşısı bir eylem olup olmadığı sorgulanırken filozofun yargıları akılda tutulmalıdır. İnsan doğanın kendisine bahşettiği güç uyarınca intihar

³ Yakın zamanda dünya ölçeğinde ötenazi için başvuru yapanların sayısı oldukça artmıştır. Birçok ülkede yasal engel olsa da Belçika, Hollanda, Kanada, Avustralya, Lüksemburg gibi ülkelerde ötenazi yasallaştırılmıştır. 2017 yılı verilerine göre Hollanda’da ötenazi kliniğine başvuru sayısı 1800 kişidir. Dayanılmaz ağrı ve iyileşme umudu olmayan ya da Alzheimer rahatsızlığı hızla ilerleyen kişilerin ötenazi için bizzat başvurması gerekiyor. Ötenazi için başvuranların yüzde 80’i ileri derecede kanser hastaları tarafından yapılıyor. Hastanın gerçekten ötenazi için gönüllü olup olmadığı, iyileşme umudu bulunup bulunmadığı kapsamlı bir şekilde araştırılıyor. Hasta, hekim tarafından ötenazi konusunda ayrıntılı biçimde bilgilendiriliyor. Ötenazi isteği kabul edilen hastaya yüksek dozda "Thiopental" adlı anestezi ilacı veriliyor. Hastayı kısa sürede komaya sokan bu ilacın ardından solunumu tamamen durduran kas gevşetici iğne yapılıyor. Ötenazi Komisyonu, bütün aşamaların yerine getirilip getirilmediğini ve doktorların görevini yapıp yapmadığını ayrıntılı biçimde inceleyerek dosyayı kapatıyor. Daha fazla bilgi için bkz. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41788985>.



eylemini gerçekleştiriyorsa bunun önünde ne yasa ne de ahlak kuralları durabilir.

Kişiyi intihara sürükleyen koşullar açık bir şekilde ifade edildiğinde, eylemin kişiyi ahlaksız kılmayacağı ve bu konuda özgür olduğu yargısı kişinin evrendeki yerinin gösterilmesi ile dengelenir. Diğer bir ifade ile insan hayatı, insanın sağgörüsüyle kendi hayatına son verebilmesini küstahlık haline getirecek kadar büyük bir önem taşımaz. Hume'a göre "insan hayatı evren açısından bir istiridyeninkinden çok önem arz etmiyor" (Hume, 2018: 204). Evrendeki yeri bu derece küçük olan insanın intihar eylemi nasıl küstahça nitelendirilebilir ki? İnsan, doğanın bir parçası olarak, iradesi uyarınca hayatına son verdiğinde işleyişe her hangi bir zarar verebilecek güçte olmadığından onun eylemi bir kibir göstergesi olamayacaktır. Böylece anlaşılıyor ki Hume için intihar ne teolojik ne de ahlaki açıdan insanı suçlu kılar. Ona göre "şan veya dostluk gereği büyük tehlikelere atılan kişiye Kahraman denirken, aynı veya benzer saiklerle yaşamına son veren kişi Alçak veya İmansız denerek ayıplanamaz (Hume, 2018: 205). Hayatın sürdürülmesi ya da sonlandırılması konusunda kişinin hiçbir söz hakkı yoksa ve hepsi yalnızca Tanrının eylemleri sayılırsa eğer yukarıda sözü geçen adlandırmaların da ahlaki olarak bir değeri kalmayacaktır.

Hume yalnızca ahlaki dünyaya ait kavramları eşitlemekle kalmaz tüm eylem alanına bunu yayar ve şöyle sorar:

O halde ben de ev inşa etmenin, toprağı ekip biçmenin ve okyanusta yelken açmanın neden dine saygısızlık olmadığını soruyorum. Bu eylemlerin hepsinde kendi zihin ve beden gücümüzü kullanarak belli bir değişiklik oluşturmaya çalışıyoruz, hiçbirinde bundan öte yaptığımız bir şey yok. Dolayısıyla hepsi eşit derecede masum veya eşit derecede suçlu (Hume 2018: 206).

Eylemlerin sorumluluğunu alabiliyor isek acı ve hüznle dolu olan hayatı sonlandırma kararını da alabiliriz. Doğanın düzenini değiştirebilecek, bozacak güçte olmayan insan intihar ederek dine karşı bir hakaret işlemek tam tersi kendisine verilen imkânları kullanmış olur. Hume'un "yaratılmış herhangi bir varlığın dünyanın düzenini bozacağını ya da tanrının işine burnunu sokabileceğini düşünmek dine karşı bir tür hakaret sayılır!" (Hume, 2018: 207) diyerek intiharın Tanrı'ya karşı bir günah oluşturmadığını açıklar.



İntihar Tanrı'ya karşı bir suç olmadığı gibi topluma da zarar vermez. Çünkü hayattan çekilen kişi yalnızca iyilik yapmayı bırakmış olur ki bu bir zarar olsa bile zararların en küçüğünden sayılır (Hume, 2018: 208). Üstelik kişi topluma yük olmuş bir hale gelmişse bu durumda yaşamdan çekilmesi yalnızca masum bir eylem olmakla kalmaz, aynı zamanda övgüyü de hak etmesi gerekir (Hume, 2018: 208). İnsan güç sahibi ve sağlıklı ise bunları düşünmez. Ancak insan gücünü kaybetmişse, onulmaz bir hastalığa yakalanmışsa ya da yakın geçmişte yaşadığı büyük acıları unutamaz ve kendini onaramaz haldeyse -özellikle toplama kamplarından sağ kurtulanların büyük bir çoğunluğunun intihar etmiş olduğu düşünülürse- dünya ile iyi geçinebilecek durumda değildirler. Bu kişilerin intiharı topluma zarar vermez.

İntiharın topluma zararlı bir davranış olmadığı, kişinin kendisine karşı işlenmiş bir eylem olmadığı argümanı ile tamamlanır. Hume'a göre bu iki çıkarım birbirini destekler. Yaşlı, hastalıklı ya da talihsiz bir beden hayatına son verdiğinde kendine karşı olan görevlerinde tutarsızlığa düşmez. Hiç kimse yaşamaya değer bir hayatı çöpe atmaz. Çünkü "doğal ölüm korkumuz öyle büyük ki küçük saikler hiçbir zaman bu korkumuzu yenmemizi sağlayamayacaktır" (Hume, 2018: 209). İnsan ölüm korkusunu yenip böyle bir eylemde bulunduğu sağgörülü ve cesur davranmış olur. Hatta Hume'a göre bu tavır topluma fayda sağlar. Bunu göstererek başkalarının da bunu örnek almasını ve böylece herkese hayatta mutlu olma şansını sağlayabilir ve kendisini tüm tehlikelerden ve acılardan etkin bir şekilde kurtarabilmesinin yolunu açmış olur (Hume, 2018: 209).

2. Kant Düşüncesinde İntihar

Mezar taşında bile "üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası" ifadesiyle evrensel ahlak yasasını yaşatan Königsbergli filozof için tekil bir ahlaki konuda yasaya rağmen belirlemede bulunmak çok da beklenir bir durum değildir. Buna karşılık "intihar üzerine tartışmasında karakteristik özen ve sistematüğının bulunmamasıyla birlikte" (Cholbi, 2000:159) gerek konunun önemi ve değeri gerekse de tartışmaya açık oluşu, Kant'ın özellikle eleştiri öncesi kabul edilen eserlerinde intiharı problem edinmesine yol açmıştır. Diğer taraftan eleştirel felsefesinde yasadan hareketle eylemin ahlakiliğini sağlamayı kişinin otonomisine bırakan Kant için herhangi



bir konunun ele alınışı, yasayı merkeze almak suretiyle olacaktır. Bu durumda onun ahlak felsefesinde intihara ilişkin sorgulamayı “eleştiri öncesi ve sonrası” şeklinde tasnif etmek mümkün görünmektedir.

Kant, yukarıda zikredilen her iki döneminde de ahlak üzerinde durur. Her ne kadar eleştiri döneminde “ahlaklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlaklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür” (Kant, 1995a:24) dese de evrensel bir ahlak yasasının tikel durumlara nasıl uygulanacağını açık kılabilme amacıyla muhtelif meselelere de değinir. İntihar da bunlardan biridir ve bir takım örnekler bağlamında tartışılır. Genel olarak bakıldığında Kant hem eleştiri öncesi kabul edilen ve ahlak üzerine verdiği derslerin öğrenci el yazmalarından oluşan eserlerinde hem de eleştiri sonrası Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde intiharı onaylamaz. Uleman ilk dönemdeki eserlerinde intihar karşıtı ifadeleri derli toplu sunar: “Kant’ın intiharı reddi endişeli ve katıdır. İntihar alçaltıcıdır; ahlaksızca ve değersizdir; nefret vericidir; tiksindiricidir; genel olarak hayal edilebilir en korkunç şeydir ve insanın kendisine karşı görevinin en büyük ihlalidir. Kant intihar etmekle insanın bir canavara dönüştüğünü yazar. Doğrusu intihar etmek, ahlakın varlığını dünyadan çıkarmaktır” (2006:77). İntiharın reddi eleştiri sonrası döneminde ise eylemin doğrudan bir ahlak yasası formunda kesin bir buyruk olarak ifade edilip yasa hükmünde değerlendirilmesinin ve başka insanlardan beklenilmesinin imkânsızlığından hareketle gerekçelendirilir. Bununla birlikte, özellikle ilk dönem yazılarında saygı ve Cato örneği bağlamında düşünüldüğünde bir takım tartışmalı ifadeler söz konusudur. Nitekim Rawls gibi Kant yorumcuları onun felsefesinde intiharın meşrulaştırılabileceğini iddia ederler.

Kant üzerine yapılacak bir soruşturma onun dönemselleştirilmesi kabul edilecek olursa öncelikle verdiği örneklerden, sonrasında ise eylemin yasaya uygunluğu bağlamında ele alınabilir. İlk dönemde intihar, meşru görülebilen veya onaylamayan bir takım argümanların eşliğinde ele alınır.

2.1. Eleştiri Öncesi Felsefede İntihar

Kant’ın eleştiri öncesi felsefesi ahlak yasalarını ihtiva etmeyen fakat tutarlı bir yaklaşım gösteren bir bütünlük oluşturur. Her iki dönem arasındaki temel fark, ilk dönemin pratik konulara daha fazla eğilmek suretiyle görece daha örneklerle ele alınışındır. Örnekleri ele alırken göstermiş olduğu yaklaşım aynı zamanda Kant’ı diğer rasyonalist geleneklerden de



ayırır ki bu ayırım, Seidler'den hareketle psikolojik etmenler bağlamındadır: “Önceki rasyonalist gelenekle karşılaştırıldığında Kant'ın intihar analizinin yeniliklerinden bir tanesi edimin ayırt edici biçimde ahlaki değerlendirilmesinin imkânını kısıtlayabilecek çeşitli psikolojik etmenlere olan hassasiyetidir” (Seidler, 1983:440). Yasanın yoklunda kişinin içinde bulunduğu koşullara olan bu hassasiyet, eleştiri döneminde yasanın ortaya konulması ile birlikte ortadan kalkar.

Kant'ın eleştiri öncesi intihara bakışı bir takım argümanlar aracılığıyla-
dır. O, ahlak yasanın yokluğunda bir takım örneklerden yola çıkmak suretiyle intiharın neden meşrulaştırılmasının mümkün olmadığı üzerinde durur. Bunu gerçekleştirirken önce intiharı meşru kılabilecek argümanları ve karşısında söylenilebilecek gerekçeleri sıralar. Bu argümanları “intiharı kabul eden argüman” (İKA) ve “intiharı reddeden argüman” (İRA) olarak ele alarak göstermek mümkündür:

İKAı: “İnsan başkalarının haklarını ihlal etmeden dünya nimetleri üzerinde özgürce tasarrufta bulunur. Bedeni söz konusu olunca, onun üzerinde parçalar halinde tasarrufta bulunabilir” (Kant, 2003:162).

Bu argüman insanın bedenini kullanma veya bedeni üzerinde tasarru-
fa sahip olma hakkına dayanır. Yani kişinin bedeni üzerine mutlak hâki-
miyetinden varlığı üzerine hâkimiyetine doğru geçişi varsayar. Bu parçalı tasarruf hakkının devamı, bedenin bütünlüğünün ortadan kaldırılmasının iyiliğinin düşünülmesidir. Eleştiri sonrası döneminde de merkeze alınacak bu yaklaşıma göre kangren olmuş bir organdan vazgeçmekle yaşanılır olmayan bir yaşamdan vazgeçmek aynılaştırılır.

Bu argümana karşılık altı yanıt getirilir:

İRAıa: “Sadece kendimizi koruma niyeti koşulunda bedenimiz üzerinde tasarrufta bulunabiliriz” (Kant, 2003:163).

İRAıb: “Kendini yaşamdan yoksun bırakan biri böylelikle kişiliğini korumaz, durumu üzerinde değil, kişiliği üzerinde tasarrufta bulunur (Kant, 2003:163).

İRAıc: “Bu durum [intihar] insanın kendine karşı en başta gelen ödevine ters düşer, zira böylelikle diğer ödevlerin koşulu ortadan kaldırılmış olur” (Kant, 2003:163).

İRAıd: “Bu tür bir davranış [intihar] özgür iradenin kullanım sınırla-



rını aşar, çünkü özgür iradeyi kullanmak öznenin varolmasıyla mümkündür” (Kant, 2003:163).

İRARE: “İnsanların kişiliğinde bir dokunulmazlık vardır, o bize emanet edilmiş kutsal bir şeydir; her şey insana tabi kılınmıştır, ama insan kesinlikle kendine saldırmamalıdır. Zorunluğu nedeniyle mevcut bir varlığın kendi kendini yok etmesi mümkün değildir, zorunlu olmadan mevcut bir varlık yaşamı her şeyin koşulu olarak görür” (Kant, 2003:165).

İRARİF: “İnsanlığa saygı duymayan, kendini şey haline getiren bir kimse herkesin özgür iradesinin nesnesi durumuna düşer, herkes ona istediğini yapabilir, başkaları tarafından bir hayvan, bir şey muamelesi görür” (Kant, 2003:165).

Dolayısıyla insan özgür iradenin koşulu olduğundan bu özgür iradeyi kendisini ortadan kaldırmak için kullanamaz. Yani Kant insanın bedeni üzerindeki tasarruf hakkını mutlak kabul etmez. Bedenin bütünlüğüne zarar veren bir durumda ona müdahale hakkı vardır. Bu hakkın kişiliğin bütününe doğru genişletilmesi kişiliği ortadan kaldırdığından ve kişiliğin varoluşu da ahlaki bir varlık olmakla açıklandığından intihara onay mümkün söz konusu olamaz. Minois’un da belirttiği gibi “Eğer herkes yaşamını dilediği gibi kullanma hakkına sahipse, varlığı üzerindeki haklarını bir başkasına da devredebilir, bu da sayısız sonuca yol açar” (Minois, 2008:288). Üçüncü argümanda ‘ödev’ düşüncesi kendisini gösterir, intihar ödev hatta en başta gelen ödev uygun değildir. Sonrasında ifade ettiği üzere Kant her iki dönemde de kişinin kendisine karşı en başta gelen ödevi “yaşamı devam ettirme” olarak ifade eder. Son olarak kendini öldürmek bir anlamda cinayettir: “Bir kimsenin kendisine karşı ya da aynı zamanda başkasına karşı kendisini öldürmesi (hamile bir kadının yaşamını sonlandırmasında olduğu gibi) aracılığıyla işlenen bir suç olduğu genellikle kanıtlanabiliyorsa kasten kendini öldürmek bir cinayet olarak adlandırılabilir” (Kant, 1991:218).

İntihar üzerine lehte ve aleyhte ikinci argüman iki tarihsel kahraman aracılığıyla şekillenir. Kant’ın verdiği derslerden oluşan ve üç farklı edisyonu olan Etik Üzerine Dersler’de intiharın kendileri üzerinden tartışıldığı iki kahraman vardır: Cato ve Curtius. Collins edisyonu Cato’yu, Vigilantius edisyonu Curtius’u örnekler. Dahası her iki örnek, tam olarak karşılaştırılması mümkün olmamakla birlikte, Guyer’in de ifade ettiği gibi



intiharın ahlaki statüsü hakkında farklı değerlendirilir (2005:321-322). Bu durumda ilk örneği intiharı kabul eden, ikinci örneği ise reddeden argüman bağlamında düşünmek mümkündür.

İKA2: “İnsan artık erdem ve basirete göre yaşayamadığı, yaşamına soylu motiflerden dolayı son vermek zorunda kaldığı zaman intihar bir başka sahte görünüş daha kazanmaktadır (Kant, 2003:163). “Cato’nun, onurunu korumak için bunu yapması [intiharı] ödeviydi⁴ (Kant, 2003:164).

Kant’a göre erdem ve basirete göre yaşamın imkânı kalmadığı duruma dair örnek yukarıda belirtildiği gibi M.Ö. 46’da intihar eden Cato’dur. Kant’a göre Cato örneğinde intihar soylu bir eylem olarak görünür⁵. Kant bu durumun kısa bir tasvirini sunar ve benzer şekilde durumu farklı eserlerinde de tartışır:

Halkın desteğini alan Sezar’ın elinden kurtulamayacağım anlayınca intihar eden Cato özgürlüğü savunan bir kişi olarak boyun eğseydi diğerleri şöyle düşünecekti: Cato bile boyun eğdikten sonra biz ne yapalım ki? Ama o intihar

⁴ Kısa bir Cato özeti şu şekilde verilebilir: “Sezar’ın azılı düşmanıydı, sonunda Kıbrıs’a sürüldü. Sezar ile bağlarını koparıldıktan sonra o ve taraftarları Pompey’i destekledi. 49 tarihindeki iç savaşta Pompei tarafında savaştılar ve onurlu Utica’yı yönettiler. Afrika’daki Pompey güçleri, iç savaşta Sezar tarafından bozguna uğratıldıktan sonra Cato Utica’da kılıcının üzerine düştü ve en sonunda özgür olduğunu ilan ederek halkın Sezar’la barış yapmasını emretti. Ancak onu izleyenler Cato’yu fark etti ve yarasını sarması için bir doktor çağırıldı. Sezar’ın şehre gelmesinin an meselesi olduğunu bilen Cato bandajlarını karnından söküp kan kaybından öldü. Cato devletini yok edeceğine inandığı adam tarafından bağışlanarak hayatta kalmaktansa tam anlamıyla kendi elleriyle hayatına son verdi. Kendisini kısmen Sezar’ın şehre saldırısından korumak için de öldürmüş olabilir ancak Sezar’a bitmeyen nefreti olasılıkla bu vahşi intiharın arkasındaki ana nedendir. Sezar’a bozguna kendisini bağışlama hazzını tattırmaktansa ölmeyi tercih edeceği söylenmiştir. Cato’nun kendisini öldürmeden bir gece önce Plato’nun Phaedo’sunu iki kere okuduğu söylenir. Yunan filozof Cleombrotos’un da kendisini boğarken aynı kitaptan etkilendiği söylenir. Cato’nun ölümündeki azimli kararlılığı Roma vatanseverliğinin en yüksek örneği olduğu nedeniyle yüceltilmiştir ama Sezar Cato’dan hoşlanmıyor gibidir. Cato’nun intiharı kendisine söylendiğinde sanki yaşayan birine söylemiş gibi şunları söylemiştir: “Bu ölümün için sana imreniyorum, çünkü seni kurtarma şansımı reddettin” (Evans vd, 2003:37-38).

⁵ Söz konusu soylu eylemin günümüzde olası bir karşılığını Zupančić sinemadan hareketle ortaya koyar: “Mesela Terminator 2’yi düşünün. Terminatör, dünyayı gelecekte kendisi gibi makinelerin icadına (ve böylece felâkete ve “radikal kötünün” patlamasına) yol açabilecek her şeyden temizlemek için önce insanlara yardım eder. Sonunda, bizzat Terminatör’ün kendisi, bu tür sibernetik organizmaların üretimi için gerekli tüm adımların şifrelerini çözmeye hizmet edebilecek geride kalan tek model olur. İnsan ırkını felâketten korumak için kendisini akkor halindeki kaynar demir havuzuna atar. Aynı türden bir intihar da Alien 3’te gerçekleşir. Ripley ilk önce tüm yaratıkları yok eder ama sonunda geride kalan tek yaratığın kendi içinde yaşadığını anlar. Bu son yaratığı yok etmek için kendisini de öldürmek zorundadır - içindeki “yabancıyı” yok etmek, kendindeki “patolojinin” son kalmatılarını kesip atmak zorundadır” (Zupančić, 2010:100).



ederse, o zaman Romalılar son güçlerini özgürlüğü savunmak için harca-yabilirdi. Bu durumda Cato ne yapmalıydı? Görünüşe göre ölümü kaçınılmazdı ve o şöyle düşündü: Artık Cato olarak yaşayamayacağım için hayatta kalmam hiç mümkün değil. İntiharın bir erdem olduğu bu örnekte, itiraf edilmelidir ki, intihar büyük bir çekiciliğe sahiptir” (Kant, 2003:63).

İnsanlar iki durumda yaşamlarını sonlandırırlar. Birincisi cesaret, ikincisi korkaklıktır. Bu nedenle her intiharı korkaklık içerdiği için eleştiremeyiz. Cato da kendi canına kıymıştır ki böylece onun bu davranışı Romalılar’ın Sezar’a teslim olmamaları için cesaret kazanmalarına örnek olacaktı. Şöyle düşünmüştü Cato: Sezar’a teslim olursam, bu davranışla diğerlerinin de aynı-sını yapmasını teşvik etmiş olurum (Kant, 2012:447).

İntiharı kabul eden ikinci argüman öncelikle insanın ahlaki bir varlık olarak yaşamını devam ettiremediği durumu dikkate alır. Burası Kant’ın intihar hususunda tartışmalı bölümüdür. Çünkü yaşamın amacı veya ahlaki bir kişilik olarak yaşamaya devam edilememesi intiharı meşrulaştıran bir durum olarak karşımıza çıkar. Nitekim Kant’ın ifadesiyle “ahlaklılığı kaybetmektense yaşamı feda etmek daha iyidir. Yaşamak zorunlu değildir, ama ömür boyu saygıya değer şekilde yaşamak zorunludur. Artık saygıya değer şekilde yaşayamayan bir kimsenin genel olarak yaşamının da bir değeri yoktur” (Kant, 2003:166). “Dünyaya intiharı savunma fırsatı tanıyan tek örnek budur ve kendi türünde de tek örnek olma özelliğini taşır; buna benzer bir olayla asla karşılaşılmamıştır” (Kant, 2003:163). Wood’un ifadesini tam da burada düşünmek gerekir: “İnsanlık onuru, bazı durumlarda, yalana ve intihara karşı ahlak kurallarına istisna oluşturmanın geçerli zeminini olarak görülmüştür” (2009:167).

İRA2: Diğer taraftan yine tarihsel bir kişilik üzerinden, Curtius’dan hareket eden ikinci örnek, benzer koşullarda intiharı onaylamaz. Bu argümanda Kant, Cato ve Curtius’un intiharları bağlamında farklı tavır takınır:

Bir kimsenin kendi yaşamına kast etmesine, yaşamını kaybetme tehlikesi karşısında müsaade edilmiştir ama bana göre kasıtlı olarak hayatımı vermek ya da diğerlerine karşı ödevimi yerine getirmek için kendimi öldürmek asla hoş görülemez. Örneğin Curtius Roma halkını kurtarmak için kendisini uçuruma attığında ödevine karşı eylemiş olur ancak bir asker kendisini düşmanın kılıcının önüne attığında sadece yaşamını riske atmaktadır; keza tehlikeli



mesleklerle uğraşan bir denizci, balıkçı ve başkaları da yaşamlarını riske etmektedirler. Çünkü eğer bunu yapmasalardı, kendilerini ayakta tutmak ya da özgürlüklerinin sınırlı bir kısmını sürdürebilmek için, mümkün olandan daha az çaba sergilediklerini zannedebilirdik (Kant, 1997:370-371).

Tarihsel olarak bir sıralama yapılacak olursa, Kant derslerinde önce Cato, sonra Curtius'u örnek olarak göstermiştir. Benzer durumdaki farklı hüküm, eleştiri döneminde yer alan bir başka çalışmasında kazuistik soru olarak karşımıza çıkar. Nitekim burada Kant şu soruyu sorar: "(Curtius gibi) ülkemizi kurtarmak için ölüme atılmak kendimizi öldürmek midir? (Kant, 1991:219). Dolayısıyla bu problem Kant'ın konuya ilişkin ifadeleri bağlamında çelişik görünmektedir.

Eleştiri öncesinde Kant son olarak intiharı teolojik olarak eleştirisini veya teolojik bir açıdan temellendirilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyar: Bu belirleme eleştiri sonrası dönem ile paraleldir, Kant, her iki dönemde de dinden bir ahlakın çıkartılamayacağını aynı şekilde belirtir: Kant bilginin sınırlarını akıl aracılığı ile çizmek isterken Tanrı'nın bilgisine ulaşıp ulaşamayacağı üzerinde durmuştur. Burada vardığı sonuç, Tanrı, herhangi bir şekilde duyum / görü nesnesi haline getirilemeyeceğinden dolayı bir tür antinomi veya çatışkıdır. Çünkü onun varlığını ispatlayacak kanıtlar ileri sürülebileceği gibi varolmadığını da ileri sürebilecek kanıtlar ortaya koymak mümkündür. Antinomi / çatışkı şu şekildedir:

“Önerme: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır.

Karşıtı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır” (Kant, 1995b:93).

Dolayısıyla 'salt akıl' söz konusu olduğunda Tanrı metafiziğin kavramıdır ve onun bilgisel olarak temellendirilmesi mümkün değildir. Buna karşılık ahlak ve dolayısıyla pratik akıl söz konusu olduğunda Kant Tanrı düşüncesini tekrar ele alır. Çünkü ona göre “Tanrının varlığını kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur” (Kant, 1994:136). Ancak bu kabullenme ahlakın kaynağının Tanrı olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kant'a göre Tanrı'nın varlığı ahlaki değil, ahlakın varlığı Tanrının varlığını gerekli kılar. Tanrının varlığını kabul etmek bir ödev değildir; bir şeyin varlığını kabul etmek ödev olamaz. Buna karşılık en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir (Kant,



1994:136). O halde “en üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor?” (Kant, 1995a:25) sorusunun yanıtı, kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, Tanrı fikrinin aklın bir idesi olduğu şeklindedir. Dolayısıyla Kant’ın ahlaki teolojik bir yapı taşımaz, dolayısıyla Tanrı yasak kıldığı için intihar kötüdür önermesi temellendirilemez:

(...) İntihar Tanrı yasakladığı için iğrenç değildir, tersine iğrenç olduğu için Tanrı onu yasaklamıştır; ilk durum söz konusu olsaydı. Tanrı intiharı yasaklamadığı için iğrenç olmazdı ve sonra intihar kendinde iğrenç olmadığı için Tanrı’nın onu niçin yasakladığını bilmezdim. Demek ki intiharı ve ödevlerin ihlal edilmesini iğrenç saymanın, mazur görmemenin nedeni Tanrı iradesinden değil, manevi kötülüğün çıkarılmasıdır ve bu da insanın kendini telef etmek için özgürlüğünü kullanmasından ileri gelir (Kant, 2003:133).

2.2. Eleştiri Sonrası Felsefede İntihar

Kant eleştiri döneminde bir eylemin ahlakiliğini akıldan türetilen ahlak yasaları bağlamında sorgular. Bu sorgulamanın esası, soruşturmaya konu olan bir eylemin muhtelif durumlarda ve bağlamı içerisinde nasıl değerlendirilebileceği ile ilgilenmeyip doğrudan akıl yasası uyarınca ele almaktır. “Acaba sırf deneysel olabilecek ve antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlak Felsefesini geliştirmenin zorunlu olduğu düşünülemez mi?” (Kant, 1995a:4) sorusuyla yola koyulan Kant’a göre böyle bir ahlak teorisi mümkündür. Ahlak alanında herhangi bir şekilde deneye/pratiğe dayanmayan, bizatihi aklın kendisinden kaynaklanan, ortaya konulduğunda doğruluğu tartışma götürmeksizin kesin olan ve tüm akıl sahibi varlıklar için uyulması zorunlu ahlak yasaları bulunabilir. Bulunacak ahlak yasaları ise a priori olacaktır. Kant evrensel bir ahlak teorisinin ancak akıldan çıkartılabileceğini şu şekilde ifade eder:

Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam da bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katıksız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani sırf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik ba-



kımdan –sırf kurgulama söz konusu olduğunda- gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır (Kant, 1995a:28).

Buna göre Kant'ın ahlak teorisinin genel özellikleri şu şekildedir: A priori'dir, her akıl sahibi varlıkta ortaktır, rastlantısal bilgilerden çıkarılmaz ve en yüksek ilkeleri ihtiva eder. Bu özellikleri barındırabilecek bir ahlak teorisinin kaynağı Kant'a göre akıldır. Bunun gerekçelerini şu şekilde temellendirmek mümkündür: İlk olarak doğa her varlığa amacını gerçekleştirebilecek yetiler ile donatmıştır. Akıl her insanda ortak olan yetidir. O halde bu yetinin bir amacı olmalıdır ki bu da ahlaklı bir birey olmaktır. Kant'a göre 'aklı ve istemesi olan varlığın' amacı 'kendi başına iyi bir isteme'yi ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda pratikte bir sorun olarak görünen bir mesele hakkında yorum da aklın kişiye koymuş olduğu ilkeler / yasalar bağlamında değerlendirilmelidir.

Kant ahlak yasasının deneyden çıkarılamayacağını ve temel niteliklerini ifade ettikten sonra yasanın formunu ifade etmek ister. Bu yasa veya buyruk bir tanedir: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 1995a:38; Kant, 1994:35). Bu form, kendisinden diğer ödev buyruklarının türetilebileceği 'temel yasa'dır. Bu yasa, bütün eylemlerimiz için ölçüt olabilecek bir kılavuz niteliğindedir ve her ne kadar Kant "ahlaklığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlaklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür" (Kant, 1995a:24) şeklinde bir ifade kullansa da, kuramın anlaşılabilir kılınması için bir takım örneklerle yasayı çeşitli somut durumlara uygular. Dolayısıyla o, gerek ahlak yasalarının uygulanmasında teori ile pratiğin bağlantısını kopartmamak, gerekse de ahlak yasalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak için, temel amacı ahlak yasalarının pratiğe uygulanmasını sağlamak olmamakla birlikte bir takım örnekler verir. Ahlaki yasanın bilgisine sahip olmak yeterli değildir; yasanın aynı zamanda eylemde görülmesi gerekir. Ona göre "bu yasalar, bir yandan hangi durumlara uygulanacaklarını ayırt edebilmek, diğer yandan da bunların insanın istemesine ulaşım davranışa etkili olmalarını sağlayabilmek için, elbette deneyle keskinleşen yarı gücü gerektirirler" (Kant, 1995a:4).

Kant temel yasayı açık kılabilme için ondan üç yasa daha türetir. Bu yasalar da şu şekildedir:

a) "Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası



olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1995a:38). Bu maksim, genel yasayı tekrar eder gibidir. Benzetme ile ulaşılan sonuç çok açıktır. Nasıl ki doğa nedenselliğe göre işler ve rastlantılara olanak tanımaz ise rasyonel insanın eylemi de doğa yasası örneğinde olduğu gibi, eylem gerçekleştikten sonra bir doğa yasası gibi tartışmasız kabul edilebilecek bir nitelikte olmalıdır.

b) “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişiliğinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda araç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 1995a:46). Buna göre insan dışında her şeyin görelî bir değeri vardır, insanın değeri ise kendinden kaynaklanır. Çünkü insan, kendi başına değer üretebilen bir varlıktır. Kendi başına değer üretebilen bir varlık da araç olamaz.

c) “İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun” (Kant, 1995a:51–52). İnsan yasanın sadece yapıcısı değil aynı zamanda uygulayıcısıdır. Bu durum insana verilen sorumluluğun da açık bir ifadesidir. Çünkü o, yasa koyabilen ve koyduğu yasalara göre eyleyebilen yegâne varlıktır. Bu da insanı eylemlerinden sorumlu tutar.

Kant’ın ahlak teorisi ‘iyi isteme’, ‘ödev’, ‘kategorik imperatif’ kavramları eşliğinde ortaya konulur. Ahlakî bir davranış ödevin gösterdiği koşulsuz buyruğa veya yasaya özgür bir irade ile riayet ederek iyi istemeyi açığa çıkartmaktır. Dolayısıyla Kant’ın Eleştiri sonrası düşüncesinde intihar bu bağlam içerisinde tartışılmalıdır. O, koşullardan hareketle temellendirilebilecek bir intihar eylemini reddeder. Bu reddin açık bir ifadesi, Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi içerisinde bir takım pratik durumlardan hareketle çıkartılabilemesi mümkün eylemlerin, evrensel ahlak yasası ile çeliştiğinde kabul edilemeyeceğini göstermek suretiyle örneklendirilir. Kant’ın verdiği örnek şu şekildedir:

Bir dizi felâketler yüzünden umutsuzluğa düşmüş biri, yaşamaktan bıkar usanır, ama intihar etmenin kendine karşı olan ödevine ters düşüp düşmediğini kendine soracak kadar akli başındadır, şimdi şuna bakıyor: eylemlerinin maksimi acaba genel bir doğa yasası olabilir mi? Maksimi ise şudur: daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vaadetmekten çok felâketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum. Şimdi de, bu ben sevgisinden çıkan ilkenin genel bir doğa yasası olup olamayacağı sorusu kalıyor. Burada çok geçmeden görürüz ki, belirlenimi yaşamı geliştirmek olan



aynı duyuşla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa, kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak varolamaz; dolayısıyla o maksimin genel bir doğa yasası olabilmesi olanaksızdır, sonuç olarak da en üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışıyor (Kant, 1995a:38-39).

Örnekten hareketle, intiharı ahlaken kabul edilebilir kılmanın yolu, intiharı onaylayan maksimi tutarlı bir şekilde yasa formunda evrenselleştirebilmektir. Kant'ın ahlak felsefesine bakıldığında ise maksimin işlevi kişinin ahlaklılık üzerine vereceği yargı ile genel yasa arasındaki bağlantıya veya uyuma aracılık etmesidir. Bununla birlikte Kant'ın kullanımında kavramın anlam kümesi içerisinde görülen 'yeterlilik' içeren belirlemeler, henüz pratiğe dökülmemiş olan yasadır. Onun pratiğe dökülüp işlerlik veya geçerlilik kazanması için yukarıda belirtilen genel yasa tarafından tasdiki gerekir (Çötök, 2013:154). Maksim "bir eylemde bulunan öznenin içinde bulunduğunu düşündüğü durumu ve yaptığını düşündüğü tarif eden genel ilke beyanı"dır (Feldman, 2012:151) ve "Ne zaman biri... olsa, ... yapacaktır" (Feldman, 2012:153) şeklinde dile getirilir. Bu durumda maksim intihara uyarlanacak olursa, alıntıda gösterildiği üzere "daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vaatmekten çok felâketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum" şeklinde ifade edilecektir. Ancak böyle bir maksimin yasa formu alması olanaksızdır: "Yaşayıp yaşamamak konusunda özgür olarak karar verirken başvurduğum maksim, bir doğa düzeninin böyle bir yasaya uygun olarak kendini sürdürebilmesi için, bu maksimin nasıl olması gerektiğini sorduğum anda, belirlenir. Açıktır ki, böyle bir doğa düzeninde kimse kendi tercihiyle yaşamına son veremez; çünkü böyle bir düzenleme kalıcı bir doğa düzeni olmaz" (Kant, 1994:50). Dolayısıyla "İntihar etmeme ödevi, açıkça, seçme özgürlüğüne sahip bir varlığa zarar vermemeye yönelik daha genel ödevin bir örnek durumudur; söz konusu genel ödev, kişinin bir başkasını öldürmesini, yani kendisi dışındaki özgür bir faili ortadan kaldırmasını yasakladığı gibi, intiharı da yasaklar" (Guyer, 2005:296-7).

Sonuç

İntihar felsefi, dini, etik, kültürel, hukuki, tarihsel, tıbbi ve sosyolojik anlamı olan bir ölüm türüdür. Eylemin kendisini anlamının en nihayetinde ne kadar zor olduğu konusunda görüş birliği vardır. Günümüz tartış-



malarında ne kadar yumuşatılmış olsa da genel olarak intihara karşı bir tutum olduğunu da hatırdı tutmak gerekir. Minois “yok olmanın daha iyi olacağına karar vermiş birini, hangi kanıtlarla aksine ikna edebilirsiniz?” (Minois, 2008: 180) diye sormakta haklıdır. Gerçekten birini yaşama ikna etmek için elimizde hiç de sarsılmaz bir kanıt yoktur. İntihar diğer eylemlerin aksine insan gücünün erişemeyeceği bir yerdedir. Geriye tanrısal güç kalır; ancak, umutsuzluğun etkisiyle kendini öldürmeye karar vermiş bir kişi ya düşünmez, ya kendi durumundan daha kötüsünü hayal edemez, ya tanrısal mağfirete kesin olarak inanıyordur, ya her hâlükârda kendini cehennemlik olarak görüyordur ya da delidir. İntihar kuraldışıdır. Yasaların ve kınamaların zayıf silahları, gerçeklik üzerinde etkisi olmayan, kendi ekseni üzerinde boşa dönen bir makine, suya indirilen bir kılıç darbesi ve hayaleti hedef alan bir top atışı gibidir (Minois, 2008: 180).

Avrupa yakın tarihinde intihar temel suçlardan biri sayılmıştır. Tanrıya dolayısıyla da topluma karşı affedilmez olan suçun kefareti hem ölen kişinin bedenine çeşitli işkenceler yaparak hem de ailesini miras hakkından mahrum ederek ödetmeye çalışmışlardır. Denilebilir ki Hıristiyan Avrupa’da intiharın tarihi, resmi zorbalığın ve resmi olmayan karamsarlığın tarihidir. Her ikisi de alçakça uygulamaların tanımlandığı kuru, hissiz söylemle ölçülebilir (Alvarez, 2007: 52). Karamsarlığın tarihi çağdaş dünyada geçmişte olduğu kadar koyu bir görüntü vermese de devam eder haldedir. Günah yerini suça başka bir deyişle günahkâr yerini hastaya, din ise psikiyatri kliniğine bırakmıştır.

İntihara -psikiyatrinin alanına dâhil edildiği andan itibaren- gerekçeler aranmaya başlanmış, çeşitli kuramlar ve bakış açıları ile o anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çabanın kendisi eylemi gerçekleştiren çok geride kalanları rahatlatma amacı güder. Hiç kimse intiharın bir tesadüf eseri olmasını kabul etmek istemez. Tesadüfen gerçekleşmesinden bir buhran sonucu ya da hastalık gerekçesi ile olması tercih edilir. Aslında yapılmaya çalışılan onu kavranabilecek, anlaşılır kılabilecek duruma getirmektir. Böylece yaşama evet diyenler kendi suçluluk duygularını bastırmış olacaklardır.

Çalışmanın konusu olan her iki filozof için de intiharın anlamı ve kavranması öncelikle eylemin teolojik ve ahlaki bir zeminde değerlendirilmesine bağlı olarak dolaylı bir şekilde betimlenmiştir. Diğer bir anla-



tımla hem Hume hem de Kant içinde buldukları tarihi ve sosyolojik koşullar da düşünüldüğünde intiharı eylemin yol açabileceği suçlar kapsamında sorgulamışlardır. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin temsilcileri olan her iki filozof için bağlamı dikkate almak gerekir: “Erken Modern Avrupa’da intihar hakkındaki hakikat uğruna iki rakip güç ve felsefe tarafından açık bir şekilde mücadele edildi. Bir yanda, gönüllü ölümün kahramanlığı konusunda kalıcı bir inanç vardı. Diğer yanda, intihar yasadışı ve günahkâr bir ölüm olarak görüldü” (Brown, 2001:88). Bu belirlemenin ilk kısmı bir anlamda Kant, ikinci kısmı ise Hume için düşünülebilir. Bundan daha fazla karşılaştırma, Hume için intiharın onaylanmasından, Kant için ise reddedilmesinden daha fazla şu şekilde yapılabilir: Hume boş inançlara, hurafelere açtığı savaşta felsefenin panzehir olacağını belirtip, intiharın felsefi olarak neden Tanrı’ya, topluma ve kişinin kendisine karşı bir suç teşkil etmeyeceğini açıklamıştır. Dinin verilerini felsefenin daha özelden ahlakın kavramlarıyla yorumlamıştır. Onun için “boş inanç” olan kabulleri ortaya koymuştur. Kant ise intiharın teolojik temellendirilmesine karşı çıkmakta, rasyonel bir zeminde ve yasa uyarınca temellendirilmesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Son olarak günümüzde intihar tartışmaları söz konusu olduğunda tıbbi müdahale-ötenazi başlığının göz ardı edilemeyecek bir ağırlığı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda Hume’un makalesi ötenazi ve intihar konusunda derin rahatsız edici ahlaki ve politik sorunları düşünmek için etik ve rasyonel bir zemin sağlayabilir. Ötenazi konusunda gerekli cevapları vermese de doğru soruların sorulmasına yardım olabilir.

Her iki filozofun intiharı ahlaki olarak sorgulaması, toplumsal sorumluluklar söz konusu edildiğinde faydalı olabilir. Merrill’in de belirttiği üzere intiharın bazen ahlaki bakımdan sakıncalı olabileceği ihtimalini ciddiye almalıyız (Merrill, 1999: 408).

Kaynaklar

- Alvarez, A. (1999). *İntihar-Kan Dökücü Tanrı*. (Çev. Z. Ç. Sarıkaya). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Beauchamp, T. L. (1976). An Analysis of Hume's Essay "On Suicide". *The Review of Metaphysics*, 30 (1), 73-95.
- Brown, R. M. (2001). *The Art of Suicide*. London: Reaktion Books Ltd.



- Camus, A. (2009). *Sisifos Söyleni*. (Çev. T. Yücel). İstanbul: Can Yayınları.
- Cholbi, M. J. (2000). Kant and the Irrationality of Suicide. *History of Philosophy Quarterly*, 17 (2), 159-176.
- Critchley, S. (2016). *İntibar Üzerine Notlar*. (Çev. U. Özmakas). İstanbul: Pharmakon Kitap.
- Çötök, T. (2013). Kant'ın Ahlak Eğitiminde Maksimin Yeri. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25, 147-166.
- Elliott, C. (2018). Philosopher Assisted Suicide and Euthanasia. *British Medical Journal*, 313, 1088-1089.
- Evans, G. & Farberow, N. L. & Associates, K. (2003). *The Encyclopedia of Suicide*. New York: Facts on File, Inc.
- Feldman, F. (2012). *Etik Nedir?* (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (2017). *İntibar Üzerine ve Diğer Denemeler*. (Çev. A. Pekanık & M. Özgen & L. Özşar). İstanbul: Biblos Yayınları.
- Hume, D. (2017). *İntibar ve Rubun Ölümsüzlüğü Üzerine*. (Çev. B. Denizci). İstanbul: Sub Yayınları.
- Hume, D. (2017). *İntibar*. (Çev. Ö. Karaçanak). İstanbul: Tefrika Yayınları.
- Hume, D. (2018). *Denemeler*. (Çev. B. Karakaş). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Gorsuch, N. M. (2006). *The Future of Assisted Suicide and Euthanasia*, Princeton: Princeton University Press.
- Güven, K. (2001). *Kişilik Hakları ve Ötanazi*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- İnceoğlu, S. (1999). *Ölme Hakkı/Ötanazi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guyer, P. (2005). Kant'ın Ödevler Sistemi. *Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında- Immanuel Kant*, 41-42, 277-339.
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. (Trans. M. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, I. (1994). *Pratik Akıl Eleştirisi*. (Çev. İonna Kuçurardi & Yusuf Örnek). Ankara: TFK Yayınları.
- Kant, I. (1995a). *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçurardi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1995b). *Prologomena*. (Çev. İ. Kuçurardi). Ankara: Türkiye Felsefe Kuru-



mu Yayınları.

- Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. (Trans. P. Heath). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2003). *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. (Çev. O. Özgül). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, I. (2012). *Lectures on Anthropology*. (Trans. R. R. Clewis). Cambridge: Cambridge University Press.
- Keown, J. (2009). *Euthanasia, Ethics and Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsh, I. (2017). *İntibar, Foucault, Tarib ve Hakikat*. (Çev. Y. A. Dalar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Merrill, K. R. (1999). Hume on Suicide. *University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications*, 16 (4), 395-412.
- Minois, G. (2008). *İntiharm Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*. (Çev. N. Acar). Ankara: Dost Kitabevi.
- Nardo, D. (2002). *Greenhaven Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. New York: Greenhaven Press.
- Özkan, Y. (2017). *Hollanda'da Ötanazi İsteyenlerin Sayısı Artıyor*. Erişim Tarihi: 02.04.2018. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41788985>.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Seidler, M. J. (1983). Kant and the Stoics on Suicide. *Journal of the History of Ideas*, 44 (3), 429-453.
- Uleman, J. (2006). No King and No Torture: Kant on Suicide and Law. *Kantian Review*, 21 (1), 77-100.
- Volant, E. (2005). *İntiharlar Sözlüğü*. (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Say Yayınları.
- Wood, A. W. (2009). *No King and No Torture: Kant on Suicide and Law*. (Çev. A. Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitabevi.
- Zupančič, A. (2010). *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*. (Çev. A. S. Özcan). Ankara: Epos Yayınları.



Öz: İntihar felsefi, dini, etik, kültürel, hukuki, tarihsel, tıbbi ve sosyolojik anlamı olan bir ölüm türüdür. Eylemin kendisini anlamının en nihayetinde ne kadar zor olduğu konusunda görüş birliği vardır. İntihar karşısındaki tavır ondan duyulan korku ve tiksinti ile suç sayılması arasında paralellik kurulabilir. Musevi-Helen geleneğine yabancı olan intiharın suç olduğu olgusu Hıristiyanlığın beşinci yüzyılında ortaya çıkmıştır. Kilise bu yüzyıldan itibaren intihar konusunda sert tavır almaya başlamıştır. Hıristiyan geleneğinin gerek Tanrı ile ilişkileri gerekse toplumsal ilişkileri düzenleyen intihar yasağı kavramın tarihsel olarak etimolojisini de dikkate almayı gerektirir. Çalışmanın konusu olan her iki filozof da bu tarihsel bağlamla intiharı konu etmiştir. Hume yazdığı küçük bir risale ile intiharın neden Tanrı'ya, topluma ve insanın kendisine karşı işlediği bir suç olmadığını gösterir. Kant ise farklı dönemlerinde yazdığı çeşitli eserlerinde intiharın neden meşru görülemeyeceğini açıklar. İlk dönem yazılarında verdiği örnekler göz önüne alındığında Kant net bir tavır sergileme de ikinci döneminde ödev ahlakı uyarınca intiharı hiçbir koşulda kabul etmez. İntihar konusunda iki karşıt görüşe sahip olan Hume ve Kant günümüzde problemin ahlaki zeminde tartışılmasında doğru soruların sorulmasına katkı sağlarlar.

Anahtar Kelimeler: İntihar, Hume, Kant, ahlak, din.

