

İyi Ölümden Kötü Ölüm, “İstemli” Ölümden “İstemsiz” Hayata; Öl[dür]me ve Yaşa[t]ma Hakkı Üzerine* / From Good Death To Bad Death, From Vo- luntary Death To Involuntary Life; On The Right To Die/Kill And To Live/Keep Alive

Gevher GÖKÇE¹

Öz

İntiharı dinsel aidiyet, aile kavramı, siyasal ve ulusal bağlar gibi toplumsal etkenlerle ilişkisi üzerinden ele alan Émile Durkheim, bu eylemi ancak gerçekleştirildiği ortamın, bu durumda da zamanın ve kültürün içinden bakmamız durumunda doğru bağlama oturabileceğimizin de altını çizmiş olur. Nitekim, intihara atfedilen sıfatlar ve ötanaziye yüklenen anlam gibi, bu konudaki yaptırım ya da uygulamalar da tarih boyunca üretildikleri ortamın koşullarına, inanç ve düşünce sistemlerine göre çeşitlilik göstermektedir. Bununla birlikte, modern tıbbın doğuşuyla ortaya çıkan *bir ruhsal bozukluk olarak intihar kavramı*, intiharın tüm diğer anlamlarını unutturarak, günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan bir yargıya dönüşmüş, ötanazi meselesi ise çoğu ülkede gayrimeşru bir tartışma alanına itilmiştir. Bu makalenin amacı, öncelikle bu tanımların çeşitliliğini hatırlamak, üretildikleri sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamla ilişkilerini saptamak ve ardından bu konudaki yasakların altında yatan nedenleri sorgulayarak, geçmişte ve günümüzde nasıl bir iktidara hizmet ettiğini tartışmak. Dolayısıyla bu metin aynı zamanda, din, felsefe ve modern tıbbın bizi bu tartışma bağlamında ilgilendiren *ölümlü tarihini* okuma denemesi.

Anahtar Kelimeler: Ötanazi, intihar, ölme hakkı, ölüm döşeği, iyi ölüm/kötü ölüm, hayatın kutsallığı/hayatın niteliği.

Abstract

Émile Durkheim, who considered suicide relating to social factors like religious relations, family concept, political and national affections, emphasized that we can put that action in the right context only if we examine it within its milieu, in other words, within its time and culture. Just as the attributes referring to suicide and the connotations given to euthanasia, sanctions and applications in that area are varying throughout the history according to the conditions of the milieu in which they are produced and to the systems of belief and thought. The concept of “suicide as a psychological/mental disorder”, appeared during the birth of modern medicine, caused people to forget the other connotations of suicide and transformed itself into an opinion which is still valid today. As for the question of euthanasia has been pushed away to an illegitimate field of debate. This article firstly aims to recall the variety of these definitions, to

* Yayın Başvuru Tarihi: 07.07.2017, Yayın Kabul Tarihi: 18.08.2017.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Bölümü. gevher.gokce@msgsu.edu.tr.



determine their relations to social, cultural and historical context in which they are produced, and secondly, to debate the power served by the prohibitions about this subject in the past and today considering their reasons. Consequently, this article also tries to read “the mortal history” of religion, philosophy and modern medicine concerning us in this context of debate.

Keywords: Euthanasia, suicide, the right to die, deathbed, good death/bad death, the sacredness of life/the quality of life.

Başlarken

“Uçsuz bucaksız çölde mezar bir vahadır, bir yer ve bir destektir. İnsan kendi deliğini uzamda sabit bir noktaya sahip olabilmek için kazar. Ve yolunu şaşırılmamak için ölür.”

Emil M. Cioran

Öncelikle belirtmeli ki, bu metin bir intihar ya da ötanazi *güzellemesi* değil; fakat bir yeniden düşünme ve sorgulama önerisi; ve aynı zamanda ölmeyi seçtikleri ya da seçmek zorunda kaldıkları için hakarete uğrayan ölümlere bir iade-i itibar, ölme hakkı teslim edilmeyerek işkenceye maruz bırakılanlara bir özür, onların haklarını koruyanlara bir saygı duruşu olarak da kabul edilebilir. Başlık konuyu belirli bir coğrafyayla sınırlandırmamakla birlikte, okuyucu çalışmanın Batılı kaynaklardan faydalandığını görecektir; zira ölümün sosyolojisi üzerine antropolojik ve etnografik belgelerin, kilisenin doğum ve ölüm kayıtlarının, vasiyetnamelerin, intihar ve ötanazi konusundaki tartışmaların ve bütün bu belgelerin ışığında yapılan yazılı çalışmaların Batı’da süreklilik göstermesine karşılık, Doğu literatüründe bu anlamda kapsayıcı çalışmaların eksik oluşu ve mevcut çalışmaların da, daha çok antropoloji ve etnografyaya ağırlık vermesi, bu metnin kaynaklarını ister istemez sınırlandırmıştır. Bununla birlikte, Endüstri Devrimi’yle başlayan küreselleşmenin, kültürleri farklılıklarını törpüleyerek büyük bir hızla aynı potada erittiğini ve ölüme karşı tavrı farklı coğrafyaların şehir kültüründe ortak bir paydada buluşturmuş olduğunu söylemek de mümkündür.² Aynı şekilde Modernizm öncesinde ölüme karşı tavrın da, farklı coğrafyalarda, farklı inançlara sahip topluluklarda birçok noktada paralellik göstermesinden hareketle, bu çalışma daha çok geleneksel-modern toplum ayrımına odaklanmakta ve çıkarılan sonuçların küreselleşmiş dünyaya ayak uydurabilmiş toplumlar için geçerliliğini öne sürmektedir. İstemli ölüm meselesinin önemli bir boyutunu oluşturan hukuki tartışmaların göz ardı edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, makalenin bu alanı kapsamayacağı da peşinen belirtilmelidir.

Makalenin “ilkel”³ toplumlardan modern topluma uzanan alt başlıkları, intiharın ve ötanazinin, içinde üretildikleri kültür ya da döneme bağlı olarak değişkenlik gösteren tanımlarını nedensellik ilişkisi içinde ele almak amacını taşımaktadır. İstemli ölüme bakışın, *vazgeçilen* sıfatıyla hayata ve *tercih edilen* sıfatıyla ölüme yüklenen anlamla doğrudan ilişkili olması bağlamında, bu başlıkların her birinde, kendi içinde öncelikle söz konusu kültür veya dönemde geçerli olan hayat ve ölüm tanımları, ardından istemli ölüme karşı tavrı ve bu konudaki tartışma ve/veya yasakların nedenleri üzerinde durulacaktır. Metnin devamında konu istemli ölüm yaşayına

² Kuşkusuz bu dönüşümler eşzamanlı cereyan etmemiş ve hatta bugün bile geleneksel yaşantısını koruyan bazı kültürlerle tam anlamıyla nüfus edememiştir. Bununla birlikte bu toplumların bugünkü dünya nüfusu içinde küçük bir azınlığı oluşturdukları da gerçektir.

³ Bülent Özer, kültürü bir toplumun ruhu, uygarlığı ise vücudu olarak tanımlar. (Bülent Özer, *Kültür Sanat Mimarlık*, Genişletilmiş Üçüncü Baskı. İstanbul: YEM Yayın, 2000, s. 9-19.) O hâlde, “*kültür*”de, bir *otantiklik*, *sahicilik* niteliği aranmalı ve bu niteliklere sahip kültürlerin, uygarlık yolunda ilerlerken erozyona uğrayan ve *sahteleşen* kültürlerle karşı üstünlüğü teslim edilmelidir. Bununla birlikte, *beyaz tarih yazıncısının* kültür ve uygarlık kavramları arasındaki farkı görmezden gelmesi ya da kültür yerine yalnızca uygarlığa değer atfetmesi, kültürel açıdan kendisinden çok daha *sahici*, dolayısıyla da “ileri” olmasına rağmen, uygarlık düzeyi daha geride olduğu için bazı toplumları “ilkel” olarak tanımlamasına yol açmıştır. Bu toplumlar için sonradan bazı araştırmacılar tarafından kullanılan “ilksel” sözcüğü ise negatif göndermeyi ortadan kaldırmış olmakla birlikte, kronoloji bağlamında anlam karmaşası yaratmaktadır. Bu nedenle metin boyunca “ilkel” sözcüğü kullanılmamış olmakla birlikte, bu terimin metnin yazarı için olumlama içerdiği unutulmamalıdır.

karşı tezler üzerinden ele alınacak ve makale günümüzde ölme yasağının temelinde yatan örtülü gerekçelerin ve bunların nasıl bir iktidara hizmet ettiğinin sorgulanmasıyla sonlanacaktır.

İntihar Toplumbilimsel İnceleme başlıklı kitabında Émile Durkheim (1858-1917) dinsel aidiyet, aile kavramı, siyasal ve ulusal bağlar gibi toplumsal etkenlerle ilişkisi üzerinden, intiharı *bencil intihar*, *elcil intihar* ve *kuralsızlık intiharı* olarak üç kategoriye ayırır. Durkheim'in elde ettiği bulgulara göre intihar, “*dinsel topluluğun bütünleşme ölçüsüyle*”, “*aile topluluğunun bütünleşme ölçüsüyle*” ve “*siyasal toplumun bütünleşme ölçüsüyle*” ters orantılı olarak değişmektedir.⁴ Bir başka ifadeyle, intihar oranı üyelerin toplum hayatıyla bütünleştiği ölçüde azalmakta, bireyselciliğin ön plana geçtiği ölçüde artmaktadır. Durkheim bu konuda şöyle yazar: “*Bireyin üyesi olduğu kümeler ne kadar zayıflarsa, onlara bağımlılığı da o ölçüde azalır ve sonuç olarak da daha çok yalnızca kendi kendisine dayanır ve kendi kişisel çıkarları üzerine kurulu davranış kurallarından başka kural tanımaz. Bu durumda, eğer ‘bireysel ben’in ‘toplumsal ben’ karşısında ve onun aleyhinde olarak aşırı ölçüde vurgulanmasına ‘bencillik’ demek uygun düşerse, aşırı bir bireysellikten kaynaklanan özel intihar türüne ‘bencil intihar’ diyebiliriz.*”⁵ Buna karşılık, *elcil intihar* bireyin yaşamının gelenekler ve alışkanlıklarla katı bir biçimde sınırlandırıldığı toplumlarda, dinsel ya da siyasal kabuller ve buyruklar doğrultusunda gerçekleştirilen ve bireyin yaşamının toplum yaşamıyla aşırı bütünleşmesiyle körüklenen bir intihar biçimi olarak tanımlanır. Durkheim, araştırmaları sonucunda saptadığı üçüncü tür intiharı *kuralsızlık intiharı* olarak adlandırır ve toplumda “*birey davranışlarında uyulacak ölçülerin bulunmamasından*” ileri geldiğini söyler. Bu bağlamda Durkheim, intiharı, ancak müntehirin eylemi gerçekleştirdiği, bir başka ifadeyle, *çinde faaliyet gösterdiği ortamlar*, bu durumda da *o anla ilişkisi bağlamında* ele alarak doğru yere oturabileceğimizin altını çizer; bu aynı zamanda, Michel Foucault'nun (1926-1984) “*bütün felsefi sorunların belki en keskinini, şimdiki zaman sorunu, bizim tam şu anda ne olduğumuz sorunudur*” dediği şeydir.⁶

Foucault, 19. yüzyılın en temel olaylarından birinin, yaşamın iktidar tarafından gözetlenmesi, bir anlamda canlı varlık olarak insan üzerinde bir iktidarın kurulması ya da biyolojik olanın devletleştirilmesi diyebileceğimiz *biyo-iktidarın* doğuşu olduğunu söyler ve iktidarı, kurum, yapı ya da sahip olduğumuz bir kuvvet olarak değil, her zaman *çinde faaliyet gösterdiği sahaya* dair güç ilişkilerini belirleyen, mevcut ilişkileri dönüştüren, güçlendiren ya da tersine çeviren bir süreç olarak tarif eder. Foucault'ya göre, iktidar “*...kendi başına özgürlükten vazgeçilmesi, hakların devredilmesi, tek tek herkesin sahip olduğu iktidarı birkaç kişiye emanet etmesi..*” değildir; “*iktidar ilişkileri önceden var olan ya da durmadan yinelenen bir rızanın ürünü olabilir; ama, kendi doğası gereği, bir konsensüsün dışavurumu değildir*”; bir iktidar ilişkisini tanımlayan “*...doğrudan ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır.*”⁷ Bu bağlamda iktidar, kendi genel politikasına hizmet etmek üzere söylemler üretir ve “*hakikat*” statüsüne yerleştirilen bu söylemler aracılığıyla – Foucault'nun analiz ettiği “*her biri temel bir deneyime (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik, vb.) gönderme yapan çeşitli alanlar çerçevesinde*” eylemde bulunarak, bireyi kategorize ederek, kimliğine bağlayarak, “*ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale de eder*”.⁸ Durkheim'in ve Foucault'nun bu yaklaşımları, iktidar-toplum-birey arasındaki organik bağın ve bu bağın uğradığı dönüşüme paralel olarak

⁴ Émile Durkheim, *İntihar Toplumbilimsel İnceleme*, Çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), s. 209.

⁵ A.g.e., s. 210.

⁶ Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 68. Foucault, bu tartışma bağlamında Immanuel Kant'ın 1784 yılında *Berliner Monatsschrift*'te yayımlanan *Was heisst Aufklärung* (Aydınlanma ne demektir) başlıklı kısa metninde “Aufklärer olarak, Aydınlanma'nın bir parçası olarak biz neyiz?” ya da “*tarihin çok kesin bir anında biz neyiz?*” sorusundan yola çıkar.

⁷ A.g.e., s. 73.

⁸ A.g.e., s. 60, 63. Foucault, bu bağlamda iktidarı “*hakikati söyleyen*” ve iktidarla bilginin üretimi arasındaki ilişkiyi ise *hakikat etkileri* olarak isimlendirir.



değişkenlik gösteren ölme hakkı meselesinin ele alındığı bu makalede, sürekli göz önünde bulundurulması gereken temel dayanak noktalarını oluşturmaktadır.

İlkel Toplumlarda “İstemli” Ölüm; Topluluk İçin Yaşamak, Topluluk İçin Öl[dürül]mek

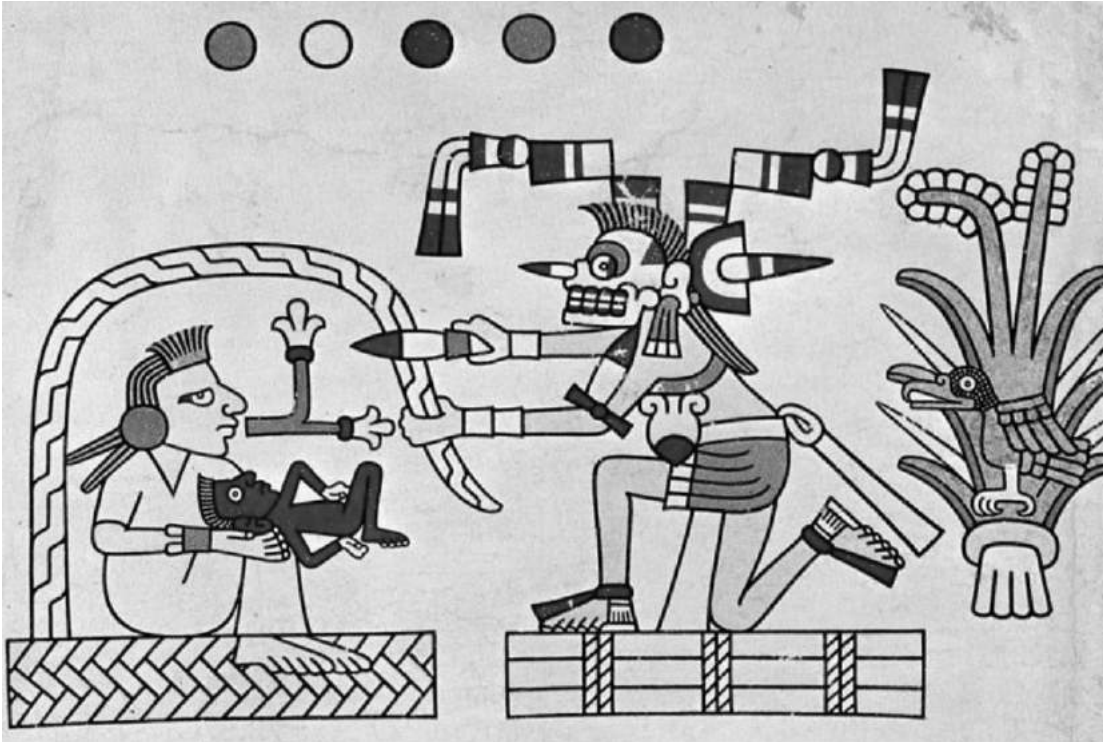
“Görürüm, yaklaşıyor tanyerinin ak köpekleri; geri durun, geri!

Yoksa kızağma koşarım sizi.”

Ölüme karşı büyü, Eskimolar

“Yalnızca belirli bir zaman aralığında hayatta kalmak bütünüyle masum bir şeydir.”

Elias Canetti



Resim 1: Yeni doğanın göbek kordonunu kesen Ölüm, Codex Laudianus, Aztekler, 678

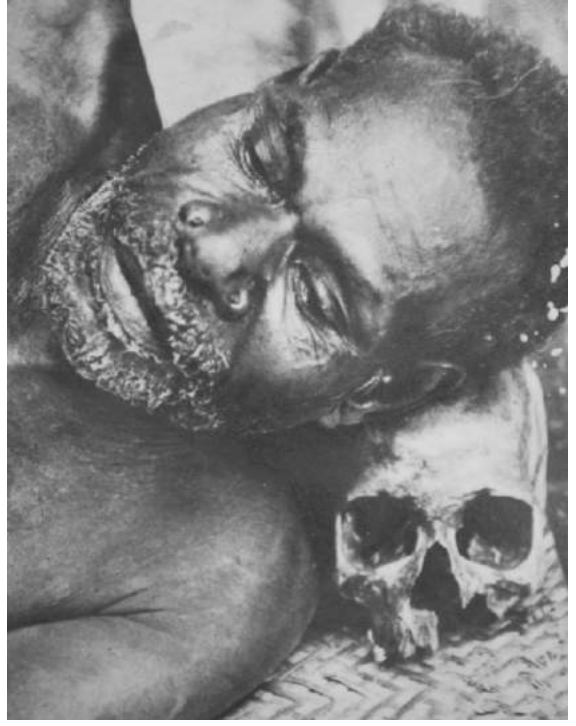
Bireyin toplumun gerçek bir parçası olduğu ve ancak grup aracılığıyla var olabileceği ilkel toplumlarda, söz konusu olan bireyin değil toplumun ölümüydü; Lucien Lévy-Bruhl'un (1857-1939) işaret ettiği gibi, ölüm olayı grubun kendisini tehdit etmekte, “tözünden bir parçasını alıp götürmekte”ydi. Lévy-Bruhl ilkel insanda topluluk içinden birinin ölümü durumunda, diğerlerinin ölüme karşı duydukları korkunun gerçekliği karşısında, “belki de ölmektedirler!” der, çünkü ilkel toplumda “biri öldüğü zaman, bir anlamda grup da ölmeye başlamaktadır. Zira gerçek canlı grubun kendisidir.” Topluma yönelik bu saldırı karşısında, düzeni yeniden garanti altına alma işlevi üstlenen mekanizmaların derhal devreye girmesi kaçınılmazdır; bu bağlamda ölüm kavramı ile ilişkili “yasaklar, ritler ve törenlerin amacı ölüden çok, tamamlayıcı bir parçası olduğu gruba, ölümü nedeniyle vermiş olduğu zararın telafisiyle ilgilidir”; bizim toplumumuzda ise “ölüm yalnızca bir kişiyi alıp götürmüştür”.⁹

⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, Çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), s. 233.

İlkel ve kadim kültürlerden günümüze ulaşan dünya mitlerinde karşımıza çıkan Toprak Ana, hayatı olduğu kadar ölümü de doğuran dev rahim olarak, doğanın ilahî düzeninin, *hayat-ölüm-hayat* döngüsünün simgesiydi; tıpkı ölü görünen tohum gibi, ölü beden de içinde hayatın yeniden doğmak için gereken özünü saklardı. (Resim 1, 2) Ayakları toprağa basan toplumlar, hayatın nimetlerinin *sahip olunacak* değil, döngüler halinde devredilecek şeyler olduğunu, yitirmenin *gerekliliğini* ve *güzelliğini* bilirlerdi.¹⁰ Kötücül ya da tanrısal bir iradenin ürünü olarak kabul edilen ölüm, ürkütücüydü ama henüz *cezalandırıcı* değildi.

Varlığını birlik üzerine temellendiren ilkel toplumlarda doğal olarak *bencil* intihar nadiren görülür ve hatta bazı topluluklar bu kavrama tamamen yabancıdır, nitekim konu hakkında kendilerine soru yöneltilen Avustralya ve Caroline Adaları yerlilerinin önce ne kastedildiğini anlamadıklarını ve anlatılınca da akla aykırı bularak güldüklerini yazar Sibel İnceoğlu.¹¹ İlkel ve geleneksel toplumlar, *bireyi kendi başının çaresine bakmak zorunda bırakmayan* yapılarıyla, intihara karşı doğal bir direnç oluştururlar. Kişinin topluluk içindeki bireysel alanının sınırlılığı ve bu sınırların içinde kalan -beslenme, barınma, korunma, cinsellik ve üreme gibi- temel insan ihtiyaç ve/veya isteklerinin, toplum tarafından belirlenmiş kesin kurallar aracılığıyla tatmin ediliyor oluşu bu direncin yapı taşlarıdır. Öte yandan, nadiren gerçekleştiriliyor olsa da, intihar toplum için büyük tehlikeye içerir; çünkü ilkel inanca göre, ölümle bedeninden kurtulan öfkeli ruh düşmanlarına zarar verebilecek ve kendisini hoşnut etmeyi başaramayan toplumu da tehdit edecektir.¹² Toplumun intikam peşindeki bu kötücül ruhtan korunmak adına aldığı tedbirler, giderek insanlığın intihar karşısındaki tutumunun genel hatlarını belirleyecek, gerekçeleri farklı olsa da, *ölü bedenin cezalandırılması* ve intihar edenin yakınlarının imtiyazlarının ellerinden alınması gibi ortak uygulamalara dönüşecektir.¹³

İlkel toplumlarda intiharın reddedilmesi müntehirin toplumun sürekliliğinde kesintiye neden olmasıyla da yakın ilişkilidir; bir erkeğin intiharı topluluğun savaş gücünün, bir kadının intiharı topluluğun üreme gücünün eksilmesi demektir. Buna karşılık, bazı kültürlerde artık üre-



Resim 2: Anneyle uyku, Asmat Kabilesi, Batı Papua, Nisan 2009

¹⁰ Gevher Gökçe, "Tabuda Radikal Dönüşüm: Modern Öncesi İnsanın Tabusu Ölümden Modern İnsanın Tabusu Ölmemeye", *Azizm Sanat E-Dergi*, (Mart 2017).

¹¹ Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, 1. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 44.

¹² Henry Romilly Fedden, *Suicide, A Social and Historical Study*, (New York: Benjamin Blom INC Publishers Press, 1972), s. 35-36, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 45.

¹³ Bilindiği gibi, onur ve iradenin yalnızca insan türüne özgü olduğu, bu nedenle de hayatın *kendiliğinden* bir değer taşıdığı düşüncesi ilkel kültürlerde yoktur; insan hayatının bu sıfatı hak etmesi, Agamben'in altını çizdiği gibi, dindışı/profan bağlamından koparmayı amaçlayan bir dizi ritüel aracılığıyla gerçekleşecek ve kişiyi kutsal kılmak için, yaşayanların dünyasından ayırmak, Agamben'in Emile Beneviste'den alıntıladığı gibi, "*iki dünyayı birbirinden ayıran eşikten atlamasını sağlamak*" gerekecektir; "*zaten öldürmekteki maksat da budur.*" (Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Hakkı Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 85) Kurban geleneği, topluluğun devamlılığını sağlayan bir mekanizma olarak ölümü faydaya dönüştürürken, intihar toplumun zaranna işlemekte, bununla birlikte bireyin hayatı kendiliğinden bir kutsallık içermediği için, günah kavramıyla ilişkilendirilmemektedir.

temeyecek hâle gelen ve ailesine yük olacak kadar yaşlanan bireylerin intiharı ve hatta öldürülmeleri, toplumun yararına kabul edildiği için meşru ve hatta onurlu bir davranıştır. Durkheim'ın *elcil* olarak tanımladığı, bireyin yaşamının toplum yaşamıyla aşırı bütünleşmesiyle körüklenen bu intihar biçimini, o kültürün içinden bakmayı başardığımızda yaşlılık ve hastalıkla yakın ilişkisi bağlamında bir çeşit *zorunlu ötanazi* olarak kabul edebileceğimiz gibi, bunun bir çeşit *toplulu infaz* olarak da okunabileceği, burada yanlış anlaşılmamak adına belirtilmeli.

Öte yandan, ilkel toplumların birçoğunda karşılaşılan bu gelenek, aynı zamanda gücü yerindeyken ölmeyi öte dünyada mutlu bir hayat sürmenin önkoşulu olarak kabul eden inanç sisteminin de bir uzantısıdır.¹⁴ Gücünü kaybetmeden ölme/öldürülme geleneği hakkında şöyle der James Frazer: “Eski insanlardaki gönüllü intihar geleneği, onların en sıra dışı adetlerinden biridir ve gelecekteki yaşama dair doğüstü inançlarıyla da bağlantılıdır. Onlar insanların ölüm anında sahip oldukları zihinsel ve fiziksel kabiliyetlerin aynalarıyla cennet zevkine vardıklarına, yani, ruhsal yaşamın cismani varlığın bittiği yerde başladığına inanırlar. Bu açıdan o insanların bu değişimi zihinsel ve bedensel güçlerinin yaşla beraber yok olup onları eğlenmekten mahrum bırakmadan önce geçirmek istemeleri doğaldır.”¹⁵ Öte yandan Frazer, savaşçı bir toplumda zayıflığın itibar kaybına neden olacağını ve aynı zamanda kişiyi savunmasız bırakacağını eklemeyi de ihmal etmez.

Elcil intiharın en uç noktası olarak, bazı toplumlarda kocalarının ölümünün ardından kadınların ve kabile başkanlarının ardından maiyetlerinin veya hizmetçilerinin intiharları hatırlanabilir. Hükümranlığın klasik teorisinde uyrukların yaşaması veya ölmesi hakkında karar verme hak ve yetkisinin tamamen hükümdara ait olması ve kişinin ancak onun istencine bağlı olarak yaşama veya ölme hakkına sahip olabilmesi, Foucault'nun ifadesiyle bir *kuramsal paradokstur*; zira ölüm yargısı verme hakkını elinde tutan hükümdar, bu durumda aslında “öldürme ya da yaşatma değil”, “öldürme ya da hayatta bırakma” hakkını elinde tutmaktadır.¹⁶ Varlığını birliktelik üzerine kuran toplumsal düzen, fiziksel olarak güçsüz bulduğu kadının hayatta kalma hakkını erkeğine ve maiyetin hayatta kalma hakkını hükümdara “her türlü ayrılık düşüncesini olarak dışı kılacak biçimde sınımsız bağımlı” kılmak yoluyla devamlılığını sağlamıştır.¹⁷ İntiharın, Durkheim'ın zorunlu elcil intihar olarak tanımladığı bu türü, kendini istemli olarak öldürmekten

¹⁴ Örneğin ölenlerin doğrudan göğe çıktığına, hastalık ya da yaşlılık gibi nedenlerle ölenlerin ise uzun süre yeraltı tanrısına hizmet ettiğine dair inançların hüküm sürdüğü eski Orta Asya boylarında ve yaşlılık nedeniyle artık çalışıp üretemeyenlerin onursuz bir yaşam sürdüğüne inanılan eski Japon kültüründe, iyi bir oğul zamanı geldiğinde anne ve babasını ölümlerini bekleyecekleri özel bir mekâna kendi eliyle götürmekle yükümlüdür. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir; Danimarkalı savaşçıların yaşlılık ya da hastalık nedeniyle yatakta ölmeyi onursuzluk saymaları, Gotlar'ın doğal ölümle ölenlerin zehirli hayvanlarla dolu bir mağarada sonsuza dek baygın kalmaya yazgılı olduklarına inanmaları, Vizigotlar'da yaşamaktan bıkan yaşlıların kendilerini Atalar Kayası'ndan aşağıya atmaları, (É. Durkheim A.g.e., s. 220), Hinduların elden ayakta düşen yaşlıları ve şifasız hastalarını Ganj nehrine bırakmaları ve Güney Amerika'daki Çiriguanoların kişiyi doğal yolla ölmekten *korumak* için, en yakın arkadaşını omurgasını baltayla kırmakla yükümlü kılmaları (Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınc, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 60) gibi. Gene bu bağlamda, büyük Doğu dinlerinden Budizm ve Şintoizm ile Konfüçyüs öğretilerinin ötanaziye meşru kabul ettiği ve intiharın yanı sıra ıstırap çekmeyi de yücelten Japon geleneği *seppuku* ya da günümüzde daha yaygın olarak bilinen adıyla hara-kiri (karın deşmek) de hatırlanabilir. Daha çok savaşta yenilen samurayın onurunu kurtarmak adına gerçekleştirdiği, bununla birlikte günümüze kadar yaşamayı başaran bu intihar yöntemi, bildiği gibi, kişinin kılıcı karın bölgesine sapladıktan sonra önce iki yana doğru yatay hareketle diyaframını ve midesini parçalaması ve sonra yukarıya doğru çekmesi olarak özetlenebilir. Ritüele intihar eden kişinin en güvendiği kişiler arasından seçilen ve ölümün uzaması durumunda acı çeken kişinin başını kılıçla kesmek üzere hazır bekleyen *kaishakunin* eşlik etmekle birlikte, en onurlu intihar sayılan *juun-buun seppuku*'da, samuray dışarıdan hiçbir müdahale olmaksızın ve hatta iç organlarını bizzat çıkarıp toprağın üzerine koyarak ölü.

¹⁵ J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, 3rd edition, Part III. (London: Macmillan, 1911), s. 11-12, aktaran A. Kellehear, A.g.e., s. 60. Burada hatırlanması gereken bir diğer nokta da, ilkel toplumların aileyi koruyan ruhun aile başkanı bulduğuna dair inancıdır; ve bir başkasının bedenine girmiş olan bu kutsal ruh da bedeninin sahibiyi aynı süreçlerden geçecek, onun gibi hastalanacak, yaşlanacak ve güçsüzleşecektir. İşte bu nedenle ortak yararın gereği olarak babanın, kendisinde bulunan değerli hazinesini çocuklarına aktarması için yaşamın çok ileri sınırlarını beklememesi gerekmektedir. *Ölüme terk ve fiilen öldürme* olarak karşımıza çıkan bu geleneğin, kuşkusuz yaşlılığın arzularını hastalık olarak yorumlamakla da ilişkisi vardır. Hasta kişinin kötü ruhların istilasına uğradığı, ruhunun kaçırılmış ya da yenmiş olduğu inancı bazı toplumlarda ciddi bir korku yaratmaktadır. Jean-Paul Roux'nun deyişiyle, “şamanist bir toplumda, hasta gelecekteki ölüdür; işte bu nedenle de hastalık ve ölüm karşısında insanlığın tavrı hemen hemen aynıdır.” Dolayısıyla, ölüm gibi yaşlılık da bulaşıcı sayılabilmekte ve yaşlılarla temas da -tıpkı ölümlerle, ölümler eşyanıyla olduğu gibi- tabu kabul edilmektedir. Jean Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kabcaklı Yayınevi, 1999), s. 40.

¹⁶ Michel Foucault, *Toplumun Savunması Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, 1. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), s. 246.

¹⁷ É. Durkheim, A.g.e., s. 222.

çok, öldürülmeye yakın durmaktadır; nitekim, bu zorunluluğu yerine getir[e]memesi durumunda, kadın toplum tarafından veya maiyet hükümdar tarafından öldürülmekte ve özellikle toplu ölümlerin söz konusu olduğu durumlarda bir tür katliam gerçekleşmektedir.¹⁸ İlkel toplumlardaki bütün bu dayatmalar göz önünde bulundurulduğunda, bu eylemlere “istemli” sıfatının ne kadar uygun düştüğü tartışılır.

Antikçağ'da İstemli Ölüm; Felsefeyle Yaşamak, Felsefeyle Ölmek

“İntihar etmenin gücü, Pliny tarafından erkeklerin bile tanrı üstünde sahip olduğu bir avantaj olarak görülüyor. *Deus non sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ pœnis.*

“Tanrı istese bile intihar edemez, yaşamın tüm cezaları arasında insanlara vermiş olduğu en büyük nimettir.”¹⁹

David Hume

“...bilgi ve görüş sayesinde, ölüm korkusundan kurtulmuş insan imgesi olan can çekişen Sokrates tablosu, bilimin giriş kapısının üstünde yer alan ve herkese bilimin, varlığı anlaşılabilir ve dolayısıyla da haklılığı kanıtlanabilir kılmak olan gerçek amacını hatırlatan arma levhası niteliğindedir”

Friedrich Nietzsche

Antikçağ, yalnızca intihar ve ötanazi tartışmasının temelini oluşturması bakımından değil, aynı zamanda farklı görüşleri savunan düşünürlerin gelecek nesillere miras bıraktıkları son derece zengin, *diyalektik* literatürle ve en çok da, *felsefi* ve *politik intihar* kavramlarının doğuşuyla özel bir ilgiyi hak eder. Bu dönemin tartışmalarını doğru yorumlayabilmek için yapılması gereken ilk şey, yalnızca intihar kavramının bugünkü sınırlı anlamının değil, aynı zamanda sözcüğün kendisinin de dışına çıkarak okuma yapmaktır; zira Klasik Yunanca veya Latince, *kendini öldürme* eyleminin karşılığı olan 300’den fazla sözcük içerir. En sık kullanılan “*gönüllü ölüm*” (*mors voluntaria*), “*kendini yok etme*” (*eximere se, finire se, conficere se, occidere se, vb.*), “*ölümü yakalamak*” (*oppetere mortem*), “*ölümün peşinden koşmak*” (*appetere mortem*) ve “*son çareye başvurmak*” (*consulere extremis rebus*) gibi fiiller başta olmak üzere, bunların hiçbirisi, intiharın tek tanrılı semavî dinlerle birlikte “kazandığı” günah kavramına ya da modernleşmeyle birlikte ilişkilendirildiği patolojik bir rahatsızlığa işaret etmez; aksine hepsi, kendini *öldürme* yerine, *ölme* eylemini vurgular.²⁰

Ötanazi deyiminin yazılı tarihi, İmparator Augustus’un çabuk ve ıstırapsız ölümler karşısında kendisi ve ailesi adına da benzer bir ölüm, yani “*iyi, hoş bir ölüm*” (*eu thanatos*) için dua ettiğinden bahseden Romalı tarihçi Suetonius’un (69-130) metinlerine uzanır. Bu terim kuşkusuz fiziksel bir iyiliğe işaret eder, öte yandan *iyi ölümün* Yunanca’da daha çok ruhsal bir iyiliğe işaret eden bir karşılığı daha vardı; günümüz toplumunda unutulmaya yüz tutan bir kavram olarak, *kalos thanatos*, ideal yollarla veya örnek teşkil ederek ölmek demektir.²¹ Allan Kellehear, bu terimin ölmekte olan insan tarafından iyi hazırlanmış bir ölümü anlattığını söyler: “*Bu manada iyi ölüm, ölümü mümkün olduğu kadar çok kişi için mümkün olduğu kadar olumlu ve anlamlı bir*

¹⁸ Örneğin, bazı Orta Asya halklarında görülen mezar hediyesi olarak insan kurban etme geleneği, yüzyıllar boyunca ölenin ardından dul eşlerin yakılmasına neden olmuş, efendilerine bağlı kullar öte dünyada da hizmet edebilmek amacıyla kendilerini ateşe atmışlardır. Hiung-nular ve T’u-küeler gibi bazı topluluklarda, hükümdarın kadınları, akrabaları ve hizmetçileri ölen efendiyle birlikte gömülmüşler, Tuna Bulgarlarında ölenin gözde kadınları ve hizmetkârları cesetle birlikte çukura indirilerek ölüme terk edilmişlerdir. Edward Tryjarski, *Türkler ve Ölüm, Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, Çev. Hafize Er (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), s. 310-311.

¹⁹ Lib. ii. Cap. 7., *Pliny, Natural History* 2.5.27, Çev. H. Rackham, aktaran David Hume, *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, Çev. Burcu Denizci, 1. Baskı (İstanbul: SUB Yayınları, 2017), s. 39.

²⁰ Anton J.L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, (London: Routledge, 1990), s. 138.

²¹ H.G. Lidell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1897, s. 737, aktaran, Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınç (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012), s. 142.



hâle getirmeye yönelik topluluk beklentisini karşılayan ölmedir. İyi ölüm, hem ölmekte olan insan için anlaşılabilir ve takip edilen bir iyi ölme yönergesi hem de o ölme sürecinde geride kalanlar için bir isnattır.”²²

Bu iyi ölüm tanımı, bize ister istemez Sokrates’in (İ.Ö. 469-İ.Ö. 399) Antikçağ felsefe pratiğini başlatan intiharını hatırlatır. Sorgulanmayan bir hayatın yaşamaya değmeyeceğini ve ölümün onursuz bir hayata tercih edilmesi gerektiğini ünlü Savunma’sında dile getirmekten de öte, kendi intiharıyla da kanıtlar, Düccane Cündioğlu’nun ifadesiyle, “*Felsefe ölümü tercih etmektir der Sokrates, tüm sükûnetiyle. Sevdiklerine yol gösterir, hakikatin yolunu: ölümün tercih edilebilirliğini.*”²³ Onur kavramı, Antikçağ’ın gerek mitolojik gerekse gerçek kahramanlarının ölümü tercih nedeni olarak sürekli karşımıza çıkacaktır. (Resim 3^a, 4^b)

Öte yandan Antikçağ’da kişinin sağlığını kaybederek başkalarına muhtaç duruma düşmesi de onur ve itibar kaybıyla sıkı bir ilişki içindedir. Nitekim, tedavisi bulunmayan hastalık veya sakatlık durumunda da intiharı veya hekimin tedaviyi kesmesiyle gerçekleştirilecek pasif ötanaziye meşru sayan Sokrates, *Devlet*’te hekimliğin yalnızca bedenleri doğuştan sağlam olup geçici bir hastalığa tutulmuş insanlar için kullanılması gerektiğini söyler: “*İşte Asklepios bu gerçeği biliyordu. [...] İçini hastalık sarmış olan bedenleri kan alma, kusturma, içini temizleme gibi yollarla iyi edeceğim diye, kötü bir hayatı uzatmaya uğraşmazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulmazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı, iyileştirmenin, ne o adama, ne de topluma fayda vermeyeceğine inanıyordu.*”²⁶

Ruhun bedeninin tutuklusu olduğu ve ölümle birlikte hapisanesinden kurtularak ilahiliğine kavuşacağı görüşünü savunarak, dünyevî hayatı insanın ölümden sonraki gerçek bilgiye ulaş-



Resim 3: Aias’ın intiharı, İ.Ö. 530 tarihli bir altardan



Resim 4: George Zongolopoulos, *Zalongo Anıtı*, 1961.

²² A. Kellehear, A.g.e., s. 142.

²³ Düccane Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, 9. Basım (Ankara: Kapı Yayınları, 2016), s. 37.

²⁴ Sophokles’in İ.Ö. 445 yılına doğru oynanan tragedyasında Aias, Troia Savaşında Akhaların Akhilleus’tan sonra gelen en yiğit savaşçısı olarak anlatılır. Savaşın ardından Thetis, oğlu Akhilleus için Tanrı Hephaistos’a yaptırdığı silahları, Akhilleus’tan sonra gelen en yiğit savaşçı olan ve aynı zamanda Akhilleus’un ölüsünü Troialıların elinden kurtaran Aias’a vermek ister. Fakat, Agamemnon ile Menelaos silahları Odysseus’a vermenin bir yolunu bulurlar. Kendini kandırılmış ve aşağılanmış hisseden Aias, bir gece pusu kurar ve içine düştüğü şiddetli melankolinin etkisiyle Tanrıça Athena’nın oyununa gelir; Akha ordusu zannettiği bir sığır sürüsünü kılıçtan geçirir ve çadırına taşıyarak intikamını bir şölenle kutlar. Aias kendine gelip gerçeği fark ettiğinde düştüğü gülünç duruma katlanamayarak, kendini kılıcının üstüne atmak yoluyla intihar edecektir.

²⁵ Büyük İskender’in annesi Olympia’nın doğum yeri olarak bilinen Epirus’taki Zalongo Dağı’nda yaşayan Souli kadınlarının, 1803 yılında Osmanlı İmparatorluğu’nu temsil eden Ali Paşa’nın, bölgeyi kuşatma altına alması üzerine, önce çocuklarını ve ardından kendilerini uçurumdan atmak suretiyle gerçekleştikleri toplu intihar anısına inşa edilen anıt. Kadınların, intiharı şarkılar ve danslarla bir şölene dönüştürdükleri söylentisi, bu eylemin tarihe Zalongo Dansı olarak geçmesine neden olmuştur.

²⁶ Platon (Eflatun), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 7. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), s. 97.

maya hazırlanma süreci olarak tanımlayan Platon (İ.Ö. 427-İ.Ö. 347), intiharı *ölüme hazırlanıştan kaçış*, dolayısıyla da tanrıların isteklerine karşı bir eylem olarak görür; bununla birlikte, intihar karşıtı fikirleri zamanla esneklik kazanacaktır. Yasalar'da, Sokrates'in *Devlet*'te savunduğu görüşlerine yakın bir duruşla "*akılcı intihar*" kavramından söz eden ve kişinin intihara *zorlanabileceğini* kabul eden Platon²⁷, *Phaedo* adlı eserinde ise ötanazi konusundaki görüşünü daha açık bir üslûpla dile getirir: "...bir kişinin ölümü, kendisi için daha iyiyse, o kişinin kendisine iyilik yapması niçin engellenmelidir?"²⁸

Antikçağ'ın ötanazi tartışmasında, en güçlü antitez *kutsallık*, en güçlü tezlerden biri ise *faydahlıktır*; fakat buradaki *fayda*, kişinin hayatını sürdürmesinin kendisinden çok, *kutsala* fayda sağlayıp sağlamadığı sorusuna verilecek cevapla ilişkili olmalıdır. Devlet, kimi düşünürler için Tanrı kadar, kimileri içinse Tanrı'dan da kutsaldır ve bu bağlamda, devletin tasarrufunda olan cana kastetmek itaatsizliktir. Bu anlayış, "arızalı tür"ün devletin çıkarı adına yok edilmesini meşru kabul edecek kadar ileri gitmiştir; nitekim bu bağlamda Aristoteles (İ.Ö. 384-İ.Ö. 322) hatırlanabilir. Temelinde devlete mutlak itaat ve hizmet yatan Aristoteles düşüncesinde, intihar yurttaşın üretken kalma görevini ihmali ve hatta bu görevine ihanetidir ve bu nedenle bu suçu işleyen kişi geleneğe göre gömülme hakkına da sahip olmamalıdır. Hekim eliyle öldürülmeye de şiddetle karşı çıkan Aristoteles, üretkenlik adına yeni doğan sakat çocukların öldürülmesinin yasal olması gerektiğini savunmaktan da çekinmemiştir.²⁹

Kendi içinde farklı tezlere dayandırmakla birlikte, ötanaziye belli koşullarda meşru kabul eden bu düşünürlere karşılık, istemli ölümün en güçlü muhaliflerinden Pitagoras'ın (İ.Ö. 570-İ.Ö. 495) bütünüyle dini temeller üzerinde kurulu felsefesinde, kişinin ilahî ruhunun geçici olarak barındığı ve kendisini matematik ve felsefeyle arındırarak cennetteki ölümsüzlüğe layık kılmayı öğrendiği bir süreç olarak kabul edilen hayatı zamanından önce sona erdirmek, Tanrı'nın emirlerine karşı itaatsizlik olduğu için koşullara bağlı olmaksızın yasaklanmıştır. Bu nedenle Pitagoras, yalnızca sakat doğan çocukların değil, aynı zamanda doğmamış çocukların öldürülmesini de reddeder. Pitagoras'ın düşüncesi yaklaşık iki yüz yıl kadar sonra Hipokrates (İ.Ö. 460-İ.Ö. 377) öğretisinde geliştirilmiş ve her iki düşünce de, istemli ölüm karşıtları tarafından çağlar boyunca sahiplenilmiştir.³⁰ Hipokrates'in mesleğinin kutsallığını vurgulayan ve etik kurallarını gelecek kuşaklara miras bırakan *Yemin*'inin çok iyi bilinen "...*talep olunsa dahi hiç kimseye ne öldürücü zehir vereceğim, ne de öldürücü bir etkiye neden olacak bir şey önereceğim..*" sözü, herhangi bir bağlayıcılığı ve yasal zemini olmamakla birlikte, bugün dünyanın pek çok ülkesinde hâlâ ka-

²⁷ Platon, dinin ve devletin intihar edenlere uygun gördüğü mezar cezasının, intihara "zorlanan"lar için geçerli olamayacağını satırları arasında -belki de kendi teziyle çelişmemek adına- dolaylı olarak dile getirir: "*Kendini öldüren söz ediyor: kaderni talihin yazgısından zorla koparıp alan insan, devletin aldığı bir kararla ya da çok acı veren, kaçınılmaz bir talihsizlikle zorlanmadığı hâlde, korkakça ve alçakça kendisine haksız bir ceza veren insan. [...] bu şekilde ölenlerin mezarları ayrı bir yerde olacak, yanına bir başkası gömülmeyecektir [...] devlet toprağının oniki bölümünün sınırında, ıssız ve adı olmayan yerlerde törensiz gömülecekler, mezarlar mezar taşı ve ad yazılarak belirtilmeyecektir.*" Platon, *Yasalar* (I-XII Kitaplar), Çev. Candan Şentura, Saffet Babür (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 1994) s. 352. Platon "*devletin aldığı bir kararla*" sözüyle, bir yandan da sürgün cezası alan, bir diğer ifadeyle yargı yoluyla toplum dışına itilen Sokrates'in ölümü seçmesini onaylamış olur.

²⁸ *Phaedo* 62 A, in David Daube, "The Linguistic of Suicide", *Philosophy and Public Affairs*, N. 1, (1972), s. 377, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 19.

²⁹ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 4. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s. 228. İleride de zaman zaman karşımıza çıkacak olan bu yaklaşımın, ötanazi ile öjeni arasındaki ince çizgiye işaret ettiği ve canı alma yetkisini başkalarına tanıyarak, bir özlük hakkı arayışını katliama döndürme potansiyeline sahip olduğu açıktır. Öte yandan, Sibel İnceoğlu *Ölme Hakkı Ötanazi* başlıklı kitabında Aristoteles'in yurttaşlara yüklediği Devlet'e karşı üretken olma görevinden yola çıkarak, günümüzde de bazı ceza hukukçularının yaşamın dokunulmazlığı çerçevesinde bu yaklaşımı olumladıklarını ve ölüm orucu tutan kişilere güç kullananar müdahale etmenin meşruiyetini de bu yaklaşımda bulduklarını belirtir. S. İnceoğlu, A.g.e., s. 22.

³⁰ Bununla birlikte bazı araştırmacılar, Hipokrates'in diğer yazılarıyla arasında birtakım çelişkiler olduğundan yola çıkarak (ameliyatın *Yemin*'de yasaklanması ama diğer metinlerde kabul edilmesi gibi), *Yemin*'in daha çok Pitagorasçı bir hekimin dini değerlerini yansıttığını ve muhtemelen gene Pitagorasçı bir hekim tarafından yazılmış olduğunu öne sürerler. Bakınız: S. İnceoğlu, A.g.e., s. 170-174.

nun gibi kabul görmektedir.³¹ Bununla birlikte, Hipokrates kendi çağında bu kadar engelleyici olmamış, istemli ölümün ahlak, onur ve statü ile ilişkilendirilmesi ve hekimin vereceği kararın da bu değerleri koruyacak biçimde oluşmasına öncelik verilmesi, tedavinin kesilmesiyle gerçekleştirilen pasif ötanazinin yanı sıra, dışarıdan yardımla gerçekleştirilen aktif ötanazinin de Antikçağ'da yaygın olarak uygulanmasına imkân vermiştir.³² Nitekim bu konuda hazırlanmış bir yönerge ve Atina'da hâkimlerin ölmek isteyenler için baldıran zehiri bulundurdulara dair bilgiler, istemli ölümün kanun eliyle de meşrulaştırılan bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır:³³ “Her kim daha fazla yaşamak istemiyorsa gerekçelerini Senato’ya bildirecek ve izin aldıktan sonra hayatı terk edebilecektir. Eğer varlığın sana kötülük ediyorsa, öl; yazgı üzüncüler getirdiyse, baldıran iç, keder hayatı boynunu büktüyse, hayatı terk et. Dinleyelim mutsuz adamın bahtsızlığını, dindirsin yarasını sorgucu ve bezginleri son bulsun.”³⁴

Antikçağ’ın, bugün kullanılan intihar sözcüğünün tartışma dışına ittiği nüansları ortaya koyan zengin kaynaklarının, olumlama derecelerine göre sırasıyla Epikuros, Stoa, Kyrene ve Kynizm öğretileri olduğunu söylemek mümkün. Epikuros’a (İ.Ö. 341-İ.Ö. 270) göre ölüm korkusu insanın hayatını beyhude yere zehirleyen ve yenilmesi gereken bir korkudur; “...bilge ne yaşamaktan vazgeçer, ne de yaşamamaktan korkar; çünkü ne yaşamak ona ağır gelir, ne de yaşamamayı bir kötülük olarak görür. Yiyeceğin en bol olanını değil, en lezzetli olanını seçtiği gibi, zamanın da en uzun olanından değil, en hoş olanından yararlanır.”³⁵ Aklın ve doğanın kanunları üzerinde temellenen Epikuros öğretisine göre, güzel yaşamakla güzel ölmek için gösterilen çaba aynıdır ve yaşamın dayanılmaz acılar getirmesi durumunda, bilgelik bize, iyice düşündükten sonra acele etmeden, “*usulca*” intihar etmemizi öğütler, “*duman içinde kalan bir odadan çıkar gibi.*”³⁶

Stoa öğretisi ise iyice düşünülmüş tasarlanmış bir intiharı savunmakla kalmayıp, özellikle yüceltecektir. Geleneğin katı kurallarına karşı çıkan Stoacılar için tek bir kural geçerlidir: Doğanın kuralları; Stoacılar için doğa “her şey”dir, öyleyse doğa Tanrı’dır. Doğalaşan bilge hayatın en yüksek erdemine, iyi ve mutlu bir hayata, hiçbir şeyin sarsamayacağı, yıkamayacağı bir kaya parçasının mutluluğuna kavuşacaktır.³⁷ *Kendime Düşünceler*’de, ölümün maddenin çözülmesinden ibaret olduğuna, hayatın her evresinde, insanın her nefesinde *bulduğuna* işaret eden Marcus Aurelius (121-180), doğduğumuz andan başlayarak bir parçamızın ölmeye başladığını,

³¹ Elbette bu görüşe karşı çıkan hekimler de vardır. Örneğin, Alman cerrah Prof. Dr. Julius Hackethal (1921-1997), modern çağın gereklerinin ve etik anlayışının dışında kaldığı gerekçesiyle, Hipokrat Yemini’ni basın önünde yakmıştı. Dr. Yavuz Ceylan, *Doktorluktan Hekimliğe*, (İstanbul: İstanbul Tabib Odası Yayını, 2015), s. 58. 20. Yüzyılın yoğun tartışmaları sonucunda, bugün ABD’nin Washington, Montana, Teksas, Oregon ve Vermont eyaletlerinde, Hollanda, Belçika, Lüksemburg ve İsviçre’de aktif ötanazi yasal kabul edilmekte, Almanya ve Fransa’da kaydedilen ilerlemeler ise bu ülkelerin de ötanazinin kabulüne çok yaklaştığını göstermektedir. Ötanazi konusunu bir Türk hekimin bakış açısıyla okumak için bkz. Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 57-64.

³² Antikçağ’da hastayı tedavi edip etmeme konusunda karar vermek, tedavisi mümkün olmayan hastalıklardan mustarip olan hastaları reddetmek hakkı hekime tanınmıştı; çünkü hastayı iyileştirmeden hayatını uzatmak meslek etiğine aykırı, dolayısıyla hekimin saygınlığına zarar veren bir davranış olarak kabul edilirdi. Darrel W. Amundsen, “History of Medical Ethics: Ancient Greece and Rome”, *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 3, edited by Warren T. Reich, (New York: The Free Press), s. 934.

³³ Bununla birlikte, Senato’nun, ölmek hakkını toplumsal sınıflara eşit dağıtmadığı, gücün düşmeyi kendilerine yakıştıramayan soylular arasında sıkça görülen intiharın onurlu bulunmasına karşılık, köle ve askerlerin intiharının Devlet’e karşı işlenmiş bir suç sayıldığı da unutulmamalıdır. İntihar karşısındaki tavır cinsiyetler arasında da ayrımcı olduğu bilinmektedir; intihar edenin kadın olması durumunda, hangi toplumsal sınıfa dâhil olursa olsun, bunu kendi cinsinin güçsüzlüğünden, yaşamın sıkıntılarının göğüs germe cesaretine sahip olmayışından yaptığı kabul edilmekteydi. Gene de, *Suidas*’da bahsi geçen bir Atina geleneği, ölü bedene uygulanan dışlama ve hatta şiddete işaret etmekte ve yasalar izin verse de, dinin intiharı kabul etmediğini kanıtlamaktadır. Bu geleneğe göre, intihar eden kişinin özel bir yere ve canına kıyan elinin de kesilerek vücudundan ayrı bir yere gömülmesi gerekmektedir; din belli ki bu bedeni *murdar* saymış, bu konudaki batıl inançlar belli ki aşılammıştır (S. İnceoğlu, A.g.e., s. 28). Bununla birlikte, bu cezalar Atina, Sparta, Thebai gibi bazı kentlerin dışında geçerli değildir. Site-Devletleri’nin yıkılmasının ve Roma İmparatorluğu’nun kurulmasının ardından dinin intihar karşısındaki muhalefeti zayıflayacak ve intihar özellikle bürokrasi içinde yaygınlaşacaktır.

³⁴ Al Alvarez, *İntihar, Kan Dökücü Tanrı*, Dördüncü Basım (Ankara: Öteki Yayınları, 1994), s. 62. Ötanazinin meşruluğunun en güçlü kanıtlarından biri olarak, Ceos’da altmış yaşını dolduran kişilerin baldıran zehiri içerek intihar etmelerinin olağan kabul edilmesi de hatırlanabilir.

³⁵ Kaan Harun Ökten, *Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, Birinci Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), s. 96.

³⁶ Georges Minois, *İntiharın Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumunu*, Çev. Nermin Acar, Birinci Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), s. 58.

³⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 1. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), s. 108.

fakat evreni yenileyenin de bu olduğunu söyler; “*aynı bir zaman nehrinin sonsuzluğu yenilemesi gibi bir şeydir bu.*”³⁸ Bu nedenle, Stoa öğretisinde ölüm ne iyi, ne de kötüdür; üzerinde nesnel olarak düşünülebilecek bir olgudur ve hayat ile ölüm arasında bir fark olmadığı gibi, kişinin eceliyle veya kendi eliyle ölmesi arasında da ahlaki açıdan bir fark yoktur; hayat yalnızca ölüm korkusundan değil, öte dünya korkusundan da arınmıştır. Roma Stoacılarının önde gelen temsilcilerinden Lucius Annaeus Seneca’ya (İ.Ö. 4-İ.Ö. 65) göre, ölümden sonrasını insana korkunç gösteren efsanelerdir; hapisler, ateşten nehirler ve karanlıklar yalnızca şairlerin oyunudur; ölümlü ıstıraplar sona erer, sonrasında ne mahkeme vardır, ne de sanık. Bilge kişinin, “*yaşayabildiği kadar değil, yaşaması gerektiği kadar yaşaması*”nı salık veren Seneca için, “*... yaşamak iyi değildir başlı başına, iyi olan, iyi yaşamaktır.*” Bu yüzden bilge, gerektiği kadar yaşar, “*...can sıkıcı ve sükûneti bozan birçok şeyle karşılaşır, kendini kaldırırt ortadan; hem de bunu son anda, zorunlu anda değil, kaderden kuşkulanmaya başlar başlamaz, acaba hemen oracıkta işi bitirivermek gerekli mi diye, yöresine dikkatle bakıp da öyle yapar: Kendi eliyle mi ölecek, yoksa başkasının elinden mi olacak ölümü, erken midir, geç midir, bunlar önemli değildir onun için: Çünkü ölümden büyük bir kayıp gibi korkmaz, damdan akan bir damlayla kimse zarara uğramaz.*”³⁹

Bireycilik açısından daha aşırı bir tutumun temsilcisi olan Kynikler, okulun kurucusu olan Antisthenes’in (İ.Ö. 444-İ.Ö. 368) “*yeterince zeki olmayanlar kendilerini assınlar*” ve öğrencisi Diogenes’in “*çok yaşamak için iyi bir nedenin, eğer bu yoksa iyi bir ipin olmalı*” öğüdünün açıkça ortaya koyduğu gibi, iyi yaşanmayan hayatın hiç yaşanmaması gerektiği fikrini tutkuyla ve hatta şiddetle savunmuşlardır: “*Sağlıklı bir kafayla yaşamak gerek ya da kendini asmak, diye tekrarlayıp duruyordu; Antisthenes sonunda haykırdı: Of! O halde kim kurtaracak beni acılarımdan! Bu, dedi Diogenes, bıçağını göstererek.*”⁴⁰ Sokrates’in öğrencilerinden Aristippos’un (İ.Ö. 435-İ.Ö. 356) kurduğu Kyrene okulunun öğretisi ise hayatın yegâne amacının hazza ulaşmak olduğu, çünkü haz veren her şeyin iyi olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Aristippos’un hazcılığı, öğrencisi Hegesias döneminde karamsarlığa dönüşecek ve hatta kişinin hayatı boyunca aradığı mutluluğa ulaşamayacağı, bu nedenle de ölümü seçmesi gerektiği fikrini yayarak çok sayıda intihara yol açtığı gerekçesiyle, *peisithanatos* (ölüme azmettiren) lakabı verilen Hegesias, İskenderiye’den sürgün edilecektir.⁴¹

Antikçağ, gerek intihar kavramına kazandırdığı yeni anlamlarla, gerekse günümüzde de ötanaziyi savunanların temel dayanak noktasını oluşturan hayatın niteliği tezinin ilk kez gündeme getirilmiş olmasıyla, söz konusu tartışmanın son derece önemli bir ayağını oluşturur; bu tezin gelecekte sürekli karşısında bulacağı hayatın kutsallığı/dokunulmazlığı tezi ise Antikçağ’a yabancı bir kavramdır. Nitekim Giorgio Agamben, Eski Yunanlılar’da bizim tek bir “hayat” terimiyle işaret ettiğimiz karmaşık semantik alanı ifade edebilecek bir terimin bulunmadığına işaret eder: “*‘Zoē’ ile ‘bios’, ‘zēn’ ile ‘eu zēn’ (yani genel anlamda hayat ile insanlara özel olan belirli bir hayat tarzı) arasındaki karşıtlık, tam anlamıyla hayata bir ayrıcalık ya da kutsallık atfetmemizi gerektiren hiçbir unsur içermiyor. Hatta Homeros’un Yunancasında, canlı vücuda işaret eden bir*

³⁸ Kaan Harun Ökten, A.g.e., s. 130-131.

³⁹ K.H. Ökten, A.g.e., s. 123. Nitekim Seneca, Neron tarafından ihanetle suçlandığında kendini bileklerini keserek öldürmeyi deneyecek ve canına kıymak için giriştiği çeşitli denemelerin başarısızlık sonuçlanması üzerine, hizmetçileri tarafından sıcak suyla dolu bir kütte boğularak öldürülecektir. Simon Critchley, *İntihar Üzerine Notlar*, Çev. Utku Özmakas, Birinci Basım, (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2016), s. 24.

⁴⁰ G. Minois, A.g.e., s. 57

⁴¹ Yunan tarihi düşüncelerinin arkasında duran filozofların ve gerçek ya da yarı-efsanevi kahramanların intiharlarının da çok sayıda örneğini sunar. Georges Minois, gerekçelerine göre gruplandırarak şöyle özetler bu intiharları: “*Menoikeos, Themistokles, İskrates ve Demosthenes’in yurtseverce intiharları; Aristodemos’un vicdan azabı yüzünden intiharı; Kleomenes’in onur nedeni intiharı; Pythagoras’ın dini bir düşünceye bağlılığı yüzünden intiharı; Demokritos ve Speusippos’un yaşlılığın düşkünlüğünden kurtulmak için intiharı; Panthea, Hero ve Sappho’nun aşk yüzünden intiharı; Hippo’nun namus yüzünden intiharı; Charondas’ın yurtseverce intiharı; yaşamı hor gören Zenon, Kleantes, Hegesias, Diogenes ve Epikuros’un felsefi intiharları. Sokrates’in ölümü daha tartışmalıdır, ama yine de, duruşması sırasında verdiği kışkırtıcı yanıtlar ve kaçmayı reddetmesi nedeniyle bir intihara benzetilebilir.*” G. Minois, A.g.e., s. 57.



terim bile bulunmuyor. Bizdeki ‘hayat’ teriminin iyi bir eşdeğeri olarak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan ‘sōma’ terimi ise köken itibariyle sadece ‘ceset’ demektir; yani tek başına hayat (ki Yunanlılara göre hayatın kendisi birçok biçim ve unsurun birleşmesiyle oluşan bir şeydi) sanki sadece ölümden sonra bir birlik olarak ortaya çıkıyordu.”⁴² Bu bakış açısı kuşkusuz istemli ölümün bu kadar zengin bir yelpazede tartışılabilmesinin temelinde yatan en önemli nedenlerden biridir.

Tek Tanrılı Semavi Dinler ve İstemli Ölüm; Tanrı İçin Yaşa[t]mak, Tanrı’nın Adıyla Ö[l]dürmek⁴³

“Hristiyanlığın paganizme göre sergilediği gerilemeyi ölçmek için, Kilise Babalarının intihar konusundaki ileri sürdükleri zırvaları, bir Plinius’un, bir Seneca’nın, hatta bir Cicero’nun aynı konuda dile getirdikleri fikirlerle karşılaştırmak yeter.”

Emil M. Cioran

“Bu giz çözümsüzdür, çünkü çamurdan yaratılan Âdem’e ruh veren Baba’dır, Yaratan’dır, İsa’nın kurban edildiği sunakta olmayan Tanrı’nın kendisidir.”

Octavio Paz

Tek tanrılı dinlerle birlikte, insan günahıyla doğan bir varlığa, hayat bir sınava ve ölüm bir hesaplaşmaya dönüştü; ödül ve ceza üzerine kurulu öte dünya tahayyülü din adamlarının toplum hayatını daha bu dünyada cehennem çevirmeleri için gereken her türlü imkânı sağlamıştı. Jean Baudrillard (1929-2007), Kilise’nin başlangıçtan itibaren dünyevi ve uhrevi hayat, bu dünya ve Gökyüzü Krallığı gibi ikili bir süreç üzerine kurulduğunu ve iktidarının sürekliliğinin bu bölünmeyi korumasına bağlı olduğunu söyler; bu bağlamda “Kilise varlığını sonsuza dek sürüp gidecek bir ertelemeye”, ölüme borçludur⁴⁴ ve halkı cehennem tasvirleriyle korkutarak kendisine bağımlı kılmak için, öncelikle ilkel toplumların inanç sistemlerinin izlerini yok etmesi gerekmiştir, “çünkü ilkel toplum sahip olduğu yoğun karşılıklı ilişkileri sayesinde kendi kendisini kurtaran bir toplumdur. Tanrı ve Kilisenin soyut evrenselliklerine karşın tarikat ve cemaatler grubun simgesel yüceltilmesinden ibaret olan ve muhtemelen bir ölüm korkusuyla noktalanan kendi kurtuluş programlarını ‘kendileri yönlendirmektedirler’. Kilisenin ayakta kalmasını sağlayan şey kesintisiz sürdürülmüş olan bu simgesel zorunluluğun tasfiye edilme işlemidir.”⁴⁵

Tek tanrılı semavî dinlerin doğuşu, bir yandan insan hayatına kutsallık atfederken, diğer yandan bu hayat üzerindeki hakkı tümüyle Tanrı’ya ve dolayısıyla Tanrı’nın yeryüzündeki yasa koruyucusu olarak din adamlarına devretmekle, can almanın her türünü -kendi eliyle olmadığı sürece- Tanrı’ya karşı işlenmiş bir günaha dönüştürür.⁴⁶ Aziz Augustinus’un (354-430) intiharı lanetlemesi, Ortaçağ’da Kilise’nin bu konudaki tavrını biçimlendirecektir; Augustinus, kendi

⁴² Giorgio Agamben, A.g.e., s. 85.

⁴³ Tek tanrılı semavi dinler, tam olarak söz birliği etmeseler de, temel meselelerde ortak paydalarda buluşurlar. Ayrıca, insanlığın mitolojik hikâyelerine bakarken de, bu üç dinin söylemlerinden izler buluruz sık sık; nitekim Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrı’nın Maskeleri*’nde şöyle yazar: “Bütün dünyanın mitolojilerini karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışmak, bizi insanlığın kültürel tarihini birim olarak ele almaya zorlamaktadır. Ateşin çalınışı, tufan, ölümler ülkesi, bakire doğum ve dirilen kahramanlar gibi temalar bütün dünyaya yayılmıştır; her yerde yeni bileşimler içinde görünürler, oysa bir yandan da kaleidoskop içindeki parçalar gibi, yalnızca belli sayıda ve hep ayırdır. [...] Dürüst bir karşılaştırma hepsinin aynı mitolojik motiflerle örüldüğünü hemen ortaya koyar. Bu motifler yerel gereksinimlere göre değişken biçimlerde seçilmiş, örgütlenmiş, yorumlanmış ve ritleşmiştir. Fakat dünyadaki her toplum tarafından saygı görürler.” Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yayınları, 1992), s. 11-12.

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 256.

⁴⁵ A.g.e., 256-257.

⁴⁶ Bununla birlikte, Tanrı adına girilen savaşlarda ölmenin ve öldürmenin kutsandığı da hatırlanmalıdır. Üstelik, araştırmalar savaş zamanında insanın kendini öldürme dürtüsünün baskılandığını gösterir; bu konuda şöyle der Minois: “Savaş dönemlerinde, grubun güçlenen birliği, dayanışma, tutku, yenme isteği, yaşama yeniden bir anlam ve tat kazandırdığında, intihar oranlarının şiddetle düştüğünü biliyoruz.” (G. Minois, A.g.e., s. 19) Durkheim’in terimlerini kullanırsak, savaşla birlikte toplum bireye göre öncelik kazanmış ve böylece bencil intihar baskılanmış oluyor, fakat buna karşılık elcil intiharı doruğa çıktığı da bir gerçek. Bir yüzü intihar, diğer yüzü cinayet olduğuna göre, savaş -nedeni ne olursa olsun- şiddetin ve intikam duygularının cennette ödüllendirilmeyi bekleyen bir öldürme yoluyla tatmin edildiği bir tür ayin olarak görmek de mümkün.

canını alan kişinin de “öldürme!” buyruğuna karşı çıkmış olacağını, soylu bir ruhun bütün acılara dayanmak sorumluluğunu taşıdığını, cezalandırma ve kefarete ödetmenin yalnızca Devlet’in ve Kilise’nin yetkisinde olduğunu öne sürerek, intiharın intihar etmekle kaçınılacak bütün günahlardan daha günah olduğunu söyler.⁴⁷ Augustinus’a göre, bir Hıristiyan için hayat, “*dominion*, yani yönetme hakkına değil, *usus*, yani kullanma hakkına sahip olduğu bir şeydir; verili, emanet edilen -*datum*- bir şey;⁴⁸ dolayısıyla Tanrı’nın armağanı ve aynı zamanda *emaneti* olan hayat kutsaldır ve her ne pahasına olursa olsun korunmalıdır. Tanrı’nın İsa’nın bedenine bürünerek insan görünümüne girmesinin ve insanlık için ölmesinin hayatın kutsallığının kanıtı olarak kabul edilmesinin yanı sıra, insanın diğer bütün canlılardan üstün sayılması da, ölme hakkı tartışmasını günümüze kadar süren bir çıkmaza sokan etkenleri oluşturacaktır.⁴⁹ Öte yandan, dünyevi hayatın sıkıntı ve acılarının cennete gitmeye hak kazanmak üzere fırsat sunduğu inancı, hastalıkları *hayırlı* bir niteliğe büründürerek ve ölüm döşesindeki kimsenin intiharı kadar öldürülmesi de, Tanrı lütfunu, geri çevirmek olacaktır.

Ortaçağ’da intiharın henüz sonraki dönemlerde olduğu kadar yaygın olmamasında, Kilise’nin yaşayışının yanı sıra, savaşlarla salgın hastalıkların kırıp geçirdiği toplumun mutluluk hayalini öte dünyaya ertelemiş olmasının da payı vardır. Georges Minois, *İntihar’ın Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumunu* başlıklı kitabında, anılardan, papazların ve burjuvaların tuttuğu günlüklerden ve o zamandan günümüze ulaşmış adli kayıtlardan elde edilen verilere dayanarak, Ortaçağ Avrupası’nda rastlanan intihar vak’alarına dair bir kronik sunar. Bu verilere göre, Ortaçağ’da istemli ölümün açıklaması, umutsuzluk yüzünden *şeytanî* bir kışkırtmaya uymuş veya *delice* bir davranışta bulunmuş olmaktır; bir başka ifadeyle, Hıristiyanlık öğretisi, bu dönemde müntehiri bir çeşit *sapkın* olarak damgalamıştır. (Resim 5, 6⁵⁰)



Resim 5: Giotto di Bondone, *Umutsuzluk*, 1306.



Resim 6: Yahuda, Saint Martin Kilisesi, Saint Martin de la Porte, Savoie.

⁴⁷ H.R. Fedden, A.g.e., s. 116-117, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 48. Öte yandan, Tertullianus’a (160-220) göre, İsa öldürülmemiş, bedenini “gönül rızasıyla” terk etmişti, “çünkü ilahî varlık hiçbir zaman tenin oyuncuğu olamazdı.” Bu yüzden denilmiştir ki, “sevgili kurtarıcımız bizi günahlardan kurtarmak için bu yolu seçti, kendini kurban etti ve kanını doya doya aktı.” Simon Critchley ise, İsa’nın çarmıha gerilmesini bir tür intihar eylemi olarak kabul ettiğimiz takdirde, onu taklit eden azizlerin ve şehitlerin ölümlerini de aynı şekilde yorumlamamız gerektiğini söyler ve “azizlerin intihar andran eylemlerini göklere çıkarırken, intiharı yasaklamak büsbütün çelişkili bir davranış olarak görülebilir” der, “aziz olmanın mümkün olabileceği bir dünya yaratmak istiyorsak eğer, insan özgürlüğünün taşıdığı risklere de müsaade etmemiz gerekir. Aksi takdirde, Tanrı’nın sevgisi despotluğa dönüşüp yıklır.” S. Critchley, A.g.e., s. 44.

⁴⁸ S. Critchley, A.g.e., s. 26. Bu anlayış ileride Tommaso d’Aquino (1225-1274) tarafından geliştirilecektir.

⁴⁹ “Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeşimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, [...] Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun.” (Tevrat/Tekvin) Kur’an da insana karşı aynı yaklaşımı tekrarlar: “Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.” (Kur’an, Hicr Suresi, 15/29); “And olsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.” (Kur’an, İsrâ Suresi, 17/70).

⁵⁰ Matta İncili’ne göre (27/3-10), Yahuda ihanetinden duyduğu pişmanlıkla, içinde İsa’yı düşmanlarının teslim etmesi karşılığında aldığı otuz gümüş akçenin bulunduğu para kesesini tapınağın içine fırlatır ve kendini asarak intihar eder. Bu bağlamda Müslüm Yücel, Yahuda’nın kabuk değiştirmiş bir İsa olduğunu yazmıştır: “İsa öğretisi içinde baktığımız zaman Yahuda tamamen bu eylemleriyle kendini aklamıştır. Cennete gidecek olan bir kişi varsa, yol açtığı ölüm anında kendi hayatına son vererek ortak olmuştur. Ama din politikaya dönmüşüğü an yayılmak ister, bunun için sonsuzca dek kötü olan birini arar, bulur, bu Yahuda’dır. Yahuda kendini asarak, içine göçmüştür; İsa çarmıha gerilip kendi dışına taşmıştır.” Müslüm Yücel, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Üçüncü Basım (İstanbul : Agora Kitaplığı, 2007), s. 127.

İntiharın sapkınlık olarak kabulü, müntehirin cesedine işkence yapılması/idam edilmesi yoluyla cezalandırmasına neden olacaktır. Ceset genellikle asılarak idam edilir, fakat bunun öncesinde bir atın arkasına bağlanıp sokaklarda sürüklenir ve hatta “*bir hayvan gibi yüzü yere dönük*” olarak “*başkalarına ibret olsun diye olabilecek en acımasız biçimde sürüklenmeli ve üstünden geçmiş olacağı taşlar yerinden sökülmalıdır.*”⁵¹ Bunun yanı sıra cesedin intiharın türüne göre cezalandırıldığına dair örnekler de mevcuttur; ölüm nedeni kendini bıçaklamaysa intihar edenin kafasına bir odun parçası saplamak; boğulmaysa su kenarının beş ayak ötesinde kuma gömmek; düşmese başının, karnının ve ayaklarının üstüne konan üç büyük taşla birlikte bir dağın altına gömmek gibi.⁵² İngiltere’de intihar eden kişinin bir anayolun altına ve tercihen, daha çok insanın geçtiği bir kavşağa gömülüp göğsüne saplanan tahta bir kazıkla toprağa çivilendiğini belirten Minois, cesedin çivilenmesini “*kıvrdayamaz*” hâle getirme düşüncesiyle ilgili olduğunu ve bunun aynı zamanda korkuya dayandığını yazar: “*Kadavranın idamı, hem bir şeytan çıkarma ayini hem de caydırma amaçlı bir uygulamadır. Bütün soyun şerefini lekeleyen bu halka açık gösteriye katılmak zorunda kalan aile içinse, korkunç bir felaket.*”⁵³ Öte yandan soylunun ve özellikle de din adamının intiharı, bir dava için kendini feda etmek gibi özgeci bir nitelik yüklemek ya da öfke veya delilik gibi mazeretler uydurmak yoluyla meşrulaştırılmıştır.

Ortaçağ’ın intiharı lanetleyen tavrına karşı dikkate değer belki tek bir itiraz yükselmişse de, bu sesin Hıristiyan gruplarından birinden geliyor olması önemlidir. Kilise’nin papazlık sistemine muhalefet eden ve *iyi Hıristiyanlar* olarak bilinen *Albililer* (Albigois) arasında, hastalık durumunda yiyeceği reddederek ya da kanama ile kendini zayıf bırakarak ölümü hızlandırma vak’alarına sıklıkla rastlanmaktadır.⁵⁴

Tıbbın Yükselişi ve İstemli Ölüm; Hastanenin İktidarı Adına Yaşa[yadur]mak

“Ölüm eskiden, ölecek olan kişiye oynanan -genellikle komik- bir trajedydi. Bugün ölüm, öleceğini bilmeden kişiye oynanan -her zaman dramatik- bir komedidir.”
Philippe Ariés

“Modern tıp ömrü değil, ölümü uzatır.”
Dr. Robert S. Mendelsohn

Dünyayı akılcılık arayışıyla ve fiziksel ölçülerle kavramaya yönelen Rönesans, ölümü günahkâr insanlığın ödemesi gereken bir kefaret olmaktan kurtarır; artık doğanın kanunlarını uygulayan eli kum saatli bir figürdür ölüm.⁵⁵ Bununla birlikte, önce *yaşlanmaya bağh*, ardından *Aydınlanma hareketiyle birlikte hastalık olarak ölüm* kavramının ortaya çıkışı *ölüme ertelenebi-*

⁵¹ G. Minois, A.g.e., s. 47.

⁵² G. Minois, A.g.e., s. 47. İntiharın cehennemde müntehirin can alma yöntemine göre cezalandırılacağı Muhammed’in Hadisler’iyle de bildirilmiştir: “*Her kim ki kendisini bir demirle öldürürse kıyamet gününde elinde o demir parçacığı ile getirilir, cehennem azabının içinde kalır. Her kim ki kendisini bir zehirle zehirlerse, kıyamet gününde o zehir elinde bulunarak cehennem ateşine sokulur, orada sürekli kalır.*” Abdülkadir Udeh, *İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Çev. Akif Nuri, Cilt I, İstanbul, 1976, s. 644.

⁵³ G. Minois, A.g.e., s. 48.

⁵⁴ H.R. Fedden, A.g.e., s. 147, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 84. Bu bağlamda, sokushinbutsu olarak bilinen yöntemle, özel bir beslenme diyeti uygulamak suretiyle bedenlerini yağ ve sıvıdan arındırarak kendilerini mumyalayan ve bu yolla ölümü deneyimleyerek en üst düzey aydınlanma mertebesine ulaşmayı amaçlayan budist rahipler -yaşayan mumyalara ya da canlı Buda’lar- hatırlanabilir.

⁵⁵ Toplumsallığın bireyselleşmesiyle yer değiştirmeye başladığı, dini inançların zayıflamasının mutluluk arayışını öte dünyadan bu dünyaya çektiği Rönesans ve Reform sonrasında, hayat fiziksel/maddi açıdan daha iyiye doğru evrilmişse de, hayattan beklenti artmış ve ayrıca Jean Calvin’in (1509-1564) *kadercilik* anlayışı umutsuzluğun büyümesine neden olan etkenlerden biri olarak, istemedene de olsa intiharı körüklemiştir; Tanrı’nın ödül ve cezayı ezelden belirlediği görüşü, insanın ödüle ulaşmak için bu dünyada çekeceği eziyetleri beyhude bir çabaya dönüştürerek, Katolik Kilisesi’nin intihar konusundaki söylemlerini etkisizleştirir. 16. Yüzyılda, Cizvitlerin Katolik anlayışını yumuşatan tavırları ve Martin Luther’in (1483-1546) insanın seçme özgürlüğünü ön planda tutan yaklaşımı -Rönesans’ın Antikçağ’la kurduğu gönül ve akıl bağını da tarafına alarak- Stoacılığın intihara yaklaşımını yeniden canlandıracaktır.



lir bir nitelik kazandıracak ve hayatla ölüm arasındaki mesafelenmenin tektikleyicisi olacaktır. Ölümün simgesel olarak dışlanması, hayatı ölümün inkârına yönelik bir çabaya, ölümü ise çürüme ve dağılmadan ibaret bir vade bitimine dönüştürecektir. Bir yandan salgın hastalıklarla mücadele ve hijyen bilinci, diğer yandan sekülerleşme ve mülkiyet kavramlarının doğuşu, ölüme giden yolda kılavuzluk etme, ölünün kaydını tutma ve mekânını hazırlama gibi yetkileri Kilise'den alarak tıbbı ve devlete devredecek, mezarlıkları yerleşim yerinin dışına ittiği gibi, ölüm döşegini de evden hastaneye taşıyacaktır. Philippe Ariés (1914-1984), dindar Batı toplumunda, sokakta *kudas ayini* için şarap ve ekmek taşıyan bir papazla karşılaşanların, uğurlama görevlerini yerine getirmek üzere peşine takıldıklarını ve *tanımıyor olsalar da* ölmekte olan kişinin odasına kadar izlediklerini yazar ve bu geleneğin ölüm döşegini bir tür *kamusal alana* dönüştürdüğünü belirtir.⁵⁶ Bu kamusal alanın hâkimi ise ölmekte olan ki-

şidir; Ariés, bu bağlamda, “ölmek üzere olan kişi, neredeyse çocuk yaşta çok genç bir kız bile olsa, özellikle 18. ve 19. Yüzyıllarda ölüme yaklaştıkça hakim bir otorite kazanmış olarak, emirler veriyor, tavsiyelerde bulunuyordu” der ve ölümü yaklaşan kişinin kendi yatağında, yakınları, dostları ve hatta ailenin küçük çocuklarıyla çevrelenmiş olarak uğurlandığı veda törenlerinin en az cenaze ve yas kadar önemli bir ritüel olduğunun altını çizer.⁵⁷ (Resim 7, 8)

Öte yandan Foucault, ölüyü uğurlamayı üst düzeyde ayınleştiren görkemli törenlerin nede-nini “bir iktidardan başkasına geçişin göstergesi” olmalarına bağlar: “Ölüm, aşağıda bu dünyadaki hükümdarın iktidarından, öteki hükümdarın iktidarına geçildiği andı. Bir yargı merciinden başka birine geçiliyordu, bir medeni hukuk ya da kamu hukukundan, yaşam ve ölüm hakkından, ebedi yaşama ya da sonsuz cehennem azabına ilişkin olan bir hukuka geçiliyordu. Ölüm aynı zamanda ölen kişinin iktidarının, hayatta kalanlara geçen iktidarın bir aktarımıydı: son sözler, son istekler, vasiyetler vb. Böylece ayınleştirilmiş olan, bütün bu iktidar görüngüleriydi.”⁵⁸ Öte dünya inancının zayıflaması, ölümü hiçliğe dönüştürürken ölüyü de iktidarsızlaştırmış ve Tanrı'nın tahtına artık tıbbın temsil ettiği dünyevi iktidarı oturtmuştur. Nitekim, Aydınlanma hareketiyle birlikte



Resim 7: Pierre Alexandre Wille, *Sevilen Eşin Son Dakikaları*, 1784.



Resim 8: Joaquín Pintos, *Velatorio (Uyanış)*, 1905, Museo de Pontevedra.

⁵⁶ Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, Çev. Işın Gürbüz, 1. Basım (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), s. 201.

⁵⁷ P. Ariés, A.g.e., s. 202.

⁵⁸ M. Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, s. 253.

Ortaçağ'ın kiliselerinin içindeki kemikliklerin kısmen boşaltılması, mezarlığın yerleşim yerinin dışına taşınması ve gerek mekânsal gerekse istatistiksel olarak ölünün sorumluluğunun belediyeye devredilmesi de, hijyenle ilişkisi bağlamında, devletten çok tıbbın iktidarına işaret etmektedir. Öte yandan, devlet elbette tıbbi da zamanla kendi iktidarını güçlendirmenin araçlarından birine dönüştürecektir.

Ortaçağ'ın ayinleştirilmiş ölümü, aynı zamanda Ralph Houlbrooke ve Allan Kellehear'in *iyi ölüm* tanımlarını hatırlatır. Houlbrooke iyi ölümü *öngörülen* bir ölüm karşısında topluluk değerlerinin hâkimiyeti olarak tanımlar; kişi yakında öleceğini anladığında, bir vasiyet bırakır; mülklerini adil bir biçimde dağıtır, ailenin fakir üyelerine yardımda bulunur, topluluğun dini kesiminden ziyaretleri kabul eder, dualarını okur ve ailesi ile arkadaşlarının arasında ölür.⁵⁹ Kellehear ise, böyle bir ölümün birleştirici gücüne işaret eder; kendi ifadesiyle, “*realite şov ya da pembe dizilerin olmadığı bir dünyada ölme büyük toplumsal öneme sahip, birleştirici bir topluluk aktivitesiydi,*”⁶⁰ ve toplumsal gücün anahtarı ölmekte olanın “*kendi içi ve dışındaki bu son yarışa ne kadar hazırlandığında*” saklıydı; kişi bu gücü “*en kapsamlı iyi*” için kullanabilirdi. Kellehear bu hazırlıkların aynı zamanda toplumsal düzeni güçlendirme ve yeniden inşa etme gücüne sahip olduğunu da söyler; “*her ölme süreci yarının toplumsal düzeninin varoluşsal gerçekliğini hazırlar. [...] Hazırlıklar sadece yaşamda düzeni sağlamaz aynı zamanda o düzene olan inancı da yeniler. Toplumsal ve kişisel uyuma giden topluluk yolu budur.*”⁶¹ O hâlde, topluluk tarafından paylaşılmayan ölümün, toplumsal düzeni ve bu düzene olan inancı manevi anlamda zayıflattığını öne sürmek de mümkündür.

Görüldüğü gibi, her koşulda burada söz konusu olan, ölenin yaşayanların dünyasının bir parçası olma vasfını hâlâ koruyabildiği, yalnızca kendi ölümünün *öznesi* olmakla kalmayıp, geride kalanların yarınlarının inşa edilmesine de katkıda bulunduğu; dolayısıyla da, *iyi ölüm*, kişinin ölmekte olduğunun bilincine vardığı anla, son nefesini verdiği an arasındaki *ölümeye hazırlık* sürecini kapsamaktadır, o halde, *ani olmayan ölüm* olmalıdır. Bu nedenle Ortaçağ Avrupası'nda hastalığın neden olduğu acı bir tükeniş bile, uykuda ölüm gibi hiç hissettirmeden olup biten bir ölümeye tercih edilirdi; ani ölüm “*sadece pişmanlık getirmeye izin vermediği için değil, fakat insanı ölümünden yoksun bıraktığı için de çok korkulan bir olaydı.*”⁶² Nitekim, ölecek olan kişinin kendisini bekleyen kaderi zamanında ve herkesten önce fark etmemesi durumunda, onu bu *tehlikeden* koruma -yani *nuncis mortis (ölüm habercisi)* olma- sorumluluğunun manevi arkadaşına ve yüksek papazlara ait bir belge aracılığıyla görevlendirilen hekimlere ait olduğunu yazar Ariés.⁶³ Böylece, kişi kendi ölüm sürecine hâkim olma, gerekli düzenlemeleri yapma ve son bir kez de olsa kendi hayatı üzerinde otorite sahibi olma şansını kullanabilirdi. Buna karşılık, modern ölüm sürecinin kişinin kendi ölümünü yönetme şansını elinden aldığı, AIDS hastalığı nedeniyle ölmekte olan Iain Gardner şöyle anlatır: “*Ölüm beni hiç korkutmadı. Asıl mesele, aradaki o bölüm... Sanırım, asıl endişe o boşluğu yönetmekle ilgili. Acı sadece işin küçük bir kısmı, ben süreci biraz daha iyi yönetmek istiyorum. [...] Bu yalnızca benim kendi duygularımı yönetmemle ilgili bir şey değil. Aynı zamanda, benim kendi yapımdan dolayı, çevremdeki insanları da yönetmeye teşebbüs etmeye yönelik bir sorumluluk almaya olan eğilimim de konunun içinde. Yani onların da bu durumda iyi hissetmelerini sağlamam gerekiyor.*”⁶⁴

⁵⁹ R. Houlbrooke, *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750*, (Oxford: Clarendon Press), s. 184-219, aktaran Allan Kellehear, A.g.e., s. 145.

⁶⁰ A. Kellehear, A.g.e., 151.

⁶¹ A.g.e., s. 161-162.

⁶² P. Ariés, A.g.e., s. 198.

⁶³ A.g.e., s. 199.

⁶⁴ Iain Gardner, “Not dying a victim: Living with AIDS”, In A. Kellehear ve D. Ritchie (eds.), *Seven Dying Australians*, (Bendigo: St. Lukes Innovative Resources, 2003), s. 41-59, aktaran, A. Kellehear, A.g.e., s. 247-248.



Modern insan için acı çekmeden, hatta mümkünse “öleceğini hissetmeden” ölmektir iyi ölüm. Bu durumda ölmekte olanın “iyiliği” adına hekim de gerçeği söylemekten kaçınacak ya da muğlak konuşmaları tercih edecektir. Ariés, 19. yüzyıl hekiminin suskunluğunun “geleneğe naif bir biçimde girmiş bir alışkanlık”tan çok daha fazlası olduğunu, “ahlâki bir kural”a dönüştüğünü belirtir ve bu değişimin nedenini, ailenin “ölümü daha mevcut ve daha kesin kılmanın, çok sevilen bir kişiye ve aynı zamanda kendisine vuracağı darbeyi artık kaldıramaz” olmasına bağlar.⁶⁵ Artık, hekimle ailenin hastayı himaye konusundaki işbirliği, ölüm sürecini başarısı karşılıklı rol yapma becerisine bağlı olan bir çeşit oyuna dönüştürmüştür, ki bu, -Ariés’in ifadesiyle- “ölümün çağdaş krizi”dir: “Ölüm ertelendi ve hastaneye gitmek için evi terk etti: her günkü bildik dünya yok artık. Bugünün insanı, ölümü yeterince sık ve yakından görmediği için unuttu: ölüm vahşileşti ve artık onu sarmalayan bilimsel cihazlara rağmen, günlük yaşamın alışkanlıklarının mekânı olan evin odasından çok, aklın ve tekniğin mekânı olan hastaneyi altüst ediyor.”⁶⁶ (Resim 9, 10⁶⁷)

Bu dönüşümleri çok daha eleştirel bir bakışla okumak da mümkündür; mesleğin hakkını yememek adına, *Hasta Gözüyle Hastalık* başlıklı kitabında, hastayla empati kurabilen bir doktor, daha çok hekim olarak Dr. Norman Cousins’in yazdıklarından alıntılatalım:⁶⁸ “Günümüzün ‘Modern Hastaneleri’ bir tıp merkezi değil, ‘Tıp Fabrikaları’dır. Bu fabrikaların ürünü ‘sağlık’ değildir. Buralara gittiğinizde doktor sizi, hastalığı konusunda yardıma ihtiyacı olan biri olarak değil, tıp fabrikasının ürünleri için potansiyel pazar olarak görür. Modern tıp, putperesttir. Ona göre, kutsal olan canlılar değil, mekanik süreçlerdir. Ruhları ve hayatları kurtarmakla değil, şu ya da bu makinenin kaç kere kullanılmış olduğuyula, şu ya da bu yöntemin kaç para kazandığıyla gurur duyar.”⁶⁹



Resim 9: Katharina Fritsch, *Doktor*, 1999.



Resim 10: Dr. Jack Kevorkian, *Koma*, 1996.

⁶⁵ P. Ariés, A.g.e., s. 202.

⁶⁶ A.g.e., s. 251.

⁶⁷ Jack (Jacop) Kevorkian ya da ötanazi karşıtlarının kendisine yakıştırdıkları ismiyle Doktor Ölüm, 1990 yılından mahkeme tarafından suçlu bulunduğu 1999 yılına kadar, aralarında evini yardımcı intiharlara açmak suretiyle kendisine destek olan yakın dostu Janet Good’un da bulunduğu 130 şifasız hastanın son arzuvarını ağır bir bedel ödemeye göze alarak yerine getirmişti. İstemli ötanazi uygulamaktan yargılandığı davanın savunma konuşmasını şu sözlerle açmıştı Kevorkian: “Her şeyden önce, içinizde ıstırap çeken bir insanın acısına son vermesine yardım etmenin suç olduğuna inanan biri var mı? Böyle biri varsa, hemen şimdi söyleyin!”, erişim tarihi Mayıs 2017. <http://www.life.org.nz/euthanasia/abouteuthanasia/history-euthanasia13/>.

⁶⁸ “Hekim” ve “doktor”, makale boyunca farklı anlamlar içeren sözcükler olarak kullanılmıştır, bu nedenle ifade çelişkili olarak yorumlanmamalıdır. “Hekim” sözcüğüyle kastedilen, hikmet sahibi doktordur; kadim şifacıların bilgeliğine, yatıştırıcı eline sahip olan kişidir; “doktor” sözcüğü ise modern tıbbın bir ürünü olan tıp insanları için kullanılmıştır. Bununla birlikte, bu elbette bir genellemedir ve bu sözcüğü mesleki bir ünvan olarak isimlerinin önünde taşıyan saygın tıp insanlarını, özellikle de günümüzün hikmet sahibi doktorlarını tenzih etmek gerekir.

⁶⁹ Dr. Norman Cousins, *Hasta Gözüyle Hastalık*, aktaran Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 296. Bu bakış açısı, bir yandan tıbbın maddi çıkar arzusunun asıl misyonunu gölgeleyecek boyuta varışının, diğer yandan ise ayrıcalıklı bir zümrenin hizmetine girişinin kanıtı olarak da kabul edilebilir; zira bu pahalı teknolojiler, dünya nüfusu göz önünde bulundurulduğunda, bugün hâlâ geniş kitleler tarafından kullanılamamaktadır.

Öte yandan, konumuz bağlamında söz konusu olan yalnızca hastanın doktor tarafından araçsallaştırılması değildir, aynı zamanda tıbbın ve bu bağlamda hayat ve ölümün de devlet tarafından kendi gücünü pekiştirmek adına araçsallaştırılmasıdır. Nitekim, Foucault'nun Batılı modernleşmeyle birlikte toplumdan ihraç edilmesini anlattığı *deliler sınıfının* yanına, tıp zamanla yaşlıları ve ölüleri de ekleyecektir; Baudrillard, bu bağlamda *yaşam süresi umudunun* artmasının, sonuç itibarıyla yaşlılara karşı bir ayrımcılık politikasının güdülmesinden başka bir işe yaramayacağını ve bunun da ölüme karşı güdülen ayrımcılığın doğal bir sonu olduğunu söyleyecektir.⁷⁰

Foucault, *biyo-iktidarın* doğuşu ve uygulama alanı üzerinde durduğu 17 Mart 1976 tarihli dersinde, yaşama ve ölme hakkı üzerinden hükümlerlik-devlet ilişkisine bakarken, 19. yüzyılda siyasal hukuk alanında ortaya çıkan gelişmelerin, eski hükümlerlik hakkını silip atmadığını, fakat tam tersi bir iktidar yarattığını söyler; artık hükümlerliğin klasik teorisinin “*öldürme ya da hayatta bırakma*” hakkı, “*yaşatma ya da ölüme bırakma*” hakkına dönüşmüştür.⁷¹ Bu değişimin izini iktidar mekanizmaları üzerinden süren ve kendisinin anatomo-politika ve biyo-politika kavramları üzerinden açıklayan Foucault, 17. ve 18. yüzyılda bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıkışıyla temeli atılan ve 18. yüzyılda yerleşen anatomo-politiğin, *ayırıştırma, sıraya sokma, işe yarar güçleri yükseltme* adına *gözleme/gözetleme* teknolojilerini yarattığını, yüzyıl sonunda doğan ve beden yerine insan türünü koyan biyo-politiğin ise, *beden-insanın* yerini alan *tür-insanın* hayatının denetlenmesi olduğunu belirtir. Bu ikinci amaca hizmet eden doğum-ölüm orantısı, üreme oranı, doğurganlık gibi meselelerin ilk nüfusbilimiyle birlikte istatistiksel ölçümlere tâbi tutuluşunun, *uzun yaşatmaya* ilişkin gayreti açığa çıkarmasına işaret eden Foucault, bu çabanın eskiden salgın hastalıklarla görülen “*hojratça yaşamın üzerine çullanan ölüm gibi değil*”, fakat “*yerleşik hastalıklar*” olarak tanımlanabilecek “*güçlerin eksilmesinin, çalışma süresinin azalmasının, enerjilerin düşüşünün, üretimde eksiklik kadar bunun mâl olabileceği tedavilerin de yol açtığı ekonomik maliyetlerin süregelen faktörleri*” gibi, “*yaşamın içine sızan, onu sürekli kemiren, küçülten ve zayıflatan sürekli ölüm*”ü engellemeye yönelik olduğunu söyler.⁷² Böylece cinselliğin, suçlunun, akıl hastalarının kapatılmasının ve gözetlenmesinin ardından, hastalık, sakatlık ve üretim meselesiyle ilişkisi bağlamında yaşlılık da iktidarın teknolojilerinin denetimine girecektir. Bu bağlamda hayatı uzatmak kadar, ölme ve yaşama biçimine müdahale etmek de meşrulaştırılmış, tıp bilimi bir yandan intihar, diğer yandan ötanazi konusunda *hükümlerlik* kurmuştur. İntiharın tıbbi olarak yeniden tanımlanması da doğrudan bu gelişmelerle ilişkilidir.

İntihar (*suicidium*) sözcüğü ilk kez Sir Thomas Browne'ın (1605-1682) 1642'de yayımlanan *Religio Medici* adlı eserinde geçer⁷³; artık insanın *kendisine karşı* gerçekleştirdiği bir öldürme eylemi olduğu vurgusuna sahip olması bağlamında, bu terimin ortaya çıkışında ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın zayıflamasının ve bireyselliğin doğuşunun rolü inkâr edilemez. Bilimsel tıp alanında Aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan gelişmeler ve gene aynı dönemde ruh hastalığının ya da deliliğin (*non corpus mentis (akli melekeleri yerinde olmama)*) giderek daha sık teşhis

⁷⁰ Baudrillard, A.g.e., s. 293.

⁷¹ M. Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, s. 246.

⁷² A.g.e., s. 249. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde, cüzzam hastalığının azalmasıyla boşalan hastanelerin akıl hastanesinin doğuşuyla delileri kapatmak için bir çözüm sunduğunu da söyler.

⁷³ John D. Morgan, Pittu Laungani, Stephen Palmer (eds.), *Death and Breavement Around the World*, Vol. 5, Reflective Essays, (New York: Routledge, 2017).



edilir oluşuyla akıl hastanelerinin kuruluşu, 19. yüzyıl başlarında intihar *biliminin* doğmasına neden olacaktır. İntiharın deliliğin kesin kanıtı olarak kabul edilmesiyle birlikte, intihara meyilli olduğu saptanan kişiler psikiyatrinin bilgi nesnelere dönüştürülmüş ve Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde işaret ettiği gibi, 17. yüzyılın ortalarından itibaren "*hastaneye kapatma*" uygulamasının başlamasıyla, akıl hastanesi bir "*gözetim evi*" olarak iktidara hizmet etmeye başlamıştır. Kuşkusuz bu kapatılma fiziksel hastalıklar ve yaşlılık için de söz konusudur; annesinin ölümünü kaleme aldığı *Sessiz Bir Ölüm*'de şöyle der Simone de Beauvoir (1908-1986): "*Beni de bir kanser yiyip bitiriyordu: Pişmanlık acısı. [...] Hastaların, uzun süre büyük acı çektiklerini gördüğüm zamanlar, yakınlarının durgunluğu karşısında sık sık öfkeye kapılmışım: 'Ben olsam öldürürdüm onu.' Oysa ilk sınavda yelkenleri suya indirmiştim: Toplumsal ahlâka yenilmiş, kendi ahlâkımı yad-sınmışım. 'Hayır' demişti bana Sartre, 'tekniğe yenildiniz: Başka türlü de olamazdı bu.' Gerçekten de öyle. Uzmanların tanısı, ilerisi için tahminleri, kararları karşısında güçsüz, çaresiz kalan insan, bir dişli çark düzenine kısıp kalmıştır. Hasta hekimlerin malı olmuştur: Alın onu ellerinden güveniyorsanız kendinize!*"⁷⁴

Bir tabanca edinip annesini vurmak ya da onu boğmaktan, "*romantik düşünceler*" olarak bahseden de Beauvoir, bir yandan sevilenin acı çekmesine göz yummakla ölmesine izin vermek arasında tercih yapmak zorunda kalmanın ıstırabını, diğer yandan modern tıbbın ölmekte olanı kendi ölüm sürecinden nasıl dışladığını anlatır:

"Ölümler işkence arasında bir yarışma başlamıştı. Sevdiğiniz insan size: 'Acı bana!' diye haykırmış, bu haykırış boşa gitmişse, arkasından nasıl yaşayabilir, bu yaşayışı nasıl kabullenebilirsiniz? Buydu kafamdaki soru.

*Bu yarış ölümler kazansa bile, en tiksindirici yutturmacaydı bu! Annem bizi yanı başında saymıyordu; oysa biz, şimdiden onun öyküsünün öte yanına geçmiştik. Her şeyi bilen kötücül bir cindim ben; elimdeki kağıdı görüyor, oyunun içyüzünü biliyordum; o ise, pek uzaklarda, insan yalnızlığı içerisinde çabalamaktaydı. İyileşmek için bütün gücüyle gösterdiği çaba, sabrı, yiğitliği, her şey, bir aldatmacaya alet edilmişti. Çektiği acıların hiçbirinin karşılığını göremeyecekti. [...] Sorumlusu olmadığım hâlde, benim olan, hiçbir zaman da bağışlatamayacağım bir günahın, umutsuzluk içinde, cezasını çekiyordum."*⁷⁵

Bu bağlamda Ariés, hasta hakkında verilen kararın "*yaşamın sonsuza dek uzatmaya yönelen yaşam saygısı; acıyı azaltmaya iten insani duygu; bireyin toplumsal yararlılık değerlendirmesi (genç veya yaşlı, ünlü veya değil, saygın veya düşkün); ve vak'anın bilimsel önemi*" olarak tanımladığı dört dürtü arasındaki çatışmanın sonucu olarak ortaya çıktığını yazar.⁷⁶ Fakat *acıyı azaltmaya iten insani duygu* dışında, bunların hiçbirinin ölmekte olan kişiyi öncelemediği açıktır; nitekim Kellehear, günümüzde doktorun meseleye "*ölmekte olan kişinin bakış açısından*" yaklaşma isteğinin azaldığını öne sürecektir. Kellehear'ın eleştirel bakış açısını benimseyen ve tıbbın bizzat yarattığı ve desteklediği politikanın, teknoloji ve organizasyonların olumsuz toplumsal sonuçlara yol açtığını savunan araştırmacı yazarlar ise bu olumsuzlukları, çağdaş sağlık tanımlamalarımızın aşırı derecede genişlemesinin günlük davranışlarımızın daha geniş bir biçimde gözetim altında tutulmasına yol açması, tıbbi müdahalelerden doğan beklenmedik ancak ciddi zararlar, iş ve evdeki davranışlarımızın ahlâki yönden gizlice kontrol edilmesi olarak özetlerler.⁷⁷

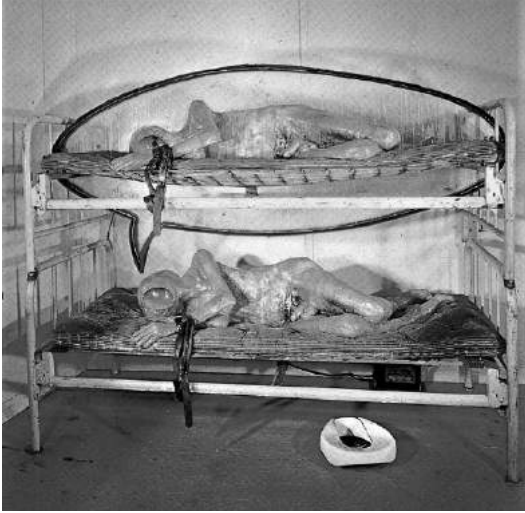
⁷⁴ Simone de Beauvoir, *Sessiz Bir Ölüm*, Çev. Bilge Karasu, 4. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), s. 66.

⁷⁵ A.g.e., s. 67.

⁷⁶ P. Ariés, A.g.e., s. 260.

⁷⁷ A. Kellehear, A.g.e., s. 241-242.





Resim 11: Edward Kienholz, Devlet Hastanesi.



Resim 12: Alfred Kubin, En İyi Doktor.

Bu saptamalar kuşkusuz Foucault'nun tanımladığı *gözetleme iktidarlarının* uzantısı olarak okunabilir ve aynı zamanda -ister intihar ister ötanazi olsun- istemli ölüme bakışı biçimlendirilen, yasaklanmasına ve/veya yargılanmasına temel oluşturan meseleler olduğu açıktır; zira ölümün dışlandığı bu sistemde, ölümü tercih edenin öncelikle dışlanması, iktidarsızlaştırılması gerekecektir. Bu bağlamda tıp, bir yandan hayatı uzatır ve hayat kalitesini arttırırken, diğer yandan dinin hayat ve ölüm üzerindeki tekelini devralarak, ölme hakkı meselesine farklı gerekçelere dayanmakla birlikte sonuç olarak benzer ötekileştirme ve yasaklarda buluşan bir tavırla yaklaşmıştır. Ortaçağın *sapkın* müntehiri artık *delidir*, fakat son kertede her ikisi de engellenmeli ve kapatılmalıdır. Bu bağlamda ölme yasağı, hayatı boyunca tıbbın sunduğu bütün nimetlerin bedelini kişiye ölüm döşesinde ödeten bir mekanizmaya dönüşmektedir. (Resim 11, 12)

Hayatı Sorgulama, Olumsuzlama ve Reddetme Hakkı

“Ve acı ve ıstırap yaşamdan bıktırarak kadar sabrımı tüketirse, makamımdan en net ve en açık ifadelerle çağrıldığım sonucuna varabilirim.”
David Hume

“Kendimizi öldürmeye değmez, çünkü kendimizi hep çok geç öldürürüz.”
Emil M. Cioran

18. yüzyıldan başlayarak bireysel bir hak ve özgürlük olarak istemli ölüm meselesi, edebiyat, bilim ve felsefe gibi farklı alanlarda yeniden tartışmaya açılır. Bununla birlikte bu tartışmaların önünü açan gelişmelerin ilk örnekleri 16. yüzyıl Hıristiyan edebiyatında görülecektir. Bu bağlamda, 1935 yılında Papalık tarafından aziz ilan edilen Thomas More'un (1478-1535) *Utopia* (1516) adlı kitabı kuşkusuz çarpıcı bir örnek oluşturur. Bu eserin, bir *ötanazi güzelleme*si olarak tanımlayabileceğimiz bölümünde, More hastalara büyük bir sevgiyle bakılan ve yeniden sağlıklarına kavuşmaları için hiçbir şey esirgenmeyen ütöpik bir ülke tasvir ederken, iyileşme ihtimali bulunmayan ve sürekli sıkıntı çeken hastalara, rahipler veya yöneticiler tarafından ölüme razı olmaları için öğütler verildiğini yazar: *“Böylece hasta yüreklenerken, bir zindan, bir işkence olan belalı hayatından ya kendi eliyle kurtulur ya da başka birisinin bu işi yapmasına bile bile katlanır. Ölmekle hiçbir şey kaybetmeyeceği, acılarına bir son vereceği için, bunun akıllıca bir davranış olduğunu söylerler adama.”* Üstelik, bu *saygın ölümü* kabullenenleri öte dünyada mutlu bir hayat

belemektedir, çünkü rahiplerin tavsiyesine uymak, Tanrı'nın iradesine itaat etmek, "...*dindarca ve kutsal bir davranış olacaktır.*" ⁷⁸ More'un ötanaziye olumlayan duruşunu intihar konusunda gösteren ise gene İngiliz edebiyatının önde gelen isimlerinden şair ve vaiz John Donne (1572-1631) olacaktır. Katolikliğe eleştiri olarak yazdığı *Pseudo Martyr (Sözde Şehit*, 1610) ve özellikle de *Biathanatos (Ölüm-gücü*, 1607/8) adlı eserlerinde, *Kutsal Kitap'ta* intihara yönelik hiçbir kınama ifadesi olmadığı gerçeğinden yola çıkarak, *insanın kendini öldürme hakkını savunan*⁷⁹ Donne'un kitabının ikinci baskısı 1700 yılında yayımlandığında özgür düşünürlerin ölüm hakkına ilişkin manifestosu hâline gelmişti.⁸⁰

Kilise'nin kurallarının ve toplumun kabullendiği ahlâki değerlerin eleştirel entelektüel bir bakışla yeniden yorumlandığı, bilim ve maddeci bir doğa anlayışının yükselişe geçtiği 17. yüzyılda, Thomas Hobbes (1588-1679) ve Baruch (Benedictus de) Spinoza'nın (1632-1677) ölümün basit bir şekilde bir araya gelmiş atomların dağılmasından, maddenin bir hâlden başka bir hâle geçmesinden ibaret bir kavram olduğuna dair vurguları, ötanazi kelimesinin Avrupa'nın pek çok ülkesinde sözlü ve yazılı literatüre girmesinde büyük rol oynar⁸¹; bilimsel-tıbbî bir terim olarak kullanılmasının ilk örneği ise, gene aynı dönemde, Francis Bacon'un (1561-1626) bilimin olanaklarıyla çaresi bulunamayan hastalıklardan acı çekenler için ötanazi öneren metinlerinde çıkar karşımıza. Bacon, ideal topluma ilişkin kişisel bir ütopya tahayyülü olarak nitelendirebileceğimiz *Nova Atlantis (Yeni Atlantis*, ilk yayımlanışı 1624) adlı eserinde hekimin rolünü tanımlarken, hastanın yeniden sağlığına kavuşturulmasının yanı sıra *acılan dindirme sorumluluğunun* da hekimin omuzlarında olduğunu ve ayrıca, bu dindirmenin umutsuz hastalarda kolay ve adil bir ölümü sağlamayı da kapsamı gerektiğini yazıyordu. Bacon, ötanaziye, "*içsel-ruhsal*" ötanazi (*euthanasia interior*) ve "*dışsal-fiziksel*" ötanazi (*euthanasia exterior*) olarak sınıflandırmakta ve hastayı bunlardan ilkinde düşünürlerin ve din adamlarının, ikincisine ise hekimlerin hazırlaması gerektiğini savunmaktaydı. Bu bağlamda Bacon'un hekime yüklediği sorumluluğun, Antikçağ hekiminin hastasının iyi ölümünü fiziksel sağlığından da öncelikli olarak gözetme yaklaşımını hatırlattığını söylemek mümkündür. 18. Yüzyılda, Dr. Nicolaus Paradys'in *Oratio de Euthanasia* (1794) adlı eseri, Reil ve Ruhlfs'un "*ötanazi sanatı*"nı ruhun doğumu olarak tanımlayan çalışmaları ve Prof. Dr. Carl Friedrich Marx'ın ötanaziye "*hastalıkların ıstırap verici özelliklerini gidermeyi, ağrıyı yatıştırmayı ve kaçınılmaz yüce anı sükûn dolu bir ana dönüştürmeyi amaçlayan bir bilim*

⁷⁸ Thomas More, *Utopia*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, (İstanbul: Cem Yayınevi,1995), s. 114. Ötanazi konusundaki bu cesur çıkışına rağmen, More'un kişisel ahlâk anlayışı -çağının Hıristiyan ülküsüne uygun olarak- intihara izin vermez. Nitekim Londra Kulesi'nde tutuklu bulunduğu süre içinde yazdığı *Acıya Karşı Bir Yatıştırma Diyaloğu*'nda (1534), kendisi için intihar düşüncesini reddeder; kendini öldürme düşüncesinin ancak şeytandan gelebileceğini ve Aziz Augustinus gibi, Samson'un Tanrı'dan özel bir çağrı almış olması gerektiğini açıklar. G. Minois, A.g.e., s. 83.

⁷⁹ *Biathanatos*'un hayli uzun altbaşlığı şöyledir: *a declaration of that paradoxe or thesis, that selfe-homicide is not so naturally sinne, that it may never be otherwise: wherein the nature and the extend of all those lawes, which seeme to be violated by this act, are diligently surveyed (Kendini öldürmenin o kadar da doğal bir duygu olmadığı ve başka türlüünün doğru olmayacağına dair tezin veya paradoksun açıklanması: bu eylemle ihlal ediliyor gibi görünen tüm yasalarn tabiatının ve kapsamının özenle incelenmesi)*. Donne, kendisini intihar sorunu üzerine düşünmeye mecbur bırakmanın "*hastalıklı bir eğilim*" olduğunu büyük bir açık yüreklilikle itiraf etmekten ve hastalığı onu ele geçirdiğinde "*bana öyle geliyor ki, bu Hapishanenin Anahtarları bizzat benim elimde ve hiçbir Deva, Kalbime Kılıcım kadar yakın değil*" demekten de geri durmamıştır. S. Critchley, A.g.e., s. 30-31. Donne'in, toplumun dini eğilimine karşı yönelttiği eleştiriler, şehitlik ve intihar takıntısı, koyu bir Katolik olan annesinin oğlunu bu öğretinin bir neferi olarak yetiştirmek konusundaki isticrarlı tutumuyla yakın -ve ters- ilişkili olmalıdır. Erkek kardeşi Henry'nin bir Katolik rahibe yataklık etmekten hüküm giymesi ve hapishanede ölmesi de dine karşı takındığı isyankâr tavrın oluşmasında pay sahibi olmuş olmalıdır.

⁸⁰ S. Critchley, A.g.e., s. 30-31.

⁸¹ Bununla birlikte Spinoza'nın "*erdem*"i bedeni oluşturan parçaların korunması için verilen çaba (*Conatus*) ve "*bilge*"yi ölümünü değil, hayatını kuran kişi olarak tanımladığı unutulmamalıdır. Spinoza'ya göre, "*ölmenin bir erdem olması yalnızca etik değil, ontolojik olarak da imkânsızdır*", çünkü "*insanın doğası ile yok etme eyleminin bir arada olması mümkün değildir.*" Türker Armaner, "*Etika'da İntiharı Ontolojik İmkânsızlığı*", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 5, İstanbul:Alef Yayınevi (Temmuz-Ekim 2009): s. 52, 56. Karşılıklı yazıştıkları W. von Blyenbergh'in 13. mektubunda kendisine yönelttiği, kötülükten kaçmak için eyleme geçmenin de içinde erdem barındırabileceğini imâ eden sorusuna karşılık, Spinoza, öncelikle sorunun kendi içinde çelişkili olduğunun altını çizerek derinden, böyle bir doğanın var olması mümkün sayılsa bile, hayat yerine ölümü seçen kişinin erdemi gözetmek yerine suç işlemeyi tercih eden, dolayısıyla da suç erdem olarak gören bir sapkından başka bir şey olamayacağı cevabını verir. (Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, Çev. A. Nahum, (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008), s. 99; Spinoza, *The Letters*, Çev. Samuel Shirley (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995), s. 167-168.

dalı” olarak tanımlayan *De Euthanasia Medica (Tıbbi Ötanazi)* başlıklı tezi⁸², ötanazi kavramının bilimsel ortamda tartışılmaya başlanması bakımından önemli adımları oluşturmaktadır.

Düşünce ve ifadenin özgürleşmesi, 18. yüzyıldan itibaren hayat ve ölüm kavramlarının din, edebiyat ve tıbbin dışında, felsefede de yeniden ele alınmasının önünü açar. Öte yandan akıl ve bilimin yüceltilmesi, Aydınlanma çağı düşünürlerinin istemli ölümü açıkça savunmalarına izin vermeyecektir; müntehir artık bir günahkâr değilse de, gene de akıl ve mantığa karşı eylemde bulunmuş biridir. Nitekim intihara hoşgörüyü yaklaşan Paul-Henri Thiry Baron d’Holbach’ın (1723-1789) sözlerinin de kanıtlandığı gibi, bu dönemde intihar düşünürler tarafından bile fiziksel acılarla veya -tıbbın öne sürdüğü gibi- zihinsel bozukluklarla ilişkilendirilir: “*İnsanda intihar etme düşüncesini yaratan, acılarla hınçlaşmış bir mizaç, öfkeci ve melankolik bir yapı, bir düzensizlik, makinedeki bir bozukluk, bir zorunluluktur, enine boyuna düşünülmüş tasavvurlar değil.*”⁸³ Bununla birlikte, gene d’Holbach, yaşamda kötü şeylerin iyi şeylerden fazla olduğunu, insanlar arasında mutlu olanına binde bir rastlandığını ve ölümün mutsuzlar lehine, çoğu zaman yararlı bir değişikliğe yol açabileceğini söylemiştir.⁸⁴ Bu bağlamda, ölüme karşı hayatı olumlama tavrını sorgulayan düşünürlerin, intiharı önermeseler de, istemli ölüm konusunda önemli bir tartışma başlattıklarını söylemek mümkündür.

Hayatı olumsuzlayan düşünürlerin başında kuşkusuz François Marie Arouet Voltaire (1694-1778) gelir. Voltaire için insanlık “*korkunç bir bahtsız caniler topluluğu*”, “*gürültü ve şiddet dolu ve hiçbir anlamı yok*” dediği hayat ise tiksindirici, dayanılmaz, fakat aynı zamanda da terk edilmesi son derece güç bir tuzaktır.⁸⁵ Hayat ne kadar kötü olursa olsun, korunma içgüdüğü öylesine güçlüdür ki, intihar edebilmek için kişinin *delinin cesaretine* sahip olması gerekir. Bir yandan insanlığı müstehzi bir dille yerden yere vurmaya neredeyse varlık nedeni hâline getiren, intihar için türlü gerekçeler sunan ve ölmek istediğini yazan bir düşünürün, diğer yandan Antikçağ’ın müntehir düşünürlerini eleştirmesi ve intiharı delilik olarak görmesi, 18. yüzyıl felsefesinin istemli ölüm tartışmasının temel özelliği olan olumlu-olumsuz diyalektiğinin karakteristik bir örneğidir. Bu bağlamda *Cinnet ve Aşk*’ta, Voltaire’in “*sonsuz yaşamın ne olduğunu bilmiyorum, ama bu mevcut yaşam kötü bir şakadır*” sözlerini aktaran ve hayatı olumsuzlamayı onun bıraktığı yerden devralan Arthur Schopenhauer (1788-1860) de hatırlanabilir. Schopenhauer’e göre hiç doğmamış olmak, doğmuş olmaktan çok daha iyidir: “*...aşlında, eğer deneyime ve düşünüme söz hakkı verilsen var olmama kesinlikle kazanırdı. Mezar taşlarının üstünü tklatsak ve ölümlere yeniden doğmayı isteyip istemediklerini sorsak, başlarını iki yana sallarlardı.*”⁸⁶ Schopenhauer, hayatın her alanında kötülük ve acı bulunduğunu kavradığında, insanın kendisini yaşama isteğinden kurtaracağını ve kendi arzusuyla hayatına son vermek isteyeceğini söyler; fakat bu sefer de, doğan her varlığın dünyaya beraberinde getirdiği, “*a priori yaşama iradesinin ters tarafı*”ndan ibaret olan ölüm korkusu, intiharın önündeki en büyük engeli oluşturacaktır;⁸⁷ bu nedenle de, intihar yalnızca meşru değil, aynı zamanda da *cesur* bir eylemdir. Öte yandan, yaşadığımız sürece bizi diri tutacak olan da bir bakıma hayatın olumsuzluklarıdır; çünkü Schopenhauer’e göre, hayatın sürdürülmesi için mutlaka arzularımızın doyurulması gerekir, fakat bu doyum gerçekleştiğinde duyduğumuz mutluluk kısa süreli olmalıdır ki, yeniden hayata sarılmamıza vesile olacak bir arzu kendini gösterebilsin. Bu durumda, hayata tutunmamızı sağlayan şey, mutluluk değil, olsa olsa *mutluluk umudumuzdur* ve sürekli bir amaç uğruna çaba harcamamızı sağlayan bir mutsuzluk hayatımızın amacını yok edecek bir mutluluktan daha *değerli* olmalıdır. Schopenhauer

⁸² Dr. Yavuz Ceylan, A.g.e., s. 60.

⁸³ d’Holbach, *Système de la nature*, I, s. 262-263, aktaran G. Minois, A.g.e., s. 253.

⁸⁴ G. Minois, A.g.e., s. 255.

⁸⁵ A.g.e., s. 264.

⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *Cinnet ve Aşk*, e-Kitap Projesi, 2015.

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı, Toplu Eserleri* 11, Çev. Ahmet Aydoğan, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 53.



dilinin bütün acılığına rağmen hayata katlanabilmenin yollarını da gösterir: İnsan ancak sanat ve "saf entelektüel çalışma" sayesinde hayatın dışına adım atacak ve onu sahnede oynanan bir oyun gibi izlemeye dalacaktır.⁸⁸

Korku ve Titreme'de (1843) İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etme girişiminden hareketle inancın akıldışılığını, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta (1849) umutsuzluktan ve hiçlikten ibaret olan hayatın saçmalığını ve bu hiçliği yenmek için intihar etmemiz veya Tanrı'ya inanmamız gerektiğini savunarak varoluşçu düşüncenin temellerini atan Søren Kierkegaard'ın (1813-1855) ve Tanrı'nın ölümünü ilân ederek, bu ölümle varlığın ve hayatın da bütün anlamını kaybettiğini ve artık insanı intihardan alıkoyacak hiçbir inanç ya da düşüncenin kalmadığını öne süren Friedrich Nietzsche'nin⁸⁹ (1844-1900) ardından, aynı tartışmayı devralan Albert Camus (1913-1960) da var olmanın saçmalığı karşısında intiharın meşruluğunu savunacak, fakat çözüm olarak kabul etmeyecektir. *Sisifos Söyleni*'nde (1942), "sürüp gitmek için uyumsuzun çözüme varmaması gerekir" diyen Camus'a göre, intihar bir başkaldırı değil, en son noktasına götürülmüş kabul lenmedir, oysa hayata değerini veren başkaldırıdır, "gönüllü olarak değil, uzlaşmamış olarak ölmek"tir.⁹⁰

Deyim yerindeyse hayatı olumsuzlamayı misyon edinen Emil M. Cioran (1911-1995) ise intihara övgüler yazacak, ancak o da intiharı önermeyecektir. Cioran, *Çürümenin Kitabı*'nda Kendini İmha Etmenin Kaynakları başlığı altında, şöyle yazar: "*Kendi hükmünü mutlak olarak elinde bulundurmak ve bunu kullanmamak... bundan daha esrarengiz bir yetenek var mıdır? İntiharı mümkün olduğu tesellisi, soluksuz kaldığımız o mekânı sonsuz bir alana çevirir. Kendimizi yok etme fikri, buna ulaşma yollarının çokluğu, kolaylığı ve yakınlığı sevindirir ve ürkütür bizi; zira kendimiz hakkında geri dönüşsüz bir şekilde karar verdiğimiz o hareketten daha basit ve daha korkunç bir şey yoktur. Tek bir anda bütün anları ortadan kaldırırız; bunu Tanrı bile yapamazdı.*"⁹¹ Cioran'a göre, bütün aletler, bütün uçurumlar kendimizi yok etmeye davet eder bizi, ancak bütün içgüdülerimiz de buna karşı çıkar. Fakat, "hiç yararlanmasak ve sonumuzu geleneksel son nefesle versek bile" der, "vazgeçişlerimizde bir hazineye sahip olmuş oluruz: Her birimizin kendi içinde taşıdığı intihardan daha büyük zenginlik var mıdır?"⁹²

Cioran'ın önerisi, intiharın mümkün ve meşru olduğunu bilmenin insana vereceği özgürlük ve teselli duygusudur; nitekim insanlar kendisine intihar etmek istediklerini söylediklerinde, "acelen ne? İstedığın zaman öldürebilirsin. Sakin ol" dediğini ve onların da sakinleştiğini yazacaktır. "Bile isteye melankolimizin hizmetine sunduğumuz bir dünyayı terk etmekte bir kabalık yok mu?" diyen Cioran'a göre, olumsuzluğun en derin noktasında, artık hiçbir şey için en ufak bir çaba harcamaya gerek kalmayacak, intiharı gerçekleştirmek için gerekli olan enerji ve coşku bile bulunmayacaktır; çünkü intihar, her şeye rağmen içinde umut barındıran, olumlu bir eylemdir:

⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *On the Suffering of the World* (1850), (Londra: Penguin, 2004), s. 21, aktaran Ali Artun, "Dadannın 100. Yılı / İntihar Sanatı", *skopbilten*, erişim 26 Haziran, 2017.

⁸⁹ Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilân ederken aynı zamanda şöyle sormuştu: "Onu öldürdük. Şimdi, katillerin katili bizler kendimizi nasıl teselli edeceğiz?" Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Ahmet İnam, 3. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 130. Nietzsche'nin düşüncesine göre, insanın *Üstinsan*'a dönüşebilmesi için Tanrı'nın öldürülmesi bir zorunluluktur; insan O'nun ölümüyle Hıristiyan ahlakının iyi ve kötüsünün ötesine geçerek, bu asil yalandan kurtulmuştu, bununla birlikte Batı metafiziğiyle beraber, felsefe de ölmüştü. Eski inancın ve düşüncenin ölümü, hayata anlam katacak, insanı kendini yok etmekten alıkoyacak birtakım yeni değerler üretilmesini zorunlu kılıyordu; Nietzsche'ye göre bütün bağlardan kurtularak gerçek anlamda özgürleşmek için insan yeni ve tamamen kendine ait bir güç istemi yaratmak ve bunu varoluşuna dayatmak zorundaydı. Martin Heidegger (1889-1976), Nietzsche'nin güç istemi kavramının, hayatın özünün ne olduğunu keşfetmeye yönelik eski metafizik arayışlara bir cevap, dolayısıyla da varlığın özü konusunda yeni bir tasarı olduğunu söyler ve bu bağlamda Nietzsche'yi "Batı'nın son büyük metafizikçisi" olarak tanımlar. Martin Heidegger, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis", *Gesamtausgabe*, Band 47, hrsg. Eberhard Habser, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989), s. 8) *Tanrı Öldü*, bir felâketin duyurusu olduğu gibi, bir çözüm, bir şifa önerisidir de aynı zamanda; çöküşün nedenlerini saptayan, bundan sonra yapılması gerekeni söyleyen ve insana, hayatın dinamizmine uygun yeni değerler yaratma becerisine sahip olduğunu müjdeleyen bir yüreklendirme.

⁹⁰ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, 5. Basım (İstanbul: Can Yayınevi, 1997), s. 61-62.

⁹¹ Emil Mihai Cioran, *Çürümenin Kitabı*, Çev. Haldun Bayrı, 3. Basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s. 30.

⁹² E. M. Cioran, A.g.e., 2011, s. 40.





Resim 13: Emil Mihai Cioran.



Resim 14: Seine nehrinin meçhul kadını.

“Yalnızca iyimserler intihar etmeye kalkışır ve bunu deneyen bir iyimser de artık iyimser değildir. Yaşamak için gerekçesi olmayan diğerlerinin ise neden ölmek için gerekçesi olsun ki?”⁹³ (Resim 13)

Bir yandan hayatı kıyasıya eleştirme özgürlüğünü savunan, diğer yandan mutsuz bir hayatın da taşınabilir ya da taşınmaya değer olduğunun altını çizen bütün bu “karamsar” düşünürlerin, ruhban sınıfının ölümü din aracılığıyla tevekkülle karşılama öğretisini, felsefe aracılığıyla hayatı tevekkülle karşılama öğretisiyle değiştirdiklerini; dolayısıyla da, hayatın sıkıntılarına olduğu kadar, ölüm korkusuna ve acısına karşı da felsefeyle teselli olmanın yolunu göstererek, bir anlamda olumsuzlamayı olumlamaya dönüştürdüklerini öne sürmek mümkündür. Öte yandan, bütün bu düşüncelerin temelinde Antikçağ düşünürlerinin izleri de bulunabilir. Nitekim modernleşme sürecinde ortaya çıkan *çaresizlik intiharı*, *lirik* ya da *romantik intihar* gibi farklı tanımların altında da Antikçağ dünyasının bilimden sanata kadar farklı alanlarda yüceltilmesinin etkilerinin bulunduğu yadsınamaz ve münteher, gidecek kahramana dönüşür.⁹⁴ (Resim 14⁹⁵) Aydınlanma çağıının edebiyattan tiyatro ve müziğe kadar pek çok eseri *bencil intiharı*n örneklerini verir; öyle ki, intiharı onaylamayan Voltaire’in romanları bile münteherlerle doludur. Kimi zaman onurunu kurtarmak ya da günahlarının kefareti için, kimi zamansa aşk uğruna *delicesine* bir cesaret gösteren bu kahramanlarla, Antikçağ’ın gerçek hayatta onaylanmayan intiharları sanatta yüceltilir. Neoklasisizm ve Romantisizm akımlarıyla birlikte, 19. yüzyıl sanatının bütün disiplinleri, kâh Sokra-

⁹³ Aktaran S. Critchley, A.g.e., s. 104.

⁹⁴ *Romantik intiharı*n en ünlü örneği kuşkusuz Johann Wolfgang von Goethe’nin (1749-1832) *Genç Werther’in Acıları* (1774) adlı eserinde yer alır. 1777 ile 1835 yılları arasında intihar eden çok sayıda kişinin cesetlerinin yanında bulunan roman kilise tarafından “*apaçık ahlâkdışı*” ilân edilecek ve bazı yerlerde yasaklanacaktır. Tartışma öylesine büyür ki, Goethe, romanın ikinci cildinin başına şu notu eklemek gereğini hisseder: “*Bir erkek ol, bana öykünme.*” Minois’ün ifadesiyle, Goethe, *Genç Werther’in Acıları*’yla *romantik intiharı*n, *Faust*’la (1806) ise *felsefi intiharı*n üstadı ünvanına hak kazanmıştır. G. Minois, A.g.e., s. 304-306.

⁹⁵ *L’Inconnue de la Seine*; 1880’li yıllarda Seine nehrinde cesedi bulunan ve aşk uğruna intihar ettiği düşünülen 16 yaşındaki bir genç kıza ait ölü maskesi. Aynı yıllarda nehirden cesedi çıkarılan çok sayıda münteherin aksine, trajik ölümünü inkâr edercesine tebessüm eden yüzüyle kendisini morgda gören bir patoloğun ilgisini çeken bu meçhul kadın, *Seine nehrinin Ophelia*’sı veya -Man Ray ve Albert Camus’nun verdiği isimle- *Boğulmuş Mona Lisa* olarak da bilinir. Maskenin kopyaları, Paris’in sokaklarından sanatçıların atölyelerine ve hatta -Maurice Blanchot’un Côte d’Azur’daki evi de dahil olmak üzere- tanınmış birçok kişinin evlerinin salonlarına kadar yayılmış, şair ve yazarlara esin kaynağı olmuş, Vladimir Nabokov ve Rainer Maria Rilke gibi edebiyatçıların eserlerinde bıraktığı izle ünü Fransa dışına ulaşmış, özellikle iki dünya savaşı arasında Fransa ve Almanya’da kült haline gelmiş, hatta dönemin genç kadınları arasında “masumiyet” modası yaratmıştır.

tesçi kâh Epikuroşçu bir müntehir kahramanlar geçidine dönüşmüştür. (Resim 15⁹⁶, 16)

Diğer yandan, romantik intihar salgınlarının da etkisiyle, 19. yüzyıl tıbbi intihar eğilimini artık akıl hastalığından da çok suç kavramıyla ilişkilendirecek ve tedaviyi cezalandırma üzerine kuracaktır. Nitekim, teselli veya ikna etmek gibi sözlü iletişim kurarak yatıştırmayı amaçlayan yöntemler, yerlerini soğuk duş, döner koltuk, tecrit ve tehdit etme, aşığılama, aç ve susuz bırakma gibi saldırgan, onur kırıcı uygulamalara bırakacaktır. Bu bağlamda tıbbın intihara karşı tavrının terbiye edici, ahlâkçı bir çizgiye *geri döndüğünü* söylemek mümkündür. İntihara eğilimli kişiliğin, materyalist aklın inançsızlığından ve kuşkuculuğundan, her şeye çabuk ulaşabilir olmanın getirdiği düş kırıklığı ve sıkıntıdan, ekonomik gücün yüceltilmesiyle ve rekabetin artmasıyla oluşan baskıdan ve bütün bunların yarattığı belirsizlikten doğduğu düşüncesi, modernizmin, tıbbın bütün kazanımlarının düşündürdüğü aksine, ruhsal anlamda huzursuz ve sağlıksız nesiller yarattığının kabulü ve aynı zamanda modern insanın *potansiyel müntehir*, o hâlde *potansiyel suçlu* olarak kabul edildiğinin kanıtı olarak da okunabilir. Toplumsal birlikteliğin dağılarak yerini bireyciliğe bırakmasıyla *elcil intiharı* yerini alan *bencil intihar*, Tanrı inancının zayıflamasının da ötesinde, şiddet ve sömürüden ibaret insanlık tarihinin, totaliter ve otoriter devlet rejimlerinin ve hayatın pek çok alanında görülen adaletsizliklerin ortak manevi değerlere duyulan güveni sarstığı modern dünyada, yerini giderek *kuralsızlık intiharna* bırakacaktır. Bununla birlikte, kuralsızlıktan beslenmekten ziyade veya bunun yanı sıra, geçmişten kalan birtakım kurallara karşı çıkan, bir başka ifadeyle kuralsızlığı öneren bir tavrıdır bu. 19. yüzyılda romantik estetiğin modernizme evrilmesiyle birlikte sanatta görünürlük kazanan *performans* olarak intihar kavramı, hayatın anlam kaybına karşı son bir heyecan ve adrenalin arayışı ya da insanın kendini inadına



Resim 15: Henry Wallis, *Chatterton için çalışma*, 1856.



Resim 16: Gustave Dore, *Tristan'ın Ölümü*, Tristan ve Isolde'den.

⁹⁶ Henüz 18 yaşındayken aradığı şöhreti yakalayamamış olmanın hayâl kırıklığına ve içine düştüğü sefaletle daha fazla katlanamayarak, Londra'nın Holborn mahallesindeki odasında kendini zehirleyen şair Thomas Chatterton (1752-1770), yaşarken yakalayamadığı şöhreti ölümünden sonra yakalamış, anlaşılmamış, kıymeti bilinmemiş dehanın simgesine dönüşmüştür. Edebiyatçıların ardından övgüler düzduğu, şairlerin şiirleri ithaf ettiği, sanatçıların ölüm döşegindeki tasvirlerini yaptığı ve hatta kendisini çatı arasındaki yoksul odasında yazarken gösteren hatıra mendillerine konu olan Chatterton, tıpkı Goethe'nin Werther'i gibi, hayranları tarafından takip edilecektir.



Resim 17: Man Ray, *İntihar, Kendi Portresi*, 1917.



Resim 18: Andy Warhol, *İntihar*, 1964.

yok ettiği bir çeşit *protest* tavrı olarak okunabilir. (Resim 17, 18) Böylece, sanatçı müntehere yüklenen suçluluğu kendi özgür iradesiyle tercih eder; bu bağlamda romantik intiharın *kahramanın trajik sonu* olmasına karşılık, modernist intihârın *antikahramanın eylemi* olduğunu öne sürmek mümkündür.⁹⁷

İntihârın sanata dönüştürülmesinin arkasında yatan düşünceyi, 1979 yılında Fransa'nın ilk gay dergisi *Le Gai Pied*'nin ilk sayısı için yazdığı *Un plaisir si simple'da* (*Hazların En Yalını*), Foucault şöyle anlatır: "*İntihardan daha güzel, daha derin düşünülme hakk eden başka bir tutum olamaz. [...] Hayatımız boyunca intihârımız üzerinde çalışmalıyız.*"⁹⁸ Foucault, sınırsız zevki tatmak için sabırlı bir hazırlık gerektiğini ve bu hazırlığın adım adım, intihârı süsleyerek, ayrıntılarını tasarlayarak, hayal ederek ve tavsiye olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini söyler; böylece intihâr izleyicisi olmayan bir sanat eserine dönüşmeli, yalnızca kendisi için, hayatın bu en kısa, küçük anı için var olmalıdır. Aynı makalede Foucault, intihâr *festivalleri* ve *intihâr orjileri* hayalinden de söz eder; intihâr edeceklerin bir tür inzivaya çekilecekleri ve bütün kimliklerden sıyrılarak özgürce ölmekte kendilerine eşlik etmek üzere isimsiz partnerler bulabilecekleri bu yer, 1983 tarihli bir söyleşide, piyangodan kendisine milyonlar çıkarsa kuracağını söylediği intihâr otelidir.⁹⁹ *Özne ve İktidar*'da, iktidarın hayatı yönetmek üzere öznelere dayattığı kimliklerin dönüştürülemez olmadığının altını çizen ve yeni öznellikler geliştirmenin, bir başka ifadeyle kendimizi yaratmanın önemini vurgulayan Foucault, intihârı iktidarın çizdiği sınırların ötesinde, kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkaran bir eylem olarak görür. Foucault'nun intihâr tasarısı, delilikten

⁹⁷ Tanrı ve öte dünya inancını, doğru ve yanlış ayrımını reddederek, yegâne ahlâki pusulamızın doğa olduğunu, doğanın da hayatı ölümle beslediğini öne süren ve bir bütün olarak kabul ettiği zulüm ve arzunun sınırsızlığını savunduğu eserlerinden *Justine, Erdemin Felâketleri*'nde (1791) cinayetin iyi, toplu cinayetin ise en iyisi olduğunu yazan Marquis de Sade'n (1740-1814) düşünceleri, özellikle Baudelaire, Dadaistler ve sürrealistler gibi sanatçıların ve Bataille, Camus, Foucault gibi filozofların estetiklerinde son derecede etkili olacaktır. Arthur Cravan, Jacques Rigaut, Julien Torma ve Jacques Vaché'nin dadaist intihârları konusunda Ali Artun şöyle der: "*Onlar, 20. yüzyılda sayıları giderek artan intihârî sanatçılardan değildir. Onlar intihâr eden değil, sanatlarını intihârlarıyla icra eden sanatçılardır. Sanatlarıyla ölümlerini birleştiren değil, sanatları ölüm olan sanatçılardır. Sanat yaşamın ölümleridir. İntihârları bir trajedi değil, bir ironidir. Veya Alfred Jarry'nin icat ettiği deyimle bir amour'dur. Kral Übü gibi bir saçmalaktır.*" A. Artun, A.g.m.

⁹⁸ A. Artun, A.g.m.

⁹⁹ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Anchor Books, (New York: Doubleday Publishing, 1994), s. 55. Foucault'nun intihâr oteli tasarısı, ölümünden sonra hakkında bir kitap yazdığı Raymond Roussel'in (1877-1933) Palermo'daki bir otel odasında aşırı dozda uyku hapı olarak intihâr etmesini hatırlatır. Michel Foucault, *Death and the Labyrinth, the World of Raymond Roussel*, (New York: Continuum, 2004). Roussel, kitaplarının yanı sıra, ölümlerinde bir intihâr notu gibi bıraktığı *Bazı Eserlerimi Nasıl Yazdım?* adlı eseriyle de Foucault'yu etkiler. Pierre Macherey ise, Foucault'yu Roussel hakkında yazmaya iten şeyin, Roussel'in eserlerinin merkezine aldığı "*deneyleme hesaplaşma*" meselesine atfettiği değerle ilişkili olduğunu söyler. Michel Foucault, *Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 11. Foucault'nun intihâr partneri tahayyül, çocukluğundan itibaren sevdiği herkese kendisiyle birlikte intihâr etmeyi öneren ve nihayet 34 yaşında, önce kendisiyle birlikte intihâr etmeyi kabul eden kanser hastası genç bir kadını ve ardından kendisini vurarak bu hayalini gerçekleştiren Alman şair Heinrich von Kleist' (1777-1811) hatırlatır. Kleist ölümler belki de hayatı boyunca hiç olmadığı kadar keyiflidir; nitekim ölmeden önce kız kardeşine yazdığı mektupta şöyle der: "*Tanrı sana benimkinin sevinççe ve anlatılmaz keyfi bakımından yarısı kadar bir ölüm kismet etsin: Senin için akıl edebildiğim en yürekte ve içten dilek budur.*" Stefan Zweig, *Kendileri ile Savaşanlar: Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, Çev. Gürsel Aytaç, 1. Baskı (Doğu Batı Yayınları, 1991), s. 63

cinselliğe kadar ele aldığı bütün konularda vurguladığı öznel deneyim meselesine işaret eden ve bedeninin de ötesinde, hayatın bütünüyle ve yalnızca kendine özgü bir eser yaratabilmek adına kullanıldığı bir eylem olarak, performans sanatının varabileceği en uç nokta olarak okunabilir. Thomas Osborn'un ifadesiyle, Foucault'nun önerisi “*öz benliğin biçimlenmesinin, özerk bir şey üretmenin ne ölçüde insanın kendi yaratisının, kendi özgür iradesinin ürünü olduğunu vurgular.*”¹⁰⁰

İstemli Ölüm Yasağına Karşı; Şefkatli Bir Tanrı, Nitelikli Bir Hayat Önerisi

“Kederli ruhların desteklenmek ve propagandasını yapmak için bir despota ihtiyaçları olduğu gibi; despotun da amacına ulaşmak için, ruhların kederlenmesine ihtiyacı vardır.”

Gilles Deleuze

“Var olma nedenlerimiz, taşların var olma nedenlerinden daha fazla değil ve hayatımızın bir yanı güneşe bakıyorsa diğer yanı cehennem soğuşunda.”

Jean Baudrillard

Ölme hakkına karşı çıkanların öne sürdüğü nedenlerin başında, istemli ölümün Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günah ve aynı zamanda hayatın kutsallığı veya dokunulmazlığı ilkesini ihlal eden bir suç olduğu tezi gelir. Bu nedenle bu iki tezi çürütmek üzere öne sürülen görüşlere daha yakından bakmak faydalı olacaktır. İstemli ölümün Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olduğu görüşüne karşı çıkanların arasında, tezlerini doğrudan din üzerine temellendiren düşünürler ve hatta din adamları da yok değildir. Bu tezin dayanak noktası Tanrı'nın aynı zamanda sevgiyi temsil ettiği düşüncesidir; nitekim, *İncil*'de şöyle der: “*...Tanrı sevgidir. [...] Tanrı'yı biz sevmiş değildik, ama O bizi sevdi ve Oğlu'nu günahlarımızı bağışlatan kurban olarak dünyaya gönderdi. İşte sevgi budur.*”¹⁰¹ Oscar Wilde (1854-1900) da, *De Profundis* (1905) adlı eserinde Tanrı'yı, benzer bir sevgi ve merhamet kaynağı olarak tasvir eder ve İsa'nın, sevginin tüm günahları bağışlatma gücüne sahip olduğunun kanıtı olduğunu öne sürer: “*Hazreti İsa'nın ahlâkı, tam olması gerektiği gibi, merhametten oluşur. Hayattaki tek cümlesi, 'Günahları bağışlandı, çünkü o çok sevdi' olsaydı bile, bu cümleyi söylemiş olmak için, ölmeye değerdi.*”¹⁰² Wilde'a göre, Tanrı'nın insana duyduğu sevgi, “*ideallerin ilahî düzeninde, sonsuz sevginin sonsuza dek değersiz şeylere gösterileceğinin yazılı olduğunu kanıtlar.*”¹⁰³

İntihar Üzerine Notlar'da, sevginin kişinin sahip olduğu bir şeyi, üzerinde hiçbir gücü ve karşılık alınabileceğine dair hiçbir güvencesi olmaksızın vermesi biçiminde gerçekleşen bir bağlanma biçimi olduğunu söyleyen Simon Critchley de, sevenin sevmeyi ancak umut edebileceğinin altını çizer: “*Sevginin mantığı lütfun mantığına benzer. Denetleme kapasitemin tamamen ötesinde olan bir şeyi veririm; kendimi tümüyle buna adanm, ancak sevgimin karşılık bulacağını hiçbir garantisi yoktur. Bir sevgi ilişkisinin herhangi bir anında sevilen 'seni sevmiyorum' diyebilir; dahası demeye hakkı olmalıdır. Eğer durum böyle değilse, sevilen kişi sevgiyi reddedemiyorsa, o zaman sevgi zorlayıcı bir denetime, sözleşmeli bir yükümlülük ve buyruğa indirgenmiş demektir.*”¹⁰⁴ Bu bağlamda, şefkatli bir Tanrı, insanın bu sevgiyi reddetmesine izin vereceği gibi, hayatının ve ölümünün kontrolünü eline almasını da kabul etmelidir; zira hayatı cehenneme çeviren bir hayatmayı sevgi kavramıyla ilişkilendirmek ve açıklamak mümkün değildir.

¹⁰⁰ Ali Artun, A.g.e.

¹⁰¹ *Yuhanna İncili*, 7/10.

¹⁰² Oscar Wilde, *De Profundis*, Çev. Roza Hakmen, 5. Basım (İstanbul: Can Yayınları, 2017), s. 124-125.

¹⁰³ A.g.e., s. 123.

¹⁰⁴ S. Critchley, A.g.e., s. 42.





Resim 19: Nan Goldin, Philippe H. ve Suzanne'nin Ötanazi Öpücüğü, New York, 1981.



Resim 20: Chantal Sebire ve evinin polis tarafından mühürlenmiş kapısı.

Ölme hakkının yoğun bir şekilde tartışıldığı son yarım asır içinde, bazı Hıristiyan teologlar da Hıristiyan ahlâkının yasa değil sevgi merkezli olduğu gerekçesiyle ötanaziyi savunmuşlardır; bu isimlerden biri de Joseph Fletcher'dır (1905-1991). Fletcher, yasacı yaklaşımın *haklara* öncelik vermesine karşılık, sevgi yaklaşımının önceliğinin ihtiyaçlar olduğunun altını çizer. Bu düşünceye göre, sevgiye dayalı bir anlayış, insanın potansiyelini en üste çıkarmak için çaba harcayarak iyiyi arar; amacı, insanın ihtiyaçlarına cevap verip vermemesine göre hakları kabul etmek veya reddetmektir.¹⁰⁵ İstemli ölümün meşruluğu meselesindeki kararın, hakların mı hangi ihtiyaçların tanınacağına karar vereceği yoksa ihtiyaçların mı hakları geçerli kılacağı sorusuna verilecek cevaba bağlı olacağını söyleyen Fletcher, dinin, ihtiyaçları hakların üstünde tutması gerektiğini, dolayısıyla da yaşama hakkı veya ölme hakkıyla değil, öncelikle insanın ölme ve yaşama ihtiyacı ile ilgilenmesi gerektiğini savunur.¹⁰⁶ Bu bağlamda, iyileşme ihtimali olmayan bir hastanın ihtiyacı, daha fazla acı ve sıkıntı çekmeden ölmektir. (Resim 19, 20¹⁰⁷)

İntiharı, sevgi üzerine kurulu bir Tanrı-insan düşüncesine dayanarak meşrulaştırmanın da ötesinde, Tanrı'nın onayladığı bir eylem olarak tanımlayan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ise *Yeni Heloise'in* (*Le Nouvelle Heloise*) 21. mektubunda, Tanrı'nın insana yaşamı acı çekmesi için vermediğini, iyi şeyleri yapmak için özgürlük, bunu istemek için bilinç ve seçmek için akıl verdiğini söyler; "*yaşam en iyi olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmamız için verilmiştir; akıl bize hastalıklı bir bedene çare bulmak zorunda olduğumuzu söylediği kadar, kederli bir yaşama da çare bulmamız gerektiğini söylemektedir.*"¹⁰⁸ İntiharla ruhumuzu değil, yalnızca bedenimizi yok ettiğimizi söyleyen Rousseau, Tanrı'nın sadece ruhumuzla ilişki içinde olduğunu ve ölünce Tanrı'ya daha yakın olacağımızı öne sürerek, intiharın doğal hukuka ayrı olamayacağı fikrini savunacaktır.¹⁰⁹

"*İnsanlara doğuştan gelen özgürlüklerini geri vermeye çalışalım*" düşüncesiyle yola çıkan ve insanın kendi canını almasını Tanrı'nın bir lütfu olarak kabul eden David Hume (1711-1776) ise, intihar meselesini bütün boyutlarıyla tartıştığı ve muhaliflerin bütün görüşlerini karşı tezlerle cevapladığı *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adlı eseriyle, deyim yerindeyse bir istemli ölüm

¹⁰⁵ Joseph Fletcher, "The 'Right' to Live and the 'Right' to Die", in *Beneficent Euthanasia*, ed. Marvin Kohl (Buffalo, New York: Prometheus Books Press, 1975), s. 44-45, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 89.

¹⁰⁶ J. Fletcher, A.g.m., s. 46, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 89.

¹⁰⁷ Kendisine 2000 yılında nadir görülen bir kanser türü teşhisi konulan Chantal Sebire'in (1955-2008) sinüslerine, burun boşluğuna ve göz çukuruna doğru yayılan tümör nedeniyle koku, tat alma ve kısmen görme duyulan kaybolmuş ve yüzü büyük ölçüde deformasyona uğramıştı. 2008 yılında Fransa cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy döneminde yaptığı ötanazi başvurusunun reddedilmesinden üç gün sonra, Plombières les Dijon'daki evinde ölü bulunan ve aşırı dozda uyuşturucu nedeniyle öldüğü saptanan Sebire, ötanazi başvurusuna, "*insan, benim çektiklerime bir hayvanın maruz kalmasına bile göz yumamaz*" yazmıştı.

¹⁰⁸ H. R. Fedden, A.g.e., s. 207, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 93.

¹⁰⁹ Voltaire, Rousseau'ya intihar mektubuyla ilgili şöyle seslenir: "*Eğer insanlar seni dineseydi, Paris'in bütün yoksulları bu dünyadan hemen çekip giderdi.*" Voltaire, *Lettres a Monsieur de Voltaire sur la Nouvelle Héloïse*, (Mélanges, La Pléiade, Paris, 1961), s. 404, aktaran G. Minois, A.g.e., s. 267.

manifestosuna imza atmıştır. “...beni tehdit eden kötülüklerden kaçma gücü verdiği için Tanrı'ya şükrediyorum” diyen Hume¹¹⁰, dünyayı zamanın en başında kurulmuş olan genel ve değişmez yasalarla yöneten ve bu nedenle insanların tüm eylemlerinde takdiri olan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Bu durumda, intihar da Tanrı'nın takdiriyle gerçekleşen bir eylem olacaktır. Hume'un Tanrı'sı, müntehiri başışlamaktan da öte, deyim yerindeyse teşvik eden bir kurtarıcıdır: “...evrende O'nun onayı ve işbirliği olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. Bu olaylar, bir anlamda, her şeye kadir olanın hareketi olarak telaffuz edilebilir: Hepsi, yarattıklarına bahşettiği güçlerden kaynaklanır. [...] Tutkular kıpırdandığında, yargı hükmettiğinde, organlar itaat ettiğinde; bütün bunlar Tanrı'nın işidir; ve O evrenin iktidarını bu canlı ve cansız ilkeler üzerine kurmuştur”¹¹¹ Bu düşünceye göre, yaratılmış herhangi bir varlığın ölümünün, dünyanın düzenini bozabileceğini iddia etmek Tanrı'ya küfür etmektir; o hâlde intiharın günah olduğunu öne sürenler kâfir olmalıdır. Hume, doğaya dilediğince müdahale etme hakkını ve yetkisini elinde tutan insanın, kendi hayatı hakkında karar verme özgürlüğüne sahip olamayışının tutarsızlığına, Nil'i ya da Tuna'yı rotasından saptırmak kabahat değilse, “bir parça kanı doğal akışından döndürmenin suçu nerede!” diyerek işaret eder: “Eski Roma inancına göre, nehirleri rotalarından saptırmak ya da doğanın yetkilerini istila etmek Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.¹¹² Fransızlar, çiçek hastalığı aşısı yaptırmanın Tanrı'nın işine müdahale etmek olduğunu ve bunun Tanrı'ya karşı saygısızlık olduğunu söyler. [...] Ben de diyorum ki, evler inşa etmek, toprağı ekip biçmek, okyanusları aşmak Tanrı'ya saygısızlık değil mi? Bütün bu eylemlerde, doğanın akışında bazı yenilikler yapmak için zihinsel ve bedensel gücümüzü kullanırsınız. Bu nedenle, hepsi eşit derecede masum veya eşit derecede suçludur.”¹¹³

Hume, hayat üzerindeki kontrolü elinde tutmanın Tanrı'nın yasalarına karşı çıkmak olacağı fikrine karşılık, böylesi bir durumda hekimin hastayı iyileştirme çabasının da suç olması gerektiğini öne sürer; eğer ilahî düzen Tanrı'nın yarattığı nedensel yasalar anlamına geliyorsa, o hâlde bu yasalara karşı çıkmamanın her durumda yanlış olması gerekecektir. Fakat bu durumda da, herhangi bir hastalık, yaralanma ya da illet de, doğa yasalarına ve ilahî iradeye ters düşmemek adına tedavi edilmemelidir. O hâlde, hastanın durumunu iyileştirmeyi amaçladığı sürece bütün bir hekimlik mesleğinin kendisi yasadışı ilan edilmelidir; çünkü bu da hareketin genel yasalarınca belirlenmiş süreden daha fazla yaşatmak yoluyla yüce yaratıcının özel yetki alanını ihlâl etmek olacaktır: “Eğer insanın yaşamı üzerindeki tasarrufu, bu denli çok yüce yaratıcının ellerine bırakılmış olsaydı; insanların kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmaları O'nun haklarına el uzatmak olsaydı; yaşamın korunması da en az yok edilmesi kadar suç olurdu.”¹¹⁴

Ölme hakkını savunan düşünürlerin ele aldıkları temel meselelerden bir diğeri ise insan hayatına atfedilen kutsallığın sorgulanmasıdır;¹¹⁵ özellikle ötanazinin önünde engel teşkil eden hayatın kutsallığı veya dokunulmazlığı tezine karşı öne sürülen *hayatın niteliği* meselesi, tartışmanın deyim yerindeyse en can alıcı noktasını oluşturur. Bununla birlikte, buradaki *nitelik* sözcüğüne yüklenen anlamın kişinin inanç ve düşüncelerine, varlığına yüklediği anlama, hayattan ve ölümden beklentisine göre değişkenlik göstereceği de açıktır. Bu beklenti, en azından

¹¹⁰ Hume'un bu tezinin bir anlamda Calvinist düşünceyi tersine çevirerek ölme hakkı lehine kullandığını, kaderciliği olumsuzdan olumluya, çaresizlikten özgürlüğe çevirdiğini öne sürmek mümkün.

¹¹¹ David Hume, A.g.e., s. 5-6.

¹¹² Hume'un bu hatırlatması, Antikçağ düşüncesinde intihar ve ötanazinin hoşgörüle karşılanmasına karşılık doğanın dokunulmazlığını koruduğunu, dolayısıyla bu dönemde insan hayatına doğuştan bir kutsallık atfedilmediğini kanıtlanması bakımından da önemlidir.

¹¹³ D. Hume, A.g.e., s. 12.

¹¹⁴ S. Critchley, A.g.e., s. 120.

¹¹⁵ İnsan hayatına egoist ve hatta narsist bir tavırla doğuştan kazanılmış bir kutsallık atfeden görüşe karşılık tüm hayatların eşit değerliliği önerisi, istemli ölüm meselesiyle doğrudan ilişkili olmakla beraber makalenin sınırlarını daha da genişletmemek adına burada metinden çıkarılmıştır. Küçük bir hatırlatma olarak, gerek *insanın* gerekse hayvanın hayatının maddenin ve hareketin genel yasalarına tâbi olduğunu söyleyen Hume zikredilebilir. Hume'a göre “*insanın hayatı, evrenin gözünde, bir istirdiyenin hayatından daha önemli değildir*” çünkü insanın ölümü -tıpkı istirdiyenin ölümü gibi- genel yasaları değiştirme veya bozma gücüne sahip değildir. D. Hume, A.g.e., s. 8.

başkalarına ihtiyaç duymaksızın yaşayabilecek kadar sağlıklı, konforlu ve üretken bir hayat sürmek olabileceği gibi, hayatın bütün sıkıntılarını doğru yoldan ayrılmaksızın, ilkelerinden ödün vermeksizin kahramanca göğüs germek, acı ve yıkımı tevekkülle karşılayabilmek gibi tamamen manevi bir doğrultuda da olabilir. O hâlde ikinci şıkkı benimseyen için, bütün yoksunluklar gibi, yaşlılık, hastalık ve ölüm sürecinin getireceği sıkıntıların da bu niteliğe katkıda bulunabileceğinin ve bu bağlamda, bu makalenin istemli ölümüne karşı olan birinin hayatının bir noktada ister istemez mutlaka *niteliksiz* olacağı gibi bir düşünceyi savunmadığının altı çizilmelidir. Burada söz konusu olan, kişinin kendi hayatına yüklediği anlama göre, ölümü hakkında tasarrufta bulunma hakkının tartışılmasıdır. Bütün bu nedenlerle, hayatın niteliği tezini savunan düşünürlerin öne sürdükleri görüşler de ister istemez farklı temellere oturacaktır; James Rachels ve Ronald Dworkin bu bağlamda örnek oluştururlar.

Kutsallığın *biyolojik* olarak değil, *biyografik* olarak hayatı korumak anlamına gelmesi gerektiğini savunan James Rachels'a (1941-2003) göre, korunması gereken hayat, canlı olmaktan kaynaklanan *biyolojik* bir hayat değil, bir "*hayata sahip olmak*"tan geçen biyografik hayat olmalıdır. Canlı olmak ve bir hayata sahip olmak arasındaki farkın, ne Doğu ne de Batı kültürü tarafından doğru yorumlandığını öne süren Rachels, değer ve kutsallık bakımından bir böcekle bir insan arasında fark gözetmeyen Doğu anlayışına da, yalnızca kendi hayatını kutsal sayarak, hayvanların hayatını hiçe sayan Batılı tavra da karşıdır. Rachels, "*çeşitli arzular, istekleri ve başkalarıyla ilişkileri (akılcılık, özerklik, zengin bir içsel psikolojik yaşam) açısından insanların psikolojik olarak karmaşık varlıklar*" olmaları nedeniyle daha fazla saygıyı hak ettikleri düşüncesindedir, insan yalnızca bir türe ait olduğu için değil, bu özelliklerinden dolayı "*ahlâki olarak özel*" kabul edilmektedir; dolayısıyla, insanın özel sayılabilmesi için, bu türün özelliklerine ve *kapasitesine* sahip olması gerekir.¹¹⁶ Burada *akıl* ve *kapasite* kavramlarına özellikle dikkat etmek gerekiyor; çünkü Rachels'ın insanları hayvanlardan, bazı hayvanları diğer hayvanlardan ve nihayetinde bazı insanları da diğer insanlardan üstün kabul etmesinin arkasında akıl ve duygu, fakat akılla kazanılmış bir duygu koşulu vardır. Bu düşünceye göre, nasıl ki, istekleri, umutları, gelecek tasarısı, *kısacası gerçek* bir hayatı olmadığı için bir böceğin canı korunmaya değer değilse, aynı nedenle, zihinsel engelli bir bebeğin hayatı da, normal doğan bir bebeğin hayatı gibi korunmaya değer değildir. Bu düşüncenin gerek hayvan, gerekse insan hayatına yüklediği ve daha ziyade yüklediği anlam bakımından son derece tartışmalı olduğu ve daha önce de altı çizilen, ötanazi ve öjeni arasındaki tehlikeli ilişkiye işaret ettiği açıktır.

Rachels, hayatın korunması için varlığın zevk alma veya acı çekme kapasitesinin yeterli olmayacağını ve bu nedenle, balığın hayatının -demek ki, zihinsel engelli bir bebeğin de- korunmasının gerekmediğini savunurken, öldürme ahlâki ile acıya neden olma ahlâkının ayrı tutulması gerektiğini, acı vermeye karşı olan kuralın tüm canlılara uygulanması gerektiğini, fakat öldürme karşıtı kuralın yalnızca "*hayatı*" olan canlıları koruması gerektiğini öne sürer. Çünkü Rachels'a göre, "*ölümün kötü olmasının nedenleri biyolojik yaşamı 'yaşam' yapan şeylerin kaybıdır. Ölüm, ilk olarak, insanı yaşamının olanaklarından mahrum kılar, ikinci olarak, yeteneklerini geliştirme şansını yok eder, üçüncü olarak isteklerini, arzularını, planlarını boşa çıkarır, dördüncü olarak da yaşamının belli bir amaca yönelik çeşitli aşamalarını anlamsız hâle getirir ve bütün yaşamı tamamlanmamış kılar.*"¹¹⁷ İnsan hayatına atfedilen kutsallığın ve bu değerden kaynaklanan insan hayatını koruma düşüncesinin batıl itikat hâline getirilecek derecede yozlaştırıldığının altını çizmekle ve yaşanan hayatın iyi olmaması, istenmemesi hâlinde veya bilinci kapanmış komadaki bir hastanın durumunda, kişinin ölmesinin yasaklanmasına karşı çıkmakla birlikte,

¹¹⁶ James Rachels, *The End of Life (Euthanasia and Morality)*, (Oxford, New York, Melbourne: Oxford University Press, 1986), s. 72-77, aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 98.

¹¹⁷ J. Rachels, A.g.e., aktaran S. İnceoğlu, A.g.e., s. 99.

Rachels'ın tezini özerklik hakkına dayandırmadığı, ve akıl ve kapasiteye yüklediği anlamla insanları kendi içinde sınıflandırmaya ve ötekileştirmeye uygun bir zemin yaratması bakımından sakıncalı olduğu açıktır.

Buna karşılık Amerikalı düşünür ve anayasa hukukçusu Ronald Dworkin (1931-2013), öta-naziye kişisel özgürlük olarak ele alır ve bu konudaki kararın hastanın özerkliğine, yararına ve hayatının kutsallığına *ne şekilde* saygı gösterileceğiyle ilişkili olduğunu söyler. Dworkin'e göre, bu saygı hastanın arzusunu, hayattan ne beklediğini, bir başka ifadeyle *hayatına nasıl bir nitelik yüklediğini* anlamaktan geçecektir. Hastalık karşısında insanların farklı tepkiler göstermesinin, kiminin daha fazla acı çekmeden ve saygınlığını kaybetmeden ölmeyi, kiminin ise bütün acılara rağmen daha uzun yaşamayı tercih etmesinin kendi hayatına yüklediği anlam ve amaçla ilişkili olduğunun altını çizen Dworkin, burada önemli olanın hayatın sonunun, hayatın bütününe ve ölen kişinin karakterine ne şekilde etki edeceği olduğunu söyler; çünkü hayat tıpkı edebi bir eser gibi, bir bütün oluşturmaktadır.¹¹⁸ O hâlde, *son* eserin bütününe etkilemiş olacaktır ve nasıl olacağı konusundaki karar hakkı, kendi hayatının hikâyesini yazan insana ait olmalıdır. Din, devlet ve tıbbın dayatmaları yerine özerklik hakkına öncelik veren ve ölme hakkı kadar her şeye rağmen hayatta kalma arzusuna da saygı gösteren bu çağdaş yaklaşımın, istemli ölüm tartışmasına temel oluşturması gereken son derece dikkate değer bir noktaya işaret ettiği açıktır.

“Son” Söz

“Bazıları çok geç ölüyor, bazıları çok erken. Şu öğretiyi yabancıdır hâlâ:

“Zamanında öl! Zamanında öl!” Bunu öğretir Zerdüş.”¹¹⁹

Friedrich W. Nietzsche

“Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.

Tann'ya şükürler olsun ki herkes ölecek.”

Lucius Annaeus Seneca

18. yüzyılla birlikte başlayan ve giderek hızlanan ölümün dışlanması sürecinin 20. yüzyıl halkasını ölümle cinselliğin yer değiştirmesi, bir başka ifadeyle ölümün temel yasak olarak cinselliğin yerini alması oluşturur. Bir zamanlar cinsellikle ilgili bilgi sahibi olmaları engellenen çocukların ölüm sürecinin her aşamasına tanık olmalarına izin verilirken, son yüzyılda bu durum tamamen tersine dönmüş, Geoffrey Gorer'ın (1905-1985) ölümün *pornografikleşmesi*¹²⁰ olarak tanımladığı bu dönüşümle, ölüm bir sapkınlıkmış gibi sansürlenmiştir. Gorer'ın ardından Ariés'nin ele aldığı bu *modern ölüm tabusu*, toplumda ihlal etme içgüdüğü uyandıran cinsellik tabusunun aksine, derhal benimsenecektir. Bu dönüşümü, “yıkımın en uç noktasındayken bile, her zaman mutlu bir havaya bürünerek, her türlü üzüntü ve sıkıntı nedeninden kaçınarak ortak mutluluğa katkıda bulunmanın sosyal sorumluluğu ve ahlâki görevi” olarak tanımlar Ariés, ya da kısaca “*mutluluk gerekliliği*.”¹²¹ Mutsuzluk belirtileri göstermek veya insanı mutsuz edecek gerçekleri hatırlatmak, toplumun varoluş nedenine zarar veren bir eylem, bir anlamda topluma karşı işlenmiş bir günahdır bugün. Baudrillard'ın ifadesiyle, günümüzde ölmek “...*düşünülməsi mümkün olmayan bir anormalliktir [...] Ölüm suç işlemektir, suçlu olmaktır, çaresi olmayan bir sapmadır.*”¹²²

¹¹⁸ Ronald Dworkin, *Life's Dominion, An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, (New York: Alfred A. Knopf Press, 1993), s. 26.

¹¹⁹ Öte dünyada elde edilecek bir “*ebedî hayat*” düşüncesine karşı çıkan Nietzsche, Hıristiyanlığın bu konudaki tutumuna olduğu gibi, acı kadar şifanın da kaynağı olan yeryüzünü hor görenlere de karşıdır. Nietzsche'ye göre, trajik ama aynı zamanda biricik olan bu dünyadan, ne erken ne de geç, tam vaktinde gerçekleşecek bir ölümle ayrılmak gerekir; bu, yegâne *özgür ve sahici* ölümdür. Friedrich W. Nietzsche, *Zerdüş Böyle Diyordu*, Çev. Osman Derinsu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998), s. 32-62.

¹²⁰ Geoffrey Gorer, “The Pornography of Death”, *Encounter*, Ekim 1955. <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>.

¹²¹ P. Ariés, A.g.e., s. 85.

¹²² Jean Baudrillard, A.g.e., s. 261.



Ölümün sansürlenmesi, kapitalist iktidarı besleyen üretim-tüketim zincirinin işlerliğinin sağlanması için elzemdir; ölümü maddi birikimle yenme arzusu -hatta yok etme saplantısı- sistemin sürekliliğini garantileyecek ve böylece bir zamanların ölümsüz ruh kavramının yerini sonsuz sermaye alacaktır. Nitekim, konforun, gücün ve statünün de ötesinde, gençlik, sağlık ve hayatın uzatmaları da alınır-satılır şeylerdir bugün; bu maddi imkânlarla sahip olmayanlar ölümün ve ölümlüğün hayattan dışlanması gibi toplumdan dışlanıverir; üretmeyen ve/veya tüketmeyen, iktidar için ölüdür. Ölümün “*en mahrem ve en utanç verici olan şey*”e dönüşmesini iktidar teknolojilerinin dönüşümüne bağlayan Foucault, yaşamın sonu olarak ölümün, iktidarın da sonu olduğunu söyler; “*iktidara göre ölüm dışıdır: ölüm iktidarın tasarruflarının dışına düşendir ve onun üzerinde iktidar yalnızca genel, istatistiksel olarak söz sahibi olacaktır,*” zira ölü, artık her türlü iktidarın boyunduruğundan kurtulmuştur; ölüm, bireyin “*...kendi kendisine döndüğü ve bir anlamda el etek çekip, kendisinin en özel yanına çekildiği andır. İktidar artık ölümü tanımaz. Sözcüğün tam anlamıyla iktidar ölüme boş verir.*”¹²³ Ölü üretmediği gibi, tüketmeyecektir; o hâlde iktidar tarafından da artık tüketilebilir değildir.¹²⁴ Böylece ilkelerin kötücül, tek tanrılı semavî dinlerin cezalandırıcı veya ödüllendirici bir nitelik yükledikleri, Rönesans’ın vadenin dolusuyla, Aydınlanma hareketinin hastalıkla ilişkilendirdiği ölüm, 19. yüzyıl boyunca giderek artan dışlanma sürecinin sonunda, pornografi ve anormallik kavramlarıyla buluşmuştur. Bu durumda, ölüm kaçınılması gereken -o hâlde kaçınmanın mümkün olduğu düşünülen- bir şeydir, bir çeşit yenilgidir; nitekim bugün kanserden ölenler bile, kansere yenilmiştir. Öte yandan anormallikle, sapkınlıkla örtüştürülen bir yenilgi, onurlu bir kaybetme olma şansını da yitirmiştir; o hâlde artık iyi ölümden söz etmek mümkün değildir; ölüm her koşulda itibarsızlaşmadır.

Öte yandan, ölüm kendisine dayatılan kuralların hiçbirine itaat etmez; insanın doğaya ve tüm canlı türleriyle birlikte kendi türünün “*zayıflarına*” da hükmettiği bir çağda, ölüm iktidarın yarattığı ve dayattığı hakikatlerin karşısında doğanın hakikatlerinin zaferini ilan eden büyük oyunbozandır. O hâlde ölümün kendisi neredeyse *gayrimeşru, yasadışı* bir niteliğe bürünmüştür ve bu durumda istemli ölümün talep edilmesi bile her koşulda *anarşist bir eylem*, müntehir de doğrudan sisteme karşı suç işleyen ve toplum düzenini bozan bir *terörist* olacaktır. İstemli ölüm, ilkel toplumların *elcil ötanazilerinin* ve Antikçağ’ın *bencil ötanazi* ve *intiharlarının* dışında, canın yegâne sahibi olan bu veya öte dünya iktidarının öldürme hakkının zorla ele geçirilmesi olarak kabul edilegelmiş, suç unsurunu her daim içinde barındırmıştır kuşkusuz. Bununla birlikte, ölümün hiçbir dönemde bugün olduğu kadar dışlanmamış olduğu gerçeği, günümüzün ölme hakkı tartışmasını da bugüne kadar olmadığı ölçüde gayrimeşru bir zemine itmektir.

Makalenin başında da belirtildiği gibi, istemli ölüm meselesinin sağlıklı ve gerçekçi bir zeminde tartışılabilmesi için, sırasıyla öncelikle egemen iktidarın, ardından toplumun ve bireyin, hayata ve ölüme yükledikleri anlamı ve bu bağlamdaki beklentilerini, dolayısıyla da kutsallık atfettikleri değerleri söz konusu kavramın anlamlandırıldığı kültürün veya dönemin içinden bakarak ele almak gerekir. Nitekim, makalenin bu amacı taşıyan alt başlıkları bizi, *kutsallık, hayat, ölüm, iyi ölüm, kötü ölüm* gibi kavramların farklı tanımlarına ve buna bağlı olarak da ötanazi ve intihar tartışmasının farklı boyutlarına götürmüştür. Kuşkusuz ilkel toplumlardan modern topluma uzanan bu başlıklar, aklın özgürleşmesi ve bilimin ilerlemesi bağlamında bakıldığında doğrusal bir ilerleme gösterir; öte yandan ele aldığımız kavramlarla ilişkisi bağlamında insan hayatının iyiye ve doğruya evrilen düz bir gelişme çizgisinden söz etmek mümkün değildir. İlk

¹²³ M. Foucault, Toplumunu Savunmak Gerekir, s. 253-254.

¹²⁴ Burada kastedilen, ekonomik bir faydalılıktır kuşkusuz; iktidarın ölümden ve ölüden siyasi anlamda faydalanma potansiyeli ve bunun, uzak ve yakın tarihte ve özellikle de günümüzde gözümüzün önünde cereyan etmekte olan örnekleri unutulmuş değildir. Bununla birlikte burada tartışılan *doğal ölüm* olması nedeniyle makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

bakışta ilkel toplumların batıl inançlarının ve dinin otoritesinin yerini akıl ve bilime bırakmış olması, inanç ve düşünce özgürlüğünü sağlamış, insanın gerek yaşama gerekse ölme koşullarını iyileştirmiş görünür ve bu durumda da daha mutlu bir insanlık hayal edilir. Oysa daha yakından baktığımızda gerçek tablo bu değildir; bu makale iddia etmektedir ki, günümüzde ne daha mutlu bir ömür, ne daha iyi veya daha özgür bir ölüm söz konusudur.

Bu durumun birbiriyle doğrudan ilişkili, birbirini tetikleyen, besleyen ve büyüten başlıca iki nedeni olduğu öne sürülebilir: Birincisi, dinden bağımsız olarak, insanı insan yapan manevi değerlere, etik ve felsefeye ve dünyanın diğer canlı türleriyle saygı ve sevgi temelli bir ilişkiye duyulan inancın giderek kaybolmasıdır. Böylece insan giderek yaşama etiğini, ölümü kabullenme ve ölüm karşısında kendini teselli etme becerisini kaybetmiştir. İkinci nedeni ise, insan hayatına ve ölümüne hükmeden iktidarların, bütün bu özgürleşme sürecinde ortadan kaybolmadığı, yalnızca biçim ve yöntem değiştirerek, farklı mekanizmalarla işleyen bir sonraki iktidarlara devredildiği gerçeğidir. Bu bağlamda çeşitli alanlarda görülen özgürleşme ya da ilerlemenin, bireyin ne yaşama ne de ölme hakkına aynı oranda sirayet ettiğini söylemek mümkündür; ve hatta insanın ölümlülüğü karşısında sağlam durması için ihtiyaç duyduğu manevi gücü, modern tıbbın ölüme karşı direnç oluşturduğu ölçüde kaybettiğini iddia etmek de abartılı olmayacaktır. Daha önce de değinildiği gibi, bu manevi fakirleşmenin izleri, ölüm döşeginin hastaneye taşınmasında, ayinsel uğurlamanın ortadan kalkmasında, mezarlıkların kilise içlerinden yerleşim yerlerinin dışına itilmesinde ve ölümlerin dışlanmasının zaman içinde hastalara ve yaşlılara sirayet etmesinde de açıkça görülebilir.

Bütün bunlar, bir yandan kişinin kendi varlığına yüklediği anlamın, hayattan beklentisinin ve tevekkülünün içinde yaşadığı zaman ve mekânla organik bağımlı, diğer yandan söz konusu zaman ve mekânın iktidarlarının, insan hayatını ne şekilde manipüle ettiğini ortaya koymaktadır. O hâlde, insanın yaşama ve ölme hakkının yüzyıllardır kendisinin dışındaki ve “üstündeki” birtakım mekanizmalara bağlı olduğunu söylemek ve bu bağlamda insanın asla özgür bir varlık olamadığını iddia etmek de mümkündür; zira algı birtakım dış güçler tarafından *yaratıldığı* sürece, ne hayatın ne de ölümü seçmenin tamamen bağımsız bir tercih olduğu öne sürülebilir. Gönlümüz ister hayatın tüm sıkıntılarına ve acılarına rağmen her koşulda yaşamaktan isterse hayatın sunduğu tüm nimetlere rağmen bir an önce ölmekten yana olsun, özgür iradede söz edebilmek için ölüme yüklenen anlamların, bir başka ifadeyle insan hayatının ve ölümünün iktidarlar tarafından araçsallaştırılmasının geçirdiği bütün bu evrelerin derinlemesine ele alınması elzemdir. Ancak bu gerçekleştirildikten sonra önyargısız bir istemli ölüm tartışması yapılabilir; ki bu tartışma günümüzün ve geleceğin insanlığının özgürlüğünün inşası adına olduğu kadar, geçmişte yargılanan müntehirlerin hatıralarına karşı da önem taşımaktadır.

Kaynaklar

- Abdülkadir, Udeh. *İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Cilt I. Çev. Akif Nuri. İstanbul, 1976.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Alvarez, Al. *İntihar, Kan Dökücü Tanrı*, Dördüncü Basım. Çev. Zuhal Çil Sarıkaya. Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Amundsen, Darrel W. “History of Medical Ethics: Ancient Greece and Rome”. *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 3. edited by Warren T. Reich. New York: The Free Press, s. 930-938.
- Ariés, Philippe. *Batılın Ölüm Karşısında Tavırları*, 1. Basım. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ariés, Philippe. *Batı'da Ölümün Tarihi*, 1. Basım. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.



- Aristoteles, *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Artun, Ali. “*Dadanın 100. Yılı / İntihar Sanatı*”. *skopbülten*. erişim 26 Haziran, 2017.
- Ateşoğulları, Kâmil. *Ölüm Cezası: Bir İnsanlık Suçu*. İnsan Hakları Dizisi, Genişletilmiş ve Düzeltilmiş 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Birinci Basım. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*, 5. Basım. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınevi, 1997.
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*, Birinci Basım. Çev. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Centel, Nur. *Hukuk ve Etik Boyutuyla Ötanazi*. Koç Üniversitesi Hukuk Fakültesi Disiplinlerarası Hukuk Çalışmaları Serisi No. 1. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011.
- Ceylan, Dr. Yavuz. *Doktorluktan Hekimliğe*. İstanbul: İstanbul Tabip Odası Yayını, 2015.
- Cioran, Emil M. *Çürümenin Kitabı*, 3. Basım. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Cioran, Emil M. *Gözyaşları ve Azizler*, İkinci Baskı. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.
- Critchley, Simon. *İntihar Üzerine Notlar*, Birinci Basım. Çev. Utku Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2016.
- Cüendioğlu, Düccane. *Ölümün Dört Rengi*, 9. Basım. Ankara: Kapı Yayınları, 2016.
- de Beauvoir, Simone. *Sessiz Bir Ölüm*, 4. Baskı. Çev. Bilge Karasu. Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- Durkheim, Émile. *İntihar Toplumbilimsel İnceleme*. Çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Dworkin, Ronald. *Life’s Dominion, An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf Press, 1993.
- Foucault, Michel. *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 1. Baskı. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A study of magic and religion*, 3rd edn, Part III. London: Macmillan, 1911.
- Girard, René. *Şiddet ve Kutsal*, 1. Baskı. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap, 2003.
- Gorer, Geoffrey. “The Pornography of Death”. *Encounter* (Ekim 1955): 49-52. <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>. Erişim 29 Kasım 2015.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Heidegger, Martin. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis”. *Gesamtausgabe, Band 47*, hrsg. Eberhard Heidegger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- Hume, David. *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, 1. Baskı. Çev. Burcu Denizci. İstanbul: SUB Yayınları, 2017.
- İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 1. Baskı. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Le Breton, David. *Ten ve İz: İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Anchor Books, Doubleday Publishing, 1994.
- Minois, Georges. *İntiharn Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, Birinci Baskı. Çev. Nermin Acar. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- More, Thomas. *Utopia*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Morgan, John D., Pittu Laungani, Stephen Palmer (eds.). *Death and Breavement Around the World*, Vol. 5. Reflective Essays. New York: Routledge, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* Çev. Can Alkor. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Çev. Ahmet İnam. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, Birinci Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- Özaltay, Bülent. *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*. İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı Uzmanlık Tezi, İstanbul, 1996.
- Paksüt, Fatma. *Seneca'da Ahlâk Görüşü ve Zevk Anlayışı*. Ankara: Ulusal Basımevi, 1971.
- Platon (Eflatun). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz. 7. basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Yasalar (I-XII Kitaplar)*. Çev. Candan Şentura, Saffet Babür. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1994.
- Roux, Jean Paul. *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume I-II. New York: Dover Publications, 1969.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı, Toplu Eserleri 11*. Çev. Ahmet Aydoğan. , 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Cinnet ve Aşk*. e-Kitap Projesi, 2015.
- Tryjarski, Edward. *Türkler ve Ölüm, Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. Çev. Hafize Er, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- van Hooff, Anton J.L. *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1990.
- Wilde, Oscar. *De Profundis*. Çev. Roza Hakmen. 5. Basım. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Wundt, Wilhelm Max. *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze in Sprache, Mythos und Sitte*. Leipzig: W. Engelmann, 1905.
- Yiğit, Yaşar. *İslâm Hukukuna Göre Ötanazi*. 1. Baskı. Ankara: Sistem Ofset Basın Yayın San. Tic. ve Ltd. Şti., 2013.
- Yücel, Müslüm. *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Üçüncü Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.