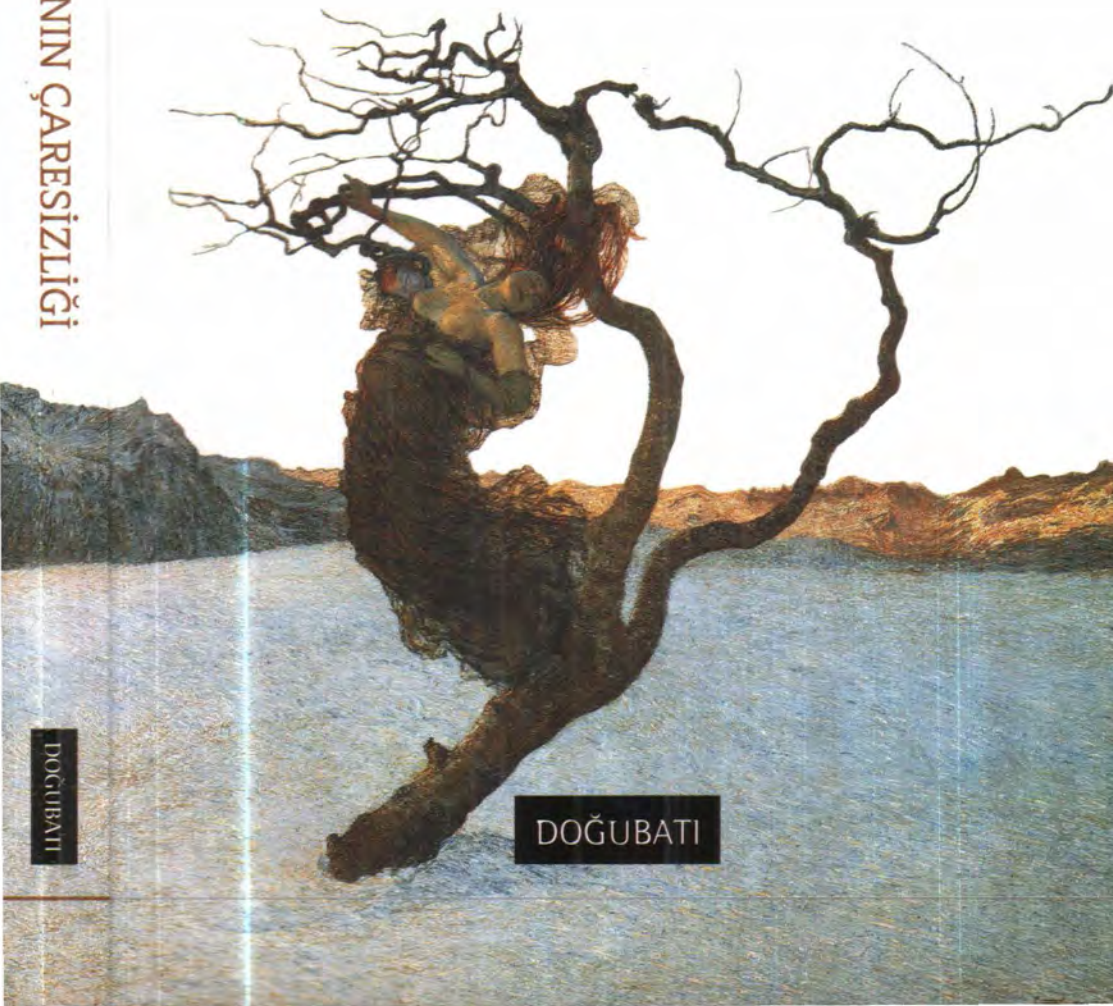
İNSANIN ÇARESİZLİĞİ

Hayatın En Ağır Sorunları için Samimi Bir Kılavuz

David Benatar

Çeviren: Cansu Özge Özmen



DOĞUBATI

DAVID BENATAR

İNSANIN ÇARESİZLİĞİ

DOĞUBATI

David Benatar

İnsanın Çaresizliği

Hayatın En Ağır Sorunları için Samimi Bir Kılavuz

Çeviren:
Cansu Özge Özmen

DOĞUBATI

© Oxford University Press, 2017.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

İngilizce Özgün Metin
The Human Predicament
A Candid Guide to Life's Biggest Questions

İngilizceden Çeviren
Cansu Özge Özmen

Yayına Hazırlayanlar
Taşkın Takış
Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Kasım 2022

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-8123-31-9 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-377 Felsefe-102

Kapak Resmi: Giovanni Segantini, *Le Cattive Madri*, 1894.

David Benatar

Güney Afrikalı David Benatar 1966'da doğmuştur. Cape Town Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. En ünlü eseri olan *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü* (2006) dışında bazı eserleri *The Second Sexism: Discrimination Against Men and Boys* (2012), David Wasserman ile beraber yazdığı *Debating Procreation: Is it Wrong to Reproduce?* (2015)'tir. *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*, Benatar'ın Türkçeye çevrilen ilk eseridir. David Benatar, dünyaya gelmenin her zaman beraberinde ciddi bir zarar getirdiğine inanır. İnsanın hayatındaki "iyi şeyler", hayatının nispeten iyi geçmesini sağlasa da, insan dünyaya gelmediği takdirde bu "iyi şeyler"den zaten mahrum kalmayacaktır. Yazar "üreme karşıtı" (antinatalist) görüşü savunur –çocuk yapmanın her zaman yanlış olduğunu– ve üreme karşıtı görüşle, fetüsün ahlâki statüsüyle ilgili olan kürtaj hakkı yanlısı görüşü birleştirerek kürtaj hakkında "ölüm yanlısı" (gebeliğin erken dönemlerinde) görüşten yanadır. Üreme karşıtlığı aynı zamanda insanlığın soyunun tükenmesini de getirecektir. Çoğu insan için içgüdülere ve sezgilere aykırı olsa da yazar, vardığı sonucu nüfusla ilgili birçok ahlâk kuramı açmazını çözümleyerek sunar. Aynı zamanda vegan olan Benatar, veganizm konusundaki tartışmalara da katkıda bulunmuştur.

Cansu Özge Özmen

1982 yılında İstanbul'da doğmuştur. 2000 yılında Bilkent Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, yüksek lisans derecesini Amerikan Çalışmaları alanında Heidelberg Üniversitesi'nden, doktora derecesini de Bremen Jacobs Üniversitesi'nden almıştır. Namık Kemal Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Kitabın yazarı gibi kendisi de bir vegandır ve tüm canlıların yaşam hakkını savunan, hayvan özgürlüğü aktivistleri arasındadır.

İÇİNDEKİLER

Türkçe Çeviriye Önsöz 13
Önsöz 15
Okur Rehberi 19

I. Giriş 23
Hayata Dair Önemli Sorular 23
Kötümsercilik ve İyimsercilik 26
İnsanın Çaresizliği ve Hayvanın Çaresizliği 30
Söylemek ya da Söylememek 32

II. Anlam 35
Giriş 35
Soruyu Anlamak 38
(Kısmen) İyi Haber 50
İnsanın Bakış Açısından Anlam 50
Toplumun Bakış Açısından Anlam 51
İnsanlığın Bakış Açısından Anlam 53
Sonuç 55

III. Anlamsızlık 57
Kötü Haber 57
Tanrıcı Hamle 58
Doğanın "Amaçları" 68
Kıtlık Değeri 70
Evrenin Bakış Açısını Reddetmek 75
Dünyevi Anlama Odaklanmak 80
Murdar Ciğer ve Arzulanmaya Değer Anlam Çeşitleri 82
Sonuç 86

IV. Kalite 88
Anlam ve Yaşam Kalitesi 88
İnsanların Yaşam Kaliteleriyle İlgili Değerlendirmeleri Neden Güvenilir Değildir? 91
Düşük Yaşam Kalitesi 96
Hayatta İyiden Çok Kötü Olmasının Nedeni 102
Seküler İyimserci Teodiseler 109
Sonuç 117

V. Ölüm 118
Giriş 118
Ölüm Kötü müdür? 122
Hazcılık ve Huzursuzluğu 123
Mahrumiyet Savı 126
Yok Oluş 127
Ölüm, Ölen Kişi için Ne Zaman Kötüdür? 136
Simetri Savı 144
Epiküryenleri Ciddiye Almalı mıyız? 149
Farklı Ölümler Ne Kadar Kötüdür? 153
Ölümün Gölgesinde Yaşamak 161

VI. Ölümsüzlük 167
Ölümsüzlük Sanrıları ve Fantezileri 167
Murdar Ciğer 175
Sonuç 185

VII. İntihar 187
Giriş 187
İntihara Dair Yaygın Savlara Cevaplar 193
Cinayet Olarak İntihar 193
Akıl Dışı Bir Eylem Olarak İntihar 197
Doğal Olmayan Bir Eylem Olarak İntihar 199

Korkakça Bir Eylem Olarak İntihar 200
Başkalarının Çıkarları 201
Ölümün Nihailiği 204
İntihar Savunmasını Genişletmek 207
Yaşam Kalitesinin Daha Güvenilir Bir Değerlendirmesi 207
Hayatın Anlamsızlığı İntiharı Meşru Kılar mı? 214
Bireyin Kontrolü Tekrar Kazanması 218
Sonuç 221

VIII. Sonuç 223
İnsanın Çaresizliğinin Bir Özeti 223
Kötümsercilik ve İyimsercilik (Bir Kere Daha) 226
İnsanın Çaresizliğine Cevap Vermek 230

Kaynakça 237

Dizin 245

Çaresizliğimi paylaşan aileme ve arkadaşlarıma

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

İnsanın çaresizliği, isminden de anlaşılacağı gibi, insan türünün her üyesini etkiliyor. Fakat çaresizliğimiz hakkındaki kitabım ilk yazıldığında sadece yazıldığı dil olan İngilizce bilenlere ulaşabiliyordu. O yüzden kitabı başka dillere çevirenlere çok minnettarım. Daha fazla sayıda insanın ortak kaderimizi anlamalarına yardımcı oluyorlar.

Türkçe basımı için özellikle Doç. Dr. Cansu Özge Özmen'e teşekkür ederim. Özmen, bu çevirisiyle, ikinci bir kitabımı Türkçe bilen okurlara ulaştırıyor. Daha önce, gene Doğu Batı Yayınları'ndan çıkan *Keşke Hiç Olmasaydık*'ı çevirmişti.

Özmen'in çalışmalarımı çevirme isteğini destekleyen, Doğu Batı Yayınları'nın kurucusu ve genel yayın yönetmeni Taşkın Takış'a bu kitabımı ve *Keşke Hiç Olmasaydık*'ı yayımladığı için minnettarım.

Doğu Batı Yayınları'nın editörü, Ufuk Coşkun'a da teşekkür etmek istiyorum. Özmen'in söylediğine göre çevirilerin geliştirilmesinde büyük bir rol oynadığı ve kitapların son haline gelmesine katkıda bulunduğu için.

Kitabın Türkçe çevirisine bu önsözü insanlığın kendini bu kitapta tartışılan asıl çaresizliğimizi çevreleyen farklı bir çaresizliğin –Covid-19 pandemisi– içinde bulduğu bir dönemde yazıyorum. Pandemi, toplumsal düzeyde normalde karşılaştığımızdan daha çok varoluşsal sorgulamaya yol açmış gibi görünüyor. Bunun nedenini anlamak güç değil. Özellikle, sıkı karantina dönemlerinde ve bazı ülkelerde ölüm oranları arttıkça, dünya bir kıyamet havasına bürünüyor. Birçok insan hızlı yayılan, ölümcül olabilen, görünmez bir virüs karşısında kendisini korunmasız hissediyor. Değişen koşulların, daha çok insanı insanlığın durumunu düşünmeye sevk etmesi şaşırtıcı değil.

Varoluşsal sorgulamaların artışı olumlu bir gelişmeyse de pandemi çaresizliğinin benim bu kitapta sunduğum insanın çaresizliğiyle aynı şey olduğunu düşünmek yanlış olur. Pandemi çaresizliği insanın çaresizliğinin bazı özelliklerinin sonuçlarından sadece biri. Asıl çaresizliğimiz doğmak, mücadele ve acıyla geçen, görece kısa hayatlar yaşamak ve ölmek *–ve* tüm bunların ne amaca hizmet ettiğinin belirsizliği. Pandemi, mücadelenin, acının ve ölümün artış gösterdiği bir dönem; fakat pandemiler gelir ve geçer. Aynı zamanda bu pandemi türümüzün geçmişinde yaşadığı ve büyük ihtimalle daha sonra da yaşayacağı pandemiler kadar kötü de değil. Pandeminin ortasında olmadıklarında da insanlar birçok şekilde mücadele ediyor, acı çekiyor ve ölüyor. Mevcut koşullar daha çok insanı onu sorgulamaya teşvik etse de çaresizliğimizin anlaşılması her dönemde değerli.

Cape Town
23 Eylül 2020

ÖNSÖZ

Doğarız, yaşarız, bu esnada acı çekeriz ve sonra da ölürüz – sonsuza kadar yok oluruz. Kozmik zaman ve mekânda varlığımız bir zerreden ibarettir. Bu kadar çok sayıda insanın "Bütün bunlar ne anlama geliyor" diye sorması şaşırtıcı değildir.

Bu kitapta, bu sorunun doğru yanıtının "nihai olarak hiçbir şey" olduğunu savunuyorum. Sınırlı derecede teselliye rağmen, insanlığın durumu gerçekten de hiçbirimizin kaçamayacağı korkunç bir çaresizliktir çünkü çaresizlik sadece hayatta değil, ölümde de içkindir.

Bu görüşün popüler bir görüş olmaması ve kayda değer derecede dirençle karşılaşması doğal. Bu yüzden, okurlarımdan (genel olarak ama tümüyle değil) iç karartıcı görüşüme dair savunduklarımı okurken açık görüşlü olmalarını rica ediyorum. Gerçekler çoğu zaman çirkindir. (Kısa süreli rahatlamalar için dipnotlarda zaman zaman yer alan esprilere bakınız.)

Bazı okurlar bu kitapla, başka iç karartıcı görüşleri –var olmanın ciddi bir zarar olduğunu ve insanları dünyaya getirmememiz gerektiği üreme karşıtı sonucu– savunduğum önceki

kitabım (*Keşke Hiç Olmasaydık*[1]) arasındaki bağlantıyı merak edebilirler. Bu sorunun yanıtının ilk bölümü şu: *İnsanın Çaresizliği*'nde yer alan bazı konulara *Keşke Hiç Olmasaydık*'ta değiniliyor fakat bu konular orada derinlemesine tartışılmıyor.

Öncekiyle bu kitap arasındaki önemli bir kesişme noktası ikisinin de insanın düşük yaşam kalitesine odaklanması. Bu konuyu *Keşke Hiç Olmasaydık*'ta ayrıntılı bir şekilde incelediğim için *İnsanın Çaresizliği*'nin tamamen dışında tutmayı düşündüm. Fakat yaşam kalitesi insanın çaresizliğinin o kadar büyük bir parçası ki, bu konunun incelenmesini ihmal etmek muazzam bir boşluk yaratacaktı. Bununla birlikte, savunduklarımı *Keşke Hiç Olmasaydık*'ta ilk defa sunduğumdan beri geliştirdim. Onları yenileyerek *Debating Procreation*'ın[2] (*Üreme Tartışması*) 3. Bölümünde tekrar yazdım ve sonra *İnsanın Çaresizliği*'ne uygun hale getirerek ayrı bir bölüm olarak ekledim.

Keşke Hiç Doğmasaydık ve *İnsanın Çaresizliği*'nin konuları oldukça farklı ve *İnsanın Çaresizliği*'nde savunduklarım üreme karşıtı görüşe dayanmasa da o görüşü destekler nitelikte.

Bu kitapta yazdıklarım üzerinde uzun yıllardır çalışmama rağmen, kitabın taslağını Bethesda, Maryland'de Uluslararası Sağlık Enstitüsü'ndeki Biyoetik Bölümü'nde misafir araştırmacıyken yazdım.

– "Belirtilen görüşler sadece yazara aittir ve Klinik Merkezi, Ulusal Sağlık Enstitüsü ya da Sağlık ve Beşerî Hizmetler Bölümü'nün görüşlerini yansıtmamaktadır". Bunu yazmakla yükümlüyüm fakat bunu yapmak bana biraz komik geliyor çünkü bu konuda kimsenin kafasının karışacağını düşünmüyorum.

---

[1] David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019).

[2] David Benatar ve David Wasserman, *Debating Procreation* (New York: Oxford University Press, 2015). 3. Bölüm de dâhil olmak üzere kitabın ilk yarısı sadece benim çalışmalarımdan oluşuyor, dolayısıyla bu bölümlerdeki düşünceler kitapta üreme etiğini tartıştığım David Wasserman'a ait değildir.

Biyoetik Bölümü'ne de ziyaretimi finanse ettikleri ve beni ilham verici bir akademik dönem (2014-2015) boyunca misafir ettikleri için teşekkürlerimi sunmaktan zevk duyuyorum. Biyoetik Bölümü'nün bahar dönemindeki seminer konusu "ölüm"-dü; kötü bir konu olsa da iyi bir tesadüftü. Seminerdeki tartışmalardan ve benzer bir konusu olan bir okuma grubundan faydalandım. USE'de kitabın iki bölümüyle ilgili müspet geribildirimler aldım. O bölümlerden birini George Washington Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde ve Cape Town Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde seminerlerde sundum. Bölümlerin birinden uyarladığım bir bildiri Syracuse, New York'ta Ölüm ve Ölmek Felsefesi Uluslararası Topluluğu'nun bir konferansında sunuldu.

Bana yardımcı olan yorumlar için bu forumlardaki katılımcılara minnettarım. Özellikle Joseph Millum ve David Wasserman'a bir bölüme verdikleri ayrıntılı geribildirim için; Travis Timmerman ve Frederick Kaufman'a ölüm ve ölmekle ilgili konferansta sunduğum bildiriye yaptıkları yazılı yorumlar için ve David DeGrazia ve Rivka Weinberg'e tüm taslağı okudukları ve yorum yaptıkları için teşekkür ederim.

Jessica du Toit dipnotlarımdan tüm kaynakçayı oluşturdu, alıntıları istenen biçime göre düzenledi ve bu esnada bazı hataları da titizlikle fark ederek düzeltti.

Cape Town Üniversitesi'ne de Ulusal Sağlık Enstitüsü'ndeki misafir pozisyonunu kabul ederek kitabı yazmamı sağlayan izni verdikleri için teşekkür borçluyum. Oxford Üniversitesi Yayınları'ndan Peter Ohlin'e de kitapla ilgilendiği ve bana yardımcı olan yorumları için minnettarım.

Son olarak, aileme ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Onlar da insanın çaresizliğini paylaşıyorlar fakat benim çaresizliğimi hafifletiyorlar. Bu kitap onlara adanmıştır.

Cape Town
14 Ağustos 2016

OKUR REHBERİ

Varoluşla ilgili önemli sorular filozofların olmazsa olmazı diye düşünülebilir. Nitekim, birçok filozof, aynı zamanda birçok yazar, sanatçı ve diğer araştırmacı bu sorularla ilgilenmiştir. Fakat bu konuları, toplumun ilgisini çekecek şekilde çalışan filozofların çoğu "Kıta" (Avrupası) felsefesi geleneğinden gelirler. Fransız ve Alman varoluşçularını düşünün. Yazma biçimleri çoğunlukla edebî ve çağrışımsaldır. Büyük bir kitleye hitap etseler de Anglofon dünyasında çoğunlukta olan analitik filozoflar bu yazma biçimini aşırı muğlâk olduğu gerekçesiyle sıklıkla eleştirirler.

Analitik filozoflar, anahtar terimlerin açıklandığı, ayırımların netleştirildiği ve sonuçların önermelerden geçerli bir biçimde çıkarıldığı titizlikle öne sürülen savlarla ilgilenirler –en azından öyle yaptıklarını iddia ederler. Bu metodolojinin bu ve başka konularda bilgeliğe giden yol olduğu konusunda hemfikirim. Fakat, hayatın önemli sorularıyla uğraşan bu analitik filozofların birçoğu –hepsinden söz etmiyorum ve çoğunu da tenzih ederim– bu soruların içini sıkıcı ve muğlâk tartışmalara

girerek boşalttılar. Bu soruların heyecanlandırdığı okurlar kısa bir süre içinde bu tartışmalardan sıkılır hale geldiler.

Doğru yolu bulmanın zor olduğunu itiraf etmek zorundayız –ölçüsüzce retorikle süslenmiş, gösterişli fakat müphem beyanlardan ve karmaşık, sıkıcı, anlamak için insanı metinle boğuşmak zorunda bırakan analizlerden de kaçınan bir yolu. Başka bir deyişle, karmaşık konularda herkesin anlayabileceği, dâhil olabileceği, özenli bir tartışma zemini sunmak kolay değil.

Bu kitap bir popüler felsefe çalışması değil. Kitlelere hitap edecek popüler bir tarzda yazılmadı ve içerdiği görüşlerin, daha sonra açıklayacağım nedenlerle popüler olması pek mümkün değil. (Bu açıdan sanırım kitabı *popüler olmayan felsefe* çalışması olarak tasvir edebiliriz.) Gene de bu kitap, donanımlı okurlar için erişilebilir ve kolay okunabilir fakat, hitap etmesi amaçlanan diğer kitle olan uzman (ya da uzman olmak isteyen) okurlar için de yeterince tatmin edici olacak şekilde yazıldı. Dengeyi bulduğumu umuyorum.

Gene de kitabın görece teknik ve ayrıntılandırılmış bölümleriyle ilgili sabrı zorlanabilecek okurlara burada, kısaltılmış bir okuma yapmaya yönelik bir rehber sunuyorum.

1. Bölüm: Giriş

Bu kısa bölümü okumak herkes için kolay olmalı. Fakat en çok ilgiyi bu bölümün ilk ve son kısımları çekecektir. Kötümsercilik ve iyimserciliğin doğasına dair bazı nüansları anlama konusunda ısrarcı olmayan okurlar "Kötümsercilik ve iyimsercilik" başlıklı kısmı atlayabilirler. Onu izleyen kısım ("İnsanın çaresizliği ve hayvanın çaresizliği") neden hayvanın çaresizliğinden ziyade genel olarak insanın çaresizliğine vurgu yaptığımı açıklıyor; bu konuda ikna olmaya ihtiyaç duymayanlar o kısmı okumayabilirler.

2. Bölüm: Anlam

Bu bölümün girişi çok önemli. Ondan sonraki kısım ("Soruyu anlamak") görece sıkıcı analizlerin sathi bir özetini içeriyor fakat çok daha temel materyali de içerdiği için tamamen okunmalı. ["(Kısmen) iyi haber"] kısmı da tümüyle okunmalı.

3. Bölüm: Anlamsızlık

"Kötü Haber"in giriş paragrafları ve kısa sonuç kısmı temel okumalar arasında yer alıyor. Bölümün bu ögelerin arasında yer alan büyük bir kısmında kötü habere karşı çeşitli iyimserci yanıtları değerlendiriyorum. Sabırsız okurlar okumak istediklerini seçebilir ama ben belki, iyimserci yanıtların en az ilgi çekebilecek olan "Doğanın amaçları" haricinde, hepsinin okunmasını tavsiye ederim.

4. Bölüm: Kalite

Bu bölümü felsefe çalışanlar da çalışmayanlar da rahatlıkla okuyabilir. *Keşke Hiç Olmasaydık* ya da *Debating Creation*'ın (*Üreme Tartışması*) 3. Bölümlerine aşina olanlar bu bölümü geçebilir. Fakat onlar da ilk kısmı okumalılar ("Anlam ve Yaşam Kalitesi").

5. Bölüm: Ölüm

Bu bölüm yukarıda sözünü ettiğimiz bölümlerden daha uzun. Bazı kısımları çok daha fazla teknik terim içeriyor (dolayısıyla bazı okurlar için en sıkıcı bölüm olduğu söylenebilir). Ölümlerinin onlar için kötü olabileceği konusunda ikna edilmeye ihtiyacı olmayanlar ve felsefi tartışmalarla ilgilenmeyenler bölümün çoğunu oluşturan "Ölüm kötü mü?" ve "Farklı ölümler ne kadar kötü?" kısımlarını atlayabilirler. Fakat, bu kısımları geçerek ölümün *neden* kötü olduğunu açıklamayı amaçlayan savları kaçıracaklarını bilmeliler. Nedenlerden biri ölümün

kişiyi ölmediği takdirde tecrübe edeceği iyiden mahrum bırakması. Diğeri ise ölümün kişiyi yok etmesi –geri döndürülemeyecek şekilde varoluşunu sonlandırması. Bu açıdan bakıldığında, ölüm kişiyi tecrübe edeceği kötüye ağır basmayacak derecede iyiden mahrum etse de gene de bir açıdan kötüdür. Kişiyi yok eder.

6. Bölüm: Ölümsüzlük

Bu kısa bölüm tüm okurlara hitap edecektir.

7. Bölüm: İntihar

İkisi de okunması gereken giriş ve sonuç haricinde bu bölüm iki geniş kısımdan oluşuyor. İlki intiharın hiçbir zaman kabul edilemeyeceği ve rasyonel bir eylem olamayacağı savlarına cevap verirken diğeri intihar konusunu insanın çaresizliğinin farklı sonuçlarına cevap olarak intihar olgusunu geniş bir bağlamda ele alıyor. İntiharın bazen hem kabul edilebilir hem de rasyonel bir eylem olabileceği konusunda ikna edilmeye ihtiyaç duymayanlar isterlerse ilk kısmı atlayabilirler. Fakat gene de bölümün ikinci kısmı ilgilerini çekecektir.

8. Bölüm: Sonuç

Kısa sonuç bölümü tümüyle okunmalı.

I. Bölüm

GİRİŞ

İnsanlık gerçeğin fazlasına tahammül edemiyor.*

T. S. Eliot

Hayata Dair Önemli Sorular

Bu kitap, hayata dair "önemli sorular"la ilgili –hem de en önemlileriyle: Hayatlarımızın bir anlamı var mı? Hayat yaşamaya değer mi? Öleceğimiz gerçeğiyle nasıl baş etmeliyiz? Sonsuza dek yaşamak daha mı iyi olurdu? Hayatlarımızı biteceğinden daha erken bir zamanda sonlandırmamız kabul edilebilir mi ya da bunu yapmalı mıyız?

Düşünen bir insanın en azından hayatının bir döneminde bu tip soruların yanıtları konusunda meraklanmadığını hayal etmek zor. Soruların yanıtları sadece ayrıntılarıyla değil, genel çerçeveleriyle de değişiklikler gösteriyor. Bazı insanlar dinî ya da seküler, ezberlenmiş, rahatlatıcı yanıtlar verirken, diğerleri soruların kendilerini kafa karıştırıcı buluyor ve bu sorularla başa çıkmakta güçlük çekiyor; bazıları da önemli soruların doğru yanıtlarının genelde insanı kötümserciliğe itecek nitelikte olduğuna inanıyor.

Okurları henüz kitabın başında ürkütmek pek makul değilse de görüşlerimin temelde hiç de popüler olmayan üçüncü kategoriye ait olduğunu itiraf etmek zorundayım. Hayata dair önemli soruların (doğru) yanıtlarının insanlığın durumunun

* *"Burnt Norton," Four Quartets*

–kaçınılması imkânsız– bir dramdan farksız olduğunu ortaya koyacağını savunacağım. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse hayat kötüdür ama ölüm de öyle. Tabii ki hayat *her açıdan* kötü değildir. Ölüm de her koşulda kötü değildir. Gene de hayat ve ölüm kritik açılardan bakıldığında korkunçtur. Birlikte varoluşsal bir mengeneyi oluştururlar.

Bu çaresizliğin ayrıntıları giriş bölümü ile sonuç bölümü arasındaki altı bölümde sunulacak. Bunları ana hatlarıyla burada özetlemek de mümkün.

Öncelikle evrenin bakış açısından hayatın bir anlamı yoktur. Hayatlarımızın birbirimiz için bir anlamı olabilir (2. Bölüm), fakat daha geniş bir açıdan bakıldığında bir amaca hizmet etmezler (3. Bölüm). Uçsuz bucaksız ve bize karşı tamamen kayıtsız bir evrende hiçbir önemi olmayan zerreleriz. Hayatlarımızın içerebileceği kısıtlı anlam da her zaman fânidir.

Bu başlı başına rahatsız edici olmakla birlikte, 4. Bölümde öne süreceğim gibi, onu daha da kötü hale getiren, yaşam kalitemizin zaten düşük oluşudur. Tabii ki bazı hayatlar diğerlerinden daha kötüdür, fakat en iyi hayatlar bile, çoğunluğun düşündüğünün aksine, iyiden çok kötü barındırır. Bunlar, durumumuzun bu talihsiz yanının neden yaygın bir biçimde kabul görmediğine dair karşı gelmesi zor açıklamalardır.

Hayatın evrenin bakış açısından anlamsız oluşu ve yaşam kalitesinin düşüklüğü kimilerini ölümün kötü olduğu düşüncesini reddetmeye teşvik edebilir. Eğer hayat kötüyse, ölümün iyi –hayatın dehşetinden bir kurtuluş– olarak düşünülmesi gerektiği öne sürülebilir. Fakat 5. Bölümde öne süreceğim üzere, ölümün kötü olduğuna dair egemen düşünceyi kabul etmeliyiz. Bu görüşe en çok bilinen itiraz Epikuros'un ölümün ölen kişi için kötü olmadığına dair savıdır. Epiküryenler ölümün iyi olduğunu iddia etmeseler de onların savlarını reddederek ve ölümün kötü olduğu konusunda ısrar ederek benim vardığım sonuç, ölümün hayattaki acılara bedelsiz bir çare olmak yerine içinde bulunduğumuz varoluşsal kıskacın diğer ucunu

meydana getirdiği. Ölüm, evrenin bakış açısından hayatımızın anlamsızlığı konusunda hiçbir çözüm sunamadığı gibi, ulaşılması mümkün olan sınırlı anlamdan da bizi uzaklaştırıyor. Dahası, ölüm bizi acıdan kurtarsa ve bu ölümün görece en az kötü sonucu olsa da bu koşullarda bile oldukça kötüdür. Çünkü bu kurtuluşun bedeli kişinin yok olmasıdır.

Ölümün ne kadar kötü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bazılarının bu gerçekle başa çıkmaya çalışırken ölümlülüğü inkâr etmesi şaşırtıcı değildir. Bazıları dirileceğimizi ya da başka bir biçimde ölümden sonra yaşamayı sürdüreceğimizi düşünür. Diğerleri şimdilik ölümlü olduğumuza fakat bilimin bizi ölümsüzlüğe ulaştıracağına inanır. 6. Bölümde bu sanrılara ve fantezilere cevap veriyor ve ölümsüzlüğün, mümkün olsaydı da iyi olup olmayacağı sorusunu irdeliyorum. 5. Bölümde varılan sonuçlar bu soruya yanıt vermiyor çünkü ölümün de ölümsüzlüğün de kötü olduğuna inanmak mümkün. Örneğin, ölüm kötüyse, ölümsüzlük daha da kötü olabilir. Ölümsüzlüğün birçok açıdan ve koşulda gerçekten de kötü olduğunu savunsam da ölümsüzlük *seçeneğinin* iyi olacağı durumları da hayal edebiliriz. *Bu* durumlarda ölümsüzlük seçeneğinin eksikliği insanın çaresizliğinin bir parçasıdır.

Ölümle ilgili konular 7. Bölümde bu sefer kişinin kendi kendini öldürmesi kapsamında devam ediyor. Ölümün kötü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, intihar, insanın çaresizliğinin bir çözümü değildir. Fakat ölüm bazen hayatın devamına kıyasla daha tercih edilir olduğu için intihar, çaresizliğimizin olası çözümlerinden biri olarak seçenekler arasında yer alır. Bu yüzden intiharın (hemen hemen) her zaman akıl dışı olduğuna dair yaygın düşünceyi reddetmeliyiz. İntihar aynı zamanda çoğunlukla değerlendirildiği gibi ahlâki açıdan yanlış da değildir. Gene de akla uygun ve ahlâki açıdan kabul edilebilir olduğunda bile başkaları üzerindeki etkisi yüzünden ve kişinin kendisini yok etmesiyle sonuçlandığı için trajik bir olaydır.

İntihar, insanın çaresizliğine verilebilecek tek cevap değildir. Kitabın sonuç bölümünde, kendi kapsamlı, kötümserci görüşümü iyimserci bazı savlara karşı savunduktan sonra insanın çaresizliğine verilebilecek başka cevapları da değerlendiriyorum.

Kötümsercilik ve İyimsercilik

Hayatın önemli sorularına yanıtlarım çoğunlukla kötümserci olsa da "iyimsercilik" ve "kötümsercilik" gibi kavramların içeriği tam belirlenemeyen kavramlar olduğunu hemen belirtmek zorundayız.

Bu konuyu açıklığa kavuşturmamızı kolaylaştıracak bir ayırım iyimsercilerin ve kötümsercilerin aynı fikirde olmadığı farklı alanlar üzerinden yapılabilir. Bu alanlardan biri olgular alanı. Bir iyimserci korkunç bir kaderin onu beklemediğine, kötümserci ise korkunç bir kaderin kurbanı olacağına inanabilir. İkisi de o kaderin korkunç olduğu konusunda hemfikirdir fakat başlarına gelip gelmeyeceği konusunda farklı inançlara sahiplerdir.[1] Söz konusu örnek gelecek odaklı. Yani ne *olacağıyla* ilgili. Ama iyimsercilerle kötümserciler arasındaki anlaşmazlıklar geçmiş ve gelecekteki olgularla ilgili olabilir. Örneğin, kişi tarihî bir felakette daha çok ya da az sayıda insanın öldürüldüğünü ya da şu anda dünyada daha çok ya da az sayıda insanın açlıktan ölmekte olduğunu düşünebilir.

İyimsercilerin ve kötümsercilerin zıt fikirlerde olacağı başka bir alan da olguların değerlendirilmesidir. İyimsercilerin ve kötümsercilerin olgularla ilgili aynı fikirde olması fakat bu olguları farklı değerlendirmeleri mümkündür. Basmakalıp olma-

[1] Ya da *ne zaman* gerçekleşeceği. Stanislaw Lec'in ünlü bir sözü var: "İyimserciler ve kötümserciler sadece dünyanın sonunun hangi gün olacağıyla ilgili anlaşamazlar." Stanislaw Lec'in kendi ölümünü geciktirmekteki ustalığı da kayda değer. Nazi soykırımı sırasında Alman çalışma kampından ikinci kez kaçmaya teşebbüs ettiği için ölüme mahkûm edilip, kendi mezarını kazmakla görevlendirilmişti. Kürekle gardiyanı öldürüp kaçmayı başardı.

sına rağmen paradigmatik örnek, bardağın yarısının dolu mu boş mu olduğudur.[2] Bu bardakta ne kadar içecek olduğuna dair bir anlaşmazlık değildir. Olgunun ne kadar iyi veya kötü olduğuna dair bir anlaşmazlıktır. İyimserci kalan sıvının miktarına göre durumu iyi olarak değerlendirirken, kötümserci bardakta daha ne kadar sıvı olabileceğini düşünerek duruma üzülür. Bu önemsiz bir durum gibi göründüyse komik fakat bir o kadar da ciddi şu örneğe bakın: "İyimserci mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşadığımızı söyler; kötümserci bunun gerçekten de doğru olma ihtimalinden korkar."[3]

En azından önemli soruların bazılarına dair birbiriyle çelişen görüşlerin hangisinin iyimserci hangisinin kötümserci olduğunu anlamak her zaman mümkün değildir. Çünkü aynı görüş bazen farklı şekillerde sunularak iyimsercilik ya da kötümsercilik olarak yansıtılabilir. Örneğin 6. Bölümde ölümsüzlüğün hayatı sıkıcı hale getireceğini bu yüzden de kötü olduğu görüşünü tartışarak değerlendiriyorum. Böylesine bir görüş ölümsüzlüğün olumsuz bir değerlendirmesini sunduğu için kötümserci midir yoksa mevcut durumun –insanın ölümlülüğü– daha iyi olduğunu söylediği için iyimserci mi sayılır?

En azından bazı yazarlar bunun kötümserci bir görüş olduğunu öne sürdüler.[4] Bu kullanımı tuhaf buluyorum; "iyimsercilik" ve "kötümsercilik" terimlerini şu şekilde kullanmayı öne-

---

[2] Kötümserci bir nükteye göre bazıları bardağın yarısının dolu bazıları da boş olduğunu düşünür. İkisi de yanılıyordur çünkü bardağın dörtte üçü boştur. (Nüktenin daha da kötümserci bir versiyonuna göre bardak tamamen boştur.)

[3] James Branch Cabell, *The Silver Stallion* (Londra: Tandem, 1971), 105. Buradaki kelime seçimi ideal değildir çünkü "bu"nun öne sürdüğü iddiaya mı yoksa iyimserin iddiasının içeriğine mi tekabül ettiği muğlâktır. Daha iyi bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: "İyimserci mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşadığımızı öne sürer ve kötümserci *iyimsercinin söylediğinin doğru olmasından korkar.*"

[4] Örneğin bkz. John Martin Fischer ve Benjamin Mitchell-Yellin: "Kötümserci ölümsüzlükte sıkıcı anların birbirini takip edeceğini... yaşamın

riyorum: Olgularla ilgili herhangi bir görüş ya da değerlendirme insanın durumuyla ilgili herhangi bir ögeyi olumlu şekilde tarif ediyorsa buna iyimserci görüş diyorum. Aksine, insanın durumuyla ilgili herhangi bir ögeyi olumsuz şekilde tarif eden herhangi bir görüşe de kötümserci diyorum. (Dolayısıyla, ölümsüzlüğün kötü olacağı iddiası iyimsercidir çünkü ölümlülük olgusunun düşündüğümüz kadar kötü olmadığını ima eder. Ölümsüz olsaydık, ölümsüzlüğün kötü olduğu görüşü kötümserci bir görüş olurdu.)

Bu kullanım şeklinden birkaç çıkarım yapabiliriz. Öncelikle, kişi insanın durumunun bir özelliği hakkında iyimserciyken başka bir özelliği hakkında kötümserci olabilir. Başka bir deyişle, insanın durumunun her özelliğiyle ilgili iyimserci ya da her özelliğiyle ilgili kötümserci olmak arasında seçim yapmak zorunda değiliz. Gene de bu, insanın durumuyla ilgili genel anlamda iyimserci ya da kötümserci olmamıza engel teşkil etmez. Böyle bir betimleme, özelliklerin tek tek değerlendirmesinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar.[5] Ben kendi duruşumu kötümserci olarak betimlerken bunu söylemek istiyorum. İnsan yaşamıyla ilgili her bir özellik hakkında kötümserci olduğumu ima etmiyorum.

İkinci olarak, iyimsercilik ve kötümsercilik birbirine zıt kavramlardan ziyade olguları derecelendirmede kullanılabilecek ölçütlerdir. Eğer insanlığın durumunun bir özelliği olumsuzsa, daha çok ya da daha az olumsuz da olabilir. Başka bir özelliği olumluysa, daha çok ya da daha az olumlu olabilir.

Buradan anlaşılması gereken de kişinin fazla iyimserci ya da fazla kötümserci olabileceğidir. Eğer kişi durumun aslında olduğundan (ya da olacağından) daha iyi olduğunu düşünürse fazla iyimserci olduğu açıktır. Kişi, olması gerekenden daha

---

ölümcül derecede zevksiz hale geleceğini düşünür" ("Immortality and Boredom," *Journal of Ethics* 18 (2014): 363).

[5] Eğer önemleri değişiklik gösteriyorsa farklı özellikler önem dereceleriyle ölçülebilir.

olumsuz bir değerlendirmeye sahipse fazla kötümsercidir. Ben genel anlamda kötümserci görüşün daha gerçekçi –yani daha doğru– bir görüş olduğunu savunacağım.

Hayatın önemli varoluşsal sorularına kötümserci cevapların popüler olmayışı şaşırtıcı değildir. Bu cevaplar kabul edilmesi güç oldukları için popüler değiller. İnsanlar en azından kendileri ya da duygusal açıdan yakın hissettikleri insanlar hakkında kötü haber almaktan hoşlanmazlar. Dolayısıyla da inkâr, kötü haber alındığında kullanılan yaygın bir cevaptır. Fakat insanların çok çeşitli, başka baş etme mekanizmaları vardır. Örneğin, Monthy Pyhthon'ın *Brian'ın Hayatı* filminin son sahnesinde Brian çarmıha gerilirken bize (ironiyle) tembih ettiği "hayata iyi tarafından bakmak" gibi. İnsanlar aynı zamanda kötü şeyleri düşünmek yerine morallerini yükseltecek (dinî ve seküler) anlatılar kurgulayarak yaşadıkları güçlükleri açıklamaya ya da bu dünyada olmasa da bir sonrakinde umut veren bir gelecek hayal etmeye çalışıyorlar. (Öbür dünya, diğer bölümlerde de göstereceğim üzere, dinî bir kurgu olmak zorunda değil. Gelecekteki ütopik koşulların tamamen seküler tahayyülleri de mevcut.)

Gene de iyimserci mesajları özellikle de insanın en karanlık günlerinde ısrarla tekrar etme dürtüsü mesajların yeterince ikna edici olmadığına işaret ediyor. "İyi haber"in tekrarı âdeta hayati önem taşıyor çünkü dünyanın gidişatına tamamen ters düşüyor. İyimserciler hayata dair önemli soruların yanıtlarını bildiklerini düşünüyorlar, fakat ben bunların doğru yanıtlar olmadıklarını savunacağım. İnsanlar bu yanıtlara inanıyor, çünkü çaresizler ve onlara inanmak istiyorlar. Halbuki yanıtlar içlerinde onları ikna edici hale getirecek güçlü savlar barındırmıyor.

İyimserci yanıtlara inanmayanlar fakat aynı zamanda acı gerçekleri de kabullenemeyenler şaşkınlık içinde kalıyor; gerçeklerin kötümsercilerin iddia ettiği derecede kötü olduğuna

inanmakta tereddüt ederken, iyimsercilikle hayatı olumlama yandaşlarını da ikna edici bulmuyorlar.

Hayata dair önemli sorular ciddiye alınması gereken sorular. Fakat çok önemli olmaları yanıtları olmadığı anlamına gelmiyor. Sadece yanıtlarını sindirmek zor. Bu soruların ardında büyük gizemler yok fakat bol bol dehşet *var*. Bence bu yüzden de "insanın durumu" en doğru biçimde "insanın çaresizliği" olarak betimlenebilir. Bu çaresizliğe atılanların dehşetten kaçınabilmeleri de mümkün değil. Sınırlı bir düzeyde durumu iyileştirmek bazen mümkün olabilir fakat bu sadece varoluşsal bir geçicilikten ibarettir. Bu geçici çözümler sunan yaklaşım, sorunun kökenine inemeyerek sadece belirtilerle uğraşır ve bunun için bile belli bedeller ödemek gerekir.[6]

İnsanın Çaresizliği ve Hayvanın Çaresizliği

İnsanın çaresizliği genel bir çerçeveden bakıldığında (hissedebilen) hayvanın çaresizliğinden tamamen farklı değil. Bizim dışımızdaki hayvanlar da acı çekiyor ve ölüyorlar. Hayatlarının anlamı da sorgulanabilir fakat çoğu insan (insan hayatının anlamıyla ilgilenen ve hattâ hayvanların acı çekmesinden rahatsız olan insanlar da dâhil olmak üzere) nadiren hayvanların hayatlarının bir anlamı olup olmadığı sorusunu sorarlar.[7]

Dolayısıyla, insanın çaresizliğine yoğunlaşırken sadece bizim bu berbat durumda olduğumuzu ima etmiyorum. Çaresizliğimiz birçok açıdan evrimsel tarihi de paylaştığımız hayvanların çaresizliğine benziyor. Aslında birçok açıdan insanlığın çaresizliğinden çok daha ağır bir çaresizliği yaşayan çok sayıda hayvan var.

Tavukların hayatını düşünün. Erkek civcivlerin büyük bir çoğunluğu yumurtadan çıktıktan bir ya da iki gün sonra öldü-

[6] Burada ekonomik bedellerden söz etmiyorum.

[7] Bu konuyu 3. Bölümde "Tanrıcı Hamle" kısmında daha kapsamlı tartışıyorum.

rülür çünkü yumurtacılık endüstrisinin işine yaramazlar. Diğer tavuklar biraz daha uzun yaşar fakat bu sadece daha çok acı çekmelerine neden olur. Etlik piliçler hızlıca semirtilir ve iki ay içinde kesim yaşına ulaşırlar. Yumurta tavuklarının ömürleri aylar yerine yıllarla –genelde iki– ölçülür fakat büyük çoğunluğunun yaşadığı koşullar korkunçtur. Hayatları kötü, vahşi ve kısadır ama kesinlikle yalnız geçmez. Aksine, hıncahınç dolu dar alanlarda yaşarlar ve bu durum birçok psikolojik ve fiziksel soruna neden olur.

(İnsan olmayan) birçok hayvanın çaresizliğinin insanlardan daha ağır oluşu insanın çaresizliğinin kendine özgü özellikleri olmadığı anlamına gelmez. Diğer hayvanların belli bir derecede özfarkındalığı olsa da bildiğimiz kadarıyla insanların özfarkındalık seviyesi eşsiz. Bu da (bilişsel açıdan normal bir yetişkinin) insanların çaresizlikleri hakkında diğer hayvanların düşünemeyeceği kadar derinlemesine düşündüğü anlamına gelir. Hayatlarının anlamını sorgulayabilirler ve intiharı tasavvur edebilirler. Bu yüzden de insanın çaresizliği üzerine yoğunlaşmanın geçerli bir nedeni kendine özgü, belirleyici özelliklerinin incelenmeye değer olmasıdır.

Bu seçimin yararcı bir nedeni de var. Eğer insanların bir çaresizliği tasavvur etmesini istiyorsak, önemsedikleri bir çaresizliği seçmek gerekir. Özellikle de hayvanlar acımasız koşullarda yetiştiriliyorsa, etlerinin ya da diğer hayvansal ürünlerin tüketimi üzerine yoğunlaşacak olsak, birçok insan hayvanları ya da onların çaresizliğini umursamadıkları için bu konudaki fikirlerinin değişmesi zordur.[8] Örneğin hayvanların hayatlarının anlamlı olup olmadığı çoğu insanı ilgilendirmez; fakat konu insan hayatının anlamlı olup olmadığıysa durum değişir.

[8] Bana çoğu insanın hayvanları aslında önemsediği söyleniyor fakat birçok insan hayvanların acı çektiği görüntülere maruz kalmadığı sürece bu konuda herhangi bir şey yapmıyor. Önemsedikleri doğru olsa bile, insanların acılarıyla ilgili çok daha duyarlılar. Bu da benim iddiamı desteklemek için yeterli.

İnsan olmayan hayvanların çaresizliğiyle ilgili kötümserci bir görüşü savunmak ne yazık ki birçok insanı düşündürmez. Aksine, insanın çaresizliğiyle ilgili kötümserci bir görüş sunmak birçok insanın önemsediklerine bir meydan okumadır ve daha çok dikkatlerini çeker.

Söylemek ya da Söylememek

Kötümserci bir görüşü savunurken karşımıza bir ikilem çıkar. Eğer insanın çaresizliği savunduğum kadar kötüyse, ne kadar kötü olduğunu vurgulayarak insanların yarasına tuz basmak acımasızca olmaz mı? Eğer insanların savunma mekanizmaları varsa onlara gerçekleri tüm çıplaklığıyla anlatmak yerine, bu mekanizmaları kullanmalarına izin vermemeli miyiz? Sanrılar sorgulanmamalı mı? Doğruları aramak, doğru olmayanla danışıklı dövüş yerine dürüstçe konuşmayı gerektirmez mi?

Bir yandan insanların hayatlarını olduğundan daha kötü hale getirmeyi kesinlikle istemiyorum. Diğer yandan sanrıların masum olmadığını düşünmek için de yeterli sebebimiz var. Gerçekten insanların zor durumlarla baş etmesine yardımcı olurken, tehlike de arz edebiliyorlar. Mesela, çaresizliğin içine atılmak üzere yeni nesiller yaratıyor ve insanın çaresizliğini tekrar üretiyorlar. Dahası, savunma mekanizmalarının çoğu sıklıkla (her zaman değil) hoşgörüsüz dinî inançlarla birleşip haksız yere büyük acılara neden oluyor –günahkârlara, eşcinsellere, inançsızlara ve hattâ örneğin şeytanlaştırılan ve kötü muameleye maruz bırakılan dinî azınlıklara.

Bununla beraber, tüm dindarların da hoşgörüsüz ve tehlikeli olmadığını eklemek gerekir. Bazı agresif ateistlerin aksine ben, dinî görüşlerin bizatihi seküler görüşlerden daha tehlikeli olduklarını düşünmüyorum. Hoşgörülü, nazik ve merhametli birçok dindar insan var. Aynı zamanda da ateizme tutkuyla bağlı, çoğunlukla seküler bir ütopyanın peşinde koşarken büyük oranda acı ve ölüme neden olan insanlar da var. Bunlardan

bazıları Mao Zedong, Joseph Stalin, Pol Pot, Kuzey Kore'deki Kim hanedanı ve ateist ideolojilere sıkı sıkıya bağlı olan diğerleri.

İyimsercilerin verdiği zarar, dinî ya da seküler kökenli olmasından bağımsız olarak her zaman bu kadar aşırıya kaçmıyor. Manevi kurtuluşu sağladığı düşünülen şu ya da bu ideolojiyi kabul etmeyenlere işkence yapmak ya da onları öldürmek derecesine ulaşması da gerekmez. Bazen sadece farklı düzeylerde ayırımcılık ya da kötümsercilerin makul duyarlılıklarına verilen sert cevaplar şeklinde de tezahür edebilir.

Sonuç olarak, insanların sanrılarını sürdürmelerine izin vermenin bir bedeli ve aşılırken dikkat edilmesi gereken ince bir çizgi var. İnsanların zor durumlarla baş etmelerini sağlayan özel sanrılara, bu sanrılar başkalarına zarar vermediği sürece itiraz etmiyorum. Başkalarına zarar verdiklerinde bile, sanrıları yok etme teşebbüsleri görgü kurallarına ters düşebilir ve verimsiz sonuç verebilir. İnsanların tapınaklarına girip onlara yanlış şeye inandıklarını söylemeyiz ya da kapılarını çalıp onlarla hayatla ilgili "kötü haberler"i duymak isteyip istemediklerini sormayız. Sokakta hamile kadınları durdurup onları ve eşlerini bir insanı dünyaya getirecekleri için kınamayız.[9] Küçük çocuklara öleceklerini ve ebeveynlerinin onu dünyaya getirerek bir hata yaptıklarını söylemeyiz.

---

[9] Aşağıdaki anekdot bu suçlamalara bir örnek değil. *Keşke Hiç Olmasaydık*'a yanıt niteliğinde bir makale yazan Elizabeth Harman 2010 yılında bana hamile olduğunu söylediğinde sessiz kaldım. O da bana onun için mutlu olmam gerektiğini söyledi. Ben de "Senin için *mutluyum*. Doğacak çocuğun için mutlu değilim" minvalinde bir yanıt verdim. (Bu anekdotu gerçek isimlerle anlatıyorum çünkü Elizabeth Harman halka açık bir yerde, bir konferansta zaten anlatmıştı. Dolayısıyla anlatmama bir itirazı olmayacağını varsayıyorum. Anekdotun başkaları tarafından yanlış bir şekilde anlatıldığını duydum, bu yüzden de burada doğrusunu anlatıyorum.)

Neyse ki kitap yazmak kabul edilebilir sınırlar içinde yer alan bir eylem. Kişi fikirler piyasasına iddialarıyla katkıda bulunuyor. Bu piyasa kötümserciliğe düşmanca yaklaşıyor, dolayısıyla da kötümsercinin baştan bir dezavantajı var. İnsanların savunma mekanizmaları o kadar güçlü ki, kötümserci adil bir şekilde dinlenme şansını bulmakta zorlanıyor. Kitabevlerinde tümüyle "kişisel gelişim", "spiritüellik ve din" ve kişinin kendisini iyi hissetmesine yönelik kitaplara ayrılmış bölümler var. "Kişisel gerileme" ya da "kötümsercilik" bölümleri yok çünkü bu tip fikirlerin halihazırda küçük piyasası giderek daralıyor.

Tabii ki kişisel gerilemeyi ya da insanın kendini geliştirmemesini savunmuyorum. *Bazı* konularda çaresiz olduğumuzu düşünüyorum ama gerçekçi bir kötümserci görüşe göre bile çaresizliğimizi daha iyi ya da daha kötü hale getirmek için yapabileceğimiz şeyler var. Dolayısıyla kişisel gerileme kitapları derken biraz da espriyle çok miktarda satın alınan ve tüketilen psikolojik yılan yağına karşı bir panzehirden söz ediyorum.

Kötümserci bir kitap, halihazırda bu yönde görüşlere sahip olan fakat bu yüzden yalnız hisseden ya da patolojik bir sorunu olduğunu düşünen kimseleri teselli edecektir. Başkalarının da görüşlerini paylaştıklarını ve bu görüşlerin güçlü iddialarla desteklendiğini görmek onlara bir rahatlama sağlayabilir.[10]

Bu, insanların gözlerinin birden açılacağı ve fikirlerinin tamamen değişeceği anlamına gelmiyor. En azından bazı okurların daha önce desteklemedikleri bir pozisyonun doğruluğuna dair iddiaların ne kadar güçlü olduğunu göreceğini umuyorum. İnsanın çaresizliğini kabullenmek asla kolay olmayacak. Gene de sonuç bölümünde gösterdiğim üzere, gerçekle baş etmenin onu inkâr etmek dışında da yolları var.

---

[10] *Keşke Hiç Olmasaydık*'a tepki olarak bu minvalde çok sayıda yorum bana iletildi.

II. Bölüm

ANLAM

> Bariz bir anlamı olmadığı için hayata bir anlam atfedilmesi gerekir.*
>
> Henry Miller

Giriş

İnsanların hayatlarının anlamsız olduğundan korkması –ya da en azından anlamsız olup olmadığını merak etmesi– normaldir. Belki bu tür düşünceler bazı insanların aklından nadiren geçer ve onlarda kalıcı bir etki bırakmaz. Bazı insanları ise sürekli meşgul eder. Bazı insanlar varoluşsal kaygı ve hattâ çaresizlik kıskacına düşerler.

Yoğunluğu ve süresi ne olursa olsun, kişinin önemsizliğine ve hayatının amaçsızlığına dair endişeleri bakidir. Bu düşünce çoğu zaman kişinin zamansal ve mekânsal açılardan hissettiği sınırlılıktan doğar. Evrende (ya da çoklu evrende) yüz milyarlarca galaksiden biri olan minik bir gezegenin üzerindeki fani varlıklarız. Evren önemsiz zerreler olduğumuz için bize tamamen kayıtsız.[1] Talihimize ve talihsizliğimize, adaletsizliğe,

---

* *The Wisdom of the Heart* (Londra: Editions Poetry London, 1947), 11

[1] Sherlock Holmes ile Dr. Watson'ın kamptaki bir diyaloğunu içeren bir fıkra aklıma geliyor. Gecenin bir yarısında uyanırlar.

Sherlock Holmes: Dr. Watson, yukarı bakın ve bana ne gördüğünüzü söyleyin. / Dr. Watson: Yıldızlı bir gökyüzü görüyorum. / Sherlock Holmes: Ve bundan nasıl bir çıkarım yapıyorsunuz? / Dr. Watson: Uçsuz bucaksız bir evrende zerreler olduğumuz çıkarımını yapıyorum. / Sherlock Holmes: Hayır salak, biri çadırımızı çalmış!

umutlarımıza, korkularımıza, değerlerimize ve endişelerimize kayıtsız. Doğanın ve evrenin güçlerinin gözleri kör.

Kişinin bizatihi varlığı tesadüfidir. Belirli bir insanın –kişinin kendisinin– var olma ihtimali oldukça düşüktür. Kişinin varoluşu, kişinin tüm atalarının var olması da buna dâhil olmak üzere, bir dizi tesadüfe bağlıdır. Kişinin büyük büyük dedesi, büyük büyük annesi, dedesi, büyükannesi ve ebeveynleri var olsa bile, kendisinin varoluş ihtimali gene güçlü değildir. Kişinin ebeveynleri hiçbir zaman tanışmazsa ya da tanışıp da üremezlerse, üremeye karar verip de farklı bir zamanda cinsel ilişkiye girerlerse kişi gene var olamaz. Son durumda yumurtayı başka bir sperm dölleyeceği için ortaya başka bir insan çıkacaktır.[2]

Dünyaya gelme olasılığımız ne kadar düşükse, yok oluşumuz da o kadar kesindir. Bazen ölümü bir süreliğine erteleyebiliriz fakat ondan tamamen kaçınamayız. Her *dünyaya gelen* (çok hücreli) organizmanın *varlığı sonlanır*. En başından ölüme mahkûmuzdur.

Ayrıca, amaçlarımız uğruna gösterdiğimiz çabayla ilgili bir absürtlük olduğu düşünülür. Kendimizi çok ciddiye alırız fakat kendimize dışarıdan baktığımızda, tüm bunların ne anlama geldiğini merak ederiz. Uzaktan bakmak, evrensel bakış açısı kadar geniş olmak zorunda değildir. Nihayetinde bir hamsterın çemberinde dönüşünden çok da farklı olmayan sonsuz çabalarımızın nafile göründüğünü anlamak için çok uzun bir mesafeye ihtiyaç duymayız. Hayatımızın çoğu tekrar eden sıradan aktivitelerden oluşur. Bu aktivitelerin amacı da çarkı döndürmeye devam etmektir: çalışmak, alışverişe gitmek, yemek yapmak, beslenmek, yıkanmak, uyumak, çamaşır yıkamak,

[2] Burada Saul Kripke'nin kökenlerin gerekliliğiyle ilgili görüşünü temel aldım. *Naming and Necessity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1972), 111-114, bu görüş Derek Parfit tarafından da kabul ediliyor: *Reasons and Persons* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1984), 351-352.

bulaşık yıkamak, faturaları ödemek ve giderek artan bürokratik işlemler eşliğinde birçok yükümlülük.

Bu sıradan aktivitelerin başka amaçlara hizmet ettiği düşünülse de o amaçlara ulaşılması sadece farklı hedeflerin belirlenmesine yol açar. Kişinin hayatındaki daha büyük hedeflerin de önemlerini sorgulamak için fazlaca nedenimiz vardır. Bu (kişisel) çark kişi ölene dek devam eder ve insanlar üremeye devam ettiği için aynı zamanda nesilden nesle geçer ve yeni çarklar oluşur. Bu nesillerdir devam etmektedir ve insanlar her türün başına geldiği gibi tükenene dek de devam edecektir. Hiçbir yere doğru, uzun, kendini sürekli tekrar eden bir yolculuk.

Bu bakımdan Yunan mitolojisinde tanrılar tarafından beyhudeliğe mahkûm edilen Sisyphos'a benziyoruz. Onun cezası bir kayayı sonsuz bir döngü içinde geri yuvarlandıkça tepenin zirvesine tekrar yuvarlayarak taşımaktı. Çoğu insan Sisyphos'un durumunun onun işi çok monoton olduğu ve sonsuza kadar sürdüğü için bizimkinden kötü olduğunu iddia edecektir. Çünkü bizimki en azından biraz çeşni barındırır ve (bireysel ve kolektif) yok oluşla biter. Gene de hayatımızın bariz bir şekilde anlamı olmayışı bazı çabalarımızın beyhude olduğuna işaret ediyor.

Bu tür düşünceler birçok nedenle tetiklenebilir. Kişinin, belki tehlikeli ya da ölümcül bir hastalık teşhisiyle vurgulanan kendi ölümünün düşüncesi, zihnin odaklanmasına neden olur. Diğer insanların –akrabalar, arkadaşlar, tanıdıklar ve hattâ bazen yabancılar– ölümü de insanı düşündürebilir. Bu ölümlerin yakın zamanda gerçekleşmiş olması da gerekmez. Örneğin, kişi eski bir mezarlıkta dolaşıyor olabilir. Mezar taşlarında vefat eden insanlarla ilgili bazı ayrıntılar yer alır –ne zaman doğdukları ve öldükleri,[3] bazen arkalarından yas tutan eşlerine, kardeşlerine, çocuklarına ya da torunlarına atıflar da görürüz.

[3] Yaşamın kendisi çoğunlukla doğum ve ölüm yılları arasına konan bir çizgiyle ifade edilir.

Yas tutanlar da çoktan ölmüştür. Kişi o ailelerin yaşamlarını düşünür –inançlarını ve değerlerini, aşklarını ve kayıplarını, umutlarını ve korkularını, mücadelelerini ve başarısızlıklarını– ve nasıl da geriye hiçbir şey kalmadığını.[4] Her şeyin sonu bir hiçliktir.

Sonra kişinin düşünceleri şimdiki zamana döner ve kişi zaman içinde kendisi de dâhil şu anda hayatta olan herkesin toprağın altındakilere katılacağını fark eder. Bir gün, birisi mezarımızda durur ve mezar taşının üzerindeki ismin temsil ettiği insanı merak edebilir, o insanın –siz ya da ben– bir zamanlar önemsediği her şeyin bir hiçe dönüştüğünü düşünebilir. Fakat çok daha büyük ihtimalle bizi tanıyan herkes öldükten sonra kimse bize mezarımızın başında durup kim olduğumuzu soracağı o kısa ânı *bile* ayırmayacaktır.

Tüm bunların ne anlama geldiğini merak etmemek zor. Gene de kötümserciliğe gerek olmadığını düşünenler var. Benim görüşüm hayatın anlamıyla ilgili derin bir kötümserciliğin uygun bir tavır olduğu fakat bunun hayatın anlamıyla ilgili topyekûn bir nihilizmle karıştırılmaması gerektiği yönünde. Başka bir deyişle, 3. Bölümde de öne sürdüğüm gibi, hayatın önemli bir anlamı olup olmadığı konusunda nihilist bir yaklaşıma sahip olabiliriz fakat bu bölümün geri kalanında öne sürdüğüm gibi hayatın farklı frekanslarda ve çeşitli derecelerde ulaşabileceğimiz anlamları var.

Soruyu Anlamak

Birçok insan hayatın anlamıyla ilgili soruların en zor felsefi sorular olduğunu düşünür. Hayatın anlamının belirlenmesinin imkânsız olduğu farz edilir. *Bu* da bir kötümsercilik çeşididir; yanlış ve varılması talihsiz olan bir sonuçtur. "Hayatın bir anla-

[4] Richard Taylor da benzer bir örnek sunuyor. Onun örneği bir ev enkazı. "The Meaning of Life," in *Good and Evil* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), 328-329.

mı var mıdır?" ya da "Hayatın anlamı olabilir mi?" gibi sorular fazlasıyla muğlâktır. Gerçekten de böyle sorulara verilen yanlış yanıtların temelinde, kişinin gerekli netliği kazanamamış olması yatar. Ne sorduğumuzun farkına vardıktan sonra, en azından kendimize dürüst olmak konusunda kararlıysak, yanıtlar genel çerçevesiyle belli olur.[5] Bu konuda dürüstlük nadiren görülür çünkü durum bazı nahoş gerçeklerle yüzleşmeyi gerektirir.

Bazı insanlar hayatın anlamı konusundaki soruların netleştirilemeyeceğini, çünkü soruların kendilerinin anlamsız olduğunu iddia ediyorlar. Yani o sorularla ilgili kategorik bir hata var.[6] Bu görüşe göre hayat anlam ihtiva edebilecek bir şey değil. Sözcüklerin ve göstergelerin anlamları olabilir fakat onların gönderme yaptıklarının anlamı olamaz. Dolayısıyla "hayat" sözcüğünün anlamı olabilir fakat "hayat" sözcüğünün gönderme yaptıklarının anlamı olamaz. Nasıl abajurların –sözcüğün değil nesnenin– anlamlarını sorgulamak mantıksızsa, hayatın anlamını sorgulamak da bir o kadar mantıksızdır.

Bu görüşü kabul edecek olursak, bazılarımızın (ben de dâhil) nahoş yanıtları olduğuna inandığı soruyu sormamız engellenmiş olur. Fakat hayatın anlamıyla ilgili soruların kategorik bir hata içerdiği görüşünün kendisi hatalıdır. Sorun, sorunun kendisinin düz anlamıyla algılamasında değil, sorunun olası düz anlamlarıyla ilgili çok dar bir anlayışa sahip olmasıdır. "Anlam" sözcüğünün düz anlamları arasında "değer", "önem"

---

[5] Daha karmaşık ayrıntıların olması kaçınılmazdır fakat insanları asıl ilgilendiren (hayatlarının anlamı *olup olmadığı*) açıkça bellidir.

[6] Daha önce bu görüşe sahip olan bazı filozoflar sonrasında fikirlerini değiştirdiler. Örneğin bkz. Philip L. Quinn, "The Meaning of Life According to Christianity," *The Meaning of Life* (ikinci basım) içinde, ed. E.D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 57; E. M. Adams, "The Meaning of Life," *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002): 71.

ve "amaç" yer alır.[7] İnsanlar hayatın bir anlamı olup olmadığını düşündükleri zaman hayatlarımızın bir değeri, önemi ya da amacı olup olmadığını sorguluyorlar. Bu sorular gayet makuldür ve bir karışıklığa yol açmaz.

Hayatın anlamıyla ilgili sorular sormakta bir tutarsızlık olmasa da bu soruların birden çok şekilde yorumlanabileceği anlaşılmalıdır. Birbirleriyle yakından alâkalı olsalar da "değer", "önem" ve "amaç" tamamen aynı anlamı taşıyan kavramlar değildir. Örneğin tüm amaçlar (eşit derecede) değerli ya da önemli olamaz. Bu nedenle kişinin, hayatın değeri, önemi ya da amacı olup olmadığını sorgulaması arasında farklar ortaya çıkar. Eğer kişi hayatın amacı olup olmadığıyla ilgileniyorsa, amaçla tam olarak neyin kastedildiği de önem kazanır. "Kişinin dünyaya getirilme amacı" ya da "dünyaya hangi amaçla getirilmiş olursa olsun, kişinin hayatının hizmet ettiği amaç" gibi.

Genel olarak, bu ayırımlar diğerleri kadar hayati olmadıkları için, onlar üzerinde durmayacağım. Çünkü hayatın amacı, değeri ya da önemi olup olmadığı farklı konularsa da esas üzerinde durulması gereken soru hayatların bu bağlamda birkaç özelliği –en azından birkaçını– barındırıp barındıramayacağı.

Bu yüzden de hayatın anlamlı olabilmesi için gerekli ya da yeterli koşulları belirlemeyeceğim. Bu konuda yazan birçok analitik filozof bu görevi yerine getirmek için uğraşıyor fakat bu çabalarının ardında yatan motivasyonların yanlış olduğu görülüyor. Çünkü hayatın anlamıyla ilgili endişenin ne olduğuyla ilgili bir fikrimiz var –ve bu tam olarak belirlenmiş, hayatı anlamlı kılacak, istisnasız bir şekilde yerine getirilmesi gereken koşullarla ilgili değil. Asıl soru hayatlarımızın önemli bir amacı olup olmadığı ya da tamamen amaçsız ve değersiz olup olmadığı. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, anlam, çok sayıda yazarın ifade ettiği üzere, "sınırları aşmak"la ilgilidir. Anlamlı bir hayat kendi sınırlarını aşar ve başkalarını kayda

[7] *Oxford English Dictionary*.

değer derecede etkiler ya da kişinin kendisinin ötesinde amaçlara hizmet eder.

Hayatın bir "amacı" ya da "değeri" olabilmesinin ya da "sınırları aşmasının" bir yolu önemli bir iz bırakmaktır. Fakat insanlar çeşitli şekillerde iz bırakırlar ve o izlerin birçoğu ahlâki lekelerdir. Gerçekten de insanlık tarihinde en çok etkiyi yapmış kişiler korkunç insanlardır. İzleri çoğu zaman ölüm ve tahribattır. Adolf Hitler, Joseph Stalin ve Pol Pot gibi. Tarihte etkisi olanlar, imparatorluklar kuranlar ve toplumları tahakküm altına alanlar, acımasız fatihler, tiranlar, soykırımcılar, tecavüzcüler ve yağmacılardır. Bunlardan bazıları arkalarında orantısız sayılarda yeni nesiller bırakır, ki bu da kendi ölümlü sınırlarını aşmanın ve gelecekte bir iz bırakmanın başka bir yoludur. Örneğin bir zamanlar muazzam büyüklükteki imparatorluğunun bir kısmını oluşturan Asya'nın belli bölümlerinde (Pasifik okyanusundan Hazar denizine) yaşayan erkeklerin yüzde 8'inde Cengiz Han'ın genlerine rastlanıyor.[8]

Kötü insanların insanlık tarihinde bu kadar etki bırakması, anlamın hayatın olumlu bir özelliği olduğunu düşünenler için rahatsızlık verici olabilir. Verilebilecek cevaplardan biri kötücül hayatların da anlamlı *olabileceğini* kabul etmek fakat sadece olumlu anlama ulaşmaya çalışmamız gerektiğini söylemektir. Başka bir seçenek ise, amaçları ve sınırları aşma şekilleri olumlu ya da değerli olmadığı takdirde hayatın anlamlı olmadığı sonucuna varmaktır.[9]

Bazen hayat anlamlı olmadığı takdirde değerinin de olmadığı düşünülür. Nasıl bu sonuca varıldığını anlamak zor olmasa da bu hatalı bir çıkarımdır. Eğer anlamlı bir hayatta sınırlar

---

[8] Tatiana Zerjal vd., "The Genetic Legacy of the Mongols," *American Journal of Human Genetics* 72 (2003): 717-721.

[9] Iddo Landau böyle bir önermede bulunuyor. Anlamlı hayat için gerekli koşul olarak "yeterli derecede yüksek değer ve önem"den söz ediyor; "Immorality and the Meaning of Life," *Journal of Value Inquiry* 45 (2011): 312.

hayata değer katacak bir biçimde aşılıyorsa, o zaman sınırların hayata değer katacak biçimde aşılmadığı hayatın da değersiz olduğu düşünülebilir. Fakat salt sınırların hayata değer katacak bir biçimde aşılmaması hayatın bizatihi değerli ya da o hayata sahip olan kişi için değerli olmadığını göstermez. Başka bir deyişle, hayatın bizatihi değerli olması için kişinin sınırları aşması gerekmez. Çünkü anlamsız hayatların da bu bakımdan değerleri olabilir. Örneğin bir iz bırakmayan ya da hayatının (önemli) bir amacı olmayan birini öldürmek de yanlış olabilir.

Bazen de anlam ve yaşam kalitesi arasında bir bağlantı olduğu düşünülür. Bunun doğru olup olmayışı kişinin yaşam kalitesini nasıl tanımladığına bağlıdır. Bu bağlamda anlamsızlık iyi bir hayatın bir parçası olamaz.[10] Diğer koşullar eşitlendiğinde anlamlı bir hayat anlamsız bir hayattan daha iyidir. Gene de anlamsız bir hayat, içindeki başka iyi şeyler tarafından dengelenerek kalitesini koruyabilir. Dahası, eğer yaşam kalitesi derken, hissedilen kaliteden söz ediyorsak, nesnel açıdan anlamdan yoksun bir hayatın öznel açıdan anlamlı olması kesinlikle mümkündür. Çünkü ya kişi anlam konusunda kayıtsızdır ya da hayatının[11] anlamlı olduğu yanılgısı içindedir. Bunun aksine, insanlar hayatlarının anlamsız olduğunu fark ettiklerinde, bu farkındalığın yaşam kaliteleri üzerindeki etkileri oldukça olumsuzdur.

Hayatın anlamıyla ilgili sorular bazı insanlar tarafından *absürt* bulunuyor. Bunun nedeni ciddi bir fikir ayrılığından ziyade, konuyla bağlantılı terimlerin kavranışlarındaki farklılık.

---

[10] Susan Wolf bu görüşü benimseyenlerden biri; "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 207-225.

[11] Bazı insanlar İngilizcedeki "his" (erkeğe tekabül eden "onun" anlamındaki) ya da diğer zamirleri iki veya belirsiz cinsiyetler için kullanmanın cinsiyetçi olduğunu düşünüyor. Öyle olmadığına dair bir sav için bkz. David Benatar, "Sexist Language: Alternatives to the Alternatives," *Public Affairs Quarterly* 19 (Ocak 2005): 1-9.

"Absürt" kelimesini öyle tanımlayabiliriz ki, anlamsız hayatların absürt hayatlar olduğu sonucuna varırız ama ona farklı bir anlam yüklersek hayatların anlamsız olsa bile absürt olmadığı ya da absürt olsa da anlamsız olmadığı sonuçlarına da varabiliriz.

Örneğin filozof Thomas Nagel, hayatları absürt olabilecek yegâne canlıların hayatlarını sadece içeriden değil aynı zamanda dışsal bir perspektiften değerlendirebilenler olduğunu düşünür. Absürtlüğü ortaya çıkaranın "hayatlarımızı ciddiye alışımızla ciddiye aldığımız her şeyin keyfî ya da müphem olduğuna dair süreğen olasılığın çarpışması"[12] olduğunu; bir farenin hayatının absürt olamayacağını çünkü hayatına dışarıdan bakmasının mümkün olmadığını söyler.[13]

Absürtlükle ilgili bu görüş (a) kişinin hayatının absürt olması ve (b) kişinin hayatının absürt olduğunun farkına varması arasındaki ayırımı saf dışı bırakır. İlki, ikinciye indirgenmiştir. Bu, özellikle absürtlükle ilgili yaygın ve makul görüşlerle (özfarkındalık sahibi olmayanların da absürt olabileceği gibi) çeliştiği için hatalı bir indirgemedir. Örneğin, işlerini düşünmeden yapan bürokratların anlamsız bir bürokratik çarkı döndürmeye devam ettiklerini düşünün. Tam da yaptıklarının ne kadar anlamsız olduğunu bilmedikleri için bu durumu absürt buluruz. Bu gibi nedenlerle hayatın, hayatı yaşayan kişinin bunun farkında olup olmamasından bağımsız, absürt ya da anlamsız –bu terimleri değişimli de kullanacağım– olabilme ihtimalini göz önünde bulunduracağım.

Hayatın anlamı olup olmadığını (ya da anlamlı olmasının mümkün olup olmadığını) sorduğumuz zaman, açıklığa kavuşturulması gereken en önemli ayırım ne tür bir anlamdan bahsettiğimizdir. Kişinin hangi perspektiften bakarak hayatın

[12] Thomas Nagel, "The Absurd," *Mortal Questions* içinde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), 13
[13] *Age.*, 21.

anlamlı olup olmadığını sorduğuna dayanarak tanımlanacak farklı anlamlardan söz edebiliriz (Resim 2. 1.).

Hayatın en geniş bakış açısından –bazen "evrenin bakış açısı" ya da *sub specie aeternitatis*[*] de denir– anlamlı olup olmadığını ya da buna alternatif olarak hayatın çok daha sınırlı bir bakış açısından, dünyevi açıdan[14] anlamlı olup olmadığını da sorabiliriz. Aslında bu daha sınırlı bakış açıları geniş bir yelpazede yer alır. Hepsi evrenin bakış açısından radikal bir biçimde daha sınırlıdır fakat bazıları diğerlerinden de sınırlıdır. Bu yelpazedeki bazı anahtar ve tipik noktalardan söz etmek yerinde olacaktır.

		Bakış Açıları	Anlam(sızlık)
Daha Sınırlı ↑	Evrensel Anlam	Evren	*sub specie aeternitatis*
		İnsanlık	*sub specie humanitatis*[**]
	Dünyevi Anlam		
		Farklı boyutlarda insan grupları (uluslar, kabileler, topluluklar, aileler)	*sub specie communitatis*[***]
↓ Daha Kapsamlı		Bireyler	*sub specie hominis*[****]

Şekil 2.1: Hayatın anlamlı ya da anlamsız olarak değerlendirilebileceği bakış açıları

[*] Sonsuzluğun bakış açısından. (ç.n.)

[14] Paul Edwards "kozmik" ve "dünyevî" bakış açıları arasında ayırım yapıyor. Bkz. "The Meaning and Value of Life," *The Meaning of Life* içinde (ikinci basım), ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 143-144.

[**] İnsanlığın bakış açısından. (ç.n.)

[***] Toplumun bakış açısından. (ç.n.)

[****] İnsanın bakış açısından. (ç.n.)

Bu bakış açılarından en az sınırlı olanı insanınkidir.[15] Bu açıdan anlamlı olan insanlığın bakış açısından da (*sub specie humanitatis*) anlamlıdır. Fakat *insanlığın* bakış açısı yegâne insan bakış açısı değildir. Çünkü insanlık kendisinden daha küçük, uluslar, kabileler, topluluklar ve aileler gibi birçok gruptan oluşur. Uluslar genel olarak kabilelerden; kabileler topluluklardan, topluluklar da ailelerden büyüktür. Tüm gruplar coğrafi sınırlar içinde yerel olarak belirlenemez. Bazı insan grupları uluslararasıdır –pul koleksiyoncularının ya da filozofların küresel toplulukları gibi. Yalınlaştırmak gerekirse, bu grupların hepsinden bir arada bahsedebilir ve hepsini farklı boyutlara ve dağılımlara sahip topluluklar olarak görebiliriz. Böylece bu grupların bakış açısından anlamı olan hayatlara da *sub specie communitatis* anlamlıdır diyebiliriz.[16] İnsanla ilgili olan bakış açılarından en sınırlı olanı bireyinkidir.[17] Buna *sub specie hominis* şeklinde değineceğim.[18]

---

[15] Prensipte evren ve insan arasında da bakış açıları vardır. Örneğin galaksinin ya da gezegen sisteminin bakış açısı. Fakat insan bağlamında onlar evrenin bakış açısından farksızdır.

[16] *Sub specie aeternitatis* terimi filozoflarca yaygın olarak kullanılır. Daha önce bu terimi *sub specie humanitatis*e karşıt olarak kullandım; bkz. *Life, Death and Meaning* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004, 2010); *Keşke Hiç Olmasaydık* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019). *Sub specie communitatis* terimini burada ilk kez kullanıyorum. Tabii ki daha fazla alt sınıflandırma yapmak da mümkün. Yani ailenin bakış açısından anlamlı olan hayatlar için *sub specie familiae* terimini kullanabiliriz. (Gail Symington ve Clive "Chuck" Chandler'a Latince terimlerin doğru kullanımı konusundaki tavsiyeleri için minnettarım.)

[17] Bireysel anlam için farklı zaman dilimleri arasında ayırım yapabiliriz. Dolayısıyla bir şey, kişi için yaşamının kısa bir döneminde anlamlı olabilir ya da yaşamı boyunca anlamlı olabilir. Tabii ki kısa bir dönem için anlam, uzun bir dönem için anlamdan daha sınırlıdır ama bu ince nüansı tartışmayacağım.

[18] Ne yazık ki, diğer üçünü uygun bir şekilde tamamlayan bir terim yok. *Sub specie hominis* (Birey olarak insanın bakış açısından) terimini kullan-

Hayatların bu bakış açılarından bazılarına göre anlamı olabilir ve diğerlerine göre olmayabilir. Farklı anlam çeşitlerini ayırt edemezsek bir çeşit anlamın yokluğunun ya da varlığının diğer bir çeşit anlamın yokluğu ya da varlığına işaret ettiğini düşünebiliriz. Hayatın anlamı olup olmadığını sorabileceğimiz bu farklı bakış açılarını tartışmadan önce, başlangıç niteliğinde birkaç açıklama yapmak yerinde olacaktır.

Öncelikle, "bakış açısı" terimini sözlük anlamıyla kullanmaktan kaçınmalıyız. Örneğin, evrenin gerçekten bir bakış açısı yoktur.[19] İnsanlığın, bireylerin olabileceği gibi, toplu halde bir bakış açısı da yoktur. Hattâ her bireyin bile bakış açısı olmayabilir. Bir bebeğin ya da ileri demans hastasının sözlük anlamıyla, en azından "bakış açısının" bazı yorumlanışlarına göre bir bakış açısı olmayabilir. Dolayısıyla evrenin, insanlığın, toplulukların ya da bireylerin bakış açılarından söz ettiğimiz zaman, bu terimi mecazi anlamda kullanıyoruz. Asıl sorumuz hayatın ilgili düzeyde bir amacı, etkisi ya da önemi olup olmadığıdır. İkinci olarak, anlam da derecelendirilebilecek bir kavramdır. Yani (belirli bir bakış açısından) biraz anlamı olan bir hayat, (o bakış açısından) daha çok ya da daha az anlama sahip olabilir. Başka bir deyişle, "anlamsız" kavramının zıddı genelde "anlamlı" iken, "anlamlı" kavramı da tamamen anlamla *dolu* olarak düşünülmemelidir. Onun yerine, "anlamlı" kavramını çoğunlukla işaret ettiği gibi biraz anlam içeren ve birçok derecede anlamı içerebilen şeklinde tanımlamalıyız. Üçüncü olarak, hayatın anlamlı olup olmadığını (ya da anlamı olup olamayacağını) sorduğumuzda, "hayat"ın kapsamı değişebilir. Soruyu bir bireyin hayatı için, genel anlamda insan hayatı için ya da *tüm* hayatlar için (ya da sadece hissedebilen canlıların hayatları için) sorabiliriz. Bu soruların hepsinin tüm düzeylerde eşit derecede

---

dım. *Sub specie cuiusque hominis* ya da *sub specie hominim singulorum* daha açık olabilirdi fakat kullanımları daha eziyetli.

[19] Panpsişikler aynı fikirde olmayabilir ama burada onların görüşlerine karşı çıkmayacağım.

karşılığı (ya da uygulanabilirliği) yoktur. Örneğin, tüm insan hayatlarının anlamıyla (ya da tüm hayatların anlamıyla) ilgili sorular en çok evrenin bakış açısından sorulduğunda ilgi çeker. İnsan hayatının genel olarak bu bakış açısından anlamlı olup olmadığı ve bireylerin hayatların anlamlı olup olmadığı soruları sıklıkla insanlar için bir kaygı kaynağı haline gelir. Tüm insan hayatlarının bir birey ya da topluluğun bakış açısından anlamlı olup olmadığı bizi çok daha az endişelendirir.[20]

Kişinin bireyin hayatı ya da tüm (insan) hayatlarının anlamını sorgulaması arasında bir fark daha vardır. Bazen yanıtlar her iki koşul için de aynıdır. Örneğin, muhtemelen ya hiçbir insan hayatının evrenin bakış açısından bir anlamı yoktur ya da tüm insan hayatlarının anlamı vardır. Bu bakış açısından bazı hayatların anlamı olabileceğini görmek imkânsız değilse de zordur. Başka bir deyişle, bir hayatın evrensel bir amacı oluşu ve bir diğerinin olmayışını hayal etmek kolay değildir. Fakat soru başka bakış açılarından sorulduğunda, yanıtlar bireyden bireye değişebilir. Daha sınırlı bakış açılarından bazı insanların hayatı anlamsızken, diğerlerinin hayatı (belli derecelerde) anlamlı olabilir.

Dördüncü olarak (a) "öznel anlam" da diyebileceğimiz algılanan anlam ve (b) "nesnel anlam" diyebileceğimiz gerçek anlamı birbirinden ayırt etmek bize yardımcı olacaktır. Hayat eğer onu yaşayana anlamlı olduğu *hissini* veriyorsa öznel olarak anlamlıdır. Hayatı yaşayan kişinin kabul edip etmemesinden bağımsız olarak belli anlamlılık şartlarını taşıyan bir hayat da nesnel olarak anlamlıdır.

Bu ayırım nesnel anlamın gerçek anlam, öznel anlamın da sadece anlamın bir gölgesi niteliğinde olduğunu ima eder. O yüzden bu ayırımın kabulünü, anlamın nesnelci bir anlayışı olarak sınıflandırabiliriz. Herkes bu ayırımı kabul etmez. Bazı

[20] Sorunun kendisi kişinin soruyu nasıl anladığına bağlı olarak tutarsız olabilir fakat bu karmaşaları burada değerlendirmek zorunda değiliz. Tutarlı da olsa, varoluşsal kaygının bir kaynağı değil.

insanlar doğrudan ya da dolaylı şekillerde gerçek anlamın sadece kişinin hayatının anlamlı olduğu hissine bağlı olarak belirlenebileceğini düşünürler. "Öznelci"[21] diye adlandıracağım bu görüşlere göre gerçek anlam algılanan anlama indirgenir. Bu da bizi tuhaf sonuçlara götürür. Richard Taylor Sisyphos anlatısını farklı bir şekilde tahayyül eder. Tanrılar "sapkın ve aynı zamanda merhametli bir şekilde Sisyphos'a kayaları yuvarlama konusunda tuhaf ve irrasyonel bir itki bahşederler".[22] Eğer anlamın öznelci anlayışını kabul edersek, bu koşullar altında Sisyphos'un hayatının sadece artık kaya yuvarlamayı çok anlamlı bulduğu için anlamlı hale geldiğini kabul etmek zorunda kalırız. Fakat birçoğumuz bunun tatmin edici bir hayat olabileceğini düşünsek de anlamlı olacağını kabul edemeyiz. Benzer bir şekilde, dizi izlemeye, insanların kafalarındaki saçları saymaya ya da –daha aykırı örnekler gerekiyorsa– kullanılmış kondom ve tampon biriktirmeye adanmış hayatların, hayatları yaşayan kişiler öyle hissetse dahi anlamlı olabileceğine inanmamız da zor olacaktır.

Algılanan ve gerçek anlam arasındaki farkı kabul edenler –ve dolayısıyla "nesnelci" diye adlandırdığım anlam anlayışını savunanlar– bu sorundan kaçınabilirler çünkü hayatların nasıl hissedildiğinden bağımsız olarak anlamsız olabileceğini kabul ediyorlar. Fakat anlamlı hayatların da yanlışlıkla anlamsız algılanabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmalılar. Franz Kafka'nın hayatı böyle bir hayata örnek teşkil edebilir. Eserlerine pek değer vermediği anlaşılıyor, hayatı boyunca çok az sayıda eserini yayımlıyor ve arkadaşı Max Brod'a, o öldükten sonra yayımlanmamış tüm eserlerini yakmasını vasiyet ediyor.

---

[21] Hayatın anlamının öznelci ve nesnelci yorumları arasındaki farklara sık rastlarız. Aralarında incelikli ve insanların kesin olarak tanımlayamadığı farklar vardır. Ben terimleri burada tanımladığım şekilleriyle kullanıyorum.

[22] Richard Taylor, *Good and Evil* (Amherst NY: Prometheus Books, 2000), 323.

Dr. Brod vasiyetini yerine getirseydi, Franz Kafka'yı neredeyse kimse tanımayacaktı ve eserlerinin çoğu sonsuza kadar kaybolacaktı. Bundan hareketle Kafka'ya anlamsız görünen yaşamın nesnel açıdan anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Nesnel açıdan anlamlı hayatların, o hayatları yaşayan kişileri hiç tatmin etmediği sonucuna da varabiliriz.

Bu düşünceler bizi öznelci ve nesnelci görüşlerin karma bir uyarlamasına götürüyor. Örneğin Susan Wolf, anlamın "öznel çekimin nesnel çekicilikle buluştuğu zaman"[23] ortaya çıktığını öne sürdü. Böyle bir anlayışta, eğer öznel çekim varsa, anlam yoktur.

Fakat karma bir uyarlamanın kişiyi tatmin etmeyen, anlamlı yaşam dediğim sorunu çözmek için doğru cevap olup olmadığı açık değil. Onun yerine (a) anlamlı olduğu hissedilen hayat ve (b) gerçekten anlamlı olan hayat ayırımına sâdık kalabiliriz. Eğer kişinin hayatta büyük işler yapıyorsa fakat anlamsızlık duygusuyla doluysa, tatmin duygusuna sahip olmayışına üzülürüz fakat karma kuramcılar olarak, hayatının anlamlı olduğunu da inkâr edemeyiz. Tercih edilen senaryonun hayatın hem anlamlı *olduğu* hem de anlamlılığın *hissedildiği* bir hayat olduğunu, anlamlılığın öznel tecrübesinin hayatın anlamlılığı için gerektiğini ima etmeden de söyleyebiliriz.

Prensipte, anlamın öznelci ve nesnelci anlayışları hayatların anlamı olup olmadığının karar verildiği birey, toplum, insan ve evrenin bakış açıları arasındaki farkları aşıyor. Bir başka ifadeyle, bu farklı bakış açılarının her birinden anlam öznel ya da nesnel *olabilir*. Örneğin, kişi hayatının evrenin bakış açısından anlamlı ya da anlamsız olduğunu düşünebilir ve gerçekten de o bakış açısından hayatının anlamlılığı ya da anlamsızlığı konusunda haklı olabilir.

---

[23] Susan Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 211; Susan Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), 9.

Anlamlılık anlayışlarının hayatı ne kadar etkilediğini inkâr etmiyorum fakat benim (yegâne olmasa da) birincil ilgi alanım nesnel anlam.[24] Hayatın gerçek anlamda sözünü ettiğim dört bakış açısından anlamı olup olmadığıyla ilgileniyorum. Bu dört tür anlamdan (eğer mümkünse) hangilerine ulaşılabilir, hangilerine ulaşılamaz? Bir kötü bir de kısmen iyi haberim var. Kötü haberi vermeyi 3. Bölüme erteleyeceğim ve bölümün geri kalanında kısmen iyi haberi paylaşacağım.

(Kısmen) İyi Haber

Genelde –daha sonra tartışmaya açacağım istisnalar olmasına rağmen– bakış açısı ne kadar sınırlı olursa, anlamlı bir hayata ulaşma ihtimali o kadar artar. Bu yüzden konuya en sınırlı bakış açısından anlam kavramıyla başlayacağım.

İnsanın Bakış Açısından Anlam

Hayatın bir bireyin bakış açısından anlamı olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruyu anlamanın bir yolu bir bireyin hayatının *diğer* bir bireyin bakış açısından anlamı olup olmadığına yanıt vermektir. O zaman soru, bir ifade şekliyle şudur: Bir birey, diğer bir bireyin hayatını o insanın bakış açısından anlamlı kılacak derecede olumlu yönde etkiliyor mu? Böyle bir etki bırakamayan münzeviler ve kendilerini toplumdan soyutlayan insanlar olabilir fakat insanların büyük bir çoğunluğu en azından bazı insanların hayatlarını etkilerler.

Bu soruyu anlamanın ikinci bir yolu, bir bireyin hayatının kendi bakış açısından anlamlı olup olmadığına karar vermektir. Bu sorunun nesnelci yorumuna göre, bir hayat, o hayatı yaşayan kişi tarafından belirlenen amaç ve hedeflere ulaşmışsa anlamlıdır. Belki anlamın bu yorumu *sub specie hominis*in ilk

[24] İntihar konusunu tartıştığım 7. Bölümde nesnel ve öznel anlamsızlıkları değerlendiriyorum.

tanımı kadar yaygın değildir. Gene de birçok insan belirledikleri hedeflerin bazılarına ulaşabilir –belli bir fiziksel form tutturma; beceri, yeterlilik kazanma ya da bilgi edinme gibi.

Dolayısıyla her iki yorumda da *sub specie hominis* anlama ulaşmak en azından birçok insan için mümkündür. Bu anlamın tamamen kişinin kontrolünde olduğu anlamına gelmiyor. Bazı insanlar ne kadar uğraşsalar da hayatlarına anlam kazandıramayabilirler. Hayatlarındaki koşullar buna izin vermeyebilir. Teşebbüs ettikleri her işte başarısız olabilirler. O yüzden, *sub specie hominis* anlama herkesin ulaşabileceğini iddia etmiyorum. Birçok insanın hayatı en azından uzun bir süre boyunca bu bakış açısından kazandığı anlamı koruyabilir.

Toplumun Bakış Açısından Anlam

Bir grup insanın bakış açısından anlamlı bir hayata sahip olmak da mümkündür. En küçük ve samimi insan grubu ailedir ve bu grubun bakış açısından anlam kazanmak oldukça yaygındır. Birçok insanın bu açıdan anlamlı hayatları vardır. Aileleri tarafından sevilir, takdir edilirler ve karşılığında da aile fertlerinin hayatlarında önemli ve anlamlı şekillerde rol oynarlar. Birbirlerini severler, birbirlerine destek olurlar ve derin, kişisel bağlar kurarlar.

Ne yazık ki, bu durum herkes için geçerli değildir. Bazı insanların hiç aile bağı yoktur. Bazılarının aileleriyle ilişkileri ya zayıftır ya da düşmancadır. Bunun sonucunda da hayatları ailenin bakış açısından hiçbir anlama sahip olmaz. Gene de diyebiliriz ki birçok insanın hayatları çocukları, ebeveynleri, kardeşleri, büyük anneleri ve büyük babaları, amcaları, teyzeleri, kuzenleri, yeğenleri için anlamlıdır. Hayatları aile içinde önemli ve değerli amaçlara hizmet eder.

Daha geniş insan topluluklarının bakış açısından anlam kazanmak nispeten zor olsa da birçok insanın hayatı bu açıdan anlamlıdır. Birçoğu, hastalarına karşı ilgili doktor ya da hemşi-

reler, adanmış öğretmenler, topluluğa ilham veren dinî liderler, popüler radyo programcısı ya da özgeci yardımseverler olarak içinde yaşadıkları yerel topluluklarda bir iz bırakarak anlam kazanmaya çalışır.

Uluslar gibi görece geniş insan topluluklarının bakış açısından anlam kazanmak çok daha meşakkatli. Bu bakış açısından anlam kazanmak da çok daha büyük bir başarı. Bazı insanlar başarılı olur, bazıları başarısız. (Tabii ki bu insanların bir kısmı etkisi uzun süren izler bırakmak istemez ya da anlam arayışına girmez).

İz bırakma tanınmakla aynı anlama gelmez. Katkı yaptıkları derecelerde tanınmayan gizli ajanları ve sessizce işlerini yapan insani yardım görevlilerini düşünün. Benzer şekilde, bazı insanlar da yaptıkları katkıyla orantısız bir biçimde ünlüdürler. Sadece ünlü oldukları için ünlü olan sığ şöhretlerin sayısı kuşkusuz hiç az değil. Birçok insanın bilincinde iz bırakıyorlar fakat bu tamamen değersiz bir iz.

Bir topluluğun bakış açısından ve insanlığın bakış açısından anlamlılık konusunda konuştuğumuzda (insan olmayan) hayvanların[25] iyi oluşlarına yönelik eylemlerin anlamlı bir hayata katkı sunamayabileceği sonucuna varıyormuşuz gibi görünebilir. Bu yanlış bir çıkarımdır. Bu yanlışlığın sathi bir nedeni hayvanların iyioluşları için çalışan insanların insan toplulukları ve hattâ insanlık üzerinde dolaylı ama değerli izler bırakmalarıdır. Örneğin bir veteriner hekim evcil hayvanlarına tedavi sağlayarak, evcil hayvanlarla birlikte yaşayan insanlara olumlu bir katkıda bulunmuş olur. Bir hayvan hakları aktivisti bir topluluğun ya da insanlığın hayvanlara muamelelerinden kaynaklanan ahlâki yetersizliklerini azaltabilir.

Daha da önemlisi, bunlara ek olarak birey olarak bir hayvanın ya da bir grup hayvanın bakış açısından anlamdan söz edebiliriz. Kendi (indirgemeci) sınıflandırmamda sonsuz sayı-

[25] Ya da çevre, fakat ben burada hayvanlar üzerinde duracağım.

da ihtimali değerlendirmedim fakat insanın bakış açısından anlam için söylenenler *aşağı yukarı* aynı şekilde hayvanların bakış açısından da söylenebilir.[26]

İnsanlığın Bakış Açısından Anlam

Nispeten az sayıda insan insanlığın bakış açısından anlamlı hayatlar sürüyor. Bunun nedeni nispeten az sayıda insanın bu bakış açısından değerlendirildiğinde kayda değer bir iz bırakması ya da önemli bir amaca hizmet etmesi. Çoğu insanın katkıları daha sınırlı seviyelerde. Küresel etkileri olanlar arasında Buddha, William Shakespeare, Florence Nightingale, Albert Einstein, Alan Turing, Jonas Salk ve Nelson Mandela gibi isimler var. Onlarınki en azından *insanlığın bakış açısından* model de oluşturdukları göz önünde bulundurulduğunda anlamlı hayatlar.

Çok fazla tanınmadan, hattâ hiç fark edilmeden küresel düzeyde önemli ve olumlu katkılar yapan birçok insan da var. Örnekleri isimlendirmek zor olsa da yukarıda sözü edilen insanlara ebeveynlik ya da öğretmenlik yapanlar bunlar arasında sayılabilir. Bu örneklerden bazıları kendileri de bilinmeyen katkılar yapmış olabilirler. Mesela Alan Turing gibi, bir savaşın kısa sürmesine katkı sağlamışlardır fakat onun aksine isimleri bilinmiyordur. Belki Jonas Salk gibi önemli bilimsel buluşlara imza atmışlardır fakat fikirleri çalındığı için onlar yerine başkaları tanınagelmiştir. Hak ettikleri itibara sahip olmayanlar bu yüzden bir tatminsizlik ya da üzüntü duyabilirler fakat bu durum onların *sub specie humanitatis* etki yaptıkları gerçeğini değiştirmez.

Sub specie humanitatis anlam için çabalayan ve başarısız olan ya da en azından istedikleri seviyede başarı elde edemeyen birçok insan vardır. Fakat, hiç kuşkusuz, bu bakış açısından ha-

[26] Burada "bakış açısı" kavramını kelimesi kelimesine almamamız gerektiği uyarımı unutmayın.

yatlarına anlam kazandıran, küresel bir iz bırakan insanlara da rastlarız.

Belki bazı insanlar anlamı bu bakış açısından ya da gene kapsamlı olan toplumun bakış açısından düşünerek "etki," "iz bırakma," "bir hedefe ulaşma," ya da "bir amaca hizmet etme" gibi sonuçları gereğinden fazla vurguladığımı düşünebilirler.

Bu iddianın inandırıcılık kazanabilmesi için anlamın, eğer etki, iz bırakma, bir hedefe ulaşma ya da bir amaca hizmet etme değilse, ne içerdiğini açıklamak gerekir. Dahası, toplumun bakış açısından anlam hakkında söylediklerimizle örneğin, ailenin bakış açısından anlam hakkında söylediklerimiz tutarlı olmalı. Eğer hayatınızın ailenizin bakış açısından onlar için ifade ettikleriniz nedeniyle bir anlamı varsa, hayatınızın insanlık için bir anlamı olabilmesi de insanlık için ne ifade ettiğinize bağlıdır. İnsanlık için ne gibi bir fark yaratıyorsunuz?

Tabii ki kimse vazgeçilmez olduğunu düşünmemeli. Kimsenin insanlık açısından *o kadar* anlamı yok. Gene de bazı insanlar insanlık adına büyük farklar yaratıyorlar. Örneğin Fleming, penisilini, ilk antibiyotiği bularak insanlığa önemli bir katkıda bulundu. Belki antibiyotik onsuz da bulunabilirdi fakat bulunana kadar çok daha fazla sayıda –milyonlarca bile olabilir– insan enfeksiyonlar nedeniyle acı çeker ve ölürdü. Başka biri onunla aynı anda penisilini bulmuş olsa bile, *onun* bulmuş olduğu gerçeği gene değişmezdi. Farkı o yarattı. Bu da buluşuna ve hayatına insanlığın bakış açısından anlam kazandırıyor.

İnsanlığın bakış açısından anlamın yelpazesini genişletme teşebbüsünde hayatın herhangi bir insanın bakış açısından anlamlılığın insanlığın bakış açısından anlamlılığa eşit olduğu öne sürülebilir. Bu görüşe göre, aileniz ya da toplumunuz için hayatınız değerliyse, insanlık için de değerlidir. Bunun öne sürülmesinin nedeni ailenizin ya da toplumunuzun da insanlığın bir parçası olması ve ailevi ya da toplumsal anlamların insanlığın bakış açısından da tezahür bulacağı düşüncesi olabilir. Fakat bu teşebbüs sadece hayatın anlamlı olup olmadığını

sorgulayabileceğimiz farklı bakış açılarını bir araya getirmeyi amaçlar. Ebeveynleriniz için ne ifade ettiğiniz aile tarihiniz bağlamında kayda değer bulunabilir fakat insanlık tarihi için önemli bir detay değildir.[27] Bu da bizi şu sonuca götürür: ebeveynleriniz için öneminiz hayatınıza ailenizin bakış açısından anlam katabilir fakat insanlığın bakış açısından anlam katamaz.

Buna karşın, kişinin hayatının herhangi bir insanın bakış açısından anlamı olduğu sürece insanlığın bakış açısından da bu bakış açısı çok daha kapsamlı olduğu için, bu anlam fark edilmese bile, anlamı olduğu öne sürülebilir. Ancak bu cevap geçersiz olmaya mahkûmdur çünkü bir hayatın etkisinin farklı bakış açılarının mecazlarında anlatıldığı şekillerde değişebileceğini göz ardı eder. Bir hayat ya sadece bir bireyi etkileyebilir ya da (aynı zamanda) kıyaslanabilir bir yoğunlukta tüm bir topluluğu ya da insanlığı etkileyebilir. Bir hayatın sadece bir bireyi ya da topluluğu kayda değer derecede etkilediği ve dolayısıyla da insanlığın tümünü etkilediği düşüncesi Marie Curie'nin etkisi ile küçük bir ilçenin başarılı belediye başkanının etkisi arasındaki farkı görmezden gelmektir.

Bu durum bir ailenin ya da toplumun bakış açısından anlamın önemini küçümsememize ya da indirgememize neden olmamalı. Onlar da değerli anlam biçimleri; fakat bu bakış açılarından anlamlılık da çok az insan tarafından kazanılabilen, geniş kapsamlı, tüm insanlığın bakış açısından anlamlılıkla karıştırılmamalı.

Sonuç

Kısmen iyi haber: Hayatlarımızın –bazı bakış açılarından– anlamlı olabileceği. Bunun sadece *kısmen* iyi haber olmasının nedenlerinden biri daha sınırlı bakış açılarından bile, bazı insan-

[27] Önem ve neyin tarihte bahsedilmeye değer olduğu karşılaştırması için bkz. Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," *Nous* 48 (2014): 752.

ların hayatlarının anlamsız olması ya da onların hayatlarının anlamsız olduğunu hissetmeleridir. Ayrıca, çoğunlukla, bakış açısının kapsamı genişledikçe, değerlendirilen hayatın anlamlı olma ihtimali de azalıyor. Bu ihtimalin azalması görece sınırlı bakış açılarından anlamsız hayatların daha geniş kapsamlı bakış açılarından *hiçbir zaman* anlamlı olamayacağı anlamına gelmiyor. Örneğin, artık ailesi olmayan, aileleri ya da içinde büyüdükleri topluluk için hiçbir anlamları olmayan, belki de bu topluluktan dışlanmış insanlar da daha geniş kapsamlı bakış açılarından etkili olabilirler.

Şu âna kadar haberlerin sadece kısmen iyi olmasının başka bir nedeni de hayatları daha geniş kapsamlı, dünyevi bakış açılarından anlamlı olan insanları bile hayatlarının ihtiva ettiği anlamın nadiren tatmin edişidir. İnsanlar tipik olarak hayatlarının içerdiğinden daha fazla anlam arzu etmekle kalmazlar; hayatlarında ulaşabilecekleri azami anlam da kaçınılmaz olarak oldukça sınırlıdır. Bir sonraki bölümde kötü haberlere dönüyorum.

III. Bölüm

ANLAMSIZLIK

> Sön, kısacık mum, sön! Ömür bir yürür gölge; zavallı bir kukla ki sahnede salınıp çırpınarak saatini dolduruyor, sonra bir daha adı duyulmuyor: Bir aptalın anlattığı bir masal bu; sırf gürültü, patırtı; bir anlama geldiği de yok.*
>
> William Shakespeare

Kötü Haber

Hayatta ulaşmayı isteyebileceğimiz en kapsamlı anlam biçimi "evrensel anlam"dır. Bu evrenin bakış açısından –ya da bazen adlandırıldığı üzere *sub specie aeternitatis*– anlamdır. Bir önceki bölümde sözünü ettiğim üzere, evrenin, kelimenin tam anlamıyla bir bakış açısı yoktur. Evren tecrübe edebilen bir özne değildir.[1] Bir görüşü ya da açısı yoktur. Fakat bu noktada "evrenin bakış açısını" mecazi bir biçimde yorumlamayı öneriyorum. "İlâhi bakış açısı" gibi evrenin bakış açısı da mecazi anlaşılmalıdır. Ateistler, Tanrının varlığını kabul etmeden ilâhi bir bakış açısından söz edebilirler. Tanrı varmışçasına onun bakış açısından bahsederler. Evrenin bakış açısı, esasen kimse o bakış açısına tamamen sahip olmasa bile kozmosun görüşüdür.

Hayatın anlamsız olduğu konusunda endişesi olan birçok insan (genelde) 2. Bölümün başında belirttiğim anlamı evre-

---

*W. Shakespeare, *Macbeth*, (1960), "Beşinci Perde, sahne V", çev. Orhan Burian, yayına uyarlayan E. Berköz, (1999), İstanbul. (ç.n.)

[1] Tabii ki insanlık için de aynısı geçerli. İnsanlık tecrübe eden bir özne değildir. Fakat insanlık, evrenin aksine en azından kısmen tecrübe eden öznelerin bir toplamıdır.

nin bakış açısından değerlendirir. Evrenin bakış açısından ne kadar önemsiz olduklarını fark eder. Toplu halde gezegenimiz üzerinde etki yaratabilmemize rağmen, evren üzerinde kayda değer bir etkimiz yoktur.[2] Dünyada yaptığımız hiçbir şeyin etkisi dünyayı aşmaz. İnsan hayatı da dâhil olmak üzere evrim kör güçlerin bir ürünüdür ve ne amaca hizmet ettiği belli değildir. Şimdi varız fakat uzun süre var olmayacağız. Bu bireyler olarak bizim için geçerli ve aynı zamanda, evrensel zaman bir yana, gezegenin sahip olduğu zaman düşünüldüğünde tüm türümüz ve tüm hayat için de geçerli.

Dünyadaki hayatlar gezegenimizin sınırlarının ötesi düşünüldüğünde tamamen önemsiz, etkisiz ve amaçsızdır. Evrenin bakış açısından anlamsızdırlar. Bu tüm hayatlar için geçerli olduğu için, hissedebilen tüm canlıların, tüm insanların ve tek tek tüm hayatlar için de geçerlidir. Evrenin ya da sonsuzluğun bakış açısından türümüz de türümüzün bireyleri de önemli değil. Hayatlarımızın başka açılardan her ne anlamı olursa olsun, bu bakış açısından anlamsızlık birçok insanı derinden rahatsız eder.

Fakat insan doğası anlamsal boşluklardan her ne pahasına olursa olsun kaçınmak ister –*boşluk korkusu*. Herkes olmasa da çoğu insan boşluğu ya da boşluğun önemini inkâr ederek onunla başa çıkmaya çalışır.

Tanrıcı Hamle

Muhtemelen en kadim ve en etkili savunma mekanizmalarından bir tanesi tanrıcılık (teizm) ve onun çevresinde gelişen doktrinlerdir. Birçok tanrıcı, hayatımız evrenin bakış açısından anlamsız *görünse de* öyle olmadığına inanır. Rastgele bir evrim kazasının sonuçları olmadığımızı, hayatlarımıza anlam lütfeden bir Tanrının yarattıkları olduğumuzu söylerler. Bu görüşe

[2] Burada uzaya ve ayımıza diğer artıkların yaptığı katkıyı göz ardı ediyorum.

göre, sadece kozmik bir amaca değil aynı zamanda yüce bir amaca da hizmet ederiz.

Bu, insanı cezbeden, rahatlatıcı bir düşünce. Sadece bu nedenle bile, insanların inanmak istedikleri şeylere inanmalarının ne kadar kolay olduğunu da göz önünde bulundurarak şüpheye düşmeliyiz.

Birçok insan, tanrıcılığın iddia edilen anlam kazandırma işlevini yerine getiremediğini iddia ediyor. Örneğin, Tanrının amaçlarına hizmet etmenin yeterli olamayacağını çünkü bu durumun insanları "üstün bir unsurun ellerindeki kuklalar"[3] ya da sadece Tanrının hedefleri için araçlar haline getirdiklerini söylüyorlar.[4] Buna benzer bir itiraz tek başına herhangi bir yüce amacın aradığımız anlamı bize kazandırmayacağına işaret ediyor. Eğer "diğerlerine olumsuz dersler sağlamak ('onlar gibi davranma') ya da önemli galaksiler arası seyyahlara gıda sağlamak için"[5] yaratılsaydık, hayatımız aradığımız evrenin bakış açısından anlama sahip olamazdı.

Tanrıcı, (teist) bu itiraza karşı, sonsuz rahmet sahibi, aynı zamanda her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve bizi seven bir Tanrının bizim için sadece olumlu ve bizi yüceltici amaçlar belirleyeceğini söyleyebilir. Bizi sadece diğerlerine olumsuz örnek teşkil etmek ya da galaksiler arası seyyahlar için gıda sağlamak için yaratmaz. Bu yüzden de tanrıcı (teist), böyle bir Tanrının bizim için belirlediği hedeflere aracı olmakta bir sorun görmez; yüce ve cömert bir gücün amaçlarının aracı olma, evrenin öneminin bir aracı olmama veya evrenin bakış açısından hiçbir anlamımızın olmamasından iyidir.[6]

---

[3] A. J. Ayer, *The Meaning of Life* (Londra: South Place Ethical Society, 1988), 28.

[4] Garrett Thomson, *On the Meaning of Life* (Belmont, CA: Wadsworth, 2002), 53-54.

[5] Robert Nozick, "Philosophy and the Meaning of Life," *Philosophical Explanations* içinde, (Cambridge, MA: Belknap, 1981), 586.

[6] Bu tür bir yanıt sadece tanrıcılara değil, yaşamlarımızın hiçbir kozmik

Böyle bir itirazın sorunlu olmasının nedeni, hayatın evrenin bakış açısından anlamı konusunda bize bir rahatlama sağlarken, bu anlamın ne olduğu konusunda bir tanım ortaya koyamayışıdır. Bu açıklama da Tanrının işleri gibi gizemlidir. Cömert bir Tanrının amaçlarına hizmet etmenin hayatımıza evrenin bakış açısından anlam kazandıracağı iddia ediliyor fakat bu anlamların da bize açıklanmayacağı ifade ediliyor. "Tanrının amaçlarına hizmet etmek" içi doldurulması gereken bir yer tutucu sadece.

Tanımın içi doldurulduğu zaman da sonuçlar tatmin edici değil. Örneğin bize amacımızın Tanrıyı sevmek ve ona hizmet etmek olduğu söylendiğinde, neden Tanrı kadar ulu olduğu iddia edilen bir varlığın insanların sevgi ve hizmetini istediğini ya da neden onlara ihtiyaç duyduğunu –onları bu amaçla yaratacak kadar– makul nedenlerle sorgulayabiliriz. Eğer amacımız Tanrıyı sevmek ve ona hizmet etmekse, yaratılışımız fevkalade iyi bir varlığın değil, aşırı derece narsistik bir varlığın eylemi gibi görünüyor. Dolayısıyla varlığımıza dair öne sürülen bu amaç ikna edici değil.

Onun yerine bize yüce bir şekilde bahşedilen amacımızın – Tanrının bizi yaratma amacının– diğer canlılara yardım etmek olduğu söylenebilir. Fakat böyle bir amaç yaratıcı tarafından bahşedilmesi açısından kozmik bir amaç sayılsa da kozmik yaratıcının bu amacı belirgin biçimde yerel olacaktır. Dahası, bu amaç, diğer canlıların (insan ya da hayvan) neden yaratıldığını açıklamaz. Sen diğer bir canlıya yardım etmek için yaratıldıysan, diğer canlı da sana yardım etmek için yaratıldıysa, neden ikinizin de (ve dolayısıyla tüm canlıların) yaratıldığı sorusu hâlâ yanıtsız kalır. Bu amaç oldukça döngüsel görünür.[7]

---

anlamı olmadığına fakat Tanrı var olsaydı, yaşamlarımıza böyle bir anlam kazandırabileceğine inanan ateistlere de hitap edebilir.

[7] Döngüselliğin özgecilik "bizatihi iyi ya da anlamlı" ise kırılabileceği önermesi yapılıyor. "İyi", "anlamlı"ya eşit olmadığı ve biz ikincisiyle ilgilendiğimiz için, ona odaklanalım. Özgeciliğin bizatihi anlamlı olabile-

Başka bir olası açıklama da dünyadaki varlığımızın bizi öbür dünyaya hazırlaması. Bu, bize öbür dünyanın amacı hakkında bir fikir vermez. Eğer öbür dünya sonsuz saadetten ibaretse, başka bir amaç gerektirmediği düşünülebilir. Fakat eğer dinî doktrinlere bağlı kalacaksak, birçok insan için öbür dünya son bir iyiden ziyade son bir kötüdür –bu da insanların arzu edeceği türden bir anlam değildir. En iyi ihtimalde bile, Tanrının neden bir varlığı öbür dünyaya hazırlamak için yarattığını anlamak güçtür. Özellikle de varlığın yaratılmadığı takdirde öbür dünyaya zaten ihtiyaç duymayacağı düşünüldüğünde. Bir ebeveynin tatmin edici bir emeklilik dönemi geçirebilmesi için bir çocuğu dünyaya getirmesine benziyor. Zaten var olan biri için tatmin edici bir emeklilik dönemi ulaşılmaya değer bir hedef olabilir fakat bir insanı dünyaya getirmenin dayanağını tatmin edici bir emeklilik dönemi geçirecek olması oluşturamaz. Öbür dünyanın sunduğu anlam da Tanrının neden bizi yarattığını açıklayamaz.[8]

Tüm bunların gösterdiği üzere, insanlığı küçük düşürmeden, ikna edici ve dairesel olmayan bir biçimde insan hayatı için yüce bir şekilde bahşedilen kozmik bir anlam belirlemek

---

ceği iddiası bir kafa karışıklığının ürünü gibi görünüyor. Özgeciliğin bizatihi anlamlı olduğunu söylemek, bizatihi bir hedefi, amacı ya da önemi olduğunu söylemektir. Özgeciliğin her ne anlamı varsa özgecilikten fayda sağlayan kimseye kazandırdıklarıyla ilgili olmalıdır. Özgecilikten fayda sağlayan kimse (ya da özgeci olan kimse) olmasa özgeciliğin bizatihi ne hedefi, amacı ya da ne önemi olabilir?

[8] Bu, ölümden sonra sonsuz yaşamın hayatı daha anlamlı hale getiremeyeceği anlamına gelmez. Eğer tüm gerekli koşulları sağlarsa –"benliğin" korunması ve arzu edilen yaşam kalitesi de dâhil olmak üzere– zamansal sınırların aşılmasını ve bu şekilde ölüm sonrası yaşamda bir nebze anlamın korunmasını sağlar. Fakat ölümden sonra yaşamın avantajından ölümden sonra yaşamı bahşeden bir Tanrının yokluğunda da yararlanırdık. Dahası, ölümden sonra yaşam var olanlara dünyaya geldikten sonra anlam katıyorsa, o hayatların dünyaya getirilmesinin makul bir amacı olarak yorumlanamazdı.

kolay değil. Tanrı hayatlarımıza bizim de arzu edeceğimiz kozmik bir anlam *bahşedebilse* bile, önemli bir soru hâlâ yanıtsız kalırdı: Hayatlarımızın gerçekten de evrenin bakış açısından bir anlamı var mı? Tanrının böyle bir anlam bahşedebilmesi onun varlığına ya da insanların arzuladığı kozmik anlamı hayatlarımıza onun kazandırdığına işaret etmiyor.

Tanrının varlığı hakkındaki tartışmaların sonu gelmez ve burada da bir uzlaşmaya varmayı ummuyorum. Fakat bence bu tartışmaların ısrarla devam etmesi sadece bir nedenle şaşırtıcı değil: insanların çaresizliklerinin acı gerçekleriyle baş etmeye, yaygın ve derin bir ihtiyaç duymaları. Bu acı gerçeklerden biri de hayatlarımızın önemli açılardan anlamsız oluşu. Upton Sinclair'in ünlü yorumunda söylediği gibi: "Bir insanın maaşı bir şeyi anlamamasına bağlıysa, ona bunu anlatmak çok zordur."[9] Bir kişinin hayatının anlamı, anlamamasına bağlıysa, ona bunları anlatma da aynı şekilde zordur.

Bazı insanlar hayatlarımızın kozmik bir anlamı olmadığından emin olamayacağımı iddia edecekler.[10] Onun yerine "belki öyle bir anlam vardır fakat kişisel olarak ne olabileceğini tahayyül edemiyorum"[11] dememin daha doğru olacağını öne sürebilirler. Bu itirazın makul bir temeli olduğunu varsayacak olursak, bu, insanın çaresizliğinin kayda değer bir özelliğini ortaya koyardı. İnsan hayatının kozmik anlamı olsa da insanları bu anlamın ne olduğunu bilemez. Kişinin hayatının evrenin bakış açısından anlamsız olduğu korkusuyla geçirmesi, hayat-

---

[9] Upton Sinclair, *I, Candidate for Governor: And How I Got Licked* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994), 109.

[10] Jenny Teichman, Thomas Nagel'a bu şekilde yanıt veriyor: "Thomas Nagel bunu nasıl bilebilir? Böyle olduğunu nasıl buyurabilir? Aslında sadece hayatın dışsal bir anlamı olmadığını söylüyor çünkü böyle bir anlam aklına gelmiyor. Ama bunun vardığı noktayla bir ilgisi yok"; "Humanism and the Meaning of Life," *Ratio* 6 (Aralık 1993): 157.

[11] *Age.*, 158.

larının bu açıdan anlamlı olduğu arzusuyla yaşayan varlıklar için talihsiz bir durumdur.

Bu yeterince kötü değilmiş gibi, itirazın temelinde de bir yanlışlık var. Tabii ki hiçbirimiz hayatın kozmik bir anlamı olduğundan *emin* olamayız fakat bir şeyi bildiğini iddia etmek, kesinlikle yanılmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Şu iddianın yanlış olduğundan emin olamam: "Yetmiş beş yıl önce, 76 gezegenden oluşan galaksi federasyonunu yöneten tiran Xenu, subaylarına federasyonda yaşayan tüm şekil ve boyutlardaki varlıkları yakalayıp dondurmalarını emretti. Daha sonra milyarlarcası dünyaya (o zamanki ismiyle Teegeeack) götürüldü, volkanlara bırakıldı ve üzerlerine hidrojen bombaları atıldı."[12] Bu iddiayı destekleyecek hiçbir kanıt yok, dolayısıyla makul bir şekilde bunun olmadığını (bildiğimi) söyleyebilirim. Fakat aslında bundan kesinlikle emin olamam.

Her halükârda, Xenu iddiasının da gösterdiği üzere, dinlerin öne sürebilecekleri iddiaların bir sınırı yok. Dinî inançları olan insanlar bile öne sürülen tüm iddialar arasında hangilerini red ya da kabul edecekleri konusunda seçim yapmak zorundalar. Bazılarını reddederek şunu söylemiş ya da en azından şuna inanmış olurlar: bu iddialar yanlıştır.

Bizi geçerli bir nedenle yaratmış, sevgi dolu bir ebeveyn gibi bizi önemseyen, cömert bir Tanrının varlığı gerçekten harika olurdu. Fakat, dünyanın hali bunun doğru olmadığına dair bize oldukça fazla sayıda kanıt sunuyor.

Siyasi baskının her zaman hissedildiği bir ülkeyi ziyaret ettiğinizi düşünün. Basın ya da ifade özgürlüğü yok; insanların çoğu sefalet içinde yaşıyor ve yetersiz besleniyorlar; ülkeden kaçmaya teşebbüs eden insanlar hapsediliyor, insanlar işkenceye uğruyor, hapsediliyorlar ve herkes korku içinde. Fakat rehberiniz size ülkenin "Kore Demokratik Halk Cumhuriye-

[12] Bunlar Scientology inançlarıdır. Bkz. William W. Zellner, *Countercultures: A Sociological Analysis* (New York: St. Martin's Press, 1995), 108.

ti," cömert, dürüst ve ahlâklı "Büyük Lider" tarafından halkın çıkarları gözetilerek yönetildiğini söylüyor. Diğer resmî görevliler de büyük bir coşkuyla rehberi onaylıyorlar. Ülkede kitlelerin Büyük Lider'e sevgilerini ve şükranlarını ifade etmeleri için yürüyüşler düzenleniyor. Şüphenizi belirtecek cesareti toplayıp çeşitli rahatsız edici gerçekleri saydığınızda, görünenlerin gerçek olmadığına dair rasyonelleştirmelerle karşılaşıyorsunuz. Size gerçeklerinizin çarpıtılmış olduğu ya da aslında Büyük Lider'le ilgili inanılan her şeyle gerçeklerinizi uzlaştırmanızın bir yolu olduğu söyleniyor. Rehberiniz bu tür entelektüel egzersizlere bir isim bile veriyor –"Kimdicy."[13]

Kuzey Kore gerçekten de cömert, dürüst ve ahlâklı biri tarafından yönetilseydi bu harika olurdu. Fakat böyle bir lider tarafından yönetilseydi, Kuzey Kore bugün göründüğünden çok farklı görünürdü. Kuzey Kore'deki birçok insanın bizimle aynı fikirde olmayışının nedeni rejimle ilgili çıkarlarıyla, beyinlerinin yıkanmasıyla ya da aksini söylemekten korkmalarıyla açıklanabilir. Aramızdaki fikir ayrılığı konunun karmaşık olduğuna dair bir kanıt değildir.

Dünyanın her yeri Kuzey Kore kadar kötü değil fakat Kuzey Kore de Afganistan da Myanmar da Çin de Irak da Suudi Arabistan da Somali de Suriye de Zimbabwe de çoğu insan için yaşamanın korkunç olduğu diğer yerler de "Tanrının toprakları"nın bir parçası.[14] Dünyanın en güzel yerlerinde bile berbat şeyler oluyor. Saldırılar, tecavüzler, cinayetler, adaletsizlikler oluyor ve çocuklar taciz ediliyor. Neyse ki bu kötülüklerin Batı Avrupa gibi yerlerde gerçekleşme riski dünyanın daha kötü yerlerinden daha düşük fakat asıl söylemek istediğim tüm bunların, söylendiğine göre kadiri mutlak, her şeyi bilen, son-

[13] Tanrıcılığın bir benzeri Kimcilik "Kim iyiliğinin kötülüğün varlığı karşısında üstün gelmesi"dir.

[14] Bu ülkelerdeki *herkes* için hayatın berbat olduğunu iddia etmiyorum. Yaşam kaliteleri daha yüksek olan "genelde elitler" için durum *görece* iyi olabilir.

suz rahmet sahibi olan Tanrının yetki alanı içinde gerçekleştiği. İnsanların yakalandıkları dehşet verici hastalıkları ya da her gün milyarlarca hayvanın diğer hayvanlar tarafından –insanlar da dâhil olmak üzere– öldürüldüğünü ve yendiğini de unutmamalıyız.

Rakamlar o kadar sarsıcı ki, durumu tahayyül etmemiz mümkün değil. Gene de fikir edinmek için birkaç örnek üzerinde düşünebiliriz. Bir çalışmaya göre İber yarımadasının Atlantik kıyılarındaki yunuslar ve çizgili yunuslar yıllık olarak 27 bin 500 ton sardalya, morina balığı, barlam balığı ve istavrit tüketiyorlar. Yani günde 75 tondan fazla balık, dünyanın okyanuslarının bir köşesindeki iki çeşit yırtıcı hayvan tarafından tüketiliyor. Küresel düzeyde ispermeçet balinalarının 100 milyon ton kafadanbacaklı tükettiği tahmin (ki bu tedbirli bir tahmin) ediliyor.[15] Afrika antilopları bir yıl içinde türlerinin biokütlesinin yüzde 42'sini yırtıcılar yüzünden kaybediyor.[16] Yumurtadan yeni çıkan deniz kaplumbağalarının büyük bir çoğunluğu kum yuvalarından çıktıktan sonra okyanusa ulaşmak için gereken birkaç dakikalık koşularını yapamadan yeniyor ya da başka bir şekilde ölüyor. Daha fazlası okyanus yırtıcılarına yem oluyor. "Küçük kaplumbağalar onları yemek için sabırsızlanan bir dünyaya geliyorlar."[17]

Sadece birkaç örnekle sınırlı bu rakamlar bize her bir hayvanın çektiği acıların şiddetini unutturmamalı. Duruma göre bu acı tabii ki değişebilir. Bazı avlar hemen hayatlarını kaybe-

---

[15] M. B. Santos, M. R. Clarke, and G. J. Pierce, "Assessing the Importance of Cephalopods in the Diets of Marine Mammals and Other Top Predators: Problems and Solutions," *Fisheries Research* 52 (2001): 121-139 (bkz. 128).

[16] Christopher McGowan, *The Raptor and the Lamb: Predators and Prey in the Living World* (New York: Henry Holt and Co., 1997), 34.

[17] Archie Carr, *So Excellent a Fishe: A Natural History of Sea Turtles* (Gainesville, FL: University of Florida Press, 2011 [1967]), 78.

diyorlar. Bazıları için ölüm çok uzun sürüyor. Aşağıdaki betimlemeyi düşünün:

> Dişi aslan kılıç gibi pençelerini zebranın buduna geçiriyor. Pençeler kalın deriyi aşarak derine iniyor ve kasları yırtıyor. Ne olduğunu anlamayan hayvandan bir feryat sesi çıkıyor ve bedeni kendini yere bırakıyor. Hemen sonra dişi aslan pençelerini zebranın kalçasından çıkarıyor ve dişlerini boğazına geçirerek feryadı susturuyor. Köpek dişleri uzun ve keskin fakat zebra kadar büyük bir hayvanın kocaman bir boynu, derinin altında kalın bir kas tabakası var. O yüzden dişler deriyi delse de hayati bir kan damarına ulaşmıyor. Zebrayı güçlü çenesiyle soluk borusunu sıkıştırarak, ciğerlere hava akışını keserek, nefessiz bırakarak öldürmek zorunda. Bu yavaş bir ölüm... zebranın can çekişmesi beş-altı dakika kadar sürecek.[18]

Bazı hayvanlar canlıyken yeniyor. Aşağıdaki diğer betimlemede kurban, yetişkin bir mavi balina:

> Balinanın etrafı kuşatılmış, birçok yarasından akan kan derisinde iz bırakıyor. Her iki yanından da üç ya da dört balina tarafından saldırıya uğruyor. İki tanesi önünde, üçü arkasında yüzüyor. Beş katil balinadan oluşan sürü, mavi balinanın dalmasını önlemek için sırayla altında nöbet tutuyorlar. Üç tanesi de üstünde yüzerek, hava deliğini suyun yüzeyine çıkarmasını, dolayısıyla da nefes almasını engelliyor. Baskın erkekler sorti yaparak yağ ve et parçaları koparıyorlar. Kuyruğunu şimdiden lime lime ettiler.[19]

Bu beş saatten fazla sürüyor.

Dünya sınırsız bilgi ve güce sahip olan iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış gibi görünmüyor. Görünenden fazlasına ve

---

[18] Christopher McGowan, *The Raptor and the Lamb: Predators and Prey in the Living World* (New York: Henry Holt and Co., 1997), 12-13.
[19] *Age.*, 77-78.

dünyanın böyle bir varlık tarafından yaratıldığına inanmak safça.

(İnsan olmayan) hayvanın çaresizliği özellikle açıklayıcı. İnsanlar, milyarlarca hayvanın, bazen yırtıcılar tarafından, çoğunlukla da canlı canlı yenmesi gibi korkunç bir manzarayla karşılaştıklarında genelde *o* hayatlara kozmik bir anlam yükleme teşebbüsünde bulunmuyorlar. Gerçekten de alışılagelmiş tektanrıcı cevap, hayvanların varlık amaçlarının (ya da en azından o amaçlardan birinin) besin zincirinde daha yukarıda olanlar tarafından yenilmek olduğu. Bunu iyiliksever olduğu iddia edilen, pek tabii ki diğerlerini hayatta tutmak için her gün milyarlarca canlının ölmek zorunda olmadığı bir dünya *yaratabilecek* bir Tanrının varlığıyla bağdaştırmak zor.[20] Eğer ki iyiliksever Tanrının bazı hayvanları diğer hayvanlar için besin kaynağı olarak yarattığını düşünecek olursak, Tanrının insanlara tatmin edici bir amaç bahşetmiş olduğu fikrine dair güvenimiz sarsılabilir.

Yaygın surette buna verilen cevap, insanların özel olduğu ve Tanrının onlara özel bir amaç bahşettiğidir. Fakat kozmik anlam açısından insanlar ve insan olmayan hayvanlar arasında böylesine bir uyuşmazlığın varlığını öne sürmek şüpheli durumdaki dinî vaatlerin doğru olduğunu varsayıyor –insanların diğer tüm türlerin evrimsel sürecinin bir ürünü değil, Tanrının ustalık eseri olduğunu.[21]

---

[20] Yırtıcılar avlarını yemediğinde, av hayvan nüfusunun yaşam alanlarının onları besleyebilecek kapasiteyi aşacağı ve daha yavaş bir şekilde ölecekleri söylenir. Fakat kadir-i mutlak, her şeyi bilen, sonsuz rahmet sahibi bir Tanrı kuşkusuz bu soruna daha az şiddet ve acı içeren bir çözüm bulabilirdi. Örneğin nüfus fazla çoğaldığında hayvanlar kısır hale gelebilirdi.

[21] İnsan yaşamını anlamlı kılanın insanın özfarkındalığı olduğu iddiasını kanıtlamaya teşebbüs edenler var. Bu konunun bir tartışması için bkz. Thaddeus Metz, *Meaning in Life* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2013), 40-41. Fakat böyle olsa da bu anlamlar dünyevi anlamlar olmalı. İnsanın özfarkındalığı ya da daha genel anlamda insanın eşsizliği evre-

Tanrıcılar genelde hayatın anlamsızlığını ateizmin indirgemeci absürtlüğünün bir sonucu olarak değerlendirirler. Bu değerlendirmeye göre, Tanrının varlığının inkârının o kadar ürkütücü sonuçları vardır ki, bu inkârın haklı olmasına imkân yoktur.[22] Ateizmin ona atfedilen sonuçların hepsine ulaştığı aslında kesin değildir[23] fakat aksini iddia edenler ateizmin gerçekten savunduklarının sindirilmesi zor olsa da gerçek olma ihtimalini gözden kaçırıyorlar.

Elimizdeki kanıtlara baktığımızda hayatlarımızın kozmik anlamdan yoksun olma ihtimalinin Tanrının varlığı ihtimalinden çok daha yüksek olduğunu görebiliriz. Tanrıcılık insanları rahatlatabilir fakat bu varoluşsal uyuşukluk halinin ciddi bedelleri vardır. Kozmik anlamsızlığın neden olduğu kaygıdan kurtulmak isteyenler sadece tanrıcılar değildir. Böyle bir rahatlama sağlamak amacıyla öne sürülen birçok seküler sav da var. Seküler savlar derken sadece dinin iddialarını reddedenlerden söz etmiyorum; genel olarak dinî iddiada bulunmayanların hepsini bu kategoriye dâhil ediyorum.

Doğanın "Amaçları"

Tanrı olmadan nihai bir amacın olamayacağını farz etmenin bir hata olduğu da öne sürülmüştür. Stephen Law, her canlı organizmanın "üremek ve bir sonraki nesle genetik materyalini aktarmak"[24] amacı olduğunu, hepimizin "bir amaç için dün-

---

nin bakış açısından (evrenin bakış açısından anlamsızlıkla alâkalı olsalar da) tamamen alâkasız görünüyor.

[22] Örneğin bkz. William Lane Craig, "The Absurdity of Life without God," *The Meaning of Life* (ikinci basım) içinde, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 40-56.

[23] Örneğin sıklıkla Tanrı olmadan ahlâkın da olamayacağı söylenir. Fakat bu önermeyi reddeden kapsamlı ve ikna edici bir külliyat mevcut.

[24] Stephen Law, "The Meaning of Life," *Think* 11 (Bahar 2012): 30.

yaya geldiğini, Tanrı olsa da olmasa da bu amacın bize doğa tarafından sağlandığını"[25] söylüyor.

Bu bizim nihai amacımız olsa bile, kozmik bir amaç sayılabilecek yeterlilikte büyük bir amaç değil. Tam tersi, tamamen dünyevi bir amaç. Ayrıca, bir amacımız olduğu için bizi rahatlatacak kadar büyüleyici de değil. İnsanlar hayatlarının bir anlamı olup olmadığını merak ettikleri zaman (sadece) genetik materyal kopyalamak için bir mekanizma olduklarını duymak onları yatıştırmayacaktır. Tam da böyle düşünceler insanları hayatın anlamını aramaya itiyor. İnsanların kozmik amaçlarının genetik kopyalama olması, tavuğun amacının yumurtanın başka bir yumurta yapması olması kadar absürt.

Fakat en önemlisi, doğanın bize sağladığı amacın bir sonraki nesle genetik materyal aktarmak olduğunu iddia etmenin, amaç kavramını yanlış tanımlaması. Amaç, hedef sahibi olma yetisi olan bir varlık tarafından bahşedilen bir şeydir. İnsanların ve hayvanların da içlerinde olduğu böyle varlıklar –Tanrı olsaydı o da bu gruba dâhil olurdu– amaçlarına hizmet edecek şeyleri yaratırlar ya da halihazırda olan şeyleri bir amaç için kullanırlar.

Örneğin atacın amacı kâğıtları birarada tutmaktır. Varlığı ve özellikleri insanların onu bu işleve yönelik yapmış olmalarıyla açıklanır. Fakat hedefleri olan varlıklar ataçları başka amaçlarla da kullanabilirler. Dolayısıyla, bir atacı açıp, bir ucunu elektronik bir cihazın sıfırlama tuşuna basmak için kullanabiliriz. Ataçlar bu amaçla yapılmamıştır fakat cihazı sıfırlama amacımız için ataca alternatif bir amaç atfedebiliriz. Dahası, hiçbir amaçla yapılmamış nesnelere de bir amaç atfedilebilir. Bir taş parçası, o amaçla yaratılmamış olsa bile çekiç olarak kullanılabilir. Fakat doğanın hiçbir hedefi yoktur. Amaçsız bir şekilde ilerleyen kör bir süreçtir. Varlığımızı amaç edinmediği gibi, onu hiçbir hedef için de kullanmaz.

---

[25] *Age.*

Doğa kendi varlığımızı açıklamak için bize yardımcı olabilir fakat bu açıklama amaca değil, nedene yöneliktir.[26] Hiç kimseye ve hiçbir şeye anlam yüklemez. *Neden* değil *nasıl* var olageldiğimize dair bir açıklama sunar.[27] İnsanların nasıl türediğini ve evrildiğini öğrenmek ilgimizi çekebilir fakat bunları bilmek varlığımızın doğa tarafından bahşedilen bir amacı olduğunu göstermez.

Çoğumuz (kesinlikle hepimiz değil) bu dünyaya bir yaratıcı tarafından bahşedilen bir amaçla geldik. Fakat söz ettiğimiz yaratıcılar ebeveynlerimiz.[28] Bizi birçok nedenle dünyaya getirmiş olabilirler –örneğin genetik miras bırakma arzularını tatmin etme, büyütecek bir çocuk sahibi olma, kendi ebeveynlerinin torun isteklerini karşılama, belirli değerleri ve yaşam biçimlerini geleceğe aktarma, etnik ya da milli bir grubun büyümesine ya da hayatta kalmasına katkıda bulunma gibi nedenlerle. Fakat bunlar doğadan ziyade ebeveynlerimizin amaçlarıdır. Kozmik önemleri de yoktur.

Kıtlık Değeri

Hayatlarımızın kozmik anlamı olduğunu –ya da en azından böyle bir anlamı *olabileceğini*– savunmanın başka, daha karmaşık bir yolu var. Filozof Guy Kahane'nin savı şu şekilde:

1. Biz değerli varlıklarız.
2. Eğer evrende bizden başka canlı yoksa, bizden başka hiçbir şeyin değeri yoktur.

---

[26] Kurt Baier bu iddiayı öne sürüyor. Sıradan ve teleolojik açıklamalar arasında bir ayırım yapıyor; "The Meaning of Life," *The Meaning of Life* (ikinci basım) içinde, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 104-105.

[27] Kurt Baier bu ayırımı da yapıyor. *Age.*, 105.

[28] Bunun hepimiz için doğru olmadığını söylüyorum çünkü birçok insan –bazı tahminlere göre insanların yarısı– bilerek ve isteyerek dünyaya getirilmedi. Daha ziyade cinsel birleşmenin istemsiz sonuçlarıydı.

3. Başka hiçbir şeyin değeri yoksa, en değerli varlıklar biziz.
4. Sonuç olarak, evrende bizden başka canlı yoksa, kozmik önemimiz çok büyüktür.[29]

Dr. Kahane değerimizin temeliyle ilgili anlaşmazlıklar olsa da ilk önermenin çoğunluk tarafından desteklendiğini söylüyor. Fakat önermenin muğlâklığına işaret ediyor. Biz –ya da "biz" kelimesi– dünyadaki hissedebilen tüm canlılara işaret edebilir ya da sadece insanları kapsayabilir.[30] Eğer dünya yaşamın olduğu tek yerse, o zaman tüm dünyalı hissedebilen canlıların büyük bir kozmik önemi vardır. İnsanların diğer dünyalılardan daha büyük kozmik önemi olduğunu ileri sürmek isteyenler "bunu mümkün kılan zekâmızın, başarılarımızın ve başarısızlıklarımızın farklı ve daha üstün bir değer çeşidiyle bağlantılı olması gerektiğini de iddia etmelidirler."[31]

Bu ve benzeri yorumlar[32] Dr. Kahane neden değerli olduğumuzu açıklamaktan kaçınsa da değerimizin hissedebilir oluşumuzdan, akıl ve zekâmızdan kaynaklandığını düşündüğü anlaşılıyor.[33] Değerimizi bu gibi özelliklerle temellendirmek ikinci önermenin doğruluğunu kanıtlamak, nesnelerin, doğal oluşumların ve sistemlerin değeri olma ihtimalini ortadan kaldırmak için gerekli. Tüm bunların değeri olsaydı, evrenin

---

[29] Savın özetini şu şekilde yapıyor: "Değerliyiz ve eğer yalnızsak evrendeki başka hiçbir şeyin değeri yok. Dolayısıyla değeri olan tek şey biziz ve tesadüfen en değerli şey de biziz. Bu yüzden de çok büyük bir kozmik önemimiz var"; Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," *Nous* 48 (2014): 756.

[30] *Age.*

[31] *Age.*, 757.

[32] Örneğin şöyle diyor: "...uzun süren acıların, birçok masum insanın ve hayvanın ölümünün hiçbir şekilde önemli olmadığını –değerle ilgili hiçbir şeyi değiştirmediğini– samimiyetle inkâr eden bir yazar bulmak oldukça zor olacaktır" (756).

[33] Bazılarının "hissedebilirlik olmasa bile yaşamı çoğaltmamız konusunda ısrar edeceğini" (757) kabul ediyor fakat bu görüşü benimsemediği anlaşılıyor.

diğer bölümleri değer içinde yüzüyor olurdu. Samanyolu'nu, Satürn'ün halkasını ya da Mars'ta bulunan güneş sistemimizdeki en yüksek dağını, Everest dağının iki buçuk katı yüksekliğindeki Olympus Mons'u düşünün.

Dr. Kahane evrende yalnız olup olmadığımızı bilmediğimiz için savının şartlı bir şekilde varılan sonucundaki büyük kozmik öneme sahip olup olmadığımızı da bilemeyeceğimiz konusunda emin. Eğer başka bir yer canlılarla doluysa önemimiz büyük oranda azalırdı. Dolayısıyla, bu iddia sadece hayatlarımızın büyük kozmik önemi *olabileceği* ihtimalini göstermek için öne sürülmüş. İronik olarak Dr. Kahane'nin savına göre hayatlarımızın böyle bir önemi olabilmesinin tek koşulu Tanrının *var olmaması* çünkü Tanrı var olsaydı, kozmostaki önemimiz Tanrının öneminin gölgesinde kalırdı.[34]

Dr. Kahane'nin savının sonucu (sathi bir düzeyde) hayatlarımızın kozmik açıdan anlamsız olduğu Tanrısız bir dünyadan korkanlar için rahatlatıcı olabilir. Fakat savın özellikle önermelerden sonuca doğru çıkarımlarıyla ilgili birkaç başka sorunu daha var. En nihayetinde varılan sonuç vaat edilen rahatlamayı sağlamıyor.

Savın önermeleri değer kavramıyla ilgiliyken, vardığı sonuç önemle ilgili. Dr. Kahane önemle değerin eşit olmadığının farkında[35] fakat bu onu temelsiz bir çıkarım yapmaktan alıkoymuyor. Haklı bir şekilde "önemle ilgili iddialar... değerle ilgili iddialarla ilintili olmasına,"[36] rağmen bir şeyin değerli olmasının önemli olması için yeterli olmadığını söylüyor. Aynı zamanda "*gerçek bir fark yaratabilmek* için *önemli* de olmalı."[37]

Sonuçta sorunun bir kısmı pek de değer sahibi olmadan *en büyük* değere sahip olabilmek. Evrendeki en değerli varlıklar olsak bile, bu çok önemli olduğumuzu kanıtlayamaz. Evrende

---

[34] Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," 761.
[35] *Age.*, 749-750.
[36] *Age.*, 749.
[37] *Age.*, vurgu orijinal metinde yer alıyor.

bizden başka değerli herhangi bir şeyin yokluğu bizim değerimizi artırmaz. Bir analojiyle açıklamak gerekirse, dünyalılar için *en uzun* ömre sahip olan hayvan türü kutup balinasıdır, iki yüzyıl ya da bazen daha fazla yaşayabilir. Eğer evrende en uzun ömür de ona aitse bile, ömrünün çok uzun olduğu (kozmik zamanın standartları düşünüldüğünde) söylenemez.

Fakat –ve önemli olan kısmı da bu– hayatlarımızın çok fazla değeri olmasından çok büyük kozmik önemi olduğu çıkarımını yapamayız. Kozmik önemin varlığı kozmik önemin tanımına bağlıdır. Dr. Kahane'nin bu kavramla ne demek istediği anlaşılmıyor çünkü önem ve değer kavramlarını değişimli olarak kullanıyor. Fakat bazı yerlerde de ahlâki açıdan önem taşıdığımızdan –ahlâki açıdan değerlendirmeye alınmamız gerektiğinden söz ediyor.[38]

O zaman ahlâki öznelerin, evrenin neresinde olurlarsa olsunlar bize haksız bir şekilde zarar verecek eylemlerden kaçınmaları gerektiğini çünkü (ahlâki) değere sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Aynı bizim dünyanın uzak bölgelerinde herhangi bir eylemimizle haksız bir şekilde zarar verebileceğimiz insanları görüp görmememizin önemli olmadığı gibi, onların da bizi görüp görmemeleri önem değil. Bu açıdan değerimiz evrenin uzak bir köşesinde aynı dünyanın uzak bir köşesinde olabileceği gibi önemli hale gelebilir. Değerimiz evrenin herhangi bir yerindeki (eğer evrende öyle özneler varsa) ahlâki bir özne hakkında ahlâki bir iddiada bulunabilir.

---

[38] Bu dili kullanmıyor fakat değerli olduğumuzu savunurken yukarıda alıntılanan iddiayı öne sürüyor: "...uzun süren acıların, birçok masum insanın ve hayvanın ölümünün hiçbir şekilde önemli olmadığını –değerle ilgili hiçbir şeyi değiştirmediğini– samimiyetle inkâr eden bir yazar bulmak oldukça zor olacaktır" (756). Bunlar insanın ne yapması gerektiğinden ziyade değerle ilgili yorumlar ama hissedebilen canlıların acı çekmesi ve ölümü önemli diyerek, bunların da önemli olduğunu söylemiş oluyor.

Fakat insanlar kozmik önemsizlik konusunda endişelendikleri zaman, akıllarındaki "önem" kavramı bu değildir.[39] İnsanlar daha ziyade evrenin (gezegenimiz ve doğal güçlerinin) bize kayıtsız kaldığı, yaptığımız hiçbir şeyin gezegenimiz ya da kozmik zamanın ötesinde bir fark yaratmadığı ve insan hayatının hiçbir amacı olmadığı için kaygılanırlar.[40]

Başka bir deyişle, insanların varoluşsal kaygıları evrenin başka yerlerinde hayat olup olmadığına bağlı kaygılar değildir. Evrenin başka hiçbir yerinde hayat olmadığını bilmek insan hayatının kozmik açıdan anlamsız olduğundan korkan insanları avutamaz.

Böyle insanlar büyük kozmik anlam taşıdığımız ve bu anlamı aynı zamanda kurbağaların da taşıdığı sonucuyla da avunmayacaklardır. Kişi, insanların kurbağalardan daha çok anlam taşıdığını düşünse bile, sava göre insanlar büyük kozmik anlamlar taşıyorsa, kurbağalar da kayda değer derecede anlam taşıyor olmalıdır.

Dr. Kahane'nin savından yapılabilecek başka bir tuhaf çıkarım daha var. İddiasına göre, insan hayatının ne kadar önem

---

[39] Bu kaygının yokluğu (şu anda) kayıtsız ahlâki fail olan uzaylı düşmanların tehdidi altında olmayışımızla ilişkilendirilebilir.

[40] Iddo Landau'nun (a) "bakış açısı" ve (b) "anlamlılık kriterleri" arasında yaptığı akıllıca fakat nihayetinde hatalı ayırımını reddetmemiz gerektiğini düşünmemin nedenlerinden biri de bu; "The Meaning of Life *sub specie aeternitatis*," *Australasian Journal of Philosophy* 89 (Aralık 2011): 727-745. Eylemlerimiz evrenin *bakış açısından* görünmez olsa gene de önemli –*anlamlı*– olduklarını ve kayda değer uğraşlarımız olduğunu öne sürüyor. Tanrı ya da varsayımsal evrensel bir gözlemci hiçbir etkisi olmasa da bir eylemi anlamlı olarak değerlendirebilir. Fakat bu işe yaramayacaktır çünkü Tanrı veya varsayımsal gözlemci daha sınırlı bir bakış açısına sahiptir fakat Profesör Landau ona evrenin bakış açısı diyor. Hata evrenin bakış açısının yanlış anlaşılmasıdır. Örneğin eğer bir astronot uzaydaysa, ailesiyle ilgili anlam evrensel hale gelmez. Benzer bir şekilde, sadece Tanrı ya da varsayımsal gözlemci dünyada değil diye, dünyevi eylemlerle ilgili bakış açısının dünyevi olmadığını söyleyemeyiz.

taşıdığı en azından kısmen başka hayatların varlığına bağlıdır. Eğer dünya dışında hayat yoksa, bu durum insan hayatını muazzam derecede daha önemli hale getirir. Fakat, dünyanın başka canlılarla dolu olduğunu biliyoruz. Bundan hareketle insan hayatının dünyevi anlamı kozmik anlamından daha az olmalıdır.[41] (İnsan hayatının daha az dünyevi anlamı olur çünkü dünyada aynı zamanda karıncayiyenler, filler, lamalar ve zebralar da var.) Bu genelde düşündüğümüzün tam tersi bir kanıya işaret eder. Çoğu zaman ve haklı olarak gezegenimiz üzerinde evrenin geri kalanının üzerinde olduğundan çok daha fazla etkimiz olduğunu düşünürüz ve gezegenimiz bize evrenin geri kalanı kadar kayıtsız kalsa da en azından evrenin diğer yerlerine kıyasla gezegenimiz üzerinde daha fazla kontrol sahibiyizdir.

Belki Dr. Kahane sahip olduğumuzu düşündüğü kozmik önemin insanların sahip olmak istedikleri önemle aynı olmadığının farkındadır. Sonuçta "üzerinde bulunduğumuz evrenin kasvetli, kör ve kayıtsız olduğunu inkâr etmediğini" söylüyor.[42]

Evrenin Bakış Açısını Reddetmek

Seküler temelli bir avunma sağlamak isteyen her sav, hayatlarımızın kozmik anlam taşıdığını iddia etmez. Bazıları evrenin bakış açısının insanlar için anlamlılığını geçersiz kılmaya teşebbüs eder. Örneğin, Thomas Nagel kozmik önemimiz hakkında insanı kötümserciliğe iten birtakım fikirlere yanıt verir. Öncelikle "şimdi yaptığımız hiçbir şeyin bir milyon yıl sonra bir önemi kalmayacaksa... aynı şekilde bir milyon yıl sonra

[41] Dünya yaşamla dolu olsa da dünyada akıl yürütme kapasitesi olan tek canlının insanlar olduğu öne sürülebilir. Fakat insanların bu yüzden özel bir değeri olduğu düşünülüyorsa gene de insanın dünyadaki tek hissedebilen tür olduğu takdirde (ya da çok daha az sayıda hissedebilen türden biri) çok daha fazla değerleri olacağını kabul etmemiz gerekir.

[42] Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," 761.

meydana gelecek hiçbir şeyin şu anda bir önemi olamayacağını" öne sürüyor.[43]

Buna karşın, en azından benim savunduğum görüşe bir yanıt olarak yorumlandığında kulağa oldukça sathi geliyor. Çok da nadir olmayan bir şekilde şu anda yaptıklarımızın önemi daha sonra ne ifade edecekleri tarafından belirleniyor. Örneğin, bir kişi sabahları felsefe hakkında yazarak mı yoksa boş oturarak mı geçirsem diye düşünebilir. Bir bakıma kişinin hangisini seçtiğinin bir önemi yoktur. Kişi keyfine bakacak olursa şimdi ya da yarın bunun olumsuz sonuçlarıyla karşılaşmayacaktır. Fakat daha sonra seçimi önem kazanabilir. Başka bir deyişle, kişinin zamanını akıllıca mı yoksa boş mu geçirdiği eninde sonunda önemli hale gelecektir. Sonra önemli hale geleceği için de (araçsal olarak) şimdi de önemlidir.

Benzer şekilde, bazen bazı şeyler şimdi de önemli değildir, sonra da önem kazanmayacaklardır. Örneğin, eğer kişi çok yaşlıysa ve kanser belirti vermeden önce başka bir nedenden ölme ihtimali yüksekse, prostat kanseri olmasının bir önemi olmayabilir. (Birçok erkeğin prostat *kanserinden* değil de prostat *kanseriyle* öldüğü söylenir.) Yakında yıkılacak olan bir binanın çatlaklarının onarılmaması da önemli değildir. Şimdi önemli değildir çünkü bir süre sonra önemi kalmayacaktır.

Savaşta ölen birini düşünün. Ölümünün anlamlı ya da anlamsız oluşu en azından kısmen daha sonra önemi olup olmayacağı tarafından belirlenecektir. Eğer öldüğü çarpışmanın savaş üzerinde hiçbir etkisi yoksa ve sonunda da savaş kaybedilirse, askerin ölümü anlamsızdır. Belki asker cesaret sergilemiş ve silah arkadaşlarına ilham vermiştir fakat gene de ölümü boşunadır. Uzun vadeli bir amaca hizmet edememiştir.

Dolayısıyla gelecekte neyin önemli olacağı şu anda neyin önemli olduğu konusunda bizi aydınlatabilir. Saydığımız ör-

---

[43] Thomas Nagel, "The Absurd," *Mortal Questions* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), 11.

neklerin evrenin bakış açısını kullanmadığı doğrudur fakat varoluşsal kaygının en makul yorumunu kabul edecek olursak, fark daha önemsiz hale gelir.

Buradan şimdi yapılan *hiçbir şeyin* önemi olmadığı anlaşılmamalı. Profesör Nagel "meşrulaştırma zincirlerinin hayat içinde tekrar tekrar koptuğunu"[44] ve "baş ağrısı için aspirin almanın, hayran olunan bir ressamın sergisine gitmenin ya da bir çocuğun kızgın ocağa elini koymasını engellemenin meşrulaştırma gerektirmediğini"[45] söylerken haklı. Bu eylemler önemli fakat *sadece* şimdi önemliler –onlardan etkilenen kişilerin hayatları sırasında. Bir hayat sırasında meşrulaştırma zinciri kırılarak hayattaki çeşitli eylemleri makul kılabilir. Fakat daha önemli varoluşsal sorular hayatın bir bütün olarak bir amacı olup olmadığıyla ilgilidir. Bu soruya yanıt vermek için, hayatın içindeki meşrulaştırma yöntemlerine işaret etmek yeterli değildir.

Bir analoji düşünün. Kişi tavla oynuyorsa, çeşitli hamleler yapması tümüyle makuldür. Esasen, (kurallara uygun) hamle yapmıyorsa kişi zaten tavla oynuyor sayılmaz. Her hamle farklı şekillerde meşrulaştırılabilir. Tavlanın ne anlamı olduğunu, kişinin tavla oynayıp oynamaması gerektiğini, bir sonraki nesle bu oyunu aktarıp aktarmayacağını (çocuklara öğreterek ya da öğretebileceği çocukları dünyaya getirerek) sorgulamak bambaşka bir konudur. Benzer şekilde kişi, baş ağrısını dindirebilir, çocukları tehlikelerden koruyabilir ve gene de hayatının tümüyle –ya da genel olarak insan hayatının– kozmik bir amacı olmadığı konusunda endişelenebilir. Kozmik anlamın yokluğu kişinin kendi varlığına hayıflanmasına ya da bu anlamsız gidişatı sürdürmemek için dünyaya yeni insanlar getirmekten kaçınmasına neden olabilir.

---

[44] *Age.*, 12.
[45] *Age.*

Profesör Nagel hayatın kozmik anlamıyla ilgili diğer kötümserci savları da masaya yatırıyor. Zaman ve mekândaki sınırlarımızın çoğu insanın düşündüğü şekilde önemli olmadığını öne sürüyor. Retorik olarak bize şu soruyu soruyor: "Yetmiş yıl süren absürt bir hayat sonsuza kadar sürse sonsuz derecede absürt olmaz mı?"[46] Şimdiki sayımız düşünüldüğünde, eğer hayatlarımız absürt ise, neden evreni doldurduğumuzda daha az absürt olsunlar ki?[47]

Bu cevaplar sathi açıdan bakıldığında kanıtlanabilir görünüyor fakat varoluşsal soruların kaynaklarına değinmiyorlar. Robert Nozick'e göre anlam arayışı "bireysel hayatın sınırlarını"[48] aşma teşebbüsüdür. Bu sadece kozmik anlam için değil, bütün anlam seviyeleri için geçerlidir. Ailemizde, daha geniş insan gruplarında ve insanlığa yapacağımız katkılarda –kendi sınırlarımızı aşabileceğimiz her yönden– anlam ararız. Birçok insan kozmik seviyede de anlam edinme arzusu taşır. Bu nafile bir arzudur. Eğer sınırlarımız olmasaydı anlam arayışı arzumuz da ortaya çıkmazdı. Örneğin, muhtemelen Tanrı kendi hayatının anlamı hakkında kaygılanmaz. Kendisi dışında bir amaca hizmet edip etmediğini sorgulamaz.

Gerçekten de Tanrının böyle bir varoluşsal kaygı duyduğunu düşünmek komik ve absürt olurdu fakat sınırları olan (bilinçli) bir varlığın sınırlarını aşmak isteyişini pekâlâ anlayabiliyoruz. Zamanla sınırlandırılmadığınızı, ölümsüz olduğunuzu düşünün. O koşullar altında hayatınızda içkin amaçlar sizin için yeterli olabilir. Çünkü hayatta kalmaya devam edeceksiniz

---

[46] Kurt Baier de benzer bir sav ortaya koyuyor. Yaşam "değerli addedilebilirse, kısa olsa da değerli olabilir. Ve değerli değilse, o zaman sonsuz bir yaşam bir kâbusa dönüşecektir"; "The Meaning of Life," *The Meaning of Life* (2. basım) içinde, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 128.

[47] Thomas Nagel, "The Absurd," *Mortal Questions* içinde, 12.

[48] Robert Nozick, "Philosophy and the Meaning of Life," *Philosophical Explanations* içinde (Cambridge, MA: Belknap, 1981), 594.

ve kişisel yok oluşunuzu aşacak bir amaç arayışına girmenize gerek yok. Zamansal sınırlar mekânsal sınırlara kıyasla daha çok tartışma götürür fakat mekânsal sınırlarla ilgili karşılaştırmalı bir sonuca varmak mümkündür. Eğer mekânsal sınırsızlığa sahip olsaydınız, bu sınırsızlığın gereği olarak mekânsal açıdan sizin ötenizde hiçbir şey olmazdı ve kişinin kendi mekânsal sınırlarının ötesinde bir anlam arayışına girmesine gerek kalmazdı. Aşkınlık meselesi sadece kişinin sınırları olduğunda önem kazanıyor.

Bunu fark ettiğimiz zaman neden Profesör Nagel'in iddialarının tartışmaya açık olduğunu da anlıyoruz. Yetmiş yıl süren absürt bir yaşam sonsuza kadar sürdüğünde sonsuz derecede absürt hale gelmiyor. Aslında absürtlük kavramından ne anladığımız da sonucu değiştirir. (Daha önce belirttiğim gibi ben absürt bir hayatın anlamsız bir hayat olduğunu varsayıyorum.) Bazı hayatlar çeşitli dünyevi bakış açılarından bile absürt olabiliyor. Sonsuza kadar sürseler kesinlikle sonsuz derece absürt olurlardı. Dolayısıyla ölümsüzlük tek başına hayatı kozmik açıdan önemli hale getirmek için yeterli değil. Fakat daha sınırlı bakış açılarından absürt olmayan, kozmik açıdan absürt olan hayatlar da var. Daha geniş bakış açılarından absürtler, bunun nedeni kısmen aşamayacakları bir zamansal sınırları olması. Bu hayatlar sonsuza kadar sürerlerse, en azından anlamları sonsuza dek korunabilir ya da değişebilirse, sonsuz derecede absürt *olmazlar*. Aksine, biten bir hayatın anlamı bir çeşit süreklilikte kendini korumaya devam eder. Böyle hayatlar en azından bu yönden ve kozmik açıdan absürt (yani anlamsız) değillerdir.

Güçlendirilmiş beton duvarları kazarak hapishaneden kaçmaya çalışan birini düşünün. Gayreti, sadece duvarı aşamaz ve kaçmakta başarısız olursa absürt olacaktır. Eğer duvarların sınırlarını aşabilirse, gayreti absürt olmaktan çıkacaktır. Aynı şekilde, kişinin zamansal sınırlarını aşması gayretlerini absürt kılan bir özelliği (kozmik açıdan) bertaraf etmek anlamına gelir.

Profesör Nagel'in boyutlarımızla ilgili vardığı sonuç da adil değil. İnsanlar evrenin sınırsızlığı karşısındaki küçük boyutlarını düşündüklerinde asıl sorun boyuttan ziyade sınırlardır. Eğer evrende sadece bir kişi olsaydı, kişi bu yönden (eğer evrenin ötesinde bir şey yoksa) sınırlandırılmazdı ve olmayan bir sınırı aşmaya çalışmak da tutarsız olurdu. Bu sonuç şu anki boyutunuzu evrenin boyutuyla karşılaştırmaya ve evreni doldurmaya indirgendiğinde gülünçleşiyor.

Dünyevi Anlama Odaklanmak

Kozmik bakış açısını önemsiz gibi göstermenin yaygın olarak kullanılan başka bir stratejisi hayatın anlamlılığıyla ilgili soruları sadece dünyevi anlamları açısından sormak. Bu stratejiyi uygulayanlardan çoğu kozmik bakış açısının konuyla ilgisi olmadığını ve sadece dünyevi bakış açılarına odaklanmamız gerektiğini açık bir şekilde savunmuyor. Onun yerine hayatın anlamlılığıyla ilgili her şeyi dünyevi bir çerçeveye yerleştirerek bununla ilgili soruların sadece dünyevi anlamla ilgili olabileceğini ima ediyorlar.[49]

Bu şekilde bizi asıl soruya götürüyorlar. Soruyu, gördüğümüz üzere, iyimserci bir yanıt verilecek şekilde formüle ediyorlar. Sorunun daha kapsamlı, insanların çokça hasretini çektiği kozmik anlamın olmadığına dair acı gerçeklerle açık bir şekilde yüzleşmemizi gerektirecek bir versiyonunu ise göz ardı ediyorlar. Dünyevi anlama odaklanma stratejisini kullanan diğerleri kozmik anlamsızlığın heyulasını tamamen reddetmiyor. Sadece dikkatimizi dünyevi anlama çevirmeye çalışıyorlar.

Örneğin Peter Singer anlamın "'aşkın bir amaç' yani kendinin sınırlarını aşan bir amaç için çalışarak"[50] bulunacağını

[49] Örneğin bkz. Thaddeus Metz, *Meaning in Life* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2013).

[50] Peter Singer, *How Are We to Live?* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1995), 218.

söylüyor. Yapmaya değer bir şeyi yaparak bu sınırları aşmamız gerekiyor.[51] Ahlâki boyutu olan davalar için mücadele etmeyi –diğer başka örneklerle[52] birlikte– yapmaya değer şeyler olarak sınıflandırıyor. Fakat Singer'in tüm örnekleri dünyevi anlamı olan örnekler. Kozmik önemsizliğimizi kabul ederken "insanların yaptığı şeylerin nihayetinde yitip gidecek olmasının onları yapmaya değer ve anlamlı olmaktan çıkarmadığını"[53] söylüyor. Başka bir deyişle, başarılarımızın sonsuza kadar sürmeyecek olması önemli değildir.

Kozmik bakış açısının bu şekilde önemsizleştirilmesi bize Thomas Nagel'in önermelerini hatırlatıyor ve aynı eleştirilere tâbi tutulması gerekiyor. Bu bakış açısının önemsizleştirilmesinin karşısında geçerli tek anlamın kozmik anlam oluşu ve buna sahip olmayan her şeyin anlamsızlığı yer alır. Bu görüşe Peter Singer gibi, bazı eylemlerin, sonsuza dek sürmeyecek olmalarından bağımsız değerli ve anlamlı oldukları söylenerek cevap verilebilir.

Bu cevap paylaştığım daha ayrıntılı duruşa sahip olanlara hitap etmez. Bu duruşa göre, birçok eylemin ve hayatın dünyevi anlamı vardır ama hayatlarımız evrenin bakış açısından anlamsızdır. Bu duruşa sahip olanların Profesör Singer gibi iyimsercilere vereceği cevap şu olabilir: "Evet, birçok eylemin toplumun ve insanlığın bakış açısından anlamlı olduğunu biliyoruz ve bu durum bizi memnun ediyor fakat hayatlarımızın kozmik anlamı olmamasından endişe duyuyoruz. Söylediğiniz hiçbir şey bu endişeyi ortadan kaldıramıyor."

Şimdi başka bir analoji düşünün. Babanızın sağlığı hakkında endişeleniyorsanız, annenizin tamamen sağlıklı olması endişenizi gidermeyecektir. Annenizin sağlıklı olması tabii ki iyi bir şeydir. Olmasaydı, onun sağlığı hakkında da endişelenirdi-

---

[51] *Age.*, 211.

[52] Bkz. Peter Singer, *Practical Ethics* (3. basım) (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), 294.

[53] Peter Singer, *How Are We to Live?*, 217.

niz. Fakat onun sağlığı hakkında endişelenmeniz gerekmediğinin size söylenmesi sizi babanızın sağlığıyla ilgili rahatlatamaz. Benzer şekilde hayatlarımızın hiçbir anlamı olmasaydı tabii ki daha kötü olurdu. Gene de en azından dünyevi anlamların bir kısmına sahip olabileceğimiz gerçeği bizi hayatlarımızın kozmik anlamsızlığı konusunda avutamaz.

Bu noktaya başka bir şekilde değinmek de mümkün. Bir insana yardım etmekte bir anlam bulabilirim ve o insan da başka bir insana yardım etmekte bir anlam bulabilir fakat bu bizim kolektif varoluşumuza bir anlam kazandırmaz. Genel olarak insan hayatının evrenin bakış açısından anlamsız olduğunu söylemeye devam edebiliriz. Bireylerin birbirine yardım etmesinin gerekliliğini insanlığın varoluş amacı olarak belirlemek, kısır bir döngüyü savunmak gibidir. Üstelik bir bireyin hayatının dünyevi bir anlamı olsa bile (mesela başkalarına yardım ederek) bundan aynı bireyin hayatının kozmik bir önemi olduğu sonucu çıkarılamaz.

Murdar Ciğer ve Arzulanmaya Değer Anlam Çeşitleri

Kozmik anlama ulaşılamayacağını savundum. Buna son bir iyimserci cevap da kozmik anlam arayışının ve kozmik anlamsızlık konusunda hayıflanmanın beyhude olduğudur. Bu tip cevapları "murdar ciğer" savları (tabii ki bu savları öne sürenler bu etiketi reddedecektir) olarak sınıflandırıyorum.

Bu savla farklı şekillerde karşılaşıyoruz. Dolaylı olan bir şekli, ulaşılması imkânsız olan bir şey hakkında düşünmenin boşuna olduğu dolayısıyla endişelenmeye değmeyeceği. Fakat ulaşılamayacak bir şeye ulaşmaya çalışmaya değmese de bu konuda üzülmek gene de doğal karşılanabilir. Ölümcül bir hastalığa yakalanan kişiyi düşünün. İyileşmesi mümkün değil fakat kişinin ölümcül bir hastalığı olduğu için hayıflanması gayet makul bir durumdur.

Belki de böyle bir durumda hayıflanmak makuldür çünkü kişinin kısa süre içinde ölmeyeceği alternatif bir durumu –örneğin onu öldürecek hastalığa yakalanmadığı bir senaryoyu– hayal etmesi mümkündür. Böyle bir senaryonun gerçekleşmesi pratikte mümkün olmayabilir fakat hayal edilebildiği için kişinin hayıflanmasını makul kılan alternatif bir durumdan söz edilebilir. Kozmik anlamın yokluğu konusunda üzülmenin bundan çok daha farklı olduğu öne sürülür; hayatlarımızın kozmik anlam kazanacağı alternatif bir durumu tahayyülünün mümkün olmadığı söylenir.

Örneğin Christopher Belshaw, Tanrı bile anlamla ilgili endişelerimizi yatıştıracak "kadar nihai olmadığı için... bu endişelerin gerçek olmadığı sonucuna varmalıyız"[54] diyor. Bu görüşün başka bir ifadesinde Guy Kahane retorik olarak "Kozmik açıdan önemli hale gelmek için galaksileri hareket ettirmemiz mi gerek?"[55] diye soruyor.

Bu tarz bir önermeyle ilgili sorun, onu ileri sürenlerin daha geniş bir bakış açısından hayatı neyin anlamlı hale getireceği konusunda fikir birliğine varmamış olmaları. Kozmik açıdan hayatlarımızı anlamlı kılacak hiçbir şey olmadığı konusunda hemfikir olsak bile bu önerme hatalıdır. Sadece temel dayanağı hatalı olduğu için değil, sonucu da rahatlatıcı olmadığı için. Eğer hayat evrenin bakış açısından anlamsızsa, onu anlamlı kılmak için yapılabilecek hiçbir şey yoksa ve alternatif koşullar da tahayyül edilemiyorsa, hayat hâlâ kozmik açıdan anlamsız demektir. Anlamsızlık insanın çaresizliğinin o kadar elzem bir parçası ki, değişmesi mümkün değil. Bu iyi değil, korkunç bir haber.

Murdar ciğer savının üçüncü bir şekline göre, kozmik anlama dair arzu, onu arzulayan insanda bir eksikliğe işaret eder.

---

[54] Christopher Belshaw, *10 Good Questions about Life and Death* (Malden, MA: Blackwell, 2005), 124. Diğer olası kriterleri reddederek aynı savı 112-113'te de öne sürüyor.

[55] Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," 760.

Örneğin, Susan Wolf (laf arasında) "kalıcılığa dair mantıksız bir takıntı"dan söz ediyor,[56] Guy Kahane "kozmik şöhret kazanma isteğinin arkasında bolca narsisizm"[57] olduğu ve büyük bir kozmik öneme sahip olma arzusunun "utanç verici derecede megalomanyakça"[58] olduğu iddialarında bulunuyor ve bu insanların âdeta "Napoléon ve İsa taklidi yapan insanlar kadar deli olduklarını da"[59] iddialarına ekliyor.

"Megalomanyak" tanımına en uygun adaylar kozmik öneme sahip olmadığımızı değil *olduğumuzu* düşünenler. Fakat bu *arzu* (ve anlamın yokluğundan kaynaklanan üzüntü) gerçekten de narsisistik ve megalomanyakça mı? Genelde aileyle ya da toplumla ilgili anlam arayışında olan insanları narsisistik ve megalomanyak bulmuyoruz. Dolayısıyla bir arzuya sahip olanın neden olumsuz bir şekilde etiketlendiğini en azından kısmen arzusunun ulaşılmazlığıyla açıklanabilir. Ben gene de bir şeyin ulaşılmazlığının neden yokluğuna hayıflanmayacağımız anlamına geldiğini anlamıyorum. Bir çaresizliğin önlenebilir olması, o çaresizlikten sonra yas tutulmayacağı anlamına gelmez. Kozmik anlam edinmemiz imkânsız olabilir fakat gene de edinebilmeyi dileyebiliriz.

Kozmik açıdan anlam diğer açıdan anlamlar gibi iyidir. İnsanlar, haklı olarak önemleri olsun isterler. Etkisiz ve gereksiz olmak istemezler. Hayat zordur. Mücadeleler ve kavgalarla doludur; çok acı çekeriz ve sonra da ölürüz. Tüm maceranın bir anlamı olmasını istemek gayet makuldür. Ulaşabileceğimiz dünyevi anlam kırıntıları da önemlidir. Onlar olmadığında hayatımız anlamsız olmakla kalmaz aynı zamanda içler acısı ve katlanılmaz bir hale dönüşür. Her gün uyanıp hayatta kal-

---

[56] Susan Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 215.

[57] Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," 763.

[58] *Age.*, 764.

[59] *Age.*, 763. Guy Kahane "böyle bir kararın sadece sert değil, adaletsiz de olacağını" kabul ediyor fakat ondan tamamen de vazgeçmiyor.

mak için gerekenleri yapmak zorlaşabilir. Bir yazar bu görüşe "kişinin hayatının anlamsız olduğunu fark etmesinin doğal sonucunun kendisini öldürmek olacağı fikri bir nebze gülünçtür"[60] diyerek burun kıvırır. Aslında sosyal aidiyet yoksunluğu, en azından bazılarına göre intiharın ön göstergelerinden en önemlisidir.[61] Sosyal aidiyet yoksunluğu kişinin başka insanların bakış açısından hayatının anlamsız olduğunu algılamasının bir sonucudur.

İçlerinde Auschwitz de olan birçok toplama kampından kurtulan psikiyatrist Viktor Frankl, anlamın ya da daha net şekliyle *algılanan* anlamın önemini vurgulamıştı.[62] Nazi soykırımı sırasındaki tecrübelerini yazarken anlamın hayatta kalabilmek için elzem olduğundan söz etmişti. Frankl'a göre "dünyada hiçbir şey... en kötü koşullardan dahi kurtulmak için insanın hayatının bir anlamı olduğunu bilmek kadar etkili olamaz."[63] "Nietzsche'nin 'Yaşama *nedeni* olan neredeyse her *nasıla* dayanabilir' sözleri esirlerle ilgili her türlü psikoterapötik ve psikohijyenik çabaların yol gösterici sloganı olabilir"[64] diye yazar. Toplama kamplarındaki esirlerin durumu uç noktada olsa da "kişinin hayatında anlam arayışının birincil güdüsel güç"[65] olduğunu da onaylar.

En azından biraz dünyevi anlama ihtiyaç duysak da bu ihtiyacın bize iyi olan her şeyi sağlamaması şaşırtıcı sayılmaz. Çeşitli insan bakış açılarından sahip olduğumuz anlam tüm insanlığa anlam kazandırmaz. Bütün türe ve onun devamına dair

---

[60] Tim Oakley, "The Issue Is Meaninglessness," *Monist* 93 (2010): 110.

[61] Thomas Joiner, *Why People Die by Suicide* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), özellikle 117-136.

[62] Dr. Frankl anlam ve algılanan anlam arasında bir ayırım yapmıyor ama insanlara yaşama gücü verenin algılanan anlam olduğu açık.

[63] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (üçüncü baskı) (New York: Simon & Schuster, 1984), 109.

[64] *Age.*, 84. Aynı kelimeyi onaylayan bir biçimde 109'da da tekrar ediyor.

[65] *Age.*, 104.

bir hedef sağlamaz. Türün bir amacı yoksa ve hepimiz beyhude dönen bir çarkın dişlileriysek o zaman dünyevi anlama sahip olsak bile hayatlarımızda ciddi derecede anlam eksikliği var demektir. Dünyevi anlama sahip olmak iyidir fakat kozmik anlama sahip olmamak kötüdür.

Sonuç

Görüşümü "nihilist"[66] olarak sınıflandıranlar var. Bu sınırlandırma detaylandırılmadığı takdirde yanlıştır. *Kozmik* anlamla ilgili görüşüm gerçekten de nihilist. Kozmik anlamın varlığına inanmıyorum. Bu konuda haklıysam bana kozmik anlamla ilgili nihilist demek uygundur. Fakat görüşüm *tüm* anlamlarla ilgili nihilist değildir çünkü bazı bakış açılarından anlamın varlığına inanıyorum.

Hayatlarımız sadece sınırlı, dünyevi bir açıdan anlamlı olabilir. Hayatlarımızın geri dönülmez bir şekilde anlamsız olduğu bir bakış açısı var –kozmik olan. Hayatın anlamını düşünürken geniş kapsamlı iki hata yapılıyor. Bazıları sadece ulaşılabilen anlamların konumuzla ilgisi olduğunu düşünüyor. Kozmik anlamsızlığımızı göz ardı ediyor ya da kozmik anlamla ilgili soruları dikkate almamanın ve kozmik anlamsızlığın önemini küçümsemenin bir yolunu buluyorlar.

Diğer bir hata da kozmik önemsizliğimizin onları "*hiçbir şeyin* önemli olmadığı" sonucuna götürmesi dolayısıyla hiçbir bakış açısından hiçbir şeyin önemli olmadığını düşünmeleri. Eğer kozmik anlam taşımıyorsak fakat başka anlam çeşitlerine ulaşmışsak, bazı şeyler sadece bazı bakış açılarıyla sınırlı olsalar da hâlâ *önemliler* demektir. Örneğin, kişinin dünyada haliha-

[66] Thaddeus Metz, "The Meaning of Life," *Oxford Bibliographies Online*, *http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0070.xml* (erişim tarihi: 9 Haziran 2010).

zırdaki büyük zarar miktarına katkıda bulunup bulunmaması, evrenin geri kalanında bir fark yaratmasa da önemlidir.

Hayat anlamsızdır ama aynı zamanda bir anlamı vardır –ya da daha net bir deyişle, anlamları vardır. Sadece hayatın *tek bir anlamından* söz etmek mümkün değildir. Birçok farklı anlama ulaşabiliriz. Kişi kendini aşarak başkalarının hayatları üzerinde birçok şekilde olumlu izler bırakabilir. Gençleri eğitme, hastalara bakım sağlama, acı çekenleri rahatlatma, toplumu iyileştirme, sanat ya da edebiyatla meşgul olma ve bilimi ilerletme gibi.

Tüm insanlığın hedefsizliği ve kozmik önemsizliğimize hayıflanmamız doğaldır.[67] (Bazı) insanlar insanlığın evrendeki varlığının öneminden etkileniyor görünseler de yokluğumuz evrenin geri kalanı için hiçbir fark yaratmazdı.[68] Evrende hiçbir amaca hizmet etmiyoruz ve çabalarımız şimdi ve burada önem taşısa da mekânsal ve zamansal olarak ciddi kısıtlamalara sahipler.

Ulaşılması mümkün olmayan büyük anlamları arzulamamız gerektiğini düşünenler bile, kendi önemsizlikleriyle ilgili varoluşsal kaygı yaşatan varlıkların trajedisini görmezden gelemezler. Bu acı, hiç kuşkusuz insanın çaresizliğinin bir parçasıdır.

---

[67] Bu ifade hayıflanmanın "mantıken gerekli" ve "mantıken kabul edilir" olmasına karşı nötrdür. İkinci iddia daha sınırlıdır ama kozmik anlamın yokluğuyla ilgili endişeleri olanları haklı çıkarmaya yeterlidir.

[68] Yokluğumuzun esasen dünya üzerindeki etkisi büyük ihtimalle olumlu olurdu. Bkz. David Benatar, "The Misanthropic Argument for Anti-Natalism," *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting* içinde, ed. Sarah Hannan, Samantha Brennan, and Richard Vernon (New York: Oxford University Press, 2015), 34-64.

IV. Bölüm

KALİTE

> Başlangıcımız ve sonumuz arasında ne kadar mesafe var! İlki arzunun çılgınlığı ve şehvetin baştan çıkarıcılığı, diğeri, tüm organlarımızın harap oluşu ve çürüyen kadavraların berbat kokusu. Dahası, ikisi arasındaki iyi oluş yolu hep yokuş aşağı gidiyor: Kutsanmış, hayallerle dolu çocukluk, mutlu gençlik, hayatının baharındakilerin çileleri, kırılgan ve çoğu zaman acınası yaşlılık, son hastalığın işkencesi ve sonunda ölümün acısı. Var olmak yanlış bir adım gibi görünmüyor mu?*
>
> Arthur Schopenhauer

Anlam ve Yaşam Kalitesi

Yaşamlarımızla ilgili kötü haberler sadece kozmik anlamsızlıkla (ve dünyevi anlam kıtlığıyla) sınırlı değil. Bu bölümde öne süreceğim gibi aynı zamanda yaşam kalitemiz acınası derecede düşük. Anlamdan yoksunluk ve düşük yaşam kalitesi insanın çaresizliğinin değişmeyen özellikleri arasında yer alıyor.

Bu şekilde ifade edildiğinde, anlam ve kalitenin birbirinden farklı iki etken olduğu anlaşılıyor. Fakat anlamı yaşam kalitesinin bir özelliği olarak sınıflandırmak da mümkün. Her iki şekilde de onları birbirinden ayrı değerlendirmekte bulgusal bir değer var, çünkü anlam, temel bir varoluşsal konu olarak yaşam kalitesinin en fazla *tek* bir bileşeni olabilir ve diğer bileşenleri ayrı ayrı değerlendirmek faydalı olacaktır.

Anlam ve yaşam kalitesiyle ilgili ilişki bu kavramları nasıl tanımladığımız ve yaşamı neyin anlamlı ya da iyi yaptığı konusunda nasıl bir görüşe sahip olduğumuza göre değişir.

---

* *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, cilt 2 (Berlin: Hahn, 1851), Chapter 11, "Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns," §147, 245-246, çev. Wilhelm Snyman, 2016

Hayatın *gerçekten* anlamlı olup olmadığı konusunda kişi ne düşünürse düşünsün, hayatın anlamlı olduğunu *hissetmek* yaşam kalitesinin yükselmesini sağlıyor ve hayatın anlamsız olduğunu *hissetmek* de düşmesine neden oluyor. Hayatının anlamlı olduğunu hissettiğinde kişi kendini daha iyi hissediyor ve hayatının anlamsız olduğunu düşünmesi kişinin yaşam kalitesi üzerinde derin ve olumsuz etkiler bırakabiliyor.

Yaşam kalitesi düşük olsa da hayatın büyük (dünyevi) anlamı olabileceğini öne süren bazı görüşler de var. Örneğin Nelson Mandela'nın hapsedilmesi yaşam kalitesini radikal bir şekilde düşürürken zaman içinde hayatına büyük oranda anlam kazandırdı. Tartışmaya açık bir şekilde Mandela'nın durumunda olduğu gibi hayatın anlamının yaşam kalitesinin düşmesine neden olan olaylar tarafından artırılabilmesi acımasız bir ironi. Hapsedilmesi ve buna bağlı gelişen zorluklar, maruz kaldığı onur kırıcı durumlar –ve onun bunlara verdiği cevaplar– onu, Apartheid döneminin geri kalanında Güney Afrika'dan kaçarak daha yüksek bir yaşam kalitesiyle sürgünde geçireceği bir hayatın getireceğinden çok daha etkili bir sembol haline getirdi.

Bazı bakış açılarına göre de anlamsız bir hayatın (farklı yönlerden) kalitesi (görece) yüksek olabilir. Jet sosyete mensubu milyoner bir mirasyedinin yaşam kalitesi (bazı insanlar tarafından) yüksek telakki edilebilir. Diğer koşullar eşitlendiğinde, en sefil hayat tabii ki onun değildir.

Anlam ve yaşam kalitesi arasındaki ilginç bir bağ, anlamla ilgili soruların genelde yaşam kalitesi düştüğünde soruluyor olmasıdır. Ciddi bir kaza geçirirsiniz, çocuğunuz hayatını kaybeder ya da size kanser teşhisi konulur. O zaman "Tüm bunların anlamı nedir?" ya da "Neden ben?" diye sorarsınız. İnsanlar bu soruları işler (görece) iyi giderken sorma eğiliminde değillerdir.[1] Piyangoyu kazanırsanız, ne kadar şanslı olduğunuz sizi

[1] "Hayatta kalanın duyduğu suçluluk duygusu"nun bir istisna olduğunu düşünmüyorum çünkü bu, artı değeri olan bir iyiden ziyade korkunç

şaşırtabilir fakat gecelerce uykusuz kalarak neden o kadar insan varken sizin piyangoyu kazandığınızı düşünmezsiniz. İyi ya da kötü, şans bile söz konusunda olduğunda, insanın içini kemiren sorulara neden olan kötüsüdür.

Tabii ki hayatın anlamıyla ilgili sorular diğer açılardan hayatları nispeten iyi giden fakat hayattaki kötü şeyler nedeniyle anlam arayışına giren kişiler tarafından da sorulur. Milyoner mirasyedi bir noktada durup hayatının anlamsız olup olmadığını düşünmeye başlayabilir. Fakat bu muhtemelen –ilerleyen yaş ya da ölümlülüğünü hatırlatan başka bir olay gibi– yaşam kalitesiyle ilgili bir kötüleşmeden kaynaklanır.

Yaşam kalitesi insanın çaresizliğiyle yakından ilintilidir fakat bunun nedeni sadece kişiyi anlam arayışına yöneltmesi değildir. İnsan yaşamının kalitesi, birçok insanın düşündüğünün aksine, insanı dehşete düşürecek derecede düşüktür.

İnsanların yaşam kaliteleri hiç kuşkusuz çeşitlilik gösterir. Fakat bazı hayatların diğerlerinden daha iyi ya da kötü oluşu salt karşılaştırmaya dayanan bir iddiadır. Daha kötü olan hayatların gerçekten kötü hayatlar; daha iyi hayatların da iyi hayatlar olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacaklarından emin olamayız. Bazı hayatların kötü, bazılarının ise iyi olarak sınıflandırılabilecekleri yaygın bir görüştür. Ben bazı hayatların diğerlerinden iyi olmasına rağmen hiçbirinin (karşılaştırmaya dayanmayan bir şekilde ve nesnel açıdan) iyi olmadığına inandığım için bu görüşten ayrılıyorum.

Buna verilecek en bariz cevap milyarlarca insanın yaşam kalitelerini iyi olarak değerlendirmeleri. Yaşam kaliteleri aslında düşükken nasıl olur da böyle bir hataya düşebilirler? Bu itiraza iki adımda yanıt verilebilir. Öncelikle insanların kendi yaşam kalitelerini değerlendirmek konusunda hiç güvenilir olmadıklarını kanıtlamak. İkinci adım ise bu değerlendirmelerin

---

bir şeyden kurtulmaktır. Fakat bazı istisnalar olabilir, o yüzden iddiayı "eğilim" kelimesiyle ifade ettim.

güvenilmezliğini açıklayan önyargıları ortadan kaldırdığımızda ve insan yaşamına daha net bir şekilde baktığımızda, kalitenin (en iyi yaşamlar için bile) çok düşük olduğunu göstermek.

İnsanların Yaşam Kaliteleriyle İlgili Değerlendirmeleri Neden Güvenilir Değildir?

İnsanların iyi oluşlarıyla ilgili öz değerlendirmeleri bize yaşam kaliteleriyle ilgili güvenilir bir sonuç vermiyor çünkü bu öz değerlendirmeler varlıkları kanıtlanmış üç psikolojik olgudan etkileniyor.

Bunlardan ilki iyimsercilik yanlılığı ya da diğer adıyla Pollyannacılık. Örneğin, insanlardan ne kadar mutlu olduklarını değerlendirmeleri istendiğinde, yanıtları orantısız bir biçimde yelpazenin mutlu tarafında yer alıyor. Sadece küçük bir azınlık kendileri için "pek mutlu değil"[2] değerlendirmesini yapıyorlar. İnsanlar diğer insanlara kıyasla iyi oluşlarını değerlendirdiklerinde, tipik olarak "en çok tecrübe edilen seviyenin" üstünde yer aldıkları yanıtını veriyorlar. İki yazarın deyişiyle bu "algıda ilginç bir tarafgirlik."[3] İnsanların iyi oluşlarıyla ilgili öz değerlendirmelerinin aşırı derecede iyimserci olması şaşırtıcı değil, çünkü o değerlendirmenin yapıtaşları da aynı şekilde iyimsercilik yanlılığıyla inşa ediliyor. Örneğin insanlar kendilerine gelecekte ne olacağıyla ilgili (aşırı derecede) iyimserler.[4] Geçmiş

---

[2] David D. Myers ve Ed Diener bu bulgulardan bahsediyor. "The Pursuit of Happiness," *Scientific American* (May 1996): 70-72. Ayrıca bkz. Angus Campbell, Philip E. Converse ve Willard L. Rodgers, *The Quality of American Life* (New York: Russell Sage Foundation, 1976), 25.

[3] Frank M. Andrews ve Stephen B. Withey, *Social Indicators of Well-Being: Americans' Perceptions of Life Quality* (New York: Plenum Press, 1976), 334.

[4] Bu kanıt Shelley Taylor ve Jonathon Brown tarafından değerlendiriliyor. "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health," *Psychological Bulletin* 103 (1988): 193-210.

tecrübeleri hatırlamayla ilgili bulgular daha karmaşık.[5] Fakat baskın olan bulgu, bazı koşullara bağlı olarak[6] olumlu tecrübelerin olumsuz tecrübelerden daha çok akılda kalıyor oluşu. Bunun nedeni bilişsel süreçlerin olumsuz tecrübeleri baskılamaya görece açıklığı olabilir. Kişinin genel yaşam kalitesiyle ilgili değerlendirmelerinde gerçekleşen ve gerçekleşecek olan kötü şeyler faktörleri yeterli derecede yer almayacağı için bu değerlendirmeler güvenilmezdir.

İnsanlardaki iyimserci temayül konusunda çok sayıda kanıt var. Bu temayül derecesinin değişkenlik göstermeyeceği anlamına gelmez. Bazı ülkelerin vatandaşları nesnel koşullar benzer olsa da diğer ülkelerin vatandaşlarından yüksek öznel iyi oluş dereceleri bildirebiliyorlar.[7] Bu, kısmen kültürel değişken-

---

[5] Eskiden bulguların olumlu tecrübelerin olumsuz tecrübelerden daha çok hatırlandığını tartışmasız bir şekilde desteklediği izlenimindeydim. Fakat daha sonra sonuçların daha karmaşık olduğunu öğrendim. Bir sonraki nota bunun bazı kanıtlarını ekledim.

[6] Örneğin, olumsuz tecrübeler hemen etkisini gösteriyor olabilir. Fakat en azından disfori (derin bir huzur hali) yaşamayan insanlarda olumlu tecrübelerden daha çabuk etkilerini yitirirler ve insanlar uzun vadede daha çok olumlu tecrübeleri hatırlar. Olumlunun hatırlanma oranı öz imgeyi etkilediğinde daha yüksektir. Bkz. Shelley E. Taylor, *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989); Margaret W. Matlin ve David J. Stang, *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory, and Thought* (Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., 1978); W. Richard Walker, Rodney J. Vogl ve Charles P. Thompson, "Autobiographical Memory: Unpleasantness Fades Faster Than Pleasantness over Time," *Applied Cognitive Psychology* 11 (1997): 399-413; W. Richard Walker vd., "On the Emotions That Accompany Autobiographical Memories: Dysphoria Disrupts the Fading Affect Bias," *Cognition and Emotion* 17 (2003): 703-723; Roy Baumeister vd., "Bad Is Stronger Than Good," *Review of General Psychology* 5 (2001), özellikle 344, 356.

[7] Ronald Inglehart, *Cultural Shift in Advance Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), 241-246.

liğe bağlanıyor.[8] Temayülün derecesi değişse de karşılaşılmadığı bir yer yok.[9]

İyi oluşla ilgili öz değerlendirmelere şüpheyle yaklaşmamıza neden ikinci bir psikolojik olgu da adaptasyon, uyumsama ya da alışma adlarıyla bilinir. Eğer öz değerlendirmeler güvenilir olsaydı, kişinin durumundaki nesnel gelişmelere ya da gerilemelere göre değişiklik göstermesi gerekirdi. Başka bir deyişle, kişinin durumu bir gelişme ya da gerileme gösterdiğinde, kişi durumunda o derecede bir gelişme ya da gerileme olduğunu algılardı. Daha fazla gelişme ya da gerileme olana ve kişinin öz değerlendirmesi ona göre değişene kadar da sabit kalırdı.

Fakat böyle olmuyor. Öznel değerlendirmelerimiz nesnel koşullardaki değişikliklere göre *belirleniyor* fakat değişen öz değerlendirme sabit kalmıyor. Yeni durumumuza alıştığımızda artık onu ilk gelişme ya da gerileme gösterdiğindeki gibi değerlendirmiyoruz. Örneğin, kişi âniden bacaklarını kullanamamaya başlarsa öznel değerlendirmesi de hızla yeni duruma göre belirlenir. Zaman içinde yaşam kalitesinin öznel değerlendirmesi kişi felçli durumuna intibak ettikçe ona göre ayarlanır. Kişinin nesnel durumu gelişme göstermez –gene felçlidir– fakat kişi hayatının felçli kaldıktan hemen sonraki durumundan görece iyi olduğu kanısındadır.[10]

---

[8] *Age.*, 242.

[9] *Age.*, 246.

[10] Felçli olmaya uyum sağlamanın kişinin nesnel durumunda bir iyileşme anlamına geldiği iddia edilebilir. Bazıları bu itirazın nesnel durum –felç– ve kişinin nesnel duruma öznel olarak nasıl tepki verdiği arasındaki farkın göz ardı ettiğini söyleyebilir. Fakat kişi, bir ölçüde nesnel durumunu etkileyen öznel değerlendirmeden kaynaklanabilecek bir geribildirim döngüsünün ortaya çıkabileceğini kabul etse de bu itirazı reddedebilir. Başka bir deyişle, kişi, geribildirim döngüsünün nesnel durumunda *bir ölçüde* iyileşme sağladığını kabul edebilir fakat kişi felçli kaldığı sürece nesnel durumu öznel değerlendirmesinin işaret edebileceğinden kayda değer derecede daha kötüdür.

Ne kadar uyum sağladığımız konusunda fikir ayrılıkları var. Bazıları tamamen uyum sağladığımızı iddia eder –esas alınan öznel iyi oluş seviyesine döndüğümüzü. Diğerleri, en azından hayatımızın her alanında buna dair kanıt olmadığını ileri sürer.[11] Gene de belirli, bazen de önemli bir derecede adaptasyonun mümkün olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu da öznel değerlendirmelerimizin güvenilir olmadığı konusunda bizi destekleyen bir etkendir.

İnsan psikolojisinin öznel iyi oluş değerlendirmelerinin güvenilirliğini tehlikeye atan üçüncü bir özelliği de "karşılaştırma" diyebileceğimiz olgudur. İyi oluşun öznel değerlendirmeleri açık bir biçimde diğer insanların iyi oluşlarıyla karşılaştırma içerir.[12] Yaşam kalitemizle ilgili değerlendirmelerimiz başkalarının (algıladığımız) yaşam kaliteleri tarafından etkilenir. Bunun bir sonucu insan hayatlarının kötü ögelerinin yaşam kalitesi değerlendirmesi yaparken neredeyse tamamen göz ardı edilmesidir. Çünkü kişinin yaşamının bu ögeleri diğer insanlarınkinden daha kötü değildir ve yaşam kalitemizi değerlendirirken onları es geçeriz.

Pollyannacılık, insanın değerlendirmelerinin sadece daha iyimserci olmasını sağlarken, adaptasyon ve karşılaştırma daha karmaşıktır. Kişi sadece gerilemelere, durumun kötüleşmesine değil, kişinin nesnel durumundaki gelişmelere de adapte oluyor. Benzer bir şekilde, kişi kendini sadece durumu kendisininkinden kötü olanlarla değil, iyi olanlarla da karşılaştırıyor. Gene de nihai etkinin her türlü yanlılığı sıfırladığını düşünmek yanlış olur. Çünkü adaptasyon ve karşılaştırma iyimsercilik yanlılığının arka planında çalışan mekanizmalar. İyimsercilik yanlılığını ılımlı hale getiriyor olabilirler ama ortadan

---

[11] Richard A. Easterlin, "Explaining Happiness," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100 (16 Eylül 2003): 11176-11183.

[12] Örneğin bkz. Joanne V. Wood, "What Is Social Comparison and How Should We Study It?" *Personality and Social Psychology Bulletin* 22 (1996): 520-537.

kaldırmıyorlar. Dahası, bu diğer özelliklerin tezahüründe de iyimsercilik yanlılığı var. Örneğin, kendimizi bizden iyi durumda olanlarla karşılaştırmaktansa kötü durumda olanlarla karşılaştırma eğilimindeyiz.[13] Bu nedenlerle bu üç özelliğin net etkisi yaşam kalitemizi olduğundan yüksek algılamamız.

İnsanların bu psikolojik özellikleriyle ilgili çok sayıda kanıt var. Bu *her* insanın yaşam kalitesini olduğundan yüksek algıladığı anlamına gelmez. Kanıtlar bu olgunun yaygın olduğunu gösterir –evrensel olduğunu değil. Bazı insanlar yaşam kaliteleri hakkında doğru değerlendirme yaparlar fakat bu insanlar azınlıkta ve büyük ihtimalle insan hayatı hakkında benim tatsız görüşüme karşı çıkmayacaklardır.

Öznel değerlendirmeler tabii ki anlamsız değişkenler değiller. Kişinin hayatının olduğundan iyi olduğunu düşünmesi hayatını gerçekten de *iyileştirebilir*. Başka bir deyişle, olumlu öznel bir değerlendirme kişinin nesnel iyi oluşunu daha iyi bir noktaya taşıyabilir ve böylece bir geribildirim döngüsü oluşur. Fakat öznel iyi oluş değerlendirmesinin nesnel düzeyi *etkilemesiyle*, öznel değerlendirmenin nesnel düzeyi *belirlemesi* arasında fark vardır. Aşırı iyimserci öznel bir değerlendirme kişinin hayatını iyileştirse de bu, hayatının onun düşündüğü kadar iyi gittiği anlamına gelmez.

Şu âna kadar yaşam kalitesiyle ilgili insanların iyimserci öznel değerlendirmelerine güvenmemek için geçerli nedenlerimiz olduğunu gösterdim. Fakat insanların yaşam kalitelerinin tasavvur ettiklerinden düşük olduğunu gösterme yaşam kalitelerinin çok kötü olduğunu kanıtlamaz. Bu sonuca varmak için şimdi sunacağım kanıtlara ihtiyacımız var.

---

[13] Daha fazlası için bkz. Jonathon D. Brown ve Keith A. Dutton, "Truth and Consequences: The Costs and Benefits of Accurate Self-Knowledge," *Personality and Social Psychology Bulletin* 21 (1995): 1292.

Düşük Yaşam Kalitesi

Çoğu insan bazen insanların yaşam kalitelerinin korkunç derecede düşük olabileceğini kabul eder. Fakat bu ihtimalin *diğer* insanların yaşamlarıyla ilgili olduğunu düşünme eğilimindedir, kişinin kendi yaşamıyla değil. İnsanlar kendi yaşam kalitelerinin düşük olduğuna inandıklarında genel olarak bu durum yaşamlarının gerçekten olağanüstü derecede kötü gidiyor olmasından kaynaklanır. Fakat insan yaşamına önyargılarımızı bir kenara bırakarak nesnel bir açıdan baktığımızda kötünün tüm insan yaşamlarının içine nüfuz ettiğini görüyoruz.

Sağlığımız yerinde olduğunda bile, her günün büyük bir bölümünü rahatsızlık içinde geçiririz. Gün içinde defalarca susarız ve acıkırız. Milyonlarca insan kronik açlık çeker. Gıdaya ve içeceğe erişimimiz olduğu zaman ve açlıktan, susuzluktan bir süreliğine kurtulduğumuz zaman da şişen idrar keselerimiz ve dolan bağırsaklarımız bize rahatsızlık verir. Bazen rahatlama kolay bir şekilde sağlanabilir fakat diğer zamanlarda (kişinin benlik saygısını koruyarak[14]) rahatlama fırsatı aynı kolaylıkla bulunamaz. Zamanımızın büyük bir bölümünü termal açıdan rahatsızlık yaşayarak geçiririz –ya çok sıcaktır ya da çok soğuk. Yorgunluk hissettiğimiz ilk anda bir şekerleme yapma fırsatımız yoksa günün çoğunluğunu biraz yorgun geçiririz. Hattâ çoğu insan yorgun uyanır ve günün geri kalanını da o durumda geçirir.

Dünyanın yoksullarının kronik açlığı dışında tüm bu rahatsızlıklar küçük meseleler olarak değerlendirilir ve önemsenmez. İnsanların başına gelen diğer kötü şeylere kıyasla küçük olsalar bile, yaşamlarımızı etkilerler. Bu rahatsızlıkların hiçbirini yaşamak zorunda olmayan kutsanmış bir tür, rahatsızlığı kötü olarak niteliyorsak, tecrübe ettiğimiz günlük rahatsızlıkları da daha çok ciddiye almamız gerektiği sonucuna varırdı.

---

[14] Kişi her yerde tuvaletini yapabilir, dolayısıyla bu koşulu belirtmek gerekiyor.

Diğer olumsuz durumlar her gün ya da herkes tarafından olmasa da düzenli olarak tecrübe edilir. Örneğin birçok insan kaşıntı ve alerjiden mustariptir. Grip gibi hafif hastalıkları herkes geçirir. Bazı insanlar yılda birkaç kez, bazıları ise senede bir ya da birkaç senede bir geçirir. Üreme çağında olan birçok kadın âdet sancıları çeker; menopoza girerken ani ateş basmaları yaşarlar.[15] Mide bulantısı, hipoglisemi, hastalık nöbetleri ve kronik ağrı da yaygın bir şekilde tecrübe edilir.

Hayatın olumsuz ögeleri nahoş fiziksel hislerle de sınırlı değildir. Hayal kırıklığına uğradığımız, sinirlendiğimiz anlar da olur. Trafikte ya da kuyrukta beklemek zorunda kalırız. Verimsizlik, aptallık, kötülük, Bizansvari bürokrasiler ve aşması –o da aşılabilirse– binlerce saat sürebilen diğer engellerle karşılaşırız. Birçok arzu sonuçsuz kalır. Milyonlarca insan iş arar fakat bulamaz. İşleri olan insanların çoğu da işlerinden memnun değildir hattâ o işte çalışmaktan nefret eder. İşlerini yapmaktan keyif alan insanların bile ulaşamadıkları profesyonel hedefleri vardır. Birçok insan yakın ve tatmin edici kişisel ilişkiler –en çok da ömür boyu birlikte olabilecekleri bir partnerle ya da eşle– kurmak ister. Bazıları için bu hiçbir zaman mümkün olmaz. Diğerleri için geçici olarak mümkün olabilir fakat zaman içinde ilişkinin onları zorladığını ve boğduğunu fark edebilirler ya da partnerleri onları aldatabilir veya istismar edebilir. Birçok insan şu ya da bu şekilde görünüşünden memnun değildir –fazla kiloludur ya da fazla kısadır ya da kulakları çok büyüktür. İnsanlar daha genç görünmek ve hissetmek isterler fakat dermansız yaşlanırlar. Çocukları için büyük umutları vardır ve çocuklar belli bir açıdan onları hayal kırıklığına uğratırlar ve bu umutlarını boşa çıkarırlar. Yakınlarımızın acı

[15] Bunu tecrübe edenlerin nasıl hissettiğiyle ilgili fikir edinmek için bkz. Patricia A Marshall, "Resilience and the Art of Living in Remission," *Malignant: Medical Ethicists Confront Cancer* içinde, ed. Rebecca Dresser (New York: Oxford University Press, 2012), 94.

çektiğine tanık olduğumuzda biz de acı çekeriz. Öldüklerinde terk edilmişliğe kapılırız.

Sayısız korkunç yazgıya karşı savunmasızız. Bu yazgıların her birine maruz kalmasak da bizatihi varoluşumuz bizi bu risk altında bırakır ve hepimizin başına gelebilecek korkunç şeylerin kümülatif riski çok büyüktür. Bir sonraki bölümde ileri süreceğim gibi, ölümü de bu riskler içine dâhil edersek, risk bir katiyet haline gelir.

Örneğin yanık kurbanları, sadece yanma ânında değil, olayı takip eden seneler içinde de dayanılmaz acılar çekerler. Yaranın kendisi tabii ki kişi için acı vericidir fakat tedavi de acıyı yoğunlaştırır ve ona maruz kalınan süreyi uzatır. Bu süreci yaşayan bir kişi vücudunda deri olan yerleri yakan, az deri olan ya da hiç deri olmayan yerlerde tarif edilemez acılara neden olan günlük dezenfektan "banyo"sunu şöyle anlatıyor: bandajlar deriye yapışıyor ve onları çıkarmak, yanıklar geniş bir alana yayılmışsa saatler alıyor ve korkunç derecede acıya neden oluyor.[16] Ek operasyonlar gerekebiliyor; en iyi tedaviyle bile hasta hayat boyu şekil bozuklukları ve onların neden olduğu sosyal ve psikolojik zorluklarla mücadele ediyor.

Boyundan altı felç olan ya da daha kötüsü sürgüleme (locked-in) sendromundan mustarip bir kişiyi düşünün. Bu zihinsel bir eziyettir. Amiyotrofik lateral skleroz hastası ilerleyen ve geri dönüşü olmayan felç yüzünden yaşadığı durumu "şartlı tahliyesiz ve giderek artan bir hapislik hali"[17] olarak betimliyor. Kolları ve bacakları felç olduğu zaman, konuşma becerisini kaybetmeden önce dikte ettirdiği bir anlatıda en büyüklerini geceleri tecrübe ettiği acılarından söz ediyor. Yatağa yatırıldığında uzuvlarının tam olarak istediği şekilde yerleştirilmesi gerekiyor. Eğer "kontrolden çıkmış bir uzuv yanlış yerleştirilirse" ya da "diyaframıyla bacakları ve kafası hizalanmazsa"

[16] Dan Ariely, *Predictably Irrational* (düzeltilmiş ve genişletilmiş basım) (New York: Harper, 2009), xxiii–xxiv.

[17] Tony Judt, *The Memory Chalet* (New York: Penguin Press, 2010), 15.

gece boyunca "lanetlenmişlerin çektiği acıları" çekiyor.[18] Gece boyunca pozisyonumuzu ne kadar değiştirdiğimizi, hareket ettiğimizi düşünmemizi istiyor ve "saatlerce zoraki bir biçimde hareketsiz kalmanın sadece fiziksel olarak rahatsız olmakla kalmadığını, aynı zamanda psikolojik açıdan neredeyse dayanılmaz" olduğunu söylüyor.[19] Sırtüstü, yarı dik bir pozisyonda bir solunum cihazına bağlı şekilde yatıyor ve düşünceleriyle baş başa bırakılıyor. Hareket edemediği için kendini kaşıyamıyor. Durumunu "onur kırıcı bir çaresizlik"[20] olarak nitelendiriyor.

Kanser herkesin korktuğu bir hastalık olarak kötü ününü fazlasıyla hak ediyor. Bu hastalıktan ölürken insanlar oldukça fazla acı çekiyorlar. Fakat hastalıktan kurtulanlar da gerekli tedavileri görürken bir o kadar acı çekiyor. En kötü senaryoda ise hastalar hem tedaviden hem de bunların işe yaramayışından mustarip oluyor.

Semptomlar teşhisi gölgede bırakmadığı zaman, ilk darbe teşhisin kendisi oluyor. Arthur Frank kanser olduğunu öğrendiğinde vücudunun içinde giderek battığı bir "kum bataklığı haline geldiğini"[21] söylüyor. Fakat bu sadece başlangıç. Örneğin, özafagus kanseri için radyoterapi görürken Christopher Hitchens çaresiz bir şekilde kaçınılmaz olandan, yutkunmaktan kaçınmaya çalışmış. Her yutkunduğunda "boğazını berbat bir acı dalgasının doldurduğunu ve sırtının altından onu bir katır tekmelemiş gibi hissettiğini"[22] söylüyor. Ruth Rakoff meme kanseri için kemoterapinin etkisini "içinin çiğ hale gel-

---

[18] *Age.*, 17.
[19] *Age.*
[20] *Age.*, 20.
[21] Arthur Frank, *At the Will of the Body* (Boston: Houghton Mifflin, 1991), 27.
[22] Christopher Hitchens, *Mortality* (New York: Twelve, 2012), 67. *Ensesini* mi kastediyor?

mesi"[23] olarak tarif ediyor. Tedavinin yan etkileri arasında mide bulantısı, kusma, kabızlık, ishal, diş eti ve ağız yaraları var. Yemeklerin tadı kötüleşiyor ve hasta iştahını kaybediyor. Dolayısıyla kilo kaybı ve yorgunluk görülüyor. Başka bir yaygın yan etki de nöropati. Ve tabii ki saç dökülmesi. Bu semptomların birçoğu tedavi bittikten sonra da devam ediyor. Dahası, beyne, bağırsağa ve kemiklere baskı yapan tümörler dayanılması zor acılara neden olabiliyor. Acı kontrol altına alınabildiğinde hasta karşılığında bir süreliğine bilincini ya da en azından zihnindeki berraklığı kaybedebiliyor.

Kanser korkunç bir yazgı olmakla birlikte çok da yaygın. Özellikle de insanların genelde bulaşıcı hastalıklardan ölmediği ülkelerde. Amerika Birleşik Devletleri'nde iki erkekten birinin ve üç kadından birinin kansere yakalanacağı ve dört erkekten birinin, beş kadından birinin kanserden öleceği tahmin ediliyor.[24] Bazı insanların birden fazla kez kansere yakalandığı, o yüzden de yaşam boyu kansere yakalanma riski tahminlerinin abartıldığı iddia edildi. Fakat sadece yaşam boyu birincil kanser riski tahminlerine bakacak olursak da Birleşik Krallık'ta erkeklerin yüzde 40'ının, kadınların yüzde 37'sinin kansere yakalanacağını görüyoruz.[25] Kanser olmayanlar da onlara acı çektirecek yüzlerce başka hastalığa yakalanma riski taşıyorlar.

Yaşlı insanlar daha yaygın bir şekilde kansere yakalanıyor.[26] Diğer koşullar eşitlendiğinde daha gençken ölmek yaşlıyken

---

[23] Ruth Rakoff, *When My World Was Small* (Toronto: Random House Canada, 2010), 99.

[24] American Cancer Society, "Lifetime Risk of Developing or Dying from Cancer," http://www.cancer.org/cancer/cancerbasics/lifetimeprobability-of-developing-or-dying-from-cancer (erişim tarihi: 2 Ekim 2013).

[25] Cancer Research U.K., "Lifetime Risk of Cancer," http://www.cancerresearchuk.org/cancer-info/cancerstats/incidence/risk/statistics-onthe-risk-of-developing-cancer (Erişim tarihi 6 Ekim 2013).

[26] "Yaşlı" göreceli bir niteleme. Kanser hastası olan birçok çocuk, genç ve orta yaşlı insan var fakat örneğin, yetmiş yaşlarındaki insanların kan-

ölmekten daha kötüyse de[27] yaşlıyken kanserle yaşamanın fiziksel ve psikolojik semptomları ve kanserden ölmenin korkunçluğu da hafife alınamaz. Acı birçok hastalığa eşlik ediyor fakat çoğunun dışardan belli olmadığını unutmamalıyız. Sıklıkla acının kaynağı onu tecrübe etmeyen tarafından görülemiyor. Kronik ağrı çeken biri bu durumun onu "elden ayaktan düşürdüğünü" ve "kişinin hayatını ele geçirerek, enerjisini emdiğini, keyif ve iyi oluşunu da ortadan kaldırdığını ya da nötralize ettiğini"[28] aktarıyor.

Tüm acılar fiziksel olmasa da psikolojik sorunlara fiziksel semptomlar da eşlik edebiliyor. William Styron depresyonunu tarif ederken nihayetinde "bedenin de etkilendiğini, kendisini tükenmiş ve kanı çekilmiş gibi hissettiğini"[29] söylüyor. "Yavaş tepkilerinden, neredeyse felç oluşundan, sıfıra inen zihinsel enerji"den[30] bahsediyor. Uyku bölünüyor ve hasta "karanlık bir boşluğa düştüğünü ve hissettiği yıkım karşısında kıvrandığını"[31] anlatıyor. Depresyon hastası olmak, "ayaklı bir savaş zayiatı"[32] olmaya benziyor.

Bunlara ek olarak, insanların diğer insanlar elinde çektiği çok çeşitli ve korkunç acılar da var. Bunlardan bazıları aldatılmak, aşağılanmak, utandırılmak, iftiraya uğramak, dövülmek, saldırıya, tecavüze uğramak, kaçırılmak, alıkonmak, işkence görmek ve öldürülmek.[33]

---

ser olma ihtimali çocuk, genç ve orta yaşlılardan yüksek.

[27] Bu konuyu 5. Bölümde daha ayrıntılı ele alıyorum.

[28] Philip A. Pizzo, "Lessons in Pain Relief – A Personal Postgraduate Experience," *New England Journal of Medicine* 369 (Eylül 19, 2013): 1093.

[29] William Styron, *Darkness Visible: A Memoir of Madness* (New York: Random House, 1990), 47.

[30] *Age.*

[31] *Age.*, 49.

[32] *Age.*, 62.

[33] Daha fazlası için bkz. David Benatar, "The Misanthropic Argument for Anti-Natalism," *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and*

Her birinin ne kadar dehşet verici olduğu tek tek anlatılabilir fakat örnek olarak tecavüzü düşünelim. Tecavüz,[34] mağduru bedensel hakları ihlal edilmeden önce ve sonra dehşete düşürür. Morarma ve yırtılma da dâhil olmak üzere fiziksel yaralanmalar saldırının sık görülen sonuçlarındandır. Hiddet, utanç, özdeğer kaybı ve yakın ilişkiler kurmakta zorluk gibi psikolojik etkiler ömür boyu sürebilir. Mağdur, doğurganlık yaşında bir kadınsa saldırı hamilelikle sonuçlanabilir. Kürtaja ücretsiz bir şekilde ulaşılabilse de hamileliği sonlandırmak kişide psikolojik travma yaratabilir. Hamileliği sonlandırmayıp doğum yapmak psikolojik açıdan daha da ağır sonuçlara yol açabilir. Tecavüz mağdurları saldırganlarından cinsel yolla bulaşan hastalıklar da kapabilirler. Bu hastalıkların birçok zararlı fiziksel etkisi olduğu gibi, psikolojik travmaya da neden olurlar.

Hayatta İyiden Çok Kötü Olmasının Nedeni

İyimserciler büyük ihtimalle bunun tek taraflı bir görüş olduğunu –hayatta sadece kötünün değil iyinin de yer aldığını öne süreceklerdir. Hayatlar genellikle katıksız bir şekilde kötü olmasa da en şanslı insanların bile hayatında iyiden çok daha fazla kötü var. Şanssız olanlar içinse durum daha da kötü ve hayatlarında neredeyse hiçbir şey yolunda gitmiyor.

Hayatlarımız iyiden çok daha fazla kötü içeriyor. Bunun nedeni kısmen kötü şeylerle iyi şeyler arasındaki ampirik farklar. Örneğin, en yoğun hazlar kısa ömürlüdür fakat en ağır acılar çok daha uzun sürebilir. Mesela orgazmlar kısa sürer. Gastronomik hazlar biraz daha fazla sürse de iyi yemeğin hazzı da en

---

Parenting içinde, ed. Sarah Hannan, Samantha Brennan, ve Richard Vernon (New York: Oxford University Press, 2015), 34-64.

[34] Bir tecavüz mağduru şöyle söylüyor: "tecavüz mağduru olmayı hayal etmek basit değildir, çünkü mağdurun yaşadıklarının çoğu hayal edilemez bile"; Susan J. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 5.

fazla birkaç saat sürebilir. Yoğun ağrılar, günler, aylar ve yıllarca sürebilir. Gerçekten de hazlar –sadece en yücesi değil– acılardan daha az ömürlüdür. Kronik ağrı çok yaygındır fakat kronik haz diye bir şey yoktur. Bazı insanların memnuniyetleri ya da tatminkârlıkları uzun sürebilir fakat bu kronik hazla aynı şey değildir. Dahası memnuniyet*siz*lik ve tatmin*siz*lik duyguları en az memnuniyet ve tatminkârlık kadar uzun sürebilirler. Bu da olumlu durumların bu açıdan bir avantajı olmadığı anlamına gelir. Olumlu durumlar daha istikrarsızdır çünkü işlerin kötü gitme ihtimali iyi gitme ihtimalinden daha yüksektir.

En yoğun acılar en yoğun hazlardan daha etkilidir. Bunu inkâr edenler en muhteşem hazlarla dolu bir saat karşılığında en korkunç işkencelerle dolu bir saati kabul edip etmeyeceklerini düşünsün. Arthur Schopenhauer da "biri diğerini yemekte olan iki hayvanın hislerini karşılaştırmamızı"[35] isterken benzer bir noktaya değiniyor. Yenilen hayvan, yiyen hayvanın bir öğünde kazandığından çok daha fazlasını kaybediyor.

Yaralanmanın ya da hastalanmanın ve nekahetin zamansal boyutlarını düşünün. Kişi birkaç saniye içinde yaralanabilir: vurulabilir, düşebilir, felç ya da kalp krizi geçirebilir. Bu ve başka şekillerde kişi aniden görme veya duyma yetisini, bir uzvunun işlevini ya da yıllardır öğrendiklerini yitirebilir. İyileşme yavaş bir süreçtir. Çoğu vakada tamamen iyileşme de gerçekleşmez. Yaralanma âniden gerçekleşir fakat sonucunda ömür boyu acı çekilebilir. Ciddi olmayan yaralanmalar gerçekleştiğinden daha uzun sürede iyileşir ve hastalıklara yakalanmamız onlardan kurtulmamızdan daha çabuk olur. Örneğin, birden grip oluruz ve bağışıklık sistemimizin onu alt etmesi daha uzun sürer. Semptomlar kendini giderek yoğunlaşan bir şekilde saatler içinde gösterir fakat tamamen ortadan yok olmaları birkaç hafta değilse de birkaç saat sürer.

---

[35] Arthur Schopenhauer, "On the Sufferings of the World," *Complete Essays of Schopenhauer* içinde (Çeviri: T. Baily Saunders), Book 5 (New York: Wiley, 1942), 2.

Tabii ki kişinin birden değil kademeli olarak kötülediği durumlar da vardır. Bunlardan bazıları yaşlanmayla ilgili fiziksel güç kaybı, demans, dejeneratif kas ve sinir hastalıkları ve ileri evre kanserler gibi tedavinin mümkün olmadığı durumlardır. Tedaviler genelde geçidir. Tedavilerin iyileştirme ihtimali olan durumlarda kişinin fiziksel çöküşle savaşması gerekir ve bazen bu savaş kaybedilir. Milyarlarca insanın ise iyileştirici ya da geçici tedavilere ulaşma imkânı zaten yoktur.

Kademeli çöküşler sadece hastalıklarla sınırlı değildir. Aslında kademeli çöküş normal insan hayatının çoğunu belirleyen bir ögedir. Bebeklikten ve çocukluktan çıktıktan sonra[36] normal insan çok erken yetişkinlik döneminde serpilir. (Bazı açılarda zirve birçok şeyin altüst olduğu ergenlik döneminin hemen öncesidir.) 20'li yaşların başından itibaren kişi uzun ve yavaş çöküşüne başlar. Zihinsel çöküşün bir kısmı çok çalışmakla veya olgunlaşmayla örtülür. Dolayısıyla insanlar bazı konularda (hepsinde değil) profesyonel veya genel anlamda zihinsel kapasitelerinin zirvesine geç yaşta ulaşırlar. Fakat en azından fiziksel ve bir ölçüye kadar zihinsel olarak temel bir çöküş gerçekleşir: saçlar kırlaşır ya da dökülmeye başlar; kırışıklıklar oluşur ve bedenin belli bölümleri sarkar; güç zafiyete, kas yağa dönüşür; görme ve duyma kaybı ortaya çıkar.[37]

Bu uzun süreli çöküş kişinin hayatının büyük bölümünü belirler. Önce hissedilir bir düzeyde değildir fakat sonra çok bariz hale gelir. Örneğin kişinin hayatı boyunca çekilen fotoğraflarına bakarsak bozulmayı fark etmemek mümkün değildir. Güçlü ve capcanlı genç insan, giderek zayıf ve yıpranmış yaşlı

[36] Fakat iyi çocuklar yetiştirmek bile çok çaba gerektiriyor. Bu konuda birçok şekilde yetersiz kalmak mümkün. Ebeveynsizliğin doğal sonucu yabani bir çocuk olurdu fakat çok sayıda ebeveynlik hatası bu sonuca yakın ya da bu sonuçtan daha kötü durumda yetişkinler ortaya çıkarıyor.

[37] Bazıları orta yaştaki başarıların ve görece bilgeliğin o dönemdeki çöküşün bedellerine ağır bastığını savunabilir. Bu doğru olabilir. Fakat çökmeden orta yaşın avantajlarına sahip olmak daha iyi olurdu.

bir insana dönüşür. İnsana moral veren bir görüntüler serisi değil. Bazıları bozulmanın erken evrelerinin o kadar da kötü olmadığını iddia edebilir. Tabii ki sonra gerçekleşen bozulma kadar kötü olmadığı konusunda haklılar fakat bu, çöküşün gerçekleşmediğini kanıtlamaz. Üstelik bu durum birçok insanı da rahatsız eder. Rahatsız olanlar da sadece saçlarını boyamak, kendilerine botoks enjekte ettirmek ya da operasyon geçirmek gibi kozmetik girişimlerde bulunanlar değildir.

Tercihlerimizin gerçekleşmesi ya da arzularımızın tatmini konularında da dezavantajlı durumdayız.[38] Arzularımızın çoğu hiçbir zaman tatmin edilemez. Dolayısıyla tatmin edilmemiş arzularımız tatmin edilmişlerden fazladır. Tatmin edildiklerinde bile bu derhal gerçekleşmez. Arzuların tatmin edilmeden hissedildiği belli bir zaman geçiririz. Bazen bu görece kısa bir süredir (olağan koşullar altında susamak ve su içmek arasında geçen süre kadar) fakat daha büyük arzuların gerçekleşmesi aylar, yıllar ya da on yıllar alabilir. Gerçekleşen bazı arzuların bizi düşündüğümüzden daha az tatmin ettiğini fark edebiliriz. Kişi belli bir işe girmek ya da belli bir kişiyle evlenmek ister fakat hedefine ulaştıktan sonra işin düşündüğü kadar ilginç olmadığını, eşin de düşündüğünden çok daha sinir bozucu olduğunu öğrenebilir.

Ulaşılan hedefler tam olarak beklendiği gibi çıktığında bile tatmin duygusu genellikle geçicidir ve tatmin edilen arzular yerlerini yenilerine bırakır. Bazen yeni arzular eskilerinin aynısıdır. Örneğin, kişi doyana kadar yemek yer, zaman geçer ve gene acıkır. "Arzular çarkı" başka bir şekilde de çalışır. Kişi daha alt seviye arzularını tatmin edebildiği sürece yeni ve ulaşılması daha zor bir seviyedeki arzular duyar. Dolayısıyla kendi temel ihtiyaçlarını karşılayamayanlar zamanlarını bunları karşılamaya uğraşarak harcarlar. Tekrar eden temel ihtiyaçlarını karşıla-

[38] Bundan böyle benzer gözlemler ikisine de uygulanabileceği için arzu ve tercih arasında ayırım gözetmeyeceğim.

yabilenler Abraham Maslow'un "yüksek memnuniyetsizlik"[39] adını verdiği duruma düşerler. O seviyedeki arzular tatmin edildiğinde yeni arzular daha yüksek bir seviyede baş gösterir.

Sonuç olarak hayat devamlı bir mücadele halidir. Bazen mücadeleler ertelenebilir ama ancak hayat sona erdiğinde biterler. Ayrıca, zaten anlaşılacağı üzere mücadele, kötü şeylerden sakınmak ve iyi şeyler edinmek amacıyla edilir. Üstelik bazı iyi şeyler sadece kötü şeylerden geçici bir rahatlama sağlamaya yarar. Örneğin kişi karnını doyurur ya da susuzluğunu giderir. Kötü şeylerin hiçbir çaba göstermemize gerek kalmadan kendiliğinden geldiğini fakat onlardan kaçınmak ve iyi şeyler edinmek için çaba göstermemiz gerektiğini fark etmişsinizdir. Örneğin cehalet gayret gerektirmez fakat bilgi edinmek için genellikle çok çalışırız.

Arzularımızın ne kadarını gerçekleştirdiğimiz ve hedeflerimizin ne kadarına ulaştığımız gerçeği bile hayatımızın ne kadar iyi gittiğiyle ilgili yanlış yönlendirici derecede iyimserci bir izlenim verir. Bunun nedeni arzularımızı ve hedeflerimizi ifade ederken kendi kendimize "sansür" uygulamamızdır. Çoğu gerçekleşmezken, dile bile getirmediğimiz, çok fazla sayıda potansiyel arzuya sahibizdir. Onları dile getirmeyiz çünkü ulaşılmaz olduklarını biliriz. Mesela birkaç yüz yıl yaşamayacağımızı ve ilgimizi çeken her konuda uzmanlaşamayacağımızı biliriz. Dolayısıyla hedeflerimizi daha gerçekçi (çoğu biraz iyimserci olsa da) bir şekilde belirleriz. Kişi insan standartlarında uzun bir yaşam sürmek, bazı konularda ya da kısıtlı bir alanda tecrübe kazanmak isteriz. Bu da tüm arzularımızı gerçekleştirsek ve hedeflerimize ulaşsak da hayatlarımızın arzularımızın ifadesinin yapay bir şekilde kısıtlanmadığı bir senaryodaki kadar iyi gitmediği anlamına gelir.

---

[39] Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (2. basım) (New York: Harper & Row, 1970), xv.

İnsan yaşamının düşük kalitesi konusunun iç yüzünü anlamak için iyi bir yaşamın parçaları olduğu düşünülen çeşitli özellikleri değerlendirmek ve bunların en iyi yaşamlarda bile ne kadar sınırlı miktarda yer aldığını kabul etmek gerekir. Örneğin, bilgi ve kavrayışın yaygın olarak iyi özellikler olduğu düşünülür ve (bazı) insanların ne kadar bilgisi olduğu konusunda hayrete düşeriz. Acı gerçek şudur ki, hiçbir şey bilmemek ve her şeyi bilmek arasındaki geniş yelpazede, en iyi eğitilmiş, en zeki insanlar bile hiçbir şey bilmeme noktasına diğer uca olduklarından çok daha yakındır.[40] Bildiğimiz ve anladıklarımızdan milyarca daha fazla şeyi bilmiyoruz ve anlamıyoruz. Bilgi gerçekten iyi bir şeyse ve çok azına sahipsek, bu açıdan hayatlarımız pek de iyi gitmiyor demektir.

Benzer bir şekilde uzun ömürlülüğün iyi bir şey olduğunu düşünürüz (en azından söz konusu yaşam asgari kalite eşiğini aşıyorsa[41]). Fakat en uzun insan yaşamları bile nihayetinde fanidir. Uzun ömürlülüğün iyi bir şey olduğunu düşünüyorsak, o zaman (tamamen zinde) geçen bin senelik bir ömrün (özellikle son on yıllarının güçten düşme ve düşkünlükle belirlendiği) seksen ya da doksan senelik bir ömürden çok daha iyi olacağını kabul etmemiz gerekir. Böyle bir ömür, iki bin ya da üç bin ya da daha fazla süren bir ömürden çok daha kısadır. Diğer koşullar eşitlendiğinde, uzun ömürler kısa ömürlerden daha iyiyse, insanlar bu konuda dezavantajlı sayılırlar.[42]

---

[40] Abba Eban'ın kendisine muhalif bir kişi için "cehaleti ansiklopediktir" dediği söylenir. Bu hakaret aslında hepimiz için geçerlidir. Abba Eban bu hakareti Stanislaw Lec'in aforizmasından devşirmiş olabilir: "Arada bir cehaleti ansiklopedik olan bir adamla karşılaşırsınız."

[41] "Asgari kalite eşiği" derken yaşamın *devam etmeye* değer olduğunu söylemeye çalışıyorum. Bu *başlamaya* değer yaşam için gerekli eşikten daha düşüktür. Bkz. *Keşke Hiç Olmasaydık*, 39-46.

[42] Ahlâki açıdan iyilik, estetik tecrübe ve diğer yeti veya özelliklerle ilgili de benzer şeyler söylenebilir.

Kötünün hayatımızda iyiye kıyasla ne kadar ağır bastığını fark etmeyişimiz çok da şaşırtıcı değil. Tarif ettiğim gerçekler insan hayatının (ve diğer hayatların) ayrılmaz parçaları. Çoğu insan insanlığın durumuna uyum sağladığı için hayatının ne kadar kötü olduğunu göremez. Beklentileri ve değerlendirmeleri bu talihsiz referans çizgisine göre belirlenir. Mesela uzun ömür, ideal bir standarda göre değil, gerçekte insanların ömürlerinin azami süresine göre değerlendirilir. Aynısı bilgi, anlayış, ahlâk ve estetik takdir için de geçerli. Benzer şekilde iyileşmenin yaralanmadan uzun süreceğini kabul ederiz ve insan yaşam kalitesini ona göre ölçeriz. Halbuki bu ve daha birçok konuda dezavantajlı bir konumdayız.

Karşılaştırma adlı psikolojik mekanizma da bu değerlendirmelerimizde tabii ki rol oynar. Sözünü ettiğim olumsuz özellikler tüm hayatlarda içkin olduğu için insanların yaşam kalitelerini ölçmelerinde etkisizdirler. En korkunç acıların en büyük zevklerden daha etkili oluşu ve acıların zevklerden daha uzun sürebileceği ve sürdüğü gerçeği herkes için geçerlidir. Herkes nahoş şeylerden kaçınmak için çaba göstermek ve iyi şeyleri edinmek için uğraşmak zorundadır. Dolayısıyla insanlar kendi yaşam kalitelerini değerlendirirken karşılaştırmaya başvurur ve bu özellikleri görmezden gelirler.

Tüm bunlar iyimsercilik yanlılığından kaynaklanır. Kötüden ziyade iyiye konsantre olma eğilimimiz var. İnsan hayatının ne kadar kötü olduğunu fark etmeyişimiz iyiden çok daha fazla kötü olduğuna dair savlarımızı geçersiz kılmak için yeterli değil. Acılar çabuk geçseydi ve hazlar uzun sürseydi; hazların yoğunluğu acılarınkinden çok daha fazla, yaralanmak veya hastalanmak çok daha zor, yaralandığımızda veya hastalandığımızda iyileşmek çok çabuk olsaydı ve arzularımız hemen gerçekleşse, yerini yeni arzulara bırakmasaydı insan hayatı şu anki halinden çok daha iyi olurdu. Aynı şekilde hayatı sağlıklı bir şekilde binlerce yıl yaşasaydık, çok daha bilge, akıllı

ve ahlâki açıdan daha gelişmiş olsaydık da durum kayda değer derecede daha iyi olurdu.[43]

Seküler İyimserci Teodiseler

İnsanın iyimserciliği dirençlidir. Kanıtlar karşısında zayıflamaz. İyimsercilik yanlılığı gibi psikolojik özelliklere, insanın yaşam kalitesinin çok düşük olduğuna dair ne kadar kanıt sunulursa sunulsun çoğu insan iyimserci görüşlerinde ısrar etme-

[43] Bazıları yaşam kalitesinin öznel değerlendirmesinin bir versiyonunu kabul ederek bu kısımdaki ("Hayatta iyiden çok kötü olmasının nedeni") diğer her şeyi göz ardı edebilir. Örneğin, eğer kişinin hayatı düşündüğü kadar iyiyse ve çoğu insan hayatlarında kötüden çok iyi olduğunu düşünüyorsa o zaman çoğu hayat kötüden ziyade iyidir. Böyle bir değerlendirmedeki sorun insanların olası hata paylarına yer bırakmaması. Bu eksikliği gidermeye teşebbüs eden daha kapsamlı öznel değerlendirmeler de var. Örneğin Wayne Summer, *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1996) çalışmasında yaşam kalitesini (ya da "refah"ını) öznel yaşam memnuniyetiyle eşitleyen bir değerlendirmeyi savundu. Tek şart memnuniyetin bilgiye dayanması ve bağımsız olmasıydı. Burada yeterince ayrıntılı bir yanıt verme iddiasında değilsem de bu görüşün neden sorunlu olduğu konusunda yorum yapabilirim. "Bilgiye dayanan" ve "bağımsız" kriterlerini normal zekâ sahibi çoğu yetişkinin ulaşabileceği bir eşiğe yerleştiriyor. Fakat ben neden böyle olması gerektiğini anlayamıyorum. Eğer bizim çocukluğumuzda olduğumuzdan çok daha bağımsız bir tür yaşasaydı, insanların memnuniyetle ilgili değerlendirmelerinin bağımsızlık kriterine sahip olmadığını düşünebilirlerdi (aynı bizim çocukların bu kritere sahip olmadığını düşündüğümüz gibi). Gerçekten de sözünü ettiğim psikolojik özelliklere işaret ederek bunları insanların ya yanlış bilgilendirilmiş ya da yaşamından ne kadar memnun olduğuna karar verirken gerekli tüm bilgileri değerlendirecek bağımsız sürece mazhar olmadığını kanıtlamak için kullanabilirlerdi. Sıradan yetişkinlerin hayatlarını nasıl yaşayacaklarıyla ilgili kararlarını daha bağımsız kararlar verebilen varsayımsal varlıklara atıfta bulunarak geçersiz kılmak akıl dışı görünebilir fakat sıradan yetişkin insanların yaşamlarıyla ilgili memnuniyet değerlendirmelerinin türlerine uygun bağımsızlık düzeylerine rağmen *hatalı* olabileceğini savunmak bambaşka bir konuya işaret eder.

ye devam edecektir. Bazen, en azından kısmen bu iyimsercilik kendini insanların Tanrının ve yarattıklarının iyiliğine işaret ettikleri dinî inanç olarak gösterir.[44] Bu tarz bir dinî iyimsercilik sıklıkla "kötülük savı" öne sürülerek eleştiriliyor. Kötülük savı, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve sonsuz rahmet sahibi olan bir Tanrının varlığı anlayışının dünyadaki aşırı derecedeki kötülükle bağdaşmadığını ileri sürüyor. Teodise, Tanrının varlığını kötünün varlığıyla uzlaştırmaya çalışan iyimserci bir pratik. Fakat birçok ateist, teodiseyi eleştirirken kendilerini seküler bir teodisenin içinde buluyorlar. Çünkü onlar da iyimserci görüşleri insanlığın durumunun talihsiz gerçekleriyle uzlaştırmaya teşebbüs ediyorlar.

Birçok seküler teodise var. En sık ifade edilenlerden biri hayattaki kötü şeylerin gerekli olduğu iddiası. Örneğin, acının yokluğunda daha fazla yaralanacağımız öne sürülür. Gerçekten de doğuştan acıya duyarsız olan kişiler istemsiz bir şekilde, örneğin tehlikeli derecede sıcak olan nesneleri tutarak, tutmaya devam ederek ya da kırılan bir kemiğin olduğu uzvu kullanmaya devam ederek kendilerine zarar verirler. Acının yokluğunda tehlike konusunda uyarılmazlar.

Hayattaki kötü şeylerin iyi şeylerin kıymetini anlamamız ya da en azından onları tamamen takdir edebilmemiz için gerekli olduğu da öne sürülür. Bu sava göre hazların tadını (mümkün olduğunca) çıkarabiliriz çünkü acı çekmişizdir. Benzer şekilde başarılarımız, onlara ulaşmak için çok çalıştığımızda bizi daha çok tatmin eder ve arzuların her zaman cevap bulmadığını bildiğimiz için bulduğumuz cevaplar çok daha kıymetlidir.

Bu savla ilgili birçok sorun var. Öncelikle bu iddialar her zaman doğru değildir. Hiçbir amaca hizmet etmeyen acılar da vardır. Örneğin, doğum sancılarının ya da ölümcül hastalıkların neden olduğu acıların hiçbir değeri yoktur. Böbrek taşları-

[44] Dinî inançlar iyimserci olabilirse de her zaman öyle değiller. Kötümserci dinî görüşler de var.

nın yol açtığı acı şimdi kişinin tıbbi yardım almasını sağlasa da insanlık tarihinin büyük bir bölümünde hiçbir amaca hizmet etmiyordu çünkü kimsenin böbrek taşlarıyla ilgili yapabileceği bir şey yoktu.[45] Ayrıca, en azından bazı hazları yaşayabilmek için acı çekmek zorunda değiliz. Mesela güzel bir tat almak için nahoş bir tecrübe yaşamamıza ya da acı çekmemize gerek yok. Aynı şekilde birçok başarı çok çaba gerektirmese bile tatmin edici olabilir. Amaca kolaylıkla ulaşmak da insanın hoşuna gidebilir. Bu süreç kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Belki bazı insanlar acı çekmek zorunda kalmadan hazza ulaştıklarında bu durumdan daha çok zevk alıyorlardır ve kolaylıkla edinilen başarılar onları daha çok tatmin ediyordur.

İkinci olarak, hayattaki iyi şeylerin gerçek anlamda değerlerinin bilinebilmesi için kötü şeylerin varlığı gerekse bile, bu değerbilirliğin halihazırda olduğu kadar kötü şeyin varlığını gerektirdiği söylenemez. Örneğin, hayattaki güzel şeylerin değerlerini bilmek için milyonlarca insan kronik ağrı, bulaşıcı hastalıklar, ilerleyen felç ve tümör gibi rahatsızlıklardan mustarip olmak zorunda değiller. Başarılarımız, onlar için çok çalışmasak da bize keyif verebilir.

Son olarak, belki de en önemlisi, kötü şeyler hayatta gerçekten gerekli olduğu sürece hayatlarımızın onların gerekli olmadığı bir senaryoda olacağından daha kötüdür. Her ikisi de gerçektir ve nosiseptif (özellikle ağrı uyarımına yanıt veren) sinir yolları zararlı uyaranı tanır, iletir ve sonuç olarak acıdan kaçınılır. Bu bitkiler ve basit hayvan organizmaları için de insanlar gibi daha karmaşık yapıda olan hayvanlardaki refleks için de geçerlidir.[46] Benzer şekilde, insanlardan çok daha rasyonel

---

[45] Bu acıların acının başka bağlamlardaki araçsal değerinin yan etkileri oldukları öne sürülebilir. Bu doğruysa, yaşamlarımız, sadece araçsal değeri olduğunda acı çekseydik daha iyi olurdu (acı, araçsal değeri olmayan durumlarda karşımıza çıkmasaydı).

[46] Refleks arkı durumunda genelde acı refleksif kaçınma davranışına eşlik eder fakat acının bağdaştırıcı bir rolü yoktur.

canlılar hayal edebiliriz. Bu canlılarda nosisepsiyon ve kaçınma davranışının acı çekme kapasitesi değil, rasyonel yeti tarafından belirlendiğini düşünebiliriz. Böyle varlıklarda zararlı bir uyaran alınır fakat hissedilmez (en azından acının hissedildiği şekilde) ve rasyonel yeti acı kadar etkili bir biçimde varlığın kaçınma davranışı göstermesini sağlar. Bizim gibi varlıklar yerine böyle varlıklar olmak daha iyi olurdu. Aynı şekilde, hayatta kötü şeyler olmadan iyi şeylerin değerini bilebilen ve çok çalışmadan iyi şeylere erişebilen bir varlık olmayı da tercih ederdik. "Cefasız sefa"nın olmadığı hayatlar[47] "aynı sefanın cefasız" sürülebileceği hayatlardan çok daha kötüdür.

Bu noktada ikinci bir teodiseyle karşılaşıyoruz. Bu yaklaşım, insanın yaşam kalitesini ölçmek için kullandığım mükemmeliyetçi standartların fazla talepkâr ve uygunsuz olduğunu öne sürüyor. Bu eleştirinin bir versiyonu insanlar için neyin iyi olduğuna karar verirken evrenin bakış açısını değil, insanın bakış açısını kullanmamız gerektiğini söylüyor.[48] Tabii ki insanlar için neyin iyi olduğuna karar verirken onların nasıl varlıklar olduğunu da hesaba katmalıyız. Örneğin, kara hayvanı olduğumuz için bir insanı (solunum cihazı olmadan) suyun içine batırmak onun için kötü olacaktır. Bir balık için aynısı geçerli değildir. Gene de insanlar suyun altında boğulmayan varlıklar olsaydı bu kesinlikle daha iyi olurdu diyebiliriz (yani sadece su üstünde değil, su altında da nefes alabilselerdi).

Bu noktada da genelde ikinci teodisenin farklı bir versiyonu ortaya çıkıyor. Bu versiyon bir insanın hayatının insan hayatı

---

[47] Bu tabii ki Stoacı düstur "cefasız acı olmaz"ın bir çeşidi. Bu düstur doğruysa da talihsiz bir duruma işaret eder. (Bu bana acıya karşı daha az hevesli olanlar için alternatif bir düsturu hatırlatıyor: "cefa yoksa... cefa da yoktur.")

[48] Bu savın farklı versiyonlarını öne sürenler: Thaddeus Metz, "Are Lives Worth Creating?" *Philosophical Papers* 40 (Temmuz 2011): 252-253; David DeGrazia, "Is It Wrong to Impose the Harms of Human Life? A Reply to Benatar," *Theoretical Medicine and Bioethics* 31 (2010): 328-329.

olduğu sürece iyilik derecesinin her zaman sınırlı olduğunu iddia eder. Hem su üstünde hem de altında nefes alabilen bir varlık insan olamaz. Acısız bir yaşam insana ait olamaz. Aynı şekilde insanın bilgisinin, kavrayışının ve iyiliğinin derecesini ilâhi bakış açısının standartlarına göre değerlendiremeyiz çünkü bunlar insan standartları değildir. Her şeyi bilen ve sonsuz rahmet sahibi olan varlık insan değil, Tanrıdır.

Savın bu versiyonu da ikna edici olmaktan uzaktır. İnsan, yaşamını fetişleştirir. Bunu fark etmek ve hayalî bir tür düşünebilmek için biraz duygusal mesafe gerekebilir. *Homo talihsizus* olarak adlandırabileceğimiz kurmaca türün üyelerinin hayatı çoğu insanın hayatından çok daha acınası durumdadır fakat tüm hazlardan mahrum değillerdir. Şimdi aralarında bulunan kötümserci bir filozofun hayatlarının ne kadar korkunç olduğunu gözlemlediğini hayal edin. Filozof, hayatlarının ne kadar daha iyi olabileceğini anlatsın. Örneğin otuz yıl yerine, seksen ya da doksan yıl yaşayabileceklerini. Sürekli aç hissetmek yerine sadece üç öğün arasında acıkabileceklerini. Her hafta hastalanmak yerine yılda bir kez hattâ bazen daha az sıklıkta hastalanabileceklerini. Bu gözlemlere karşılık olarak, türün iyimserci üyeleri –büyük bir çoğunluğu– hayatlarının o açılardan daha iyi olduğu takdirde *talihsizi** olmaktan çıkacaklarını söylerlerdi. Bu gözlem doğru olsa bile, *talihsizi*n yaşam kalitesinin korkunç olduğu iddiasını yalanlayamaz. Sonuçta belirli bir türün yaşam kalitesinin ne kadar iyi olduğunu sormakla, çok daha iyi bir yaşam kalitesinin o türün bir üyesi olmaya uyup uymadığını sorma arasında bir fark var. Belki de yaşam kalitelerimiz bundan çok daha yüksek olsaydı artık insan olmazdık. Bu insanın yaşam kalitesinin yüksek olduğu anlamına gelmez.

İnsan yaşamını daha iyi bir yaşama tercih etmek –şu anda varsayımsal bir tercih fakat bir gün gerçek olabilir– insanlıkla

* Talihsizus'un çoğulu Latincede "talihsizi" olurdu. (ç.n.)

ilgili rahatsız edici bir duygusallığa işaret eder. Daha iyi bir yaşam kalitesindense insan olmaya daha çok önem verdiğimiz sonucuna ulaşırız. Fakat başka bir tür yerine insan olmaya dair sözü edilen değer de insan olmaktansa sadece daha iyi olmanın tercih edilmesi gerektiğini ima eder. Bu ima çoğu zaman fark edilmez. Örneğin çoğu insan *Homo erectus*un düşük kapasitesindense, *Homo sapiens*in daha yüksek bilişsel kapasitesine sahip olmak ister. Bu değerlendirmenin altında yatan mantık, yüksek bilişsel kapasitenin düşük bilişsel kapasiteden daha iyi oluşudur. Fakat bu mantık aynı zamanda insan üstü bir türün daha da yüksek bilişsel kapasitesine sahip olmanın daha da iyi olacağı sonucunu destekler.

Bu sonuçtan kaçınmanın bir yolu bilişsel kapasitenin de bir "Goldilocks" düzeyi olduğunu iddia etmektir. Bu prensibe göre bir şeyin çok az olması kötüdür fakat çok fazla olması da kötüdür (Mesela, belki çok yüksek düzeydeki bilişsel kapasite insanı mutsuz edecek sezgilerin varlığına neden olabilir ya da kabul edilemeyecek seviyelerde kişinin kendisine zarar vermesine yol açabilir). Goldilocks prensibiyle ilgili sorun şudur: eğer bilişsel kapasitenin ideal bir düzeyi varsa, bu düzeyin *Homo sapiens*e ait olduğunu düşünmek işimize gelse de mantıksızdır.

Bu gerçeğe insanların ideal düzeyde bilişsel kapasiteye sahip olduğuna inananları ikna etmek zor. Fakat insanların gelişmiş bilişsel kapasitesinin onları diğer hominid ve primatlardan çok daha tahripkâr hale getirdiğini düşünün. İnsanlar gene de tahripkârlıklarını kontrol altında tutacak, rasyonel bir şekilde düşünecek ya da davranacak kapasiteye sahip değiller. Belki buna karşılık insanların bilişsel kapasitelerinin geliştiği derecede daha az tahripkâr olacakları iddia edilebilir fakat kapasitelerinin gelişmesi aynı zamanda insanlığın çaresizliğiyle ilgili çok daha fazla içgörü sahibi olmaları anlamına da gelecektir. Bu farkındalık onları mutsuz edecektir. İnsanlar bu varoluşsal kaygıları zaten yoğun bir şekilde yaşadıklarına göre, bilişsel

kapasitelerinin mutlulukları için halihazırda fazla olduğu söylenebilir.

Bilişsel kapasiteden bir özellik olarak söz ettim. Aslında bir özellikler kümesi. İnsanların genel anlamda ideal bilişsel kapasiteye sahip olduğunu iddia etmek ne kadar mantıksızsa bu iddiayı daha spesifik kapasiteler için öne sürmek de bir o kadar mantıksız olacaktır. Mesela hesaplama yetimiz. Sıradan insanların şu anda sahip olduklarından daha gelişmiş bir hesaplama yetisine sahip olması, en azından bunun karşılığında diğer yetilerde bir azalma olmayacaksa, iyi olurdu.

İnsanların diğer özelliklere gelince Goldilocks prensibine bağlı kalmak daha da zor. Örneğin, insanların ideal bir ahlâki iyilik seviyesinde olduğunu savunmak fazlasıyla zordur çünkü bu ahlâki açıdan daha iyi olmalarının tercih edilmeyeceğini ima edecektir. Bu absürt ya da en azından oldukça mantıksızdır.

Tüm iyimserciler insanlığı fetişleştirmezler. İnsanların gelişmesini savunanlar arasında "insan sonrası" bir geleceği hayal edenler de vardır. Bu gelecekte insanlar (fiziksel, zihinsel ve ahlâki açılardan) o kadar gelişmiştir ki, artık onlar için insan kategorisini kullanmak zordur. Transhümanizmi savunanlar gelecekteki gelişmiş varlıkların insan olmasından ziyade yaşam kalitesini artırmayı önemserler.

Bu düşünceye ve gelişme arayışının ahlâki boyutlarına karşı çıkan birçok kişi olsa da ben teknolojik gelişimlere tümüyle karşı olan kategoride yer almıyorum. Eğer seçim düşük yaşam kalitesi ve yüksek yaşam kalitesi arasındaysa, geliştirilmiş varlıklar artık insan olarak sınıflandırılamasa bile, ikinci seçenek tercih edilmelidir. Tabii ki tüm gelişmeler olağan ahlâki sınırlar içinde yer almalıdır. Örneğin, kişiye ciddi zararlar verebilecek gelişmeler bu sınırların dışında kalır. Aynı zamanda herkesin eşit şekilde bu teknolojiyle ulaşabilmesi sağlanmalıdır. Gene de bunların hiçbiri transhümanist projeyi geçersiz kılmaz.

Transhümanistler varlığın insan olup olmaması konusunda katı bir tutum takınmasalar da başka bir seküler iyimserci te-

odiseye yönelirler. Gelecekte mümkün olacak gelişmelerin yaşam kalitesini hayatı iyi bir hale getirecek kadar artıracağına inanırlar. Gelişimin "kurtarıcı" veya "arındırıcı" güçlerine güvenirler. İnsanlar gözden "düşmemiş" olabilirler fakat gene de ahlâken aşağıda yer alıyorlar. Bu görüşe göre iyi haber ise gelecekte işlerin "mesih"in getireceği gelişim döneminde çok daha iyi olma ihtimali.[49]

Bu görüş fazla iyimserlikle itham edildiğinde eleştiri genelde beklenen gelişmelerin başarılamayacağı yönünde olur (ya da öngörülen zaman diliminde başarılamayacağı[50]). Gelişmeyi savunanların hangi tür gelişimlerin mümkün olacağı konusunda abartılı görüşleri olduğu ima edilir. Bu eleştiriye göre, örneğin insan ömrünün büyük oranda uzatılabileceği ya da insanın bilişsel kapasitesinin radikal bir düzeyde genişletilebileceği naif ve iyimserci bir düşüncedir.

Transhümanizmin bu bakımdan aşırı iyimserci olmadığını varsaysak bile, başka bir açıdan yersiz bir şekilde iyimserci olduğunu görürüz. Beklenen gelişimlerden sonraki yaşam kalitesinin (yeterince) iyi olduğunu varsayar. Bu varsayım sorunludur. Yaşam kalitesi *nispeten iyi* olabilir, ama gerçekten iyi sayılabilecek bir yaşam kalitesine ulaşılıp ulaşılmayacağı kesin değildir.[51] Örneğin, sağlıklı bir şekilde çok daha uzun bir ömür sürmek, bildiğimizden çok daha fazlasını bilmek nispeten iyi olacaktır fakat bu ve benzeri gelişimler gene de yaşamı ideal

---

[49] İnsan yaşamının geliştirilmesini savunanlar tırnak işareti içine aldığım dinî dili kullanmıyorlar. Ben aradaki paralelliği göstermek için o dili kullandım.

[50] Bu şart önemli, çünkü eğer insan yaşamı geliştirilmediği takdirde yaşamaya değer değilse ama gelişmeler yaşamı başlamaya değecek düzeye getirebilirse, üremeyi meşrulaştırmak, bu geliştirmelerin çok uzun sürede gerçekleşmesi halinde zor olurdu. Gerekli geliştirmelerin gerçekleşmesi ne kadar uzun sürerse, insanlar o kadar süre başlamaya değmeyen hayatları dünyaya getiriyorlar demektir.

[51] Karşılaştırma psikolojik olgusu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir yaşam bize gerçekte olduğundan çok daha iyi görünecektir.

haline getirmekten uzaktır. Her halükârda ölürüz ve bilmediklerimiz bildiklerimizden her zaman çok daha fazladır.[52]

İyimsercilik ve karşı savlar etkileşim halindedir. İyimsercilerin gelişimler konusundaki iddiaları ne kadar geniş çaplıysa, bu iddialar ilk itiraza, yani öngörülerin fazlaca iyimserci olduğu itirazına açık hale gelir. Diğer yandan, gelişimler konusundaki iddialar ne kadar temkinliyse, gelişimin sadece hayatın acımasızlığını biraz yumuşattığına ve bize cenneti vaat edemediğine dair itirazlar çoğalır.

Sonuç

İnsanların teşne olduğu iyimserci sanrılar onların yaşam kalitelerini iyileştirir. Bu şekilde insanın çaresizliğini de kısmen hafifletmiş olurlar –en azından bu sanrılara sahip olanların. Yaşam kalitesi dünyayı tozpembe gördükleri zaman o kadar düşük görünmez. Bunun insanın çaresizliğine dair iyimserci bir karşılığı destekleyip desteklemediği konusuna sonuç bölümünde tekrar değineceğim. Şimdilik, bir çaresizliği hafifletmenin ondan kaçınabileceğimiz anlamına gelmediği bilgisiyle yetinelim. Çeşitli iyimserci savunma mekanizmalarıyla donatılmış olsak da insanın yaşam kalitesi sadece düşündüğünden çok daha düşük değildir. Yaşamlarımız berbattır. Bu (insan) hayatının her dakikası ya da saati için geçerli olmayabilir –acı çekmediğimiz ve haz aldığımız anlar vardır– fakat genel olarak bakıldığında hiçbirimiz kıskanılacak durumda değiliz.

[52] İnsan yaşamının geliştirilmesinin ölümsüzlüğü mümkün kılacağını iddia eden transhümanistler var. Bu iddiaları 6. Bölümde tartışıyorum.

V. Bölüm

ÖLÜM

Vita nostra brevis est
Brevi finietur.
Venit mors velociter
Rapit nos atrociter
Nemini parcetur.

Hayatımız kısa
Yakında sona erecek.
Ölüm çabuk gelip
Acımasızca yakalıyor bizi
Kimseden esirgenmeyecek.

Yaşamın Kısalığı Üzerine (Gaudeamus igitur)

Giriş

İnsanların kendi ölümlerine karşı gönülsüz olduklarını söylemek duruşlarını anlatmakta çok yetersiz kalır.* Ölüm fikri çoğu insanı dehşete düşürür fakat daha da fazla sayıda insan ölümü önlemek için yoğun enerji harcar. Tabii ki bu enerjinin bir kısmı beslenme ve su içme gibi başlı başına tatmin edici olan ara hedeflere harcanır. Fakat bu eylemler ölümü de erteler. Evrimsel tarihimiz düşünüldüğünde ölümden kaçınma yollarını cazip bulmamız oldukça doğaldır.

Hayatı korumanın evrimsel açıdan insanda köklenmiş diğer içgüdüleri bize aynı tatmin duygusunu vermeyebilir. Bilinçli ya da fark etmeden hayatın tehlikeli kıyılarında yüzeriz. Örneğin karşıdan karşıya geçerken hareket halindeki araçların yolundan kaçınırız; yılan görünce geri çekilir, silah sesi duy-

* Bu, kitabın şimdiye kadarki en uzun bölümü. Uzun bir bölüm okumak istemeyenler kitabın başındaki "Okur Rehberi"ne hangi kısımları okumadan geçebilecekleri konusunda başvurabilirler.

duğumuzda kafamızı eğeriz; yanan binalardan kaçarız ve sarp kayalıklardan aşağı doğru yürümeyiz.

Ölümden kaçınmak sadece bir içgüdü değildir. Açıkça sorulduğunda insanlar genelde ölümün kesinlikle önlemek istedikleri bir son olduğunu söylerler. Bu istekleri o kadar güçlüdür ki, ölümden kaçınmak için çok büyük bedeller ödemeye razı gelirler. Ölüm insanın yaşadığı sayısız cehennemden bir çıkış da olsa, insanların hayatta kalmak için ölüme ne kadar direndiğini görmek şaşırtıcıdır. Kişi (sonunda) ölümün tercih edilir olduğuna karar verdiğinde çoğunlukla ölümü kötünün iyisi olarak değerlendirmeye devam eder. Başka bir deyişle, ölümün gerçekleşmesi *istenmez* fakat ulaşılmak *istenen* hedefe, yani devam eden varoluşun dehşetinden kurtuluşa giden tek yol odur.

İnsanların bu noktaya ulaşabilmesi ve ulaşması en azından çoğu insan için ölümün kaderlerin *en kötüsü* olmadığını gösterir. Gene de ürkütücüdür. Aynı zamanda hepimiz için *kaçınılmazdır*. Benjamin Franklin bir keresinde, büyük ihtimalle şakayla karışık "Bu dünyada iki şey kaçınılmazdır: ölüm ve vergiler"[1] demiştir. Sadece kısmen haklıydı. Vergiden muaf olmak mümkündür fakat ne yazık ki ölümden muaf olamayız. Ölümden hiçbir yerde saklanamayız. Bu durum özellikle üzücüdür çünkü insanlar vergilerden ne kadar şikâyet ederlerse etsinler, ölüm vergilerden daha korkunçtur. Hepimiz öleceğiz ve yaşamımızı bunu bilerek sürdürüyoruz. Ölecek oluşumuzla ilgili yapabileceğimiz hiçbir şey yok. Kişi ölümünü hızlandırmayı (ya da daha fazla geciktirmemeyi) seçebilir. Bu durumda bazen kişi ölüm şeklini de seçebilir. Fakat kimse ölmemeyi seçemez.

Ölümün kaçınılmazlığı yok olmaya mahkûm olduğumuz anlamına gelir. Bu da bize ölümün insanın çaresizliğinin bir parçası olduğunu düşündürür. Bazıları insan yaşam kalitesi-

[1] Benjamin Franklin, "Letter to Jean Baptiste Le Roy, 13 Kasım 1879," *The Writings of Benjamin Franklin* içinde, ed. Albert Henry Smyth, Cilt X (New York: Macmillan, 1907), 69.

nin düşüklüğünü ve kozmik önemsizliğimizi savunduğum için ölümün bu çaresizliğin parçası olduğunu öne sürmeme şüpheyle yaklaşabilirler. Eğer kendisi çaresizlik gibi görünen bir yaşam sürüyorsak neden böyle bir yaşamın sonunu çaresizlikten kurtuluş olarak görmeyelim ki?

Bunun bir nedeni gerçek dramlardan kurtulmanın neredeyse imkânsız oluşudur. İnsanın çaresizliği de bunun paradigmatik bir örneğidir. Eğer kişi kurtuluşun mümkün olduğu ya da kurtulmak için çok bedel ödemesine gerek olmayan bir durumdaysa, o durumun gerçek bir çaresizlik olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, kişi büyük bir nehirde, kendini içinde kürek olmayan bir teknede bulduğunda başı beladaymış gibi hissedebilir. Fakat teknede takma motor bulunuyorsa, teknenin içinde küreksiz kalmak gerçek bir çaresizlik değildir. Gerçek çaresizlikler –büyük ıstıraplara yol açanlar– içinden çıkmanın kolay bir yolu olmayan çaresizliklerdir. Ölüm bizi acı çekmekten kurtarabilir fakat daha sonra da savunacağım gibi yok olmak, büyük bedelleri olan bir "çözüm"dür, dolayısıyla çaresizliği daha da derinleştirir.

Ayrıca, ölüm de kozmik anlamsızlık sorunumuzu çözmez. 3. Bölümde ileri sürdüğüm gibi ölümümüz de anlamsızlığı artırır. Eğer ölümsüz olsaydık, kişisel yok oluşumuzdan sonra da geçerliliğini koruyacak bir anlam aramamız gerekmezdi. Ölümle varlığımız sonlanır fakat kozmik önemsizliğimiz sonlanmaz.

Hattâ, hayatlarımızın anlamlılığı kendi ölümümüz ve kendi bakış açılarından hayatlarının anlamlı olduğunu düşünen dünyalıların ölümleri yüzünden şüpheli bir hale gelir.

Örneğin, kişinin hayatı, ailesi ve arkadaşlarıyla ilişkileri nedeniyle anlamlıysa, ölüm bu ilişkilerin devamına engel olarak anlamı da ortadan kaldırır. Benzer bir biçimde gençlere eğitim vermek, hastaları iyileştirmek, sanatsal açıdan yaratıcı olmak ya da bilimsel gelişmelere katkıda bulunmak gibi eylemler sonucu ortaya çıkan anlam, eylemleri gerçekleştiren kişiler öldük-

ten sonra doğal olarak devam edemez. Kişinin hayatı boyunca yarattığı anlam bir süre hayatta kalanların hatıralarında ya da anlamın onlar üzerindeki etkisinde varlığını sürdürebilir. Fakat zaman içinde o insanlar da ölür, geriye kalan anlam giderek silikleşir ve sonunda yok olur. En geniş etki alanı olan dünyevi anlam bile nihayetinde yok olacaktır. Yaratıldıktan yok olana kadar geçen süre değişebilir fakat sonuç, en azından insanın bir gün nesli tükeneceği için, değişmez.

En azından bazı açılardan ölümün dünyevi anlamları artırdığı durumlar tabii ki vardır. Bunlar kişinin (kutsal) bir dava uğruna öldüğü ve hayatıyla ödediği bedelin davaya katkıda bulunduğu durumlardır. Köleliği kaldırmak için mücadele eden ve şehit olan John Brown idam edilmeden önce söylediği şu sözlerle bu değerlendirmeyi kendi ölümü için yapmış gibidir: "Asılmam her türlü eylemden daha kıymetlidir."[2] Çok sayıda yoldaşının hayatını kurtarmak için kendini feda eden askerlerin de ölümleriyle hayatlarına anlam kazandırdıkları söylenebilir.[3]

Böyle durumlarda bile ölüm insanı çaresizliğinden kurtaramaz. Ölenlerin yaşamları kozmik açıdan önemsiz kalmaya devam eder ve dünyevi bir anlam kazanılsa da diğer her türlü anlam kaybolur, çünkü kişi hayattayken yaratacağı anlamı öldükten sonra yaratmaya devam edemez. Ayrıca, bu ölümlerin bu kadar dünyevi anlam yaratabilmesinin nedeni de tam olarak karşılığında ödenen bedelin çok büyük olmasıdır –ölen kişinin yok oluşu.

Her şey göz önünde bulundurulduğunda ölüm, insan çaresizliğinden bir kurtuluş değil, onun bir parçasıdır.

---

[2] Kardeşine mektup, Jeremiah Brown, 12 Kasım 1859; https://archive.org/stream/lifeandlettersof00sanbrich/lifeandlettersof00sanbrich_djvu.txt (Erişim tarihi 19 Nisan 2015).

[3] Anlam olumlu olacaksa o zaman hayatları kurtarılan askerlerin adil bir savaşın doğru tarafında savaşıyor olmaları şartını eklemek gerekir.

Ölüm Kötü müdür?

Gene de ölümün kötü olduğuna dair yaygın düşünceye karşı çıkan antik bir felsefi sav var. İlk kez Epiküryenler tarafından öne sürülen (bunlara Epiküryen görüşler diyeceğim) ve daha sonra başka filozoflar tarafından geliştirilen bu sava göre ölüm, *ölen kişi için kötü değildir.* İtalikle yazılan bölüm önemli çünkü kimse kişinin ölümünün yaslı aile, arkadaşlar ya da yaşamaya devam eden ölen kişinin kaybı nedeniyle acı çeken diğer insanlar (ya da hayvanlar) için kötü olabileceğine itiraz etmiyor.

Epiküryen görüşler "ölüm süreci" olarak anlaşıldığında, ölümün de ölen kişi için kötü olabileceğine itiraz etmiyor. Bu anlamda ölüm acı dolu ve onur kırıcı korkunç bir tecrübe olabilir. Bu, özellikle ölümün süresinin uzadığı kanser ya da progresif felç gibi hastalıkları olan insanların durumları için geçerlidir. Epiküryen iddia, ölüm, "ölmüş olmak" şeklinde anlaşıldığında ölümün ölen kişi için kötü olmadığıdır.

Bazen ölümün ölen kişi için *kötü* olup olmadığı ölümün ölen kişiye *zarar* verip vermediği şeklinde ifade edilir. Fakat bu iki sorunun anlamları farklıdır. Zararın bazı yorumlamalarında kötü kastedilebilir ya da daha ziyade birini "daha kötü" duruma sokmakla zarar vermek aynı anlamda kullanılabilir. Bu kullanım "zarar" ve "kötü" kavramlarının aynı anlama geldiğini göstermez. Zararın ne anlama geldiği kötülüğün ne anlama geldiğinden daha tartışmalı bir konu olabilir. Neyse ki ölümün ölen kişiye zarar verip vermediğine karar vermemiz gerekmiyor. Ölümün kişinin çaresizliğinin bir parçası olması için, kişi için kötü olması yeterlidir. Ben de bu soru üzerinde duracağım.

Ölümün ölen kişi için kötü olduğu sonucuna varan birçok önerme vardır; fakat önce Epikuros'un bu sonucu nasıl desteklediği üzerinde duralım:

> Ölümün bizim için hiçbir şey olduğu inancına kendinizi alıştırın. Çünkü tüm iyi ve kötüler, duyulardan kaynaklanır fakat ölüm duyulardan mahrumiyettir. Dolayısıyla ölü-

> mün bizim için hiçbir şey olduğunu anlayabilmek, hayatın ölümlülüğünü daha keyifli bir hale getirir. Ömrümüze sonsuz zaman eklediği için değil fakat ölümsüzlüğe dair arzumuzu bizden aldığı için. Yaşamamanın korkunç bir şey olmadığını gerçekten anlayan insan için hayatta korkunç hiçbir şey yoktur. Acı çekeceği için ölümden korktuğunu ve onu beklerken acı çektiğini söyleyen insan yeterince düşünmemiştir. Geldiğinde bize sorun yaratmayan şeyi beklerken de acı çekmeyiz. Dolayısıyla ölüm, kötülüklerin en korkutucu olanı, bizim için hiçbir şeydir çünkü var olduğumuz sürece ölüm bizimle değil; ölüm geldiğinde de biz yokuz. Ölüm, yaşayanı da öleni de ilgilendirmez çünkü yaşayan için ölüm yoktur, ölüler de artık hayatta değildir.[4]

Bu paragrafta Epikuros ölüme karşı kayıtsız bir tutumu savunuyor. Daha sonra ölüme karşı nasıl bir tavır takınmamız gerektiği konusuna döneceğim. Epikuros en azından kısmen ölüm, ölen kişi için kötü olmadığı gerekçesiyle ona karşı kayıtsızlığı tavsiye ediyor. Vardığı bu sonuç ile ilgili görüşü çeşitli şekillerde yorumlandı.

Hazcılık ve Huzursuzluğu

Bir yoruma göre Epikuros'un hazcı varsayımı çok önemlidir. Bu varsayım şudur: "Tüm iyi ve kötü, duyulardan kaynaklanır" ya da daha genel anlamda "hislerden."[5] Aynı zamanda iyi hisler *içsel* iyi olan, kötü şeyler de *içsel* kötü olan yegâne şeylerdir. Bu noktada içsel iyi ve kötü, araçsal iyi ve kötüden ayrılır. Bir şey başka bir iyi şeye neden olduğu ölçüde araçsal olarak iyidir.

---

[4] Epicurus, "Epicurus to Menoeceus," *The Stoic and Epicurean Philosophers* içinde ed. Whitney J. Oates (New York: Random House, 1940), 30-31.

[5] Epikuros "his" kelimesini kullanıyor fakat hazcı konumu güçlendirmek için sadece hislerden değil, duygular da dahil tüm bilinçli durumlardan bahsetmeliyiz. Dolayısıyla hazla ilgili durumların daha geniş bir kategorisine değinmek için "duygular" terimini kullanacağım.

Neden olan iyi şey de araçsal bir iyi olabilir fakat sonunda bu zincir, içsel bir iyiyle –bizatihi iyi olan bir şeyle– sona ermelidir.

Hazcılar hisler dışında bir şeyin araçsal olarak iyi ya da kötü olabileceğini inkâr etmezler. Dolayısıyla, özünde his içermeyen bir şey, sonunda yol açtığı olumlu ya da olumsuz hislere bakılarak iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilir. Örneğin maruz kalındığı anda kanserojenler kişide olumsuz hisler yaratmayabilir fakat sonuçta bu maruziyet kansere yol açarsa olumsuz hislere neden olur ve araçsal kötü olduğu sonucuna varılabilir.

Benim de kabul ettiğim, ölümün tüm hisleri sonlandırdığı varsayımına gelince (olası bir ahiret görüşüne karşılık) ölünün hiçbir hissi olmayacağını kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Bunu, içsel değerle ilgili hazcı varsayımlarla birleştirirsek, bir ölü için hiçbir şeyin içsel açıdan kötü (ya da iyi) olamayacağı sonucuna varabiliriz.

Epiküryen görüşün bu kısmına genelde verilen cevap hazcı varsayıma itiraz etmek ve hislerin neyin içsel iyi ya da kötü olduğunu belirleyecek tek faktör olmadığını iddia etmek oluyor. Şu örneği düşünün: eşiniz başka biriyle cinsel ilişkiye girerek sizi aldatıyor. Sizin bu ihanetten haberiniz olmuyor. (Sizin aldatılmadığınıza inanacak kadar saf ya da eşinizin ihanetini gizleyebilecek kadar kurnaz olduğunu düşünebiliriz.) Ayrıca, sizinle de cinsel ilişkiye girmeye devam eden eşiniz, sizi diğer kişiden geçebilecek olası cinsel yolla bulaşan hastalıklardan korumak için kondom kullanmaya dikkat ediyor.

Birçok insana göre, sizi kötü hissettirmese bile eşinizin kaçamakları sizin için kötüdür. Bunu kabul edersek belki de ölüm ölen kişiye kendini kötü hissettirmese bile onun için kötü olduğunu söyleyebiliriz. Bazı hazcılar eşin ihaneti durumunda ihaneti öğrenip olumsuz duygular hissetme *ihtimaliniz* olduğunu (şu anda durum böyle olmasa bile) fakat ölüm söz konusu olduğunda ölümden sonra olumsuz hisler taşımanızın imkânsız olduğunu söyleyerek itirazlarını dile getirmek isteyebilirler. Hazcılığı eleştirenler ise kişiye kötü hisler yaşatamaya-

cak kötü şeylerle ilgili örnekler verebileceğimizi söyler. Savaşta ölümcül bir şekilde yaralanmışsınızdır ve siz savaş meydanında ölmek üzereyken, eşiniz binlerce kilometre uzakta en yakın arkadaşınızla seks yapıyordur. (Hayal gücü zengin olup da ânında iletişim sağlayan araçlarını, kısa mesajları düşünenler, olayın 18. yüzyılda, iletişimin zor olduğu bir dönemde geçtiğini düşünebilir.)

Tabii hazcıların bu örneğe de göğüs gererek eğer hiçbir zaman öğrenmeyeceksen eşinin ihanetinin senin için kötü olabileceğini inkâr edebilirler. Bu pozisyondan tuhaf çıkarımlar yapılabilir. Eşinizin ihanetini *öğrendiğiniz* bir senaryoyu düşünün. Eşinize yapacağınız temel suçlama nedir? (a) Eşinizin size ihanet etmesi mi yoksa (b) yeterince dikkatli olmadığı için ihaneti öğrenmiş olmanız mı? İlki kulağa daha makul geliyor fakat her itirazı karşılamaya çalışan hazcı için asıl kötü olan ihanet değil, ihanetin açığa çıkmasıdır. İhanet ve ihanetin daha iyi saklanması sizin için kötü olmazdı. Thomas Nagel de benzer bir noktaya değiniyor: "Doğal görüş aldatılmak kötü olduğu için aldatılmanın ortaya çıkması bizi mutsuz eder şeklindedir –aldatılmanın ortaya çıkması kötü olduğu için mutsuz olmayız ve aldatılmak bu yüzden kötü değildir."[6]

Epiküryen görüşe hazcılığın içsel değeri (ya da iyi oluşu) doğru yorumlamadığını söyleyerek karşı çıkabiliriz. Kişi için iyi ya da kötü olanın daha geniş kavramlar eşliğinde düşünülmesinin daha uygun olduğunu ileri sürebiliriz. Başka bir deyişle, olumsuz hisler belki de içsel olarak kötü olan yegâne şeyler değildir. Belki de kişinin arzularının (evlilikte sadakat ya da hayatının devam etmesi) karşılık bulmayışı, bunun olumsuz hisler yaratıp yaratmadığından bağımsız olarak içsel olarak kötüdür. Ayrıca, belki bazı şeyler (aldatılmak, kandırılmak ya da dolandırılmak gibi) kişinin o konularda bir tercihi olup olma-

---

[6] Thomas Nagel, "Death," *Mortal Questions* içinde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), 5.

masından ya da olumsuz hisler yaratıp yaratmamasından bağımsız olarak zaten kötüdür. İçsel değerin olumlu ya da olumsuz hislerle sınırlı olmayan bir yorumunu kabul edeceksek, ölümün, hisleri sonlandırmasına rağmen, ölü insan için gene de kötü olacağı düşünülebilir.

Mahrumiyet Savı

Epiküryen görüşe bir itiraz daha var –Epiküryenlerin hazcılığını kabul edenlerin bile ileri sürdüğü bir itiraz. Bu itiraza göre ölüm (ölen kişi için) kötüdür çünkü kişiyi ölmediği takdirde tecrübe edeceği iyiden mahrum eder. Bu ölümün kötülüğüyle ilgili mahrumiyet savıdır ve neyin içsel değeri olduğuna dair farklı görüşlerle de uyumludur. Hazcı görüşü kabul edenler için ölümle ilgili kötü olan şey (tabii ki) içsel olarak kötü hisler içermesi değil, ölen kişiyi gelecekte yaşayabileceği iyi hislerden mahrum etmesidir.

Neyin içsel değeri olduğuyla ilgili ayrıntılı görüşleri olanlar için ölüm kişiyi başka içsel değerlerden de yoksun bırakabilir. Örneğin, arzuların tatmin edilmesine dayanan görüşler arzuların tatmin edilmesini, tercihlerin gerçekleşmesini içsel iyi olarak kabul ederler.[7] Böyle bir görüşe göre, kişi başyapıtını bitirmek istiyorsa ve bu esnada ölürse içsel bir değerden mahrum olacaktır. Tabii ki bu sadece bir örnektir. Ölümün engel olduğu birçok arzu vardır. Bunlardan biri de ölmeme arzusudur! Ölüm bizi bu tür arzuları yerine getirmekten alıkoyar.

Önemli projelerin tamamlanması da nesnel iyilerden –nesnel liste kuramlarına göre– sayılabilir. Dolayısıyla, bu kuramla-

[7] Bu görüşlerin bazı versiyonları hangi arzuların ve tercihlerin gerçekleştirildikleri takdirde içsel iyi sayılabileceği konusunda daha açık. Örneğin, sadece "ideal" arzuların ve tercihlerin gerçekleştirildikleri takdirde –kişinin tamamen bilgi sahibi olduğu ve rasyonel düşündüğü durumlarda sahip olacağı– içsel iyi sayılabileceğini söyleyebilirler.

ra göre önemli bir projenin tamamlanmasından önce ölmek de nesnel bir iyiden mahrum kalmak anlamına gelecektir.

İyi oluşun hangi görüşünü kabul edersek edelim, mahrumiyet savına göre ölüm, kişiyi yaşadığı takdirde tecrübe edeceği iyiden mahrum ettiği için kötüdür. Fakat bazen, daha uzun bir yaşam, sürdüğü takdirde iyiyi barındırmayacak ya da iyiye ağır basacak derecede kötüyü ihtiva edecek olabilir. Böyle koşullarda mahrumiyet savı ölümün kötü olmadığını –en azından her şey göz önünde bulundurulduğunda– ifade eder.

Bu mahrumiyet savının mantıksız bir sonucu değildir. Hangi iyioluş görüşüne sahip olduğumuzdan bağımsız olarak, yaşam kalitesinin ölümün, yaşamın sürmesine tercih edileceği kadar düşük olduğu durumlar vardır. Bu koşullarda sormamız gereken soru intihar ya da ötenazinin duruma uygun yöntemler olup olmadığıdır –intihar konusunu 7. Bölümde değerlendiriyorum.

Şimdilik sadece ölümün her zaman bizi net iyiden mahrum bırakmadığı ve mahrumiyet savının ölümün bazı durumlarda tercih edilebilir olduğunu öne sürmesinin mantıksız olmadığını kabul etmeliyiz. Savı güçlendiren bir iddia olduğunu bile söyleyebiliriz.

Yok Oluş

Mahrumiyet savı geniş yankı uyandırsa ve destek bulsa da ölen varlık için ölümün kötü olmasının sadece tek bir nedeni olduğunu varsaymamalıyız. Ölümün birden çok nedenle kötü olması gayet mümkündür. En azından bazen ölümün kötülüğüne dair çok fazla neden öne sürülür.

Değerlendirmeye almamız gereken bir olasılık, ölümün büyük oranda kötü olmasının nedeninin ölen varlığı yok etmesidir. Ölüm sadece kişiyi gelecekte tecrübe edeceği iyiden mahrum ettiği için değil, onu tamamen *ortadan kaldırdığı* için kötüdür. Başka bir ifadeyle, sadece gelecekte mahrum kalaca-

ğımız iyilerle ilgili değil, varoluşun devamıyla ilgili de çıkarımız vardır. Ölüm hem iyiye hem de varoluşun devamına dair çıkarımızın korunmasına engel olur.

Bu, varoluşun devamına dair çıkarın her zaman kişinin yaşamaya devam etmesinin onun için daha iyi olacağı kadar güçlü bir çıkar olduğunu kanıtlamaz. Önermem bazı koşullarda ölümün yaşamaya devam etmekten daha az kötü olduğunu düşünmekle ilgili –ki ben de böyle düşünüyorum. Önerme, kişinin ölerek sadece gelecekte tecrübe edebileceği iyiyi değil bağımsız bir çıkarı olan varoluşunun devamını da kaybetmesiyle ilgilidir.

Bu açıklamaya rağmen, bazı insanlar teklifime şüpheyle yaklaşacaklardır. Bir varlığın yok oluşunun *sadece* insanın aksi takdirde sahip olacağı iyiden söz edilebilirse onun için kötü olacağını savunacaklar. Tüm koşullar göz önünde bulundurulduğunda ölüm kötü olmadığında, varlığın geleceği kötü olduğunda bile bazen ölüm, sadece varlığı *biraz* iyiden mahrum ediyorsa, hâlâ *kısmen* kötü olabileceğini kabul edebilirler.

Bu da ölümün, bir değerlendirme sonrasında tercih edilir fakat gene de bir açıdan kötü olduğu durumlardan biridir. Benim iddiam bundan daha geniş kapsamlı. Ölümün neden kötü olduğunun başka bir açıklaması daha var –kişinin yok oluşunun her şeyden bağımsız kötü olması.

Bunu *kanıtlamak* tabii ki zor fakat doğruluğunu destekleyecek birçok etkenden söz edebiliriz. Bazıları okuru ikna edemese de etkenlerin ağırlığı, ölümün kötü olduğu görüşünü en azından makul hale getiriyor. Bu etkenlerin birkaçından söz edeceğim fakat aynı zamanda yok oluş savının uygulanabilirlik ve olası sonuçları açısından olumlu özellikleri olduğunu göstereceğim.

Öncelikle, mahrumiyetten bağımsız olarak neden yok oluşun kötü olduğuna dair daha fazla şey söylenebilir. Ölüm, bir

mahrumiyet yaratıp yaratmadığını kendi yararla-ilgili* bakış açısından değerlendirdiğimiz varlığı tamamen ve geri dönülemez bir biçimde yok ediyor. Bir varlığın kaderindeki *en kötü* şey yok oluş olmayabilir fakat gene de kayda değer bir kayıp içeriyor. Kendinin kaybını. Her birey, kendinden söz ederek şöyle diyebilir: "Ölümüm beni imha ediyor. Sadece gelecekteki iyi şeylerden mahrum bırakılmıyorum, aynı zamanda *ben* yok ediliyorum. Anılarım, değerlerim, inançlarım, bakış açılarım, umutlarım –ben, kendim– sonsuza dek yok oluyorum." (Kişinin yok oluşla ilgili bu endişesi kişinin sadece kendisiyle sınırlı olmak zorunda değil. Başkaları da yok oluşun kötülüğünü fark edebilir.)

Bu endişeyi ben uydurmuyorum. Yok oluş insanların ölümle ilgili düşüncelerinde büyük bir rol oynuyor. İnsanlara neden ölmek istemediklerini sorduğunuzda en az mahrumiyetle ilgili aldığınız kadar yok oluşla ilgili de yanıt alırsınız. İnsanlar ölmemek için çok güçlü bir arzu duyarlar ve ölüm bu arzunun düşmanıdır.

Belki varoluşun devamıyla ilgili bu endişenin eski zamanlardan kalma evrimsel kökenlerimizle bağlantılı, derine işlemiş bir içgüdüden ibaret olduğu öne sürülebilir. Yani rasyonellik öncesi bir içgüdü. İçgüdünün kendisi –bilinçli bir rasyonelleştirmeden geçmese de– güçlü bir kendini koruma itkisi olan en basit yaşam formlarındakinden farklı değildir. Gene de rasyonellik *öncesi*yle *irrasyonel* aynı anlama gelmez.[8] Esasen, yararla-ilgili değerlendirme yapan birinin sadece neden mahrum kaldığıyla ilgilenmesi ve mahrum kalacak olan varlığın kendisini düşünmemesi tuhaf olur. Yararla-ilgili değerlendirme yapmak, durumu bencil bir bakış açısından değerlendirmek demektir. Ego –kendi– için iyi ya da kötü olana karar vermek

---

* Prudential value. (ç.n.)

[8] Ya da en azından bizatihi akıl dışı değildir çünkü belki devam eden yaşamdaki iyiyi gelecekteki acılardan kaçınmanın iyisiyle karşılaştırırken devam eden yaşama fazla ağırlık vermek akıl dışıdır.

bencilce değerlendirme yapmanın bir çeşididir fakat egonun devamı da başka bir iyidir ve yok oluşu başka bir kötüdür.[9]

Kendinin veya egonun yok oluşunun ölen varlık için kötü olduğunu söylemek kişinin tüm yaşamı boyunca değişmeyen bir öz olduğu gibi metafiziksel açıdan tartışmalı bir görüşe bel bağlamak anlamına gelmez. Aslında "kendi"nin bu bağlamdaki anlamı (yararla-ilgili) önemli olanın kişisel kimlik değil (sayısal özdeşlik anlamındaki "kimlik"), psikolojik devamlılık ya da bağlantılılık olduğu görüşüyle tamamen bağdaşır.[10] Nihayetinde yok oluş kişinin yaşamını meydana getiren psikolojik açıdan birbirine bağlı durumları geri dönülemez bir şekilde sonlandırır. Bu da yararla-ilgili değerlendirme yapan kişinin hayıflanacağı bir durumdur.

Yok oluşun kötülüğüyle ilgili Frances Kamm'ın "Araftaki Adam"[11] eserinden de kendimize bir pay çıkarabiliriz. Araftaki Adam "belirli bir oranda iyiyi bir kenara koyup komaya giren

---

[9] Yararla ilgili etkenlerin kişinin gelecekteki varoluşuna bağlı olduğuna inananlar varoluş şartını kabul ederler. Bu da Epiküryen savın farklı bir yorumlanışıdır. Bu yorumu "Ölüm, ölen kişi için ne zaman kötüdür?" başlıklı kısımda değerlendiriyorum. Burada varoluş şartının mahrumiyet savıyla ilgisine dair söylediklerimin varoluş şartının yok oluş savıyla ilgisine de uyarlanabileceğini öne sürüyorum.

[10] Psikolojik bağlılık daha önceki ve sonraki zamanlar arasında "belirli dolaysız psikolojik bağları korumak" ve psikolojik devamlılık "kesişen, güçlü bağlılık zincirlerini korumak" anlamına geliyor; Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1984), 206. Profesör Parfit, önemli olanın psikolojik bağlılık ve/ya psikolojik devamlılık olduğu görüşünü savunuyor (215, 281-320). Kişinin yararla ilgili önemli olan psikolojik bağlılık ya da devamlılık olsa da yok oluşu konusunda endişelenebileceğini yazdım fakat Derek Parfit ölümünü daha az umursadığını iddia ediyor (282).

[11] "Limbo Man" Frances Kamm, *Morality, Mortality, Volume 1: Death and Whom to Save from it* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1993), 43-53. Profesör Kamm, Araftaki Adam'ı benim yok oluş savımla ilginç benzerlikleri olan "soyun tükenmesi etkeni"ni desteklemek için kullanıyor. (Bunu bu bölümün ilk halini yazdıktan sonra öğrendim dolayısıyla

ve daha sonra komadan çıkarak onlara sahip olmayı"[12] "onlara şimdi sahip olup sonra da ölmek yerine" tercih eden biridir. Başka bir ifadeyle, Araftaki Adam'ın yaşamla ilgili iki seçeneği vardır. İkisi de aynı oranda iyiyi içerir; dolayısıyla seçim daha çok ya da daha az mahrumiyet arasında değildir. Seçim, kesintisiz bir yaşam sürmek ya da komaya, "arafa" girerek iyiyi daha sonra elde etmek arasındadır. İkinci seçeneğin avantajı yok oluşu geciktirmektir.

Arafta bir süreyi tercih etmek her koşulda makul olmayacaktır. Örneğin koma çok uzun sürer ve kişi uyandığında Rip Van Winkle gibi sevdiklerinin çoktan öldüğünü görür, dünyayı sakladığı iyiyi tecrübe edemeyeceği kadar değişmiş ya da iyi, kötünün gölgesinde kalmış halde bulursa, arafta beklemek çekiciliğini kaybedecektir. Böyle olmayacağı şartını önceden koştuğumuzu varsayalım. Belki insanın sevdikleri de aynı şekilde arafta zaman geçirirler ve kişi dünyaya kolayca adapte olabilir. Arafta bir süre geçirmek başka bir nedenle de çekiciliğini kaybedebilir. Araftan sonraki hayat çok kısa ise ve kişi uyandıktan kısa bir süre sonra yok olacak ise, bu komayı tercih etmeyebilir. Durumun böyle de olmayacağı şartını koşalım ve geciktirilen yaşamın kayda değer bir süreye tekabül ettiğini kabul edelim. Bu koşullar altında birçok insan Araftaki Adam'la aynı tercihi yapabilir. Bu tercihi yapmalarının nedeni de yok oluşun geciktirilmesini istedikleri bir kötü olduğunu düşünmeleridir.

Yok oluşun ölümün kötülüğünün bir parçası olduğunu destekleyen daha başka zayıf bir etken de yararla-ilgili değeri olmayan fakat başka bir açıdan değeri olan nesnelerin tahribatıyla ilgili yargılarla (aynı değilse de) *uyumlu* oluşudur. Eğer değerli bir nesneyi tahrip etmek kötüyse onu *yok etmek* zarar vermenin uç noktasıdır ve kötüdür. Eğer Büyük Kanyon ya da

---

soyun tükenmesi faktörünün benim yok oluş savım üzerinde bir etkisi olmadı.)

[12] Frances Kamm, *Morality, Mortality, Volume 1: Death and Whom to Save from it* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1993), 19.

Mona Lisa'ya zarar vermek kötüyse, onları yok etmek de kötü olacaktır.

Bu, her şey göz önünde bulundurulduğunda değerli bir nesneyi tamamen tahrip etmenin, etmemekten daha az kötü olamayacağı anlamına gelmez. Belki sanattan nefret eden biri Mona Lisa yakılıp yok edilmezse tüm Louvre'u bombalayacağını söylemiştir ve tehdidine inanmak için yeterli nedenimiz vardır. Bazen değerli bir nesneyi yok etmek ona zarar vermekten daha az kötü de olabilir. (Mesela bir nesneyi sürekli hasarlı halde görmek sürekli bize yaşadığımız değer kaybını hatırlatacaktır fakat yok edilirse gözden uzak gönülden de ırak olur.) Böyle düşünceler yok etmenin de bir çeşit zarar olduğu ve zarar kötüyse yok etmenin de kötü olacağı –kıyaslandığında daha az kötü olsa da– iddiamı çürütmez. Değerli bir şeyi yok etmek seçeneklerin en az kötüsü olsa bile, gene de üzüntü duyulacak bir durumdur.

Resimlerin yararla-ilgili değerleri yoktur ve birçok insan – ben de dâhil olmak üzere– onlarda içkin ahlâki bir değer olduğunu da düşünmeyiz fakat (bazı) resimlerin bir çeşit değeri olabilir. Resimler yok edildiğinde bir değer kaybından söz edebiliriz. Bunun doğruluğunu kabul eder fakat bir insan yok edildiğinde hiçbir değer kaybı olmadığını iddia edersek bu şaşırtıcı olur.[13]

---

[13] Değeri olan bir şeyi yok etmek kötüyse, o zaman değeri olan bir şeyi yaratmanın iyi olacağı önermesi yapılabilir. Yani, büyük sanat eserleri yaratmak iyidir, dolayısıyla yeni insanları dünyaya getirmek de iyidir. Fakat bu çıkarım geçersizdir. Nedenleri karmaşık fakat nedenlerden biri içsel değer kavramının çoğunlukla basite indirgenmesi. Bazı insanlar hatalı bir şekilde bir şeyin belli bir içsel değeri varsa o zaman ondan daha çok yaratmanın iyi olduğunu çünkü yaratılanların dünyaya değer kattığını düşünürler. Fakat örneğin, bir insanın içsel değeri olduğu (dünyaya geldikten sonra) düşünülürken aynı zamanda gelecekteki o içsel değerin o insanı dünyaya getirmek için geçerli bir neden teşkil etmeyeceğini de düşünmek mümkündür. Hissedebilen varlıkların ahlâki açıdan değerlendirmeye alınmaları gerektiği için değeri olduğunu düşünmek, ahlâki

Ölümün kısmen yok oluşa yol açtığı için kötü olduğu görüşü aynı zamanda içerdiği yananlamlarla da desteklenir. Örneğin, kişinin geleceği hiçbir iyi içermediği takdirde ölümün ölen kişi için[14] –her şey göz önünde bulundurulduğunda kötü olmasa da– önemli bir açıdan kötü olduğunu ima eder. Böyle durumlarda ölüm hiç kötü olmamaktan ziyade, kötünün iyisidir. Bu açıklayacağım nedenlerle doğru bir yananlam gibi görünüyor.

Bazıları ölümün kişiyi *hiçbir* iyiden mahrum etmeyeceği bir durumu hayal etmekte zorlanabilirler. Bunun zorluk derecesi kişinin iyioluşla ilgili nasıl bir görüşü olduğuna bağlıdır. Hazcı görüşe göre böyle bir durumu tahayyül etmek oldukça kolaydır. Ölümcül bir hastalığı olan, çektiği acıdan dolayı olumlu bir şey hissetmesi imkansız bir insan düşünün. Olumsuz tecrübeleri o kadar yoğun ve ağır ki olumlu tecrübeler onun için ulaşılmaz. Bu olumsuz hislerden kaçınmanın ölüm dışında tek çaresinin de kişiyi tamamen hissizleştirmek olduğunu hayal edin. Bu durumda başka nedenlerle de olsa olumlu tecrübeler yaşaması imkânsız hale gelecektir. Çok yaygın görülen böyle durumlarda (hazcı görüşte) ölüm ölen kişiyi *hiçbir* içkin iyiden mahrum etmez.

Böyle bir kişinin ölümü ardından basmakalıp bir şekilde ölümün "kurtuluş" olduğunu söylemek hayli yaygın olsa da eğer ölümünün sadece kurtuluş olduğuna inansaydık (kişinin

---

açıdan değerlendirmeye alınması gereken varlıkları dünyaya getirmenin iyi olduğunu düşünmeyi gerektirmez.

[14] Buradaki çıkarım, mahrumiyet savına göre ölümün kişiyi hiçbir iyiden mahrum etmediği takdirde kötü olmadığıdır. Buna karşılık olarak bir mahrumiyet savını savunanların ölüm *ve* gelecekteki iyi ihtimalini ortadan kaldıran koşulun *birleşiminin* gene de ölen kişi için kötü olduğunu öne sürebilecekleri söyleniyor. Fakat bu birleşim zaten gelecekteki iyi ihtimalini ortadan kaldıran koşul tarafından meydana getiriliyor. Bu koşul mahrumiyete yol açtıktan sonra zaten ortada ölümün yol açacağı başka bir mahrumiyet kalmıyor.

ölümüyle ilgili kötü olan başka *hiçbir* kötü şey olmasaydı) o zaman yas tutmak yerine kutlama yapmamız gerekirdi. Yas tutan insanların bir kaybı olduğu doğrudur. Sevdikleri ve kaybettikleri akraba ya da arkadaşlarıyla bir daha hiçbir zaman iletişim kuramayacaklardır. Sevdiğini kaybeden kişinin kaybının yasını tuttuğumuzu (tuttuklarını) iddia edebiliriz. Fakat kişi ölmeden önce de kötü durumda olduğu ve anlamlı etkileşimler içine giremeyeceği için, kişinin ölümünün yakınları için neden bir yas nedeni olduğunu anlamak da zor -yani eğer kişinin kaybının bizatihi bir anlamı yoksa.[15]

Yok oluşun ölen kişi için tek başına kötü olabileceği fikrine direnç gösterenler ölen kişinin kendisi için yas tuttuğumuzu çünkü sadece öldüklerinde daha iyi bir gelecek –durumlarının düzelmesine dair– ve geleceğinde pozitif değer için umut kalmadığını kesin olarak anladığımızı söyleyebilirler.

Bu bazı vakaları açıklayabilir ama hepsini açıklayamaz. Bazı vakalar gerçekten ümitsizdir. Son evre metastatik kanseri ya da nörolojik dejeneratif bir hastalığı olan ve ölümü yaklaşan birini düşünün. Tıbbın geldiği noktada tedavi silahlarının günümüzdeki sınırlılığıyla düzelme şansı, mantıken imkânsız olmasa da o kadar azdır ki, umutlanmak büyük bir yanılgı içinde olmakla aynı anlama gelecektir. Bu neredeyse yakında ölmüş olan kişinin tamamen sağlıklı bir şekilde dirilmesini ummaya benzer. Dolayısıyla, umudun kaybı ölümleri onları hiçbir iyiden mahrum etmemiş olanlar için neden yas tutmamız gerektiğini her zaman açıklayamaz.

Belki de ölümden sonra yasını tuttuğumuz şey kişinin ölümle hiçbir iyiden mahrum kalmayacak kadar hasta olmuş olmasıdır. Fakat bu nedenle yas tutmanın da zamanlaması yanlıştır. Yasın zirve noktası kişi acı çektiğinde ve ölümün onu

[15] Yas ritüellerinin kötü olana göre belirlenmeyebileceğini anlıyorum. Fakat bu ritüellerden yapılabilecek çıkarımlar vardır. Tüm koşullar eşitlendiğinde, akla uygun yas tutma parametreleri ölümün kötülüğünü destekler niteliktedir.

hiçbir iyiden mahrum etmeyeceği ortaya çıktığında olmalıydı. Durum *o zaman* gerçekten kötüydü. O durumda olan bir kişi öldüğünde ve acılarından kurtulduğunda kutlama yapmak gerekirdi –eğer ölüm, tercih edilir olsa bile, ciddi anlamda kötü olmasaydı. Kötüden kastımızın ölen kişinin yok oluşu olduğunu iddia ediyorum. Ölüm kötünün iyisi olduğu durumlarda bile, yok oluş ölümün kötü bir özelliğidir. Başka bir deyişle, ölüm en az kötü seçenek olduğunda bile, her şey göz önünde bulundurulduğunda gene de *bir şeyin* kaybı yaşanır.

Belki bu vakaya verdiğimiz karşılığın başka bir açıklaması daha vardır. Belki de yasını tuttuğumuz bilincin devam etmeyişidir.[16] Eğer bilinç içeriğinden bağımsız, iyi olarak değerlendirilecekse, bilincin içeriği her şey göz önünde bulundurulduğunda bilincin tamamen kaybını tercih etmemize neden olacak kadar korkunçsa bile, bilincin kaybı gene de kötü olabilir ve arkasından yas tutulabilir. Bu açıklama makuldür fakat yok oluştan bariz bir şekilde farklı değildir. Bilincin geri dönülmez bir şekilde sonlandırılması, bilinçli varlığın yok oluş*udur*. (Daha sonra "yok oluş" ve "ölüm"ün farklı anlamlarıyla ve bazı yorumlarına göre yok oluş ve ölümün aynı anda gerçekleşmedikleri konularına da yer ayıracağım.)

Görüşlerime verilebilecek bir cevap ölümün sadece ölen kişiyi iyilerden mahrum ettiği için kötü olmadığı. Bu karşılığa göre kendinin kaybı ölümün yol açtığı mahrumiyetlerden sadece biridir. Ölüm kişiyi çeşitli iyilerden mahrum eder ve bunlardan biri kişinin bizatihi yaşamıdır. Sonuç olarak da yok oluşun kötülüğü sadece mahrumiyet savıyla açıklanabilir.

Bu şekilde yeniden yorumlarsak mahrumiyet savı, ölümün varlığın yok oluşuna yol açtığı için en azından kısmen kötü olduğu iddiamı destekler hale gelir. Dolayısıyla yaşamın devamı ölen insanı hiçbir *başka* iyiden mahrum etmeyecekse bile, onu yok ettiği için gene de kötü olurdu. Yani ölüm kötünün iyisiy-

[16] Bu öneri için Frances Kamm'a minnettarım.

ken bile çok kötü sayılırdı. Benim görüşüm ölümün çok kötü ve insanın çaresizliğinin bir parçası olduğu yönünde. İnsanın hayatını kaybetmesini ek bir iyinden *mahrumiyet* ya da yol açabileceği herhangi bir kayıptan fazlası olarak görüp görmediğimiz bu görüşte bir değişiklik yaratmaz. Kayıptan fazlası, o kişinin kaybıyla aynıdır.

Ölüm, Ölen Kişi için Ne Zaman Kötüdür?

Epiküryen görüşe cevap olarak mahrumiyet savı, yok oluş savı tarafından güçlendirilse bile birçok açmazla karşılaşır. Bu açmazlar Epikuros'un hazcı varsayımlarını reddedenlerin de karşısına çıkar. Çünkü, en azından bazı yorumlamalara göre Epikuros'un savının bir özelliği daha vardır –bir şeyin kişi için kötü olabilmesinin bir şartı, kişinin (kötü şey gerçekleştiğinde) var olmasıdır. Bazen "varoluş şartı"[17] adı verilen bu şart Epikuros'un "[...] var olduğumuz sürece ölüm bizimle değil; ölüm geldiğinde de biz yokuz" beyanıyla birlikte okunabilir.

Dolaylı önerme, kişinin var olmadığı takdirde hiçbir şeyden mahrum kalamayacağıdır –iyi hisler ya da deneyimsel olmayan iyiler gibi.[18] Ayrıca, kişi var olmadığında onun kötü hiçbir şeyle de –kötü hisler veya tecrübeyle ilgisi olmayan herhangi bir kader– karşılaşmayacağı söylenir. Başka bir ifadeyle, mahrum kalmak ya da kişinin başına kötü bir şey gelmesi için öncelikle kişinin var olması gerekiyor. İşler sadece var olanlar için kötü gidebilir.

Varoluş şartı Epikürye savı reddedenlerin çoğu (ama hepsi değil) tarafından inkâr ediliyor. Bunlar arasında ölümün kötülüğüne dair mahrumiyet savını kabul edenler de var. Bir şeyin

---

[17] Jeff McMahan, "Death and the Value of Life," *Ethics* 99 (Ekim 1988): 33.

[18] "Deneyimsel olmayan iyiler"den kastım hiçbir zaman tecrübe edilemeyecek şeyler olmaları değil, iyi olmaları için onların tecrübe edilmesinin gerekmeyişi.

kişi için kötü olmasının o kişinin var oluşuna bağlı olduğunu reddediyorlar. Yani, ölen kişinin ölüm onun için kötü olduğu sırada var olmak zorunda olmadığını söylüyorlar. Sorun şu ki, bunu inkâr ettiklerinde şu soruya yanıt vermeleri gerekiyor: Ölüm ölen kişi için *ne zaman* kötüdür? Ölüm ve ölüm sonrası (gibi görünen) zararlar dışında insanın başına ne zaman kötü bir şey geldiğini belirlemek konusunda genelde zorluk çekmiyoruz.

Meg'in bacağının kırıldığı bir senaryoyu düşünün. Kırık bacak Meg için, bacağının kırılmasından iyileşmesine kadar geçen sürede kötüdür. Daha net bir ifadeyle, yaralanmanın her türlü etkisi ortadan kalkana kadar.[19] Fakat, ölüm (ve ölüm sonrası) durumlarda zamanlama sorusuna verilen yanıt bu kadar net değil.

Bu soruya çeşitli yanıtlar verildi. Hepsinin de haklı yönleri olması şaşırtıcı değil. Çelişkilerin ortaya çıktığı bazı durumlarda sorunun farklı yorumlanmış şekillerine yanıt veriyorlar ya da ölen kişi için ölümün ne zaman kötü olduğuna dair farklı ögelere yoğunlaşıyorlar. Dolayısıyla, her birinin çıkarımlarından genel bir görüş oluşturmadan önce, hepsinin temel pozisyonlarını ve onlara itirazları ortaya koymakta yarar var.[20]

"Sonuççuluk": ölüm gerçekleştikten *sonra* kötü olduğunu söylemek en azından diğer kötü şeylerin zamanlamasıyla *tu-*

---

[19] Bu, bazı durumlarda (mesela acının en yoğun olduğu kırılmadan hemen sonra) diğer zamanlara kıyasla (alçının çıkarılmasından hemen öncesi gibi) daha kötü olduğu ihtimalini yok saymaz.

[20] Sayacağım görüşleri anlatmak için kullandığım terimler birçok yazar tarafından kullanıldı fakat aralarında sınıflandırma açısından farklılıklar var. Örneğin bkz. Steven Luper, "Death," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (yeniden düzenlenmiş versiyonu) içinde, http://plato.stanford.edu/entries/death/ (Erişim tarihi 21 Ocak 2014); Ben Bradley, *Well-Being and Death* (New York: Oxford University Press, 2009), 84; Jens Johansson, "When Do We Incur Mortal Harm?" *The Cambridge Companion to Life and Death* içinde, ed. Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 149-164.

tarlı olarak, doğal olacaktır. Meg'in bacağının kırılmasının onun için bacağı kırıldıktan sonra kötü olacağı gibi, ölümünün de onun için öldükten sonra kötü olacağını söyleme eğiliminde olabiliriz. Fakat Beth'in ölümünün artık var olmadığında bile onun için kötü olduğunu kabul etme gerekliliği bu görüşün açmazıdır.

"Önselcilik": Beth'in ölümünün onun için artık var olmadığı bir zamanda kötü olacağını söylemek tuhaf kaçabilir. Onun yerine Beth'in ölümünün onun için ölmeden *önce* kötü olduğu iddiası öne sürülebilir.[21] Fakat bu da tuhaftır. Daha önce var olan bir kişi için daha sonra gerçekleşen bir durum nasıl kötü olabilir? Bazıları bu görüşün şaibeli bir metafiziksel iddiaya "geri-nedenselliğe" yani önce olan bir şeyin nedeninin sonra olan bir şey olduğuna işaret ettiğini öne sürdüler.

"Ebedileştiricilik": üçüncü bir seçenek Beth'in ölümünün onun için "sonsuza kadar" (yani her zaman)" kötü olması.[22] Buradaki önerme "ölümün onun için kötü olduğunu söylerken iki olası yaşamın göreceli değerleriyle ilgili karmaşık bir gerçeği ifade ediyoruz" –birinde öldüğü zaman ölüyor, diğerinde daha sonra ölüyor ve "bu iki olası yaşam belli bir değerle ölçülebiliyorsa" Beth var olduğunda da var olmadığında da bu, bir "değer ilişkisi içindedirler" anlamına geliyor.[23] Başka bir deyişle, herhangi bir noktada Beth'in daha fazla yaşamak yerine (ya da yaşamış olmak yerine) ölecek olması (ya da ölmüş olması) onun için her zaman kötü olacaktır. Tabii ki daha fazla

---

[21] Bu görüşü savunanlar arasında Pitcher ve Feinberg'i sayabiliriz. George Pitcher ("The Misfortunes of the Dead," *American Philosophical Quarterly* 21 (Nisan 1984): 183-188) ve sonrasında Joel Feinberg, *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984), 89-91.

[22] Fred Feldman bu görüşü temsil edenlerden biridir. *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study on the Nature and Value of Death* (New York: Oxford University Press, 1992), 153-154.

[23] *Age.*, 154; Fred Feldman ölen kızı Lindsay hakkında konuşuyor, Beth hakkında değil.

yaşayacağı hayatın yaşamaya değer olacağı ön kabulüne bağlı olarak.[24] Ebedileştiricilik bazı insanları tatmin etmiyor çünkü bize Beth'in ölümünün onun için ne zaman kötü olduğunu bize söylemesine rağmen ölümün kötülüğünün onu ne zaman etkileyeceğine dair bize bir ipucu vermiyor.[25]

"Eşzamanlılık": İkinci sorunun –ölümün kötülüğünün Beth'i ne zaman etkileyeceğinin cevabı– "ölüm gerçekleştiğinde" gibi görünüyor.[26] Bu bakımdan, ölümün insanın başına gelen diğer kötü şeylerle bir ortak yönü var. Meg'in bacağının kırılmasının onun için kötü oluşu daima doğruyken, bu kötülüğün onu etkileyeceği zaman (kötülük daha uzun bir zamana yayılacak olsa da) bacağını kırdığı zamandır. Benzer bir şekilde, Beth'in ölümünün onu etkileyeceği zaman da öldüğü zamandır.

"Zamansızlık": Gene de bazıları iyi ya da kötünün o iyinin ve kötünün her zaman zamansal (ve hattâ mekânsal) olarak belirlenemeden kişiyi etkileyebileceğini öne sürdüler.[27] Thomas Nagel zeki bir insanın "beyninin hasar görmesi sonucunda halinden memnun bir bebeğin zihinsel seviyesine" sahip oluşunu örnek veriyor.[28] O insana çok iyi bakım sağlansa bile, onun durumunu talihsizlik olarak nitelendireceğimizi hatırlatıyor. Fakat bu talihsizliğin onu ne zaman etkilediğini tahmin etmek güç. Zeki insan beyni hasar gördükten sonra artık yok.

---

[24] Eğer yaşamaya değer olmasaydı, mahrumiyet savına göre (her şey göz önünde bulundurulduğunda) ölüm kötü olmazdı.

[25] Julian Lamont bu endişeyi dile getiriyor. Bkz. "Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims," *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998): 198-212. Steven Luper, Dr. Lamont'tan etkilenerek, bu noktayı netleştiriyor. Bkz. "Death," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (yeniden düzenlenmiş versiyonu), http://plato.stanford.edu/entries/death/ (Erişim tarihi 21 Ocak 2014).

[26] Julian Lamont, "A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims," *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998): 198-212.

[27] Thomas Nagel, "Death," *Moral Questions* içinde, 5.

[28] *Age.*

Halinden memnun bebeğe dönüşmüş hali de öncesinde yoktu. Thomas Nagel bu durumun bizi "insanın başına gelebilecek iyi ve kötüyü ona belirli zamanlarda atfedilebilecek ilişkisel olmayan özelliklerle sınırlandırmanın keyfî olduğu konusunda ikna etmesi gerektiğini" söylüyor.[29]

Bu cevapların hepsi ilginç fakat büyük ihtimalle yalnız bir tanesi doğru. Bu cevapların bazılarından çıkarımlara dayanan bir karşılığı değerlendirmek istiyorum. Ölen bir insan için ölümün ne zaman kötü olduğunu belirlemek için Epiküryenlere göre birinin başına gelen bir kötülüğün zamanına işaret etmenin zor olmadığı bir vakayla başlamak bize yardımcı olacaktır. Meg'in bacağını kırdığı duruma bakalım. Bu vaka için şunları söyleyebiliriz. A. Bacağın kırılışı Meg için kötüdür. B. Bacağının kırık olduğu ve bu durumla ilgili olumsuz sonuçlardan (psikolojik vb.) etkilendiği süreç Meg için kötüdür. C. Bu süreç bacağın kırılmasıyla başlar, yani ilk kötülüğün gerçekleştiği zaman, kırık bacağın olumsuzluğu o anla sınırlı kalmasa (hattâ örneğin, bilinç kaybı yaşadığı için o anda hissedilmese de) bacağın kırılmasıdır. D. En azından bazı görüşlere göre[30] –Meg bacağının kırmadan önce, Meg'in bacağı kırıkken ve bacağı iyileştikten sonra– Meg'in bacağını kırmasının bacağı kırık olduğu sürece onun için kötü olduğu her zaman (ya da "sonsuza kadar") doğrudur.[31] Bu noktalar 5.1. şemasında gösterilmiştir. Epiküryenler Meg'in bacağının kırılışının onun için ne zaman kötü olduğunu belirleyebileceğimizi düşünüyorlar çünkü Meg var olduğu sürece kötülük de varoluşunu sürdürüyor. Eğer Meg'in bacağını kırmasından Beth'in ölümüne geçecek olur-

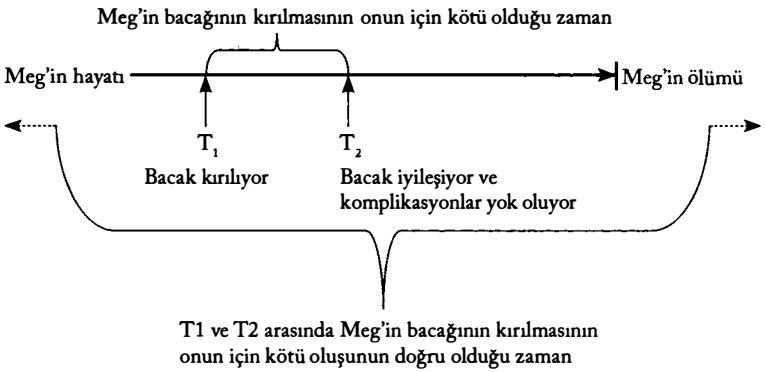
---

[29] *Age.*, 6.

[30] Bu şartı koşuyorum çünkü bazı insanlar determinizm doğru değilse gelecekteki olayların gerçekleşene kadar doğruluk değeri olmadığını düşünebilirler. Fakat diğerleri gelecek belirlenmiş olmasa ve önceden bilinemese de olacakların her zaman olacağına inanırlar.

[31] "Bazı görüşlere göre" diyorum çünkü bazıları doğruyu gerçekleştiren şartlar biraraya gelmediği sürece doğruluğu inkâr edebilir.

sak, ikinci durumun tam olarak birincisi gibi olmadığını görürüz çünkü ölümün eşsiz bir özelliği vardır. Birinin varlığını sonlandırır. Başına kötülük gelen kişi artık yoktur. Bu özelliğinden dolayı ölümün kötülüğünü *biraz* farklı analiz etmemiz gerekir.



Şema 5.1. Meg'in kırık bacağı.

Varoluş şartında diretmek –yani birine kötü bir şey olduğunu söyleyebilmemiz için kötülükle kişinin aynı anda var olması şartında– ölümün kötü olabileceği ihtimalini elemek ya da ölümün kötü olma şartını karşıladığından emin olmak için bir çarpıtmaya (apriorizm gibi) gerek duymak anlamına gelir.

Fakat varoluş şartını, şart *olarak* görmek için bir nedenimiz olduğunu düşünmüyorum. Ölümün kötülüğünün ölümün belirleyici özelliğine sahip olmayan diğer kötü şeyler gibi analiz edilmesi gerektiği konusunda diretmek, dünyanın karmaşıklığına karşı duyarsız kalmaktır. Kavramsal uyumu sağlamak için konuyla alâkalı farklılıkları elemek, durumu gereğinden fazla zorlamaktır. Diğer bir deyişle, bizi bekleyen seçenekler şunlardır:

1. Ölümün diğer kötü şeylerden farklı olduğunu kabul etmek ya da

2. Ne zaman kötü olduğuna dair analizimize uymazsa, göründüğünün aksine aslında kötü olmadığı konusunda diretmek.

"Akıllı" insanlar[32] ikinci seçeneği tercih edebilir fakat bence bilgece olan ilkini tercih etmektir. Birçok nedenle bilgece seçenek budur fakat bu nedenlerden biri farklılığa farklılıkla, karmaşıklığa ise nüansla cevap vermemiz gerektiğidir.

Ölümün ölen kişi için kötü olduğunu düşünenler olarak Epiküryen varoluş şartını kabul etmek zorunda değiliz. Ölen kişi için ölümün ne zaman kötü olduğuna dair varoluşu önkoşul olarak tanımlamayan başka bir formül bulabiliriz. Meg'e dair iddialara paralel olarak Beth hakkında şunları diyebiliriz:

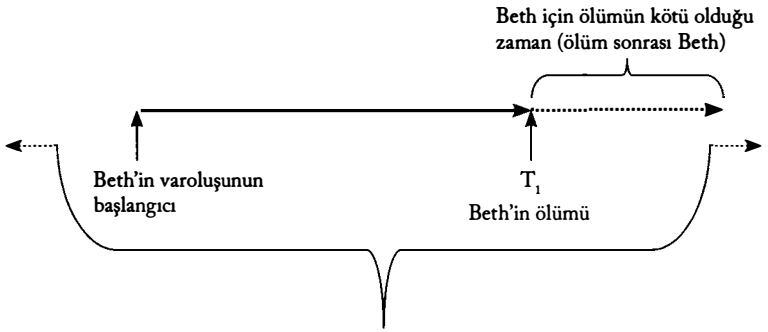
a. Beth, ölümün kendisi için kötü olduğu kişidir.
b. Ölümün Beth için kötü olduğu süre, Beth'in ölü olduğu zamandır.
c. Bu süre, Beth'in ölümüyle başlar. Kötülük Beth için o anda başlar. Fakat ölümün kötülüğü o anla sınırlı değildir (ve ölüm bilince son verdiği için hissedilmeyecektir).
d. En azından bazı görüşlere göre, ölüm Beth için ölü olduğu sürece her zaman (ya da sonsuza kadar) –yaşarken de ölüyken de– kötüdür.

Bu iddiaların görsel tasviri için bkz. Şema 5.2.

Bu iddialar ölümün ölen kişi için ne zaman kötü olduğuna dair daha önce özetlenen farklı görüşlerin çeşitli ögelerine dayanır. Ölüm sonrası Beth'i, kötülüğün başına geldiği kişi olarak belirler. Bu açıdan a priorizmle *bir* ortak noktası vardır. Fakat, kötülüğün ve kötülüğün kurbanının aynı anda varoluşunu karşılayan varoluş şartını karşılayan a priorizmin aksine, benim

[32] "Akıllı" insanlar derken savların inceliklerini kavrayabilen ve açık bir biçimde zeki olan fakat bilgelikten yoksun kişilerden söz ediyorum. Bu konuda daha fazlası için bkz. David Benatar, "Forsaking Wisdom," *The Philosophers' Magazine* (İlk Çeyrek 2016): 23-24.

görüşüm, ölümün gerçekleştiği anda kötülüğün ortaya çıktığı ve sonrasında da kötü olmaya devam ettiği yönündedir.



Şema 5.2. Beth'in ölümü.

Bu diğer kötülüklerle ilgili zamanlamamızla uyumludur ve eşzamanlılık ve sonuççuluk ögelerini içerir. Eşzamanlılık gibi, kişi öldüğü anda ölümün onun için kötü olduğunu kabul eder. Bu, kişinin yok olduğu andır ve aksi takdirde sahip olacağı, gelecekteki tüm iyilerden mahrum kalmıştır. Fakat, yok oluş ve mahrumiyet sadece bir an sürmez. Sonsuza kadar devam eder çünkü yok olmak ve gelecekteki tüm iyilerden mahrum kalmak bu anlama gelir. Bu bakımdan da görüşüm, sonuççulukla ilgili bir gerçeği kabul eder. Görüşüm aynı zamanda Beth ölmeden önce bile, sonra gerçekleşecek olan ölümünün onun için kötü olduğunu kabul ederek (en azından bazı görüşlere göre) ebedileştiriciliğin anlayışını benimser.

Başka bir deyişle, görüşüm, biri dışında kötüyle ilgili tüm vakalara paraleldir. Farklılık gösterdiği nokta, ölümün[33] olağan kötülerden farklılık gösterdiği noktadır. Ölümün kötü olması için öldüğü anda kişinin var olması gerekliliğini reddeder. Ölümün o kişi için kötü olmasının tam olarak nedeni varoluşunu

[33] Ölüm sonrası kötülükler ölümle bu özelliği paylaşır.

sonlandırması ve var olmaya devam ettiği takdirde tecrübe edeceği iyiden onu mahrum kılmasıdır. Görüş "geri-nedenselik" içermez çünkü varlığın ölümüne neden olan şey, yok oluşuna ve bunun sonucunda mahrumiyetine de neden olur.

Simetri Savı

Ölümün ölen kişi için kötü olmadığı sonucunu destekleyen bir Epiküryen sav daha var. Lucretius'a atfedilen bu sav doğmadan önceki varolmayış halimize hayıflanmadığımız gözlemiyle başlar. Bu gözlemden ölümden sonraki varolmayış halimize de benzer bir tavırla yaklaşmamız gerektiği sonucuna varır.

Doğumumuza atfedilen önemi çok ciddiye almamalıyız çünkü doğumun genelde özdeşleştirildiği rahimden çıkıştan önce varoluşun başladığını düşünmek için yeterince nedenimiz var. Dolayısıyla, Frederik Kaufman gibi ben de "yaşamdan önceki varolmayış"tan bahsederek onu, zıddı olan "ölüm sonrası varolmayış" ile karşılaştıracağım.[34]

Selefi Epikuros gibi, Lucretius'un savı da ölüme karşı tavrımızla ilgilidir. Fakat, savı ölümün kötü olup olmadığı sorusuna yanıt verecek şekilde çözümleyebiliriz. O şekilde çözümlendiğinde sav, yaşam öncesi ve ölüm sonrası varolmayışın kötü olmadığını iddia eder. Bu sav, kişinin yaşam öncesi ve ölüm sonrası varolmayışını değerlendirerek simetrik oldukları sonucuna varır. Lucretius'a savını desteklemek yerine verilebilecek karşılıklardan biri varsaydığı simetriyi kabul etmek, fakat yanlış değerlendirmenin ölümle değil, yaşam öncesi varolmayışla ilgili olduğunu öne sürmektir. Bu görüşe göre, yaşam öncesi varolmayış daha sonra var olacak kişi için kötüdür. Eğer varolmayışın iki periyodu simetrikse, kişi ölüm sonrası varolmayışın da kötü olduğunu öne sürebilir.

---

[34] Frederik Kaufman, "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence," *American Philosophical Quarterly* 36 (Ocak 1999): 1-19.

Bu karşılık oldukça mantıksızdır. Lucretius yaşam öncesi varolmayışın kötü olmadığı konusunda tamamen haklıdır. Hatası, varolmayışın iki periyodunun simetrik olduğuna dair değerlendirmeyi doğru varsaymasıdır. Bu iki periyot arasında bizi sadece ölüm sonrası varolmayışın kötü olduğu görüşüne yönlendiren elzem farklar vardır.

Konuyla alâkalı (en azından kötü şeylerle ilgili) fark, geleceğe[35] dair köklü önyargılarımız –başımıza gelmiş kötülükler konusunda, başımıza gelecek kötülüklerden daha az endişeli oluşumuz– değildir. Konuyla alâkalı fark bu değildir; çünkü bu psikolojik önyargıya sahip olsak da kötü bir şey geçmişte değil de gelecekte yer aldığı için daha kötü olamaz. Ölüm sonrası varolmayışın, yaşam öncesi varolmayışın aksine neden kötü olduğunu göstermek zorundayız.

Bunu yapmaya teşebbüs etmekte sorun gibi görünen şey, mahrumiyet açısından bakıldığında yaşam öncesi varolmayışın daha önce var olmadığımız için mahrum kaldığımız iyi yüzünden kötü oluşudur. Tabii ki bu görüş kişinin daha önce var olarak daha uzun bir yaşam süreceğini (ya da daha iyi bir yaşama sahip olacağını) varsayar. Eğer aynı ömür zamanda daha erkene alınırsa, kişinin daha sonra gerçekleşen doğumu, kişinin daha erken doğumu yaşamının daha iyi olacağı bir zaman diliminde gerçekleşmediyse, kişiyi aksi takdirde sahip olacağı[36] iyiden mahrum etmemiş olur.

Bu soruna verilecek önemli bir karşılık ölüm ölen kişiyi mahrum kılarken, yaşam öncesi varolmayışın mahrumiyete neden olmayışıdır. Frederik Kaufman bu amaçla herhangi biri olmanın "dar" ve "geniş" yorumlamalarını öne sürer. Dar yorumlamaya göre, kişi "belirli bir insan bedeni, belirli bir gene-

---

[35] Derek Parfit bu gözlemde bulunuyor fakat bu önyargıya sahip olmamamızın daha iyi olacağını düşünüyor. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1984), 170-181.

[36] Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper* (New York: Oxford University Press, 1992), 155.

tik yapı, belirli bir köken, beyin, Kartezyen ruh vb."[37] şeylere tekabül eden metafiziksel bir özdür. Kişiye bu gözle bakarsak birinin varoluşundan çok daha önce var olduğunu ve böylece olası erken başlangıçla gerçekten dünyaya geldiği zaman arasındaki iyiden mahrum kaldığını düşünmek mümkün olabilir.

Fakat kişi ölümüyle ilgili endişeliyse, genelde endişelendiği konu kendi "bilinçli kişisel varoluş"unun[38] sonlanmasıdır (yani onun hatıraları, bilinci, bağlılıkları, değerleri, inançları, arzuları, hedefleri ve bakış açılarına sahip varlığın sonudur). Herhangi biri olmakla ilgili geniş anlayış da bu ayrıntılara dayanır.

Ölümle ilgili endişe insanların hayatlarının geniş anlayışa göre sonlanmasıyla ilgili endişedir. Çünkü kişinin metafiziksel özünü de içeren fakat daha zengin, geniş, biyografik açıdan "kişi"nin sonu anlamına gelen kalıcı koma gibi kaderlerle ölümün rahatsız edici olma nedenleri aynıdır.[39] İki durum da kişiyi aksi takdirde sahip olacağı iyiden mahrum eder.

Bu şekilde kaba tabirle kişinin dünyaya çok daha önce gelmiş olması mümkün değildir. Buradaki iddia, kişinin dünyaya biraz daha önce gelemeyeceği değildir. Belirli bir sperm ve toplanan yumurtanın tüp bebek yapılmadan önce dondurulmasından meydana gelen birini düşünün. Böyle bir durumda kişinin varoluş zamanında biraz değişiklik olabilir. Fakat böyle durumlar bile eğer döllenme çok daha önce gerçekleşse, kaba tabirle doğan kişi başka biri olurdu. Biyografik anlamda nasıl biri olduğumuz, bizi kimin yetiştirdiğinin, bizi yetiştirirken hangi koşullarda olduklarının, nasıl çıkarlarımız ve görüşlerimiz olduğunun ve ne yaptığımızın da bir sonucu olduğu için hiçbirimiz dünyaya geldiğimizden çok daha önce (ya da sonra) gelemezdik.

---

[37] Frederik Kaufman, "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence," *American Philosophical Quarterly* 36 (Ocak 1999): 11. Devam eden kısımda Profesör Kaufman'ın güçlü savını inceliyorum.

[38] *Age.*

[39] *Age.*, 3.

Eğer kişi aslında dünyaya geldiğinden çok daha önce gelemezse, yaşam öncesi varolmayışından da (kayda değer bir derecede) mahrum kalamaz. Bu, yaşamın sonuyla asimetrik bir ilişki içindedir. Kalın, biyografik tanımıyla kişi var olduktan sonra, biyografisi ölene kadar devam eder. Dolayısıyla ölüm kişiyi mahrum edebilir.

Tabii ki kişi yaşayacağından çok daha uzun yaşarsa kişiliğinde kayda değer değişiklikler olabilir –bu değişiklikler o kadar belirgin olabilir ki biyografik anlamda eski halinden farklı biri olduğu ileri sürülebilir. Bazı insanların ölümün mahrum kılacağına dolayısıyla da kötü olduğuna inanmalarına rağmen sonsuza dek yaşamanın iyi bir şey olmayacağını düşünmelerinin nedeni budur. Ölüm kötü olmasına rağmen, bir noktada bu kötülük sona erecektir. Bu savı bir sonraki bölümde ölümsüzlüğün iyi olup olmadığını tartışırken değerlendireceğim. Şimdilik bu sözde problemin ortaya çıkması için gerçekten çok uzun bir süre yaşamamız gerektiğini bilmemiz yeterli. Kişinin hayatını kayda değer bir sürede uzatmak, halihazırda olağan yaşamlarda tecrübe edilen psikolojik değişimlerden daha belirgin değişimlere yol açmayacaktır. En azından ölümün bizi yaşam öncesi varolmayışın mahrum kılmadığı iyiden mahrum kıldığını söyleyebiliriz. Bu açıdan farklılar ve Lucretius'un simetri varsayımı hatalıdır.

Yaşam öncesi ve ölüm sonrası varolmayışın simetrik olmadığı başka bir koşul daha var. Daha önce öne sürdüğüm gibi ölüm sadece mahrum kıldığı için değil aynı zamanda yok ettiği için kötü. Yaşam öncesi varoluş kişiyi yok etmiyor -etmesi de mümkün değil. Hiçbirimizin dünyaya gelmekte bir çıkarı yok. Hiçbir zaman var olmasaydık, hiçbir çıkarımız korunmamış olmayacaktı. (Burada tekrar etmeyeceğim fakat aslında hiç dünyaya gelmemenin daha iyi olduğunu iddia edecek kadar

ileri gidiyorum.[40]) Fakat, bir kez dünyaya geldikten sonra varoluşumuzu sürdürmekle ilgili bir çıkarımız oluyor. Bu çıkar ölümden daha kötü bir kaderi yaşamak gibi farklı çıkarlar tarafından gölgede bırakılabilir. Fakat var olduğumuz zaman en azından ölümün ortadan kaldırdığı varoluşun devamına dair bir çıkarımız var.[41]

Kişinin dünyaya geldikten sonra varoluşun devamına dair bir çıkar sahibi olduğu biraz kanıt gerektiriyor. Kişi farklı şekillerde var olur. Mesela birinin biyolojik bir organizma ya da hissedebilir bir canlı olarak var olması farklı zamanlarda gerçekleşir. Var olarak, varoluşun devamına dair bir çıkar sahibi olduğumuzu söylediğimizde hangi "var olmak"tan söz edildiğine yönelik bir soruyla karşılaşırız. Diğer bir deyişle, kişinin

---

[40] David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019).

[41] Shelly Kagan yok oluş etkeninin simetri sorunundan kaçınmayı sağlamadığını belirtti. *Death* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012, 227) çalışmasında "kayıp" (eskiden sahip olduğundan bir şeyi yitirmek) ve "mayıp" (sahip olmayı sürdüreceğin bir şeye henüz sahip olmamak) arasında yaptığı ayırımdan yola çıkarak yok oluşun (artık olmamanın) doğru hatırlıyorsam "önoluş" adını verdiği, simetrik bir paraleli olduğunu öne sürmüştü. Bence daha iyi bir ifade "hiçlenme" (olagelmek ya da belki olmanın sonlanması). "Kayıp" ve "mayıp" bağlamında itirazını şöyle dile getiriyor: "Ölümden sonra hayatın kaybı vardır fakat maybı yoktur. Doğumdan önce hayatın kaybı yoktur fakat maybı vardır. Şimdi filozoflar olarak şunu sormalıyız: neden hayatın *kaybını maybından* daha çok önemsiyoruz? Sahip olduğumuz bir şeye artık sahip olmamak neden sahip olacağımız bir şeye henüz sahip olmamaktan kötüdür?" (227) Bu fikri hiçlenmeye ya da yok oluşa uygularsak son cümleyi şöyle düzenleyebiliriz: "Varoluşumuzun sonlanmasını (yok oluş) dünyaya gelmekten (hiçlenme) daha kötü yapan nedir?" Fakat daha önce belirttiğim gibi bu sorunun iyi bir yanıtı var. Dünyaya gelmekte hiçbir çıkarımız yokken, varoluşumuzun sonlanmamasında çıkarımız var. (Hiçlenme ve yok oluş asimetrisi dünyaya gelmekte bir çıkarımız olmadığı ve hattâ gelmemekte bir çıkarımız olduğu konusunda benimle aynı fikirdeyseniz daha da artıyor.)

ne zaman varoluşun devamına dair çıkar sahibi olduğu sorusu yanıtsız kalır. Konuyla alâkalı varoluş hangisi olursa olsun,[42] ölümün var olanların çıkarlarını ortadan kaldırdığını kabul etmek için bu soruya yanıt vermek zorunda değiliz.

Bazıları neden iki görüşün uzlaşamadığını merak edebilir: Hiçbir zaman var olmamak daha iyiyse, artık var olmamak neden kötü olsun? Hiçbir zaman var olmamanın daha iyi olmasının bir nedeni kişinin yok oluşuyla yüzleşmek zorunda olmayışıdır. Hiçbir zaman dünyaya gelmemenin böyle bir bedeli yoktur, fakat dünyaya geldikten sonra yok olmanın vardır. Varoluş aynı zamanda sayısız başka bedeli de içerir. Bunlardan bazıları (4. Bölümde tartışılan) yaşam kalitesini düşüren etkenler ya da farklı derecelerde anlam (3. Bölümde tartışılan) eksikliğidir. Kişi hiçbir zaman var olmazsa bunların hiçbirinden etkilenmez. Dünyaya gelen kişi için bu bedellerin çoğu kaçınılmazdır ve kişi başka bedellere karşı da korunaksız hale gelir. Ölüm kişiyi bu varoluşsal yüklerin sadece bazılarından azat eder. Yani bize bazı kaderlere karşı bağışıklık kazandırırken –fiziksel ve zihinsel acı gibi– bunu yüksek bir bedel karşılığında yapar. Varoluşun devamlılığına dair çıkarımızı yok eder. Bizi ortadan kaldırır.

Epiküryenleri Ciddiye Almalı mıyız?

Ölümün ölen kişi için kötü olmadığına dair Epiküryen görüşü reddetmek için haklı nedenlerimiz var. Fakat, Epiküryen görüşün kesin bir şekilde çürütüldüğünü de söyleyemeyiz. Ölümün bizim için kötü olduğu yaygın görüşü oldukça dirençli bir konum olarak varlığını sürdürüyor. En iyi savların Epiküryen görüşü zayıflatmak yerine güçlendirdiğini düşünen filozoflar eskiden de vardı, şimdi de var. Azınlıkta olmaları hatalı oldukları anlamına gelmez.

---

[42] Çıkarın farklı bağlamları için bkz. David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık*, 155-171.

Nesnel açıdan ölümün kötü olup olmadığına dair daha iyi savlar ileri sürüldüğünde prensipte düzeltebileceğimiz, geçici de olsa bir görüşe ulaşmak zorundayız. Agnostisizm bazı durumlarda kabul edilebilir fakat bir şekilde karar vermek durumunda kalacağımız başka koşullarla da karşılaşabiliriz.

Bu amaçla Epiküryen görüşü kabul etmenin ne anlama geldiğini değerlendirmek bize yardımcı olacaktır. Öncelikle birini, ona acı çektirmeden öldürmenin ne kadar kötü olduğu konusundaki görüşlerimizi yeniden incelememiz gerekiyor. Cinayetin, "kurban"ının ölümünden sonra yaşamaya devam edenler üzerinde etkisi olacağı doğru. (Epiküryen görüşe göre kişiye kötü bir şey olmadığı takdirde ona kurban denilemeyeceğini belirtmek için tırnak işareti kullanıyorum.) Fakat, cinayetin tek kötülüğü ölenin arkasındaki kalanlar üzerindeki etkisiyse, cinayeti bu kadar ciddiye almamızı meşrulaştırmak zor hale geliyor. Birinin kaçırıldığını ve yakınlarının onun yaşayıp yaşamadığını (ömürlerinin geri kalanında) bilmediği bir senaryo düşünün. Böyle bir kaçırma olayı muhtemelen cinayetten daha kötüdür. Çünkü kaçırma kaçırılan kişi ve yakınları için kötüyken, cinayet sadece "kurban"ı özleyenler için kötü olacaktır.

(Acısız) cinayetin ciddi bir suç olduğu algısının devam etmesinin insanların cinayetten korkmasına dayandığı söylenebilir. Bir Epiküryen bu korkuyu mantıksız bulacaktır, fakat belki kanunların mantıksız korkuları bile değerlendirmeye alması gerektiğini düşünebilir. Bu da çoğunluğu "beyaz" olan tecavüzcülerin yaşadığı, "siyah"ların "beyaz"lara tecavüz etmesi konusunda daha büyük korkulara sahip olan ırkçı toplumlarda "beyaz" mağdurların "siyah" tecavüzcülerine daha ağır cezalar verilmesinin meşrulaştırılmasının önünü açar.

Bu, yaşamaya devam edenler üzerinde yarattığı etkinin cinayet suçunun ağırlık statüsünü korumasına yetmeyeceği anlamına gelmez. Sadece acısız cinayetin şimdikinden daha hafif bir suç olarak görülmesi gerektiğine işaret eder.

Bu sav size ikna etmediyse, aşağıdaki senaryoya bakın:

Bir terörist bir Epiküryen'i bağlıyor. Ağzına zorla bir silah sokarak, ateş edeceğine dair sürekli onu tehdit ediyor. Eğer tehdidi gerçekleştirirse, Epiküryen hemen ölecek. Ya (a) Epiküryen inancına sâdık kalarak "ölüm bizim için hiçbir şeydir" diye düşünecek ve istifini bozmadan oturmaya devam edecek ya da (b) duygularını inançlarına uyduramayacak, o kadar korkacak ki altına yapacak. İlk şıkka göre (a) Epiküryen bu teşebbüste tetiğin çekilip çekilmemesinin onun için bir fark yaratmayacağına inanmaktadır. Ölüm Epiküryen için kötü olmayacaktır. Epiküryeni sevenler için kötü olabilir, fakat Epiküryen ölü olacağı için ölümünün ailesi üzerindeki etkileri de onun için bir fark yaratmayacaktır. Diğer şıkka göre (b) Epiküryen, teröristin tetiği çekmemesinin onun için kötü olacağını düşünmektedir. Çünkü eğer öldürülmezse uzun bir süre travma sonrası stres bozukluğu yaşayacaktır. Fakat ilginç bir şekilde bu –Epiküryen için– ne kadar çabuk öldürülürse o kadar az korkacak olmasına rağmen, tetiğin çekilmesinin iyi olacağı anlamına da gelmez. Epiküryenler ölümün kötü olduğunu nasıl düşünemezlerse, iyi olduğunu (ya da daha az kötü olduğunu) da düşünemezler. Eğer ölüm, kişi artık var olmayacağı ve bir şey tecrübe edemeyeceği için kötü olamazsa, aynı nedenlerle iyi de olamaz. Bu sadece tehdit edilen Epiküryenin varsayıma dayanan vakası için değil, yaşamlarının sonunda tarifsiz acılar çeken sayısız insan için de geçerlidir. Böyle durumlarda Epiküryen acı çeken insanlar için ölümün iyi olacağını (ya da daha az kötü olduğunu) söyleyemez.[43] Başka bir deyişle, yaşam kalitesi, yaşamı devam ettirmeye değmeyecek kadar düştüğünde, Epiküryen ölümün yaşamın devamından daha az kötü olduğunu iddia edemez.

Bunlar Epiküryenin karşılık veremeyeceği savlardır. Bazı insanlar bu sonuçları kabul ettiklerini söylerler. Onları bu ko-

[43] Bunun tartışmaya daha açık olan ötenaziyle bir iddia değil, ölümle ilgili bir iddia olduğu konusuna dikkatinizi çekerim.

nuda sınamak gerekir ama (en azından haklıysam) bu etik olmayacaktır.

Değerlendirmemiz gereken birkaç nokta daha var. Şüphecilerin dış dünyanın varlığı ya da nedensellik savları gibi kesin ve karşı çıkılamayacak noktalar değiller. Şüpheciler, kesinlikle düşünmeye ve tartışmaya değer felsefi sorunları gündeme getiriyorlar fakat bu dış dünya ya da nedensellik yokmuş gibi davranmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Ölümün kötü olmadığı savı da bunlara benzer. Seminer odasında yapılan tartışmalar için idealler fakat kişi bunları gerçekten kabul ederse –örneğin birini acısız bir şekilde öldürmenin o insan için hiçbir zaman kötü olmayacağını– perspektifini yitirmiş olur.

İlk bakışta ölümün ölen kişi için kötü olduğunu kabul etmek için çok fazla nedenimiz –ve bunları desteklemek için güçlü savlarımız var. Eğer bunun aksini iddia eden bir savla karşılaşırsak, elimizde kesin bir sonuç elde edeceğimiz bir iddia yerine, nihai bir çözümünü bulamadığımız bir felsefi bilmece olduğunu düşünmek için daha fazla nedenimiz vardır.

Bazıları hiçbir zaman dünyaya gelmemenin daha iyi olduğu sonucunu doğuran her sava aynı şekilde tepki vermemiz gerektiğini iddia edebilir. Fakat, dünyaya gelmenin kötü olduğu ve ölümün kötü olmadığı savları arasında ciddi farklar var. Öncelikle, ölümün ölen kişi için hiçbir zaman kötü olmadığı savı, daha önce sözünü ettiğim üzere ahlâki görüşümüzde büyük bir kargaşa yaratıyor. Buna karşın dünyaya gelmenin (çok) kötü olduğu sonucu, üremeyle ilgili alışılmış görüşlerimizi sarssa da neyin kötü olduğuna dair diğer görüşlerimizle uyumlu. Acı çekmenin, hayal kırıklığına uğramanın, üzülmenin, travmanın, ihanete uğramanın, itibarını kaybetmenin ve ölümün kötü olduğunu düşünürüz. Dünyaya gelmek tüm bu kötü şeylere neden olan ve onları yaşamamızı garantileyen olgunun ta kendi-

si.[44] Dolayısıyla var olmanın (böyle bir kadere karşı korunaksız olmanın) kötü oluşu hiç de şaşırtıcı bir sonuç değil.

İkinci olarak, Epiküryen sava dayanarak insanları acısız bir şekilde öldürseydik ve Epiküryenlerin haksız oldukları ortaya çıksaydı, bu hatanın çok büyük ahlâki bedelleri olurdu. Öldürdüklerimize ciddi anlamda kötülük yapmış olurduk. Bunun aksine, üreme karşıtı görüşe göre davranarak insanları dünyaya getirmesek ve üreme karşıtı görüşün yanlış olduğu ortaya çıksa, dünyaya getirmeyerek kötülük yaptığımız kimseden söz edemezdik. Yani, Epiküryen görüşü hâlâ savunanlar var ve biz de savlarına karşılık vermeye devam edebiliriz. Fakat sadece Epiküryen duruşu filozoflar için geçersiz hale getirecek kesin bir sav ortaya koyamadığımız için ölümün insanın başına gelen felaketlerden biri olduğunu reddetmemiz mantıklı değil.

Farklı Ölümler Ne Kadar Kötüdür?

Ölümün kötü olduğu konusunda hemfikir olanlar arasında, farklı koşullarda ne kadar kötü olduğuyla ilgili fikir ayrılıkları vardır. Örneğin, mahrumiyet savının ölümün kötülüğünün kapsayıcı bir nedeni olduğunu düşünen biri, kişi ne kadar erken ölürse, ölümün onun için o kadar kötü olacağını düşünme eğiliminde olacaktır. Çünkü, diğer koşullar sabitken, ne kadar erken ölürse, kişi gelecekte tecrübe edeceği o kadar fazla iyiden mahrum kalır. Kişinin geleceğinde tecrübe edeceği iyi, yaşamın erken bir döneminde ortadan kalkarsa, o durumda ölüm onun için daha az kötü olacaktır ya da hiç kötü olmayacaktır. Fakat birçok koşulda gençken ölmek yaşlıyken ölmekten kötüdür.

---

[44] Bazıları dünyaya gelmenin aynı zamanda tüm iyi şeylerin koşulu olduğunu öne sürebilir fakat kötüler ve iyiler simetrik değildir. Bkz. David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık*, 47-58. David Benatar ve David Wasserman, *Debating Procreation* (New York: Oxford University Press, 2015), 21-34, 37-38, 48-52. Kişi bu savları reddetse bile bkz. bir sonraki paragrafta tartışılan asimetri konusu.

Bu, "erken" ölümlerin –genç insanların ölümlerinin– özellikle trajik bulunmasıyla uyumlu bir görüş. En azından belli bir dereceye kadar bu görüş makuldür. Fakat mahrumiyet savına göre ölmek için en kötü zaman doğduktan hemen sonraki zamandır. Dolayısıyla örneğin, kişinin doğduktan hemen sonra ölmesi, kişinin on ya da yirmi yaşında ölmesinden daha kötüdür. Bazıları bu sonucu kabul etmeye hazırdır. Fakat, bu sonucu irdelediğimiz zaman, mantıksız hale geldiğini görürüz. Daha önce belirttiğim gibi, kişinin var olmaya başladığı an, var olmaya başlamanın ne anlama geldiğini düşündüğüne göre değişir. Eğer kişi, rahme düştüğü anda var olmaya başladığını düşünüyorsa, o zaman (genişletilmemiş) mahrumiyet savına göre, ölmek için en kötü zaman rahme düştükten sonraki zamandır. O zaman ölmek, yirmi yaşında ölmekten daha kötü olacaktır. Buna inanmak güç.

Kişinin hissedebilir hale geldiğinde var olmaya başladığını düşünmek daha makuldür (gebeliğin geç dönemlerinde[45]). Fakat bunu mahrumiyet savının genişletilmemiş haliyle birleştirsek bile, bebeklikte ölmenin, yirmi yaşında ölmekten daha kötü olduğu sonucuna varırız. Bu, rahme düştükten hemen sonra ölmenin yirmi yaşındayken ölmekten daha kötü olduğu iddiasından az da olsa, daha makuldür.

Bu gibi sonuçlar Jeff McMahan'a mahrumiyet savının (yerine başka bir sav konulması yerine) "zamana ilişkin çıkar savı"yla[46] güçlendirilmesi gerektiğini düşündürdü. Bu sava göre, ölümün kötülüğü "kişinin yaşamına tümüyle etkisi yerine ölümü sırasındaki etkisine bağlı"[47] olmalı. Bir başka ifadeyle, bir yaşa-

---

[45] Hissedebilirliğin gebeliğin geç dönemlerinde oluştuğuna dair kanıtın tartışması için bkz. David Benatar ve Michael Benatar, "A Pain in the Fetus: Toward Ending Confusion about Fetal Pain," *Bioethics* 15 (2001): 57-76.

[46] Jeff McMahan, *The Ethics of Killing* (New York: Oxford University Press, 2002), 170.

[47] *Age.*

mın bebeklikte sona erdiğinde ne kadar iyiyi içereceğiyle yirmi yaşında sona erdiğinde ne kadar iyiyi içereceğini karşılaştırmamalıyız. Onun yerine, ölümün kişiyi ölüm ânındaki koşullara göre ne kadar iyiden mahrum ettiğini sormalıyız. Bunun ne anlama geldiği net olmayabilir ve biraz açıklama gerektirebilir. Bebeklerin dönüşecekleri varlıklarla ve öldüklerinde mahrum olacakları iyiyle çok az psikolojik bağları vardır. Zigotların hiç yoktur. Bu yüzden ölürlerse, daha az şeyden mahrum kalırlar çünkü mahrum kalacakları iyiye dair daha az çıkarları vardır. Daha genel olarak, ölümün kötülüğünü belirlerken, varlığın ölüm ânında ve daha sonra dönüşeceği varlıkla arasındaki psikolojik bütünlüğün yokluğuna dayanarak, mahrumiyet savını dikkate almamalıyız.

Buradan çıkaracağımız sonuç, ölümün varoluşun erken dönemlerinde gerçekleşmesinin geç dönemlerinden gerçekleşmesinden daha az kötü olduğudur. Kişinin psikolojik özellikleri geliştikçe, bu özellikler ölümün iyiden mahrum bırakacağı gelecekteki haliyle psikolojik bir bütünlük kurdukça ölüm o kişi için daha kötü hale gelir. Daha sonra kişi formunun zirvesinde olduğu dönemden uzaklaştıkça, ölümün kötülüğü giderek azalır. Psikolojik bütünlük nedeniyle değil, kişi daha az şeyden mahrum kalacağı için.

İlk bakışta yok oluş savı zamana ilişkin çıkar savının işaret ettiği sorunlara çözüm sunmuyor gibi görünebilir. Gerçekten de genişletilmemiş mahrumiyet savıyla aynı düzeltmelere ihtiyaç duyduğu düşünülebilir. Yok oluşun kötü olduğunu düşünüyorsa kişi, diğer şartlar eşitlendiğinde daha önce yok olmanın, daha sonra yok olmaktan daha kötü olduğuna inanabilir. Bu da savın, var olduktan hemen sonra, yani düşünebileceğimiz en erken anda yok olmanın en kötü yok oluş olduğunu ima ettiği kanısını doğurabilir. Fakat yok oluşun neden kötü olduğunu hatırladığımızda, aslında bizi, en azından yaşamın en

erken dönemlerine dair[48] zamana ilişkin çıkarlarsavıyla benzer bir sonuca götürdüğünü görebiliriz.

Daha önce söz ettiğim üzere, yok oluş kişiyi, var olarak edindiği var olmanın devamına dair çıkardan mahrum eder. Fakat, kişi ne zaman var olur? Yanıt hangi tür varoluşun konumuzla alâkalı olduğuna bağlıdır. İnsan organizması, konu tartışılmaya açıksa da rahme düştüğünde ya da rahme düştükten kısa bir süre sonra var olur. Bu varoluş, devamında çıkarımız olan türden bir varoluş değildir. Öyle olsaydı, kalıcı olarak bitkisel hayata girmemiz varoluşun devamına dair çıkarımıza zarar vermezdi. Fakat ileriye dönük bir bakış açısına göre, bu durum, ölümden farksızdır. Kalıcı olarak bitkisel hayata girdiğinde, öldüğünde olduğu gibi kişinin özbenliği veya egosu yok oluyor. İki durumda da ileriye dönük değer kriteri ortadan kalkıyor. Devam ettirmek istediğimiz varoluş, bir insanın varoluşu. Bu da insan organizması dünyaya geldikten sonra yavaş ve aşama aşama ortaya çıkan hissedebilirlik ve akıl gerektiriyor. Bir insan olarak var olmak bir süreç. Bundan en az iki sonuç çıkarılabilir. İlk olarak, kişinin var olmaya başladığı kesin bir an olmadığı için, "var olduktan *hemen sonra*" diye bir an da yoktur ("kel olduktan *hemen sonra*" diye bir an olmadığı gibi, çünkü kel olmak da bir süreçtir).

İkinci ve daha önemli nokta şu: varoluşa dair çıkarın, kişi bir insan olarak adım adım var olduğunda ortaya çıktığını düşünmeliyiz. Fakat eğer gerçekten öyleyse, neden devamında çıkarı olan bir hayat için gerekli psikolojik özellikleri hâlâ edinmekte olanların, bu psikolojik özelliklere zaten sahip olanlar kadar güçlü çıkarları olduğuna inanıyoruz? Bu, yalnızca hissedebilir canlıların ölümünün kötü olmadığı anlamına gelmiyor. Ben yalnızca hissedebilir olsalar da onların da ölümünün kötü

[48] Yok oluş ve zamana ilişkinçıkarlar savları birbirlerini dışlayan savlar değildir. Dolayısıyla, zamana ilişkin çıkarlar savını reddetmemiz gerektiğini savunmuyorum. Aynı ikna edici sonuçlara yok oluş savıyla da ulaşabileceğimizi ileri sürüyorum.

olduğunu düşünüyorum (fakat bu konuyu burada tartışmayacağım). Geç dönem fetüsün ya da bir bebeğin ölümü kötüyse de daha büyük bir çocuğun ya da genç bir yetişkinin ölümü daha kötüdür.

Mahrumiyet savı ölümün ne açıdan kötü olduğunu açıklarken bir sorunla daha karşılaşır –zamana ilişkinsavının çözemediği bir sorun. Bu üstbelirlenim[49] sorunu olarak bilinir çünkü kişinin yakın gelecekteki ölümünün birden fazla nedeni olduğu durumlarda ortaya çıkar. Kişi bir nedenden ölmezse, başka bir nedenden ölecektir. Jeff McMahan şu örneği verir:

> *Süvari.* Genç ve cesur bir süvari Hafif Süvari Alayı'nın hücumu sırasında Ivan adlı bir Rus askeri tarafından vurulur ve öldürülür. Fakat Ivan tarafından öldürülmese, saniyeler sonra ona nişan alan Boris adlı başka bir asker tarafından öldürülecektir.[50]

Olayın mahrumiyet savına meydan okuyan kısmı süvarinin ölümünün onun için çok kötü olmadığı, çünkü o andaki ölümünün onu sadece birkaç saniyeden mahrum ettiğidir. (Ivan'ın askeri öldürüşü muhtemelen onu hiçbir iyiden mahrum etmeyecektir, çünkü o saniyelerin iyi geçmesi de beklenemez, dolayısıyla ölümü hiç de kötü değildir.) Fred Feldman askerin ölümünün kötülüğünün belirlenmesi için karşıt ihtimalin saniyeler sonra ölümü değil, gençken ölmemesi olacağını ileri sürüyor.[51] Jeff McMahan bu karşılığın tatmin edici olmadığını iddia ediyor. Öncelikle, belirli bir ölümü (Ivan'ın kurşunuyla ölüm) değerlendirmek yerine, ölüm çeşidini (yakın gelecekte

---

[49] Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, 118.

[50] *Age*. Fakat Jeff MacMahan bu örneği ilk defa şu makalesinde kullanmıştı: "Death and the Value of Life," *Ethics* 99 (Ekim 1988): 45.

[51] Fred Feldman, "Some Puzzles about the Evil of Death," *Philosophical Review* 100 (1991): 225.

ölümü) değerlendiriyor.[52] İkinci olarak, askerin talihsizliğini "genç ölmek" olarak sınıflandırmak için makul bir nedenimiz yok. Talihsizliğini "zamanından önce" ya da "yaşlanmadan" ya da "azami insan ömrüne ulaşmadan" ölmek, hattâ sadece ölmek olarak da sınıflandırabilirdik.[53]

Yok oluş savı burada bize yardım edebilir. Askerin ölümü –Ivan'ın kurşunuyla gerçekleşen ölümü– onu sadece birkaç saniyelik (iyi) bir yaşamdan mahrum etse bile kötüdür. Kötüdür çünkü onu yok eder. Ivan tarafından öldürülmese, Boris tarafından öldürülecek oluşu, Ivan tarafından öldürülmüş olmasının onu hiçbir şeyden mahrum etmediği ya da çok az şeyden mahrum ettiği anlamına gelebilir. Fakat Ivan'ın kurşunu onu yok etmiştir ve bunun kötülüğü Ivan onu öldürmese aynı kötüyle –yok oluş– Boris onu vurduğunda karşılaşacak olmasıyla sınırlandırılamaz. Bu olayı kötü yapan zamanlaması değildir. Yok oluşun kendisi kötüdür. Dolayısıyla asker kim tarafından öldürülürse öldürülsün, "zamanından önce" ya da "yaşlanmadan" ya da "azami insan ömrüne ulaşmadan" ölmüş olsa da herhangi bir zamandaki[54] bu ölüm kötüdür çünkü asker yok edilmiştir.

Buna dayanarak kişinin var olmaya başladıktan sonra yok edilmesinin zamanlamasına karşı kayıtsız kalabileceğimiz sonucuna varamayız. Kişinin yok oluşunun zamanlamasının ne kadar yaşamdan mahrum bırakılacağını göz ardı etsek bile durum değişmez. Yok oluş, değerlendirilmeye alınması gereken başka etkenlerin yokluğunda, mümkün olduğunca geciktirilmesi istenen bir talihsizliktir.[55] Çünkü "üstesinden geline-

[52] Jeff McMahan, *The Ethics of Killing* (New York: Oxford University Press, 2002), 120.

[53] *Age*.

[54] 6. Bölümde ölümsüzlüğün kaçınılmaz bir şekilde kötü olup olmadığı konusunu değerlendiriyorum.

[55] Birkaç saniye geciktirmek ya göz ardı edilebilir bir değişiklik yaratır ya da hiç değişiklik yaratmaz.

cek"[56] bir talihsizlik değildir. Elmasların aksine (ki onlar da sadece uzun ömürlüdür) ölüm gerçekten sonsuzdur. Hayatın geç dönemlerinde gerçekleşen ölüm için de bir şeyler söylemek gerekiyor. İnsan ömrünün sınırları şu an için 120 yıl civarında fakat çok az sayıda insan bu kadar uzun bir ömür sürüyor. Yüz yaşına kadar yaşayan insanların sayısı çoğalıyor fakat şimdilik doksanlarına kadar yaşayan insanların uzun ömürlü oldukları söyleniyor. Çoğu insan ileri yaşlarda gerçekleşen ölümler için sözde rahatlatıcı fakat klişeleşmiş sözler etme eğiliminde. Örneğin, ileri yaşlarda ölen biri için sanki mesele bir kişinin yok oluşu değil de bir yarışmaymışçasına "iyi yaşadı" deniyor.

Belki mahrumiyet görüşünün güçlendirilmemiş hali böyle yorumların temelinde yatıyordur. İyi yaşayan birinin, (şimdilik) insan ömrünün sınırları göz önünde bulundurulduğunda çok daha uzun süre yaşamaları beklenemeyeceği için, ölümleri onları çok fazla iyiden mahrum etmiyor. İnsan ömrünün bugünkü sınırlarını referans noktası almak zorunda değiliz fakat

---

[56] Bu fikrin absürtlüğü bu paragrafta ifade ediliyor:

> Bir dahaki hayatımı tersinden yaşamak istiyorum. Hayata ölü olarak başlayıp ölümü aradan çıkarıyorsun. Sonra huzurevinde uyanıp her geçen gün kendini daha iyi hissediyorsun. Çok sağlıklı olduğun için huzurevinden çıkarılıyorsun, emeklilik maaşını alıyorsun ve işe başlıyorsun. İlk gününde sana altın bir saat hediye ediyorlar ve senin için bir parti düzenliyorlar. Kırk yıl boyunca, emekliliğinin tadını çıkarabilecek kadar genç olana kadar çalışıyorsun. Partilere gidiyorsun, alkol alıyorsun, bol bol seks yapıyorsun ve liseye hazırsın. Sonra ilkokula gidiyorsun, çocuk oluyorsun ve oyun oynuyorsun. Hiçbir sorumluluğun yok ve doğana kadar da bebek oluyorsun. Sonra da son dokuz ayını merkezi ısıtması, bir musluktan gelen oda servisi, her gün daha da genişleyen bir alanda, kaplıca koşullarında süzülerek geçiriyorsun. Voilà! [İşte] Bir orgazm olarak son buluyorsun!

Snopes.com genelde Woody Allen, George Carlin ya da Andy Rooney'ye atfedilen bu paragrafın bu versiyonunun Sean Morey'ye ait olduğunu söylüyor. Bkz. http://www.snopes.com/politics/soapbox/rooney3.asp (Erişim tarihi 1 Eylül 2015).

dünyanın şimdiki durumunda, gerçekler acı olsa da bu mantıksız bir varsayım gibi görünmüyor.

Yok oluş görüşünü mahrumiyet savıyla birleştirdiğimizde ileri yaşlarda ölüm için daha az iyimser bir sonuca ulaşıyoruz. Kişi ne kadar iyi yaşarsa yaşasın, ölüm kötüdür. Daha erken yok olmak daha kötü olabilir (ve sadece daha çok şeyden mahrum kaldığı için de değil) ama daha sonra yok olmak gene de yeterince kötüdür (kişi daha az şeyden mahrum kalsa bile). Uzun ömrün sınırlarını zorladıktan sonra ölen biri için bile ölüm kötüdür. Tüm etkenler değerlendirildiğinde kötü olmayabilir fakat ciddi anlamda kötü bir yanı vardır.

"Ölüm" ve "yok oluş" terimleri muğlâktır. Muğlâklığı açıklamak bazı insanların neden yok oluş savına göre yok oluşun her zaman kötü bir şey olmadığını düşündüğünü ortaya koyar. Bazı yorumlara göre ve bazı varlıklara uyarlandığında iki terimin de anlamı aynıdır. Kişinin yok oluşu kişinin ölümüdür. Fakat ölüm gerçekleşmeden yok oluşun gerçekleşebileceğine dair farklı yorumlar vardır.[57] Demans ya da kalıcı bir şekilde bitkisel hayata girmek, kişiyi ölmeden (biyolojik anlamda) yok edebilir (psikolojik anlamda). Eğer yok oluşu ölümden bu şekilde ayrıştırırsak, bazı durumlarda ölümün (biyolojik) yok oluşa yol açmadığını görürüz. Kişi demans ya da kalıcı bir koma yüzünden zaten ölümden önce yok edilmiş olabilir. Yok oluş savına göre bu durumlarda ölüm kötü değildir. Fakat bunun nedeni kişinin biyolojik ölümünden önce *zaten* yok edilmiş olmasıdır. Ölümünden önce kişiyi ne yok ettiyse, yok oluş savına göre o kötüdür.[58]

Ölümü yok oluştan ayırmak isteyenler bu tür durumların açıklamasını da yapabilir. Psikolojik yok oluşun psikolojik

[57] Ya da yok oluş olmadığında ölüm –ölümden sonra da yaşamın sürdüğüne inanların görüşleri.

[58] Ölüm önce yok oluşun aşamalı (demans vakalarında olduğu gibi) ya da âni oluşu (kişinin bilincinin tamamen kapanmasına neden olan inme gibi) bir değişiklik yaratmaz.

ölüm olduğunu ve esas kötü olanın psikolojik ölüm olduğunu söyleyebilirler. Biyolojik ölüm, psikolojik ölüme yol açtığı için kötüdür.

Ölümün Gölgesinde Yaşamak

Epikuros ve Lucretius kişinin kendi ölümüne kayıtsız bir tavır takınması gerektiğini iddia ederler. Bu, ölüme karşı (çoğunlukla yoğun bir şekilde) olumsuz tavır takınan insanlara verdikleri karşılıktır. Bu olumsuz tavırlar arasında dehşet, korku, hüzün ve kaygı var. Fakat ölümün kötü olup olmadığı sorusunu ölüme karşı tavırlarımızla ilgili sorularımızdan ayırmamız gerekiyor.

Ölüme karşı tavrımızla ilgili tek bir soru da yok. İlk olarak insanların tavırlarıyla ilgili psikolojik sorular ve neden o tavırlara sahip olduklarıyla ilgili sorularımız var. Her insanın olmasa da çoğu insanın ölüme karşı olumsuz bir tavrı var. İnsanlar bu açıdan çeşitlilik gösterirler. Bazıları ölüme karşı daha tepkilidir. Bu çeşitlilik bir kişide de görülebilir; insanların ölüme karşı tavırları farklı zamanlarda değişiklik gösterebilir. Bazen, bu değişiklik koşullara bağlı şekillenir bazen de kişinin hayatının hangi noktasında olduğuna bağlıdır. Gençliğinde ölümden korkan bir kişi ölümcül bir hastalığın son safhalarında onu dört gözle bekleyebilir. Gençken ölüme kayıtsız kalan biri kalan ömrünün süresi azaldıkça ve ölüm daha yakın görünmeye başladıkça dehşete düşebilir.

İkinci olarak, ölüme karşı hangi tavırların uygun olduğuna dair sorular var. İnsanların takındıkları tavırlar her zaman makul olmayabilir. Epiküryen görüşe göre de ölümden yaygın bir biçimde korkulması makul değildir. Ben ölüme karşı olumsuz tavırların gereksiz olduğuna dair Epiküryen temeli reddediyorum. Gene de ölüme karşı tavırlarda bazı meşru olmayan temellerin varlığından söz edebiliriz. Mesela eğer kişi (tecrübesel anlamda) arkasında bıraktıklarını özleyeceği için ölüm-

den korkuyorsa, ölümün, varsaydığım gibi yok oluş olduğunu kabul ediyorsak, bu tavrı meşru değildir. Ölüler geride kalanların tecrübelerini kaçırabilirler (yani tecrübelerden mahrum kalabilirler) ve geride kalanlar tarafından özlenebilirler fakat onlar kimseyi özlemeyi tecrübe etmeyecekler. Üzerinde "Gülümse: cehennem diye bir şey yok"[59] yazan ateizm temalı tişört kişinin cehennemde yanacağı için ölümden korkmanın makul olmadığını benzer bir şekilde anlatıyor.

Ölümün kötü olduğunu iddia ediyorum. Bazen, ölümün kötülüğü için birden fazla neden olduğu öne sürülür. Hem bizi daha fazla iyiden mahrum ettiği hem de yok ettiği için kötüdür. Diğer bazı koşullarda ölüm kişiyi iyiden mahrum etmeyebilir. O zaman sadece bizi yok ettiği için kötü olur. Eğer ölüm kötüyse, ona karşı olumsuz tavırlar makuldür.

Hangi tavırların makul olduğunu sorabiliriz. Bazı insanlar belirli tavırlar üzerinde durarak korkunun gereksiz olduğunu, çünkü korkunun sadece korkulan şey kesinliğe işaret etmediğinde makul olduğunu iddia ediyorlar.[60] Bu iddia bana ikna edici gelmiyor. Kesin de olsalar, bazı felaketlerden korkmak oldukça makuldür. Fakat kişi korkuya makul olma şartını koyuyorsa ya da korkunun öyle bir şart gerektiren bir tanımını yapıyorsa, diğer olumsuz tavırların makul olduğunu düşünmeye devam edebilir. Eğer "terör" korkunun en uç noktası değilse, bu bir seçenek olabilir. Bir diğeri de "dehşet" olabilir ama korku ve dehşet arasındaki fark bence yeterince açık değil.

Sonuçta, ciddi derecede kötü olan bir şeye karşı ciddi derecede olumsuz bir tavır takınmak makuldür. Eğer kişi makul olan tavrı tarif edecek standart sözlerin hepsini çeşitli bahane-

---

[59] Net olmak gerekirse, bu ateist bir tişörtten ziyade, ölüm sonrası yaşamı reddeden bir tişört. Kişinin ölüm sonrası yaşamı reddetmesi için ateist olması gerekmez. (Bu tişörtü ilk defa Herb Silverman'in üzerinde gördüm.)

[60] Shelly Kagan, *Death* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 292.

lerle ve laf cambazlığıyla reddediyorsa, bu titizliğe iflah olmaz bir iyimserciliğin ilham olduğundan şüphe duyarız. Eğer iyimsercinin makul olduğunu düşündüğü hiçbir sözcük yoksa, biz bir sözcük üretmeliyiz. Can alıcı soru dilbilimsel bir soru değil, kötü bir şeye karşı olumsuz bir tavır takınmanın makul olup olmadığı. Kişinin kendine dayattığı dilbilimsel sınırlar bizi o tavrı adlandırmaktan alıkoymamalı.

Ölüme karşı tavrın kabul edilebilirliği sabit olmak zorunda değil. Dayanılmaz acılar çeken bir insanın ölümü memnuniyetle karşılaması, yok oluşun, ölümden kötü olan bu kaderden kaçınmanın tek yolu olduğuna hayıflanırken bile, tüm koşullar değerlendirildiğinde, tümüyle makuldür. Bu insanın ölüme karşı çelişkili duyguları olması makulken, yitip giderek çok şey kaybedecek biri için mantıksız olabilir. Diğer bir deyişle, bazı koşullarda uygun olan tavır diğer koşullarda uygun olmayabilir.

Ölüme karşı hangi tavırların makul olduğunu sorarken, hangi tavrı takınmamız gerektiğini de sorabiliriz. Bazı insanlar sadece makul tavırlara sahip olmamız gerektiğini düşünebilir. Fakat, ölüme karşı bir tavrın makul olması, ona sahip olmamız gerektiği anlamına gelmez. Örneğin, kişinin ölecek olması gerçeğiyle ilgili derin bir bunalıma girmesi tümüyle makulken, umutsuzluğa kapılmamak için güçlü nedenleri olabilir. Çünkü kişi bu makul tavrı benimserse, yaşamını kötüleştirecektir.

Buna karşılık olarak, kişinin yaşamını kötüleştiren herhangi bir tavrın makul olmadığı iddia edilebilir. Fakat eğer "makul tavır"la "sahip olunması gereken tavır" eşitlenmeyecekse bu iddianın kanıtlanması mümkün görünmüyor. Kötü şeylere olumsuz bir tavırla, korkunç şeylere de *çok* olumsuz bir tavırla karşılık vermek makuldür. Fakat tamamen makul, olumsuz bir tavır ortaya koymak akıllıca olacaktır. Örneğin, kişi gerçekten haksızlığa uğradıysa, bundan derinden etkilenmesi makuldür. Eğer yapılan hata telafi edilmezse, bu şekilde hissetmeye devam etmesi de gayet uygun olacaktır. Fakat, eğer bu şekilde hissetmek, kişinin mağduriyetini artırıyor ve yaşamını kötüleş-

tiriyorsa, hata telafi edilmese ve hatayı yapan pişmanlığını dile getirmese bile, kişinin makul hislerini değiştirmesi için geçerli nedeni vardır.

Ölüm gerçeği üzerinde fazlaca durmak insanı kesinlikle mutsuzlaştırabilir. Çoğu insan bununla başa çıkma yöntemleri bulur. Ölümsüzlükle ilgili bir sonraki bölümde aşırı derecede iyimserci savunma mekanizmalarını ele alacağım. Bunlardan bazıları inkâr, ölümsüzlükle ilgili fanteziler ve ölümsüzlüğün imkânsızlığına karşılık murdar ciğer savı.

Daha gerçekçi ve makul bir karşılık, ölümün gölgesine dair farkındalığı korumak fakat tüm zamanını bunu düşünerek geçirmemektir. Yaşamaya devam ederken, yaşamın kalitesini yükseltmek ve onu anlamlandırmak için elimizden geleni yaparız. Çünkü anlam, kişinin kendi sınırlarını aşmasını içerir ve böyle bir teşebbüs –eğer kovalamaya değer bir anlamı varsa– aynı zamanda yaşam kalitesini artırmak ve bazen de başkalarının hayatlarına anlam kazandırmak demektir.

Bu inkâr değildir çünkü kişinin ölümün korkunçluğunu kabul ettiği varoluşsal düşüncelerle uyumlu bir süreçtir. İnsanın çaresizliğinin (bu özelliğine) karşı özellikle duyarlı insanların böyle *birçok* anı olabilir. Bazen bu anlar diğer insanların ölümü ya da yaşamın tehdit edilmesi gibi dış uyaranlar tarafından tetiklenebilir. Diğer durumlarda, (bazen bilinçdışı) içsel uyaranlar kişiyi böyle düşüncelere sevk edebilir. Ölüm trajedisiyle yüzleşmek ve onu kabul etmek onun inkâr edilmediği anlamına gelir.

Bize ne kadar uzak görünürse, ölüm fikriyle başa çıkmak o kadar kolaydır. Tabii ki, hepimiz her an ölebiliriz. Âniden bir anevrizma patlayabilir, bir tsunami tarafından yutulabiliriz, mermiler veya diğer cisimler hayati organlarımızı deşebilir ya da üzerimize düşen bir cisim bizi ezebilir. Bunlar sürpriz saldırılardır. Ne kadar açık bir şekilde bizi tehdit ederlerse onları göz ardı etmek ya da onlarla başa çıkmak o kadar zor hale gelir. Böyle durumlarda soğukkanlılıklarını koruyan ve ölü-

mün soğuk yüzüne bakabilen insanlara genelde saygı duyma eğilimindeyizdir. Bu eğilim, kısmen yaptıklarının ne kadar zor olduğunu dolaylı olarak kabul etmemizden kaynaklanır. Fakat, böylesine bir metanetin övülmesi aynı zamanda ölümle yüzleşilmesini istediğimiz şekilde yüzleşemeyenler için de bir uyarıdır –yani "cesurca." Yaklaşan ölümleri karşısında insanların perişan olduğunu görmek ölümlülüğümüzü vurgular ve bizi aşırı derecede rahatsız eder.

Yaşam, rahimden mezara nesiller boyu bir yürüyüşten ibarettir. En yaşlılar en önden yürürler. En az kötü koşulda, Azrail kanlı tırpanıyla onları hayattan koparır. Yerlerini bir sonraki nesil alır, sonra onların yerini de ondan sonraki nesil. Kişi önce ebeveynlerinin ebeveynlerini kaybeder ve kısa süre sonra ebeveynlerinin de kalan yaşam süresi kısalır. Çok zaman geçmeden kişi kendini sıranın en başında, ölümle yüz yüze bulur.

En az kötü koşullar, çoğunlukla gerçek koşullar değildir. Arka sıralarda yürüyen, henüz "sıra"sı gelmediğini düşündüğümüz gençler de sıkça Azrail'in hedefi olurlar. *New York Times* gibi gazetelerin ölüm ilanlarında ölüm yaşındaki eşitsizlikleri görebiliriz. Şu ilânlardaki gibi: "Savaş yanlısı akademisyen Benzion Netanyahu 102 yaşında öldü,"[61] "Ekonomist ve direnişçi Albert O. Hirschman 97 yaşında öldü," "Bebeklerin hatırlayabildiğini söyleyen Carolyn Rovee-Collier 72 yaşında öldü," "Romancı Terry Pratchett 66 yaşında öldü," "Sezgisel Analist Nalini Ambady 54 yaşında öldü," "Ödüllü mizahçı David Rakoff 47 yaşında öldü," "'Bir Şarkının Peşinde' filminin yönetmeni, 36 yaşındaki Malik Bendjelloul öldü," ve "İnternet aktivisti Aaron Schwartz 26 yaşında öldü."

---

[61] 2012'de ölen Benzion Netanyahu'nun oğullarından biri Yonatan, 1976 yılında, otuz yaşındayken Entebbe Havaalanı'nda tutulan rehineleri kurtarmak için İsrail'in yaptığı operasyon timinin başındayken öldürüldü. Bu Azrail'in nişancılarının "sıra"sı gelmeyenleri seçmesiyle ilgili oldukça dramatik bir örnektir. Oğul 30 yaşında ölürken, baba 102 yaşında öldü.

Genç insanların ölümü çoğu yönden yaşlı insanların ölümünden daha kötüdür fakat yaşlılığın ölümle ilgili de olmak üzere kendine özgü güçlükleri vardır. Kişi yaşlandıkça kalan zamanı azalır. En azından sağlıklı ve herhangi bir tehdit altında olmayan genç insanlar ölümün çok yakın olmadığını düşünerek kendilerini teselli edebilirler. Yaşlılar bu lükse sahip değildir. Kişi on yıl daha yaşamayı ummanın mantıklı olmadığını düşünmeye başlar. Sonra ufukta beş yıldan fazlası görünmemeye başlar ve daha sonra bir yıl içinde ölme ihtimalinin yüksek olduğunu fark eder. Kişi çok zamanı kalmadığını bilerek yaşar.[62] Çanlar giderek daha yüksek sesle çalmaya başlar.

Yaşlılık için, herkesin *ulaşmak* istediği ama kimsenin *olmak* istemediği dönem denir. Kimsenin yaşlı olmak istememesinin nedeni kısmen ileri yaşların getirdiği zayıflıklardır. Bir diğeri de ölümün yaklaşmasıdır. Burada acımasız bir ironi vardır. Uzun yaşamlarımız olmasını isteriz fakat yaşam uzadıkça, daha fazla yaşamayacağımıza dair korkumuz artar.[63] Bu da insanın çaresizliğinin başka bir parçasıdır.

---

[62] Bu noktada doksan yaşında varlıklı bir adamla yatırım danışmanı arasında geçen diyaloğu hatırladım. Yatırım danışmanı şöyle diyor: "Senin için harika bir yatırım fırsatı buldum, paranı beş yıl içinde iki katına çıkarabilirim." Müşteri yanıt veriyor: "Ben bu yaşımda yeşil muz bile almıyorum!"

[63] Gençlerin de az zamanları kaldığını düşünmek için geçerli nedenleri olduğu durumları inkâr etmiyorum.

VI. Bölüm

ÖLÜMSÜZLÜK

> Ben ölmek istemiyorum –hayır; ne ölmek ne de ölmek istemek istiyorum; sonsuza dek yaşamak istiyorum. Sonsuza dek. Bu "ben"in bu zavallı "ben"i yaşamasını istiyorum ve şimdi ve burada olduğumu hissetmek istiyorum. Bu yüzden de ruhumun, kendi ruhumun ömrü bana eziyet ediyor.*
>
> Miguel de Unamuno

Ölüm kötüdür fakat buradan ölümsüzlüğün iyi olduğu sonucunu çıkaramayız. Ölümün kötü, sonsuz hayatın daha da kötü olma ihtimalini göz ardı edemeyiz. Dolayısıyla, ölümsüz olsaydık insanın çaresizliği hafifler miydi yoksa ağırlaşır mıydı sorusunu sormak zorundayız. Ölümsüzlüğün sınırlı bir zaman yaşamaktan daha kötü olacağı görüşü ölümlülük sorununa verilen iyimserci iki karşılıktan biridir (yani ölümlülüğümüzün çaresizliğimizin bir parçası olduğu görüşünü reddetmenin iki yolundan biri). Diğer iyimserci karşılık ise, bir şekilde ölümlü oluşumuzu ya da ölümlü kalmak zorunda oluşumuzu inkâr etmektir.

Ölümsüzlük Sanrıları ve Fantezileri

Öncelikle ölümlülüğümüzün inkârını düşünelim. Gelecekteki belirsiz bir zamanda fizikî bir dirilişe inanmak bu inkârın bir çeşididir. Bu inanç gerçek olsaydı, ölümü yok oluştan ziyade anabiyoz (geçici ölüm) olarak anmamız gerekirdi. Diriltilen

* *The Tragic Sense of Life* (Collins, Fontana Library, 1962), 60

insanın ikinci defa ölmeyeceği ya da öldüğü sayıda diriltileceği varsayılırsa, bu durumu bir çeşit ölümsüzlük olarak tanımlamalıyız.

Daha yaygın bir inanç ise, *ruhun* ölümsüzlüğüne dairdir. Bedenlerimiz ölse ve çürüse de bedensiz bir şekilde, tercihen sonsuz bir huzur içinde var olacağımız düşüncesi bizi rahatlatır.

Böyle inançlar hüsnükuruntudan ibarettir. Fiziksel olarak diriltileceğimize ya da fiziksel ölümlerimizden sonra bedensiz bir biçimde var olmaya devam edeceğimize dair hiçbir kanıtımız yoktur. Dinî metinler böyle olgulardan söz ediyor olabilir; fakat kullandıkları dil şiirsel ya da mecazi olmadığında bile, kanıt sunamazlar. Dolayısıyla ölümün benliğin yok oluşu anlamına geldiğine inanmak çok daha makuldür.

Gerçekten çürümüş, yakılmış, atomsal düzeyde tahrip edilmiş, toprağa karışmış bedenlerin parçalarının birleşerek tekrar canlanacağına mı inanıyoruz? Bu olgunun teknik ayrıntılarını anlamak o kadar güç ki, diğer sorunları (dirilen tüm bedenleri muhafaza etmenin lojistik zorlukları gibi) gölgede bırakıyor.

Bu teknik sorunlar ölümsüz bir ruh inancını geçersiz kılmaz fakat bu inanç başlı başına zaten oldukça sorunludur. Bilincimizin beyinlerimizin ürünleri olduğuna dair oldukça fazla kanıtımız mevcut. Genel anestezi altındayken, fiziksel açıdan bedenimiz ve beynimiz bundan etkileniyor ve bilincimizi kaybediyoruz. Beyinlerimiz oksijensiz kaldığında ya da kafamıza sert bir darbe aldığımızda aynı şekilde bilincimizi kaybediyoruz. Hayattayken bile bu kadar hassas olan bilincimizin, beynimizin ölümünden ve çürümesinden sağ çıkabilmesi pek olası görünmüyor. Eğer ölümsüz ruh, bilincimizin bir uzantısı değilse ölümsüz ruh vaadi zaten benliğin bir kurtuluşu olmadığı gibi rahatlatıcı da değildir.

Tabii ki bazı insanlar diriliş ya da ruhun ölümsüzlüğüne dair inançlarında dirençlidirler. En azından bu açıdan konu çözümsüzdür. Fakat sadece bir görüşü savunan insanlar (çok sayıda olsalar bile) var diye o görüşü makul bulup ciddiye ala-

mayız. Bu yüzden yorumlarımın bu görüşü geçersiz kıldığını iddia edemesem de her iki açıdan da ölümsüz olduğumuza dair inançlarla daha fazla ilgilenmeyeceğim. Savım ölümsüz olmadığımız ön kabulüne dayanacak.

Ölümü, sadece tanrıcılar (teistler) ve inançlılar inkâr etmez. Ateistler de bu inkârdan muaf tutulamaz. Bazı ateistlerin ölümün kaçınılmazlığına sıkça verdikleri iyimserci bir karşılık bu gerçeğin değiştirilebileceği umududur. Bilimsel gelişmeler ışığında yaşlanma sürecini anlayıp durdurabileceğimizi düşünürler.

"Yaşam uzatmacılar,""uzun ömürcüler", "radikal ömür uzatmacılar"[1] ve hattâ "ölümsüzlükçüler" nanoteknoloji, genetik müdahaleler, yaşlanma karşıtı ilaçlar, artık çalışmayan organın yerine klonlanmış yeni organ nakli gibi gelecekte edineceğimiz pratiklere ve teknolojiye bel bağlarlar.

Şu andaki insan ömrünün *hiçbir* şekilde uzatılamayacağını ya da uzatılan ömrün kalitesinin şu andaki geçkin ömürlerin kalitesinden daha düşük olacağını iddia etmek mantıksızdır. Gene de bu gelişmelerin tahmin edilen kapsamını ve hızını bir çeşit seküler binyılcılık –"dünyanın sonunun sonu" – olarak değerlendirmemek de zor.

Örneğin 1948 doğumlu mucit ve fütürist Ray Kurzweil "çok büyük ihtimalle sonsuza dek"[2] yaşayacağını söylüyor. 2012 yılında da 15 yıl içinde, modellemelerine göre yaşam süremize her yıl bir yıl daha ekleyeceğimizi, kalan ömrümüzün tükenmek yerine zaman geçtikçe artacağını, kum saatlerinin bu an-

---

[1] Bu terim Gerald Grunman'a ait. Bkz. *A History of Ideas About the Prolongation of Life* (New York: Springer Pub. Co., 2013), 3-5. "Radikal" ömür uzatmacılığı "ılımlı"dan ayırıyor. Burada bizim ilgilendiğimiz ilki çünkü amacı "gerçek anlamda ölümsüzlük ve sonsuz gençlik."

[2] "As humans and computers merge ... immortality?" *PBS NewsHour*, 10 Haziran 2012. Metin bu adreste bulunabilir: http://www.pbs.org/newshour/bb/business-july-dec12-immortal_07-10/ (Erişim tarihi: 4 Ocak 2015).

lamda tersine akacağını[3] iddia etmişti. Başka bir açıklamasında ölümün çok hüzünlü ve insanı yalnız hissettiren bir düşünce olduğunu ve bu yüzden de ölüm yerine, nasıl ölmeyeceğini düşünmeyi tercih ettiğini[4] ifade ediyordu.

SENS'in (Tasarlanmış Yaşlılık Stratejileri) Araştırma Vakfi'nın Bilim Kurulu Başkanı Aubrey de Grey, sonsuz yaşamın başka bir seküler peygamberi. 2002'de 49 yaşındayken yüz yıl sonra da hayatta olmayı planladığını[5] söylemişti. Ortak yazarı olduğu *Ending Aging* (*Yaşlanmayı Durdurabiliriz*) adlı kitabın alt başlığı da "Kendi Yaşam Sürecimiz içinde Yaşlanmayı Tersine Çevirebilecek Gençleşme Devrimleri"[6] idi.

Bu tür iyimsercilikler eleştirilse de eleştirilere verilen yanıt genelde geçmişte de şüphecilerin gelişimin kapsamını ve hızını küçümsedikleri yönünde oluyor. Örneğin, Aubrey de Grey, ilk motorlu uçaktan süpersonik havayollarına kadarki gelişimin

---

[3] *Age*. Bu gelişme için tahminî tarih 2027 yılı. Bu tahmin Ray Kurzweil ve Terry Grossman'ın başka bir çalışmada (fikir birliği halinde) yaptıkları açıklamayla çelişiyor. "...birçok uzman on yıl içinde [2004]... tahminî yaşam süresinin geleceğe doğru uzayacağına inanıyor"; Ray Kurzweil ve Terry Grossman, *Fantastic Voyage: Life Long Enough to Live Forever* (Londra: Rodale International Ltd, 2005), 4. (Kitabın telif tarihi 2004.)

[4] John Rennie, "The Immortal Ambitions of Ray Kurzweil: A Review of Transcendent Man," *Scientific American* (5 Şubat 2011), http://www.scientificamerican.com/article/the-immortal-ambitions-of-raykurzweil/ (Erişim tarihi: 4 Ocak 2015).

[5] Bu sözlerin alıntılandığı kaynak: Jonathan Weiner, *Long for This World* (New York: HarperCollins, 2010), 167.

[6] Aubrey de Grey ve Michael Rae, *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime* (New York: St. Martin's Griffin, 2007), vurgu benim.

hızına[7] dikkat çekerek, ömrün uzatılmasına karşı "duygusal şüphecilik"[8] adını verdiği tepkileri reddediyor.

Bilimsel gelişmeleri küçümsemek gibi onları gözümüzde büyütmek de hata olacaktır. Tarihte ikinci türden hataların birçok örneğini görmek mümkün. İronik olarak, insanın uçması konusu bunlardan biri. İnsanlar binlerce yıl boyunca uçmayı hayal ettiler, uçmaya teşebbüs ettiler ve sonunda başardılar. Ölümlülüğü yenmek de başka bir örnek. Aşırı uzun ömür ve gençlik çeşmesinden içilen sularla ilgili hikâyeler binlerce yıldır insanları boş yere umutlandırıyor. Ömür uzatmakla ilgili (şaibeli) nasihatlerin sayısı da hafife alınamaz.[9] Bu gerçekler, ömürlerimizi kayda değer derecede uzatmanın eşiğinde olduğumuza inananları düşündürmeli.

Bizim zamanımızda yaşayan insanlar için sonsuz ömür vaatleri –bu vaatler iddialı tahminlere dayansa da– yaşlanmak ve ölmekten çaresizce korkanlar için oldukça çekici bir umut kaynağıdır. Birçok insan bu vaade inanmak ister ve birçoğu da en azından kısmen sadece inanmak istedikleri için inanabilirler. Sansasyonel kehanetler etik eleştirilerin süzgecinden geçmek zorundalar. Çünkü insanların zayıf noktalarını suiistimal ederek onları hayal kırıklığına uğratıyorlar. Tabii ki sonsuz bir yaşam süreceklerine inananlar, haksız çıktıklarını görmezler. Fakat arkalarında bıraktıkları insanlar hatalı olduklarının kanıtıyla yüzleşirler. Dolayısıyla iyimserci peygamberler ve onların

---

[7] Aubrey de Grey, "Extrapolaholics Anonymous: Why Demographers' Rejections of a Huge Rise in Cohort Life Expectancy in This Century Are Overconfident," *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1067 (2006): 88.

[8] *Age.*, 91.

[9] Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Gerald Gruman, *A History of Ideas About the Prolongation of Life* (New York: Springer, 2013). Daha kısa bir özet için bkz. Steven Shapin ve Christopher Martyn, "How to Live Forever: Lessons of History," *British Medical Journal* 321 (Aralık 23-30, 2000): 1580-1582.

havarileri sonsuza kadar yaşayacaklarını düşündükleri insanlar ölünce hayal kırıklığına uğrayabilirler.

Ömür uzattığı iddia edilen başka bir müdahalenin işe yarayıp yaramadığı ise gelecekte belli olacak. Kriyojenik dondurma denen bu müdahale, yasal açıdan öldüğü kesinleşmiş fakat ölümün daha bağlayıcı – "bilgi-kuramsal" ölüm tanımına uymayan insanları muhafaza etmeyi amaçlıyor. Bu ikinci tanıma göre, kişinin geri getirilmesi fiziksel açıdan geleceğin teknolojileriyle bile mümkün olmadığında kişi gerçekten ölü kabul ediliyor. Bazı insanları bugün kurtaramayabiliriz fakat aynı insanlar gelecekteki teknolojiler kullanılarak bir noktada geri getirilebilirler. Yani kişi yasal açıdan ölü kabul edildikten sonra kriyojenik dondurmayla muhafaza ediliyor ki gelecekteki tıbbi teknolojilerden faydalanabilsin.

Kriyojeninin önermelerinden biri gelecekteki teknolojilerin şu anda yaşatılamayan (bazı) insanları yaşatabilecek olması. Önerme tek başına düşünüldüğünde mantıksız değil. Fakat kriyojeninin ölümü yenmemize yardımcı olacağına inanmak için başka önermeleri de kabul etmek gerekiyor. Öncelikle kriyojenik muhafazanın uygun olduğu ölüler içinde yer almamız gerekiyor. Örneğin bedeni bir patlamada parçalara ayrılmış kişi kriyojenik muhafaza için uygun bir aday olamaz. Kriyojenik muhafazadan önce maruz kalınan iskemik (kan akışının zayıflamasına bağlı) hasarın halihazırda bilgi-kuramsal ölüme neden olmadığını da varsaymalıyız.

Dahası, gelecekteki teknolojilerin işe yaramasını sağlayabilmeleri açısından bugünkü kriyojenik muhafaza teknolojilerinin de yeterli olması gerekir. Örneğin, kriyojenik muhafaza maddelerinin (yani tıbbi "antifriz"in) "camsılaştırma" sürecinde hücre hasarını önleyebileceğini ya da hasarı daha sonra düzeltebileceğini kabul etmeliyiz.[10]

[10] Kriyojenik dondurmanın savunucularından R. C. Merkle şunu kabul ediyor: "dondurma süreci şu andaki tıp teknolojilerinin geri döndüremeyeceği derecede zararlı". Fakat zararın gelecekte bir noktada muhte-

Diğer bir önerme de kriyojenik dondurmanın ne kadar masraflı olduğu konusuyla ilgili. Bu masraf kısmen yasal ölümden sonra hemen harekete geçecek kriyojenik muhafaza ekiplerinin hazır bulunmasıyla kısmen de insanların kriyojenik muhafaza edilme süresiyle ilgili. Bazı durumlarda sadece kafa muhafaza ediliyor. Bu da bizi başka bir önermeye sürüklüyor. Gelecekte "tıbbın onarılmış bir beyin için yeni bir beden üretebilmek gibi bir yetiye sahip olacağı bekleniyor"[11] önermesine. Bu varsayımların yaygınlaşması ancak çaresiz derecede iyimserci olanlara tutunacak bir dal sağlar. Bir kez daha belirtmek istiyorum: kriyojenik dondurmanın "asla" işe yaramayacağını söylemek mantıksız olacaktır. Gene de kişinin umduğu şeyin gerçekleşme ihtimali düşükse, umut etmek makul değildir. Kriyojenik muhafaza fiziksel dirilişin seküler bir modelini sunar.[12] Ölüm fikrinden kaçınmak isteyenlere umut verir. Umut kişiyi rahatlatır fakat kişiyi çaresizliğinden kurtardığını söyleyemeyiz.

Ölümü yenmek konusunda hezeyan içinde olan iyimserciler bile yaşlanmayı durdurma ya da geri çevirme mucizeleri gerçekleşse de gerçek anlamda ölümsüzlüğe ulaşamayacağımızı kabul ederler. Her halükârda kazayla ya da bilerek öldürülebiliriz. Yaşlanmasak bile darbe alarak, bıçaklanarak, vurularak, zehirlenerek, asılarak, kafamız kesilerek, parçalara ayrılarak ya da yakılarak ölebiliriz. Gençler de yaşlanması durdurulan bir yetişkin de bu yöntemlerden herhangi biriyle öldürülebilir.

---

melen geri döndürülebileceğini iddia ediyor; R. C. Merkle, "The Technical Feasibility of Cryonics," *Medical Hypotheses* 39 (1992): 6, 14.

[11] "Cryonic Myths," Alcor Life Extension Foundation, http://www.alcor.org/cryomyths.html#myth2 (Erişim tarihi 4 Ocak 2014).

[12] Kriyojenik dondurmayı savunanlar dondurulanların ölü olduğunu inkâr ediyorlar, dolayısıyla da "diriltme" terimini, kelimenin tam anlamıyla kişiyi ölümden döndürmek anlamına gelecekse reddederler. Fakat "diriltme" bu şekilde anlaşılmak zorunda değil.

Tüm kazaları ve cinayetleri ortadan kaldırsak bile ölümsüzlüğe ulaşmamız imkânsız. Gezegenimiz bir gün üzerinde yaşamamız için fazla soğuk ya da sıcak hale gelecek. Sonunda güneş gezegeni yok edecek ve kendisi de yok olacak. Bu kozmik tahminler ışığında ölümsüzlüğe inanmak bir sanrıdan ibarettir. Bazıları bu gerçeği inkâr etmek için "tıbbi ölümsüzlük" ve "gerçek ölümsüzlük"[13] arasında bir ayırım yapar. İlki kişinin doğal yollarla ölmeyeceği durumlara ikincisi de hiçbir nedenle ölmeyeceği durumlara tekabül eder.

"Tıbbi *ölümsüzlük*" ifadesi oldukça yanıltıcıdır çünkü sadece tıbbi açıdan ölümsüz olanlar aslında ölümsüz değillerdir. Önünde sonunda *öleceklerdir*. Doğal olmayan yollardan ölüm riski ne kadar az olursa olsun, sonsuzluk süresince bu gibi ölümlerden her zaman kaçınılamaz. Ölüm sadece bir süreliğine ertelenebilir. Dolayısıyla tek ölümsüzlük "gerçek ölümsüzlük"tür. Bu, bazı iyimsercilerin "tıbbi ölümsüzlük" yerine "aşırı uzun ömür"[14] terimini kullanmayı tercih etmelerinin nedeni olabilir.

Kelimenin tam anlamıyla ölümsüzlük imkânsızsa da insanların mecazi bağlamlarda "ölümsüzlüğe" ulaşmaları mümkündür. Bu yüzden insanların çocuklarında, sonraki nesillerde "yaşamaya devam ettikleri" ya da onlar aracılığıyla "ölümsüzlüğe ulaştıkları" söylenir. Benzer bir şekilde, önemli sanatçılar ve yazarların eserleriyle ölümsüzleştikleri ve dünyaya başka katkılar sağlayanların tarih kitaplarında, heykellerle ya da isimleri verilen bina ve sokaklarla ölümsüzleştiklerine değinilir.

İnsanlar kendi ölümlerinden kurtulamasalar ve ölümlerinden sonra bıraktıkları iz kelimenin tam anlamıyla sonsuza

---

[13] Bu ayırımı Stephen Cave yapıyor; *Immortality: The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization* (New York: Crown Publishers, 2012), 63, 267. Bu ayırım John Martin Fischer ve Benjamin Mitchell-Yellin tarafından da kullanılıyor. "Immortality and Boredom," *Journal of Ethics* 18 (2014): 353-372.

[14] Raymond Kurzweil ve Terry Grossman, *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever* (Londra: Rodale International Ltd., 2005), 272.

kadar kalmasa bile (en azından insanlık ve dünyanın ömrü sonsuz olmadığı için) bazı durumlarda bıraktıkları izler kendi ölümlerini aşar.

Dolayısıyla "ölümsüzleştirme" ifadesini böyle durumlar için kullanmamız bile ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerimizle ilgili bize bir ipucu verir. Ölümden sonra bıraktığımız az miktarda iz ölümsüzlüğün kötü de olsa bir ikamesidir. Ölümlülük karşısında insanların ulaşabileceği en yüksek mertebe budur. Woody Allen bu tuhaf "töz değişimi"yle ilgili farkındalığını şöyle ifade ediyordu: "Ölümsüzlüğe eserlerimle değil, ölmeyerek ulaşmak istiyorum."[15]

Murdar Ciğer

Ölümlülüğümüze dair ikinci iyimserci cevap, aksinin –kelimenin tam anlamıyla bedensel ölümsüzlüğün– onu arzulayanların düşündüğünün aksine hiç de iyi bir şey olmayacağıdır. "Aşırı uzun ömür" arzusuyla ilgili de gerekli değişiklikler yapılarak aynı sav ileri sürülebilir. Fakat ben bu bölümde imkânsız da olsa, bu konudaki felsefi tartışmaların çoğu bu konuya eğildiği için ölümsüzlüğe odaklanacağım.

Ölümsüzlüğün kötü olacağı savını ileri sürenler kuşkusuz murdar ciğer sendromundan mustarip olduklarını inkâr edeceklerdir. Onlara göre ölümsüzlük gerçekten kötüdür ve çaresizliğimiz sonsuza dek yaşamayı içermediği için şanslıyızdır. "Murdar ciğer" benzetmesi bana ait çünkü *uygun koşullar sağlandığında* ölümsüzlüğün durumumuzu kötüleştirmekten ziyade iyileştireceğini düşünüyorum.

"Uygun koşullar sağlandığında" kriteri kesinlikle elzemdir çünkü mevcut durumda tek yapılan değişiklik ölümü elemek olacaksa, ölümsüzlüğün ne gibi sorunlara yol açabileceğini tahmin etmek güç değil. Örneğin aynı şekilde yaşlanmaya de-

[15] Eric Lax, *On Being Funny: Woody Allen and Comedy* (New York: Charter House, 1975), 232.

vam edecek ve zayıf düşeceksek, sonsuz hayatın hiçbir işimize yaramayacağı gerçeği insanlık tarihi boyunca ikrar edilmiştir. Yunan mitolojisindeki Tanrıça Eos, Zeus'tan âşığı Tithonus'u ölümsüz kılmasını ister. Arzusu gerçekleşir fakat Eos "sonsuz gençlik" yerine "sonsuz yaşam" dilediği için Tithonus giderek güçten düşer. Jonathan Swift ölmeyen fakat yaşlanmaya devam eden[16] struldbrugları* anlatırken benzer bir uyarıda bulunuyordu.

Ölümsüzlüğün iyi bir şey olup olmadığını düşünenler genelde sonsuz yaşamın kişinin gençlik enerjisini kaybetmediği bir yaşam olacağını öngörürler. Sorun şu ki, ölümsüzlüğün (mutlak bir biçimde) iyi olduğunu kabul edeceksek onu bir sürü şarta bağlamamız gerektiğini fark etmemiz uzun sürmez. O kadar çok sayıda fantezinin gerçekleşmesi ön kabulüyle düşünmemiz gerekiyor ki, bu düşünce egzersizinin hiçbir değeri kalmıyor.

Bu makul bir endişe, fakat bu endişeye verilen cevap ölümsüzlüğün bizatihi zaten karşı olgusal nitelikte oluşudur. İyi bir şey olup olmadığına karar vereceksek, diğer karşıolgusal etkenleri de değerlendirmeye almamız gerekir. Ölümsüzlüğün kötü olacağı birçok olası dünya ihtimalinde, herhangi olası bir dünyada ölümsüzlüğün iyi olup olmadığına karar vermek istiyoruz. Bunu yapmak için de hayal kurmak zorundayız.

Sonsuz yaşamda yaşlanmaya ek olarak, potansiyel başka bir zarar da kişinin ailesini ve arkadaşlarını kaybetmesidir. Kişinin ailesinin ve yakın arkadaşlarının kaybını yaşaması berbattır. Fakat bu zaten ölümlüler olarak karşı karşıya olduğumuz bir sorun. Hayatın doğal akışında önce ebeveynlerimizin ebeveynlerini, daha sonra ebeveynlerimizi, eşlerimizi, kardeşlerimizi ve

---

[16] Jonathan Swift, "A Voyage to Laputa," 10. Bölüm, *Gulliver's Travels and Other Writings* içinde, ed. Ricardo Quintana (New York: Modern Library, 1958), 165-172.

* Jonathan Swift tarafından yazılan *Gülliver'in Seyahatleri* romanında Luggnagg'da yaşayan ölümsüz insanlara verilen isim. (ç.n.)

arkadaşlarımızı kaybederiz. Bunlar hayat boyu acısını içimizde taşıdığımız büyük kayıplardır. Bu acılardan sadece ömrümüzü tamamlamadan erken ölerek kaçınabiliriz ki bu durumda da başkaları bizim yasımızı tutmak zorunda kalır.

Sonsuz yaşamda da bu tecrübeler olabilir. Kişi ilk ailesini ve arkadaşlarını kaybettikten sonra yeni bir aile ve yeni arkadaşlar edinebilir. Fakat onları da kaybedecektir. Bu noktada aklımıza ilk gelen bariz çözüm, ölümsüzlüğü şartlara bağlarken, ailemizin ve arkadaşlarımızın da ölümsüzlüğü şartını koşmak olacaktır.

Gerçekten de ölümsüzlüğe *herkes* ulaşamadığı takdirde birçok kötü şey olabilir. Ölümlüler ölümsüzleri kıskanarak onlara komplo kurabilirler. Ölümlüler doğal yollardan ölmeseler de ölümsüzlüklerini daha fazla şarta bağlamadığımızda ölümlülerin onlara verebileceği her türlü zarara karşı savunmasız kalacaklardır. Tam tersi de olabilir. Ölümsüzler "fani"lere ayırımcılık uygulayabilirler. Ölümsüzlüğe az sayıda kişinin ulaşabilmesi adaletsizliğe yol açabilir. Zenginler yoksullara kendileri yerine ölmeleri için para verebilirler.

Ölümsüzlüğe herkesin ulaşabileceği şartını da koştuktan sonra karşımıza başka bir ciddi sorun çıkar –aşırı nüfus. Dünya sonsuza dek çoğalmaya devam eden ölümsüz insanları taşıyabilecek kapasiteye sahip değil. (Şu andaki tüketim oranlarımız göz önünde bulundurulduğunda ölümlüler olarak çoğalma hızımız halihazırda sorun teşkil ediyor.) İnsanlar böyle bir durumda sürekli çoğalacak fakat kimse ölmeyeceği için nüfus azalmayacak. Gezegenimiz kısa bir süre içinde şimdikinden çok daha kalabalık bir yer haline gelecektir.

Bu sorunun da çözümleri var. Bazı çözümler diğerlerinden çok daha fantastik. Örneğin, yer sorununu çözmek için evrendeki diğer gezegenlerin sömürgeleştirilmesi önerilebilir fakat bu da bize sadece geçici bir çözüm sunacaktır.

Daha makul bir çözüm ölümsüzlüğü ürememe şartıyla birleştirme olabilir. Kişi çoğalmadığı takdirde ölümsüzlüğe ulaşa-

bilir. (Belki ölümsüzlük iksiri kısırlığa yol açabilir –ve bu iksir sadece erişkinliğe ulaşmadan alındığında işe yarayacak şekilde tasarlanabilir. Üredikten sonra iksiri içmeyi düşünenler varsa diye!) Ölümsüzlük mümkün kılındığında, belki de çocuk yapmamak daha çekici hale gelir çünkü artık insanlar çocukları aracılığıyla ölümsüzlüğe ulaşmak zorunda kalmazlar. Kelimenin gerçek anlamıyla kendileri hayatta kalarak ölümsüz olurlar.

Bu senaryo ölümsüzlüğün öncelikle şimdiki nesil için bir seçenek haline gelmesini önerir (kesin surette bunu ima etmez). Fakat daha iyi bir dünya bizim ölüme bulanmış tarihimizi barındırmayan bir dünya olurdu. Dolayısıyla ölümsüz fakat kısır bir ilk nesil tahayyül edebiliriz. Nitekim cennet bahçesi de bu imgeleme dayanıyordu. Geleneksel anlatımlara göre ölümlülük ilk insanların, Âdem (kelime anlamıyla "adam") ve Havva'nın (kelime anlamıyla "yaşayan" veya "yaşam kaynağı") cinselliğe dair bilgiyle tanışması ve üremesiyle ortaya çıkıyor.[17] Bu İncil alegorisi ileri görüşlü bir önseziyle cinsellik ve ölüm arasındaki bağlantının bilimsel anlayışını haber veriyor. Aseksüel türler (amipler gibi) ölmüyor; bölünüyorlar. Eşeyli üreyen türler ürüyor.

Bir sorun daha var. Ölüm başımıza gelebilecek korkunç şeylerden sadece biri. Ölümsüzlerin hiçbir zaman yaşlanmayacağı şartını zaten belirlemiştik. Fakat insanların başına gençken ya da şu anda (mevcut koşullarda) orta yaş dediğimiz dönemde de birçok kötü şey gelebilir ve acı çekebilirler.

---

[17] En azından ben geleneksel (Yahudi) görüşü böyle anlıyorum. İncil başka şekilde bir yorum sunuyor gibi görünebilir çünkü Yaratılış'ta (3:22-24) Tanrı, Âdem ve Havva'nın Hayat Ağacı'nın meyvesinden yiyerek sonsuza dek yaşamamaları için Cennet Bahçesi'nden kovulduklarını açıklıyor. Fakat David M. Goldenberg (kişisel iletişim kanalıyla) Yaratılış 3:19, Şabat 55b ve Eruvin 18b gibi kaynaklar da dâhil olmak üzere, birçok kaynak alıntılayarak benim geleneksel görüş yorumumu doğruladı. Yaratılış 2:22'yi, Hayat Ağacı'nın meyvesinin yenmesini "ölümün getirilmesini tersine döndüreceği" olarak yorumluyor.

Bu yüzden ölümsüzlüğün mutluluktan ibaret olmasını ya da geri döndürülebilir olmasını da şart koşmalıyız. İkinci şart kişinin yaşam kalitesini dayanılmaz derecede düşük bulduğunda ölümsüzlükten vazgeçerek ölebilmesine olanak sağlayacaktır.

Ölme seçeneğini kullanmanın zorluğunu küçümseyemeyiz, bu yüzden mutluluktan ibaret bir sonsuzluk daha tercih edilir olacaktır. Fakat mevcut ölümlülük halimiz düşünüldüğünde ölme seçeneğini kullanmak net bir dezavantaj olmayacaktır çünkü yaşam kalitesinin düşüklüğü birçok insanda hayatını normalden daha önce sonlandırma isteği uyandırır. Tabii ki bir ölümsüzün ölme seçeneğini kullanması bir ölümlünün hayatını sonlandırmasından oldukça farklıdır. Ölümsüz çok daha fazla yaşamdan mahrum kalacaktır. Bu yüzden ölümsüz için bu çok daha önemli bir karardır. Gene de ölümsüzlüğün dezavantajı gönülsüz bir şekilde ölümlü olmanın dezavantajlarıyla karşılaştırılmalıdır. Bu yapıldığında ölümsüzlüğün net bir kazanç sağladığı görülecektir.

(Analitik) filozoflar ölümsüzlükle ilgili yukarıda sözünü ettiğim endişeler hakkında yazmış olsalar da üzerinde durdukları konular bunlar değildir. Onlar daha ziyade sonsuz yaşamın ne kadar sıkıcı olacağı konusuna eğilmişlerdir. Bu savın en bilinen savunucusu Bernard Williams'tır.[18]

Ölümlülüğün *benim* için iyi olması için iki şartın yerine getirilmesi gerektiğini iddia eder. Öncelikle ölümsüz olan *ben* olmalıyım. İkinci olarak da yaşadığım hayat benim için çekici olmalı.[19] Williams'a göre ikinci şart sonsuz yaşamda sağlanamaz çünkü kişinin aynı tecrübeleri sayısız kere tekrar yaşamaktan sıkılması kaçınılmazdır. Bu sorundan kaçınmanın

---

[18] Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," *Problems of the Self* içinde, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973), 82-100. Bu makale çok tartışılsa ve beğenilse de Bernard Williams'ın dili olması gerektiği kadar akıcı değil.

[19] *Age.*, 91.

bir yolu "sonsuz sayıda farklı hayatlar"[20] yaşamaktır. Fakat bu olasılığın ilk şartı ihlal ettiğini söyler. Gelecekteki benler bana sıkıcı gelen tecrübelerin beni sıkmaması için şu andaki benden yeterince farklı olmalıdır. Farklı olan benler de artık ben olmayacaktır. Tam tersine eğer gelecekteki benler şimdiki bana benziyorsa o zaman da tecrübe edeceğim can sıkıntısı, yaşamaya devam etme hevesimi ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla ölümsüzlük iyi değildir.

Bu savın ölümsüzlükle ilgili diğer savlardan çok daha fazla ilgi görmesi tuhaftır. O da diğer savlar gibi ölümsüzlüğün arzulanabilir olması için ilave şartlar gerektirir. Bu durumdaki şart sonsuz yaşamlarımızdan sıkılmama şartıdır. Sıkılmama şartı *hiç* sıkılmama şartı olacak kadar güçlü bir iddia haline gelmek zorunda değildir. Ölümlü hayatlarda bile *biraz* can sıkıntısı bizi ölmeyi tercih edecek duruma getirmez.[21] Yani ölümsüzlüğün arzulanabilir olması için kişinin sonsuz hayatından bir bütün olarak sıkılmaması şartını koşmalıyız. Başka bir deyişle, canımız sıkılacaksa bu bize ağır bir yük olmayacak dereceyle sınırlı kalmalıdır.

Belki bu da oldukça ağır bir koşuldur fakat varsayımsal olarak ölümsüzlüğü değerlendirirken koşulan diğer şartlardan kesinlikle daha olağanüstü değildir. Örneğin, diğer hislere ağır basan can sıkıntısının olmadığı sonsuz bir yaşamın tahayyülü, kayda değer bir acı içermeyen gençlik enerjisiyle dolu bir sonsuz yaşamı hayal etmekten daha zor değildir. Esasen, ilkini tahayyül etmek çok daha kolaydır.

Bernard Williams can sıkıntısı itirazıyla ölümsüzlükle ilgili diğer olası sorunlar arasında önemli bir fark olmadığını düşünüyor gibi görünüyor. Diğer sorunlar koşullara bağlı şe-

---

[20] *Age.*, 92.

[21] John Martin Fischer, "Why Immortality Is Not So Bad," *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994): 261.

killenirken, bıkkınlığın böyle olmadığını söylüyor.[22] Fakat bu iddiası ikna edici değil. Mesela, iddiası ölümsüz insanın "*olduğu şekliyle dünyada* bedensel formda yaşayacağı"[23] varsayımına dayanıyor. Değerlendirmeye aldığımız zorlama çıkarımlar yumağı düşünüldüğünde bu varsayım geçerli olamaz. Dolayısıyla, (kayda değer) bir bıkkınlığın yokluğunu ölümsüzlüğün arzulanabilirliği için bir koşul olarak belirleyebiliriz.

"Olduğu şekliyle dünya" fikrinden daha fazla uzaklaşmadan koşulun karşılandığını düşünmek aslında o kadar zor değil. Profesör Williams'ın sonsuz yaşamın sıkıcı ve anlamsız olacağı iddialarını eleştirenlerin bazı savları da bu gerçeği destekliyor.

Örneğin, John Martin Fischer birçok tecrübe "kendi kendini tüketen nitelikte" olsa da yeterli sayıda tecrübenin sonsuz bir yaşamın sıkıcı hale gelmesini önleyecek kadar "tekrar edilebilir nitelikte" olduğunu söylüyor.[24] Kendi kendini tüketen tecrübeler bazen hiç tekrarını aramadığımız bazen de az sayıda tekrarını yaşadığımız tecrübelerden oluşuyor. Bunlar sadece bizi hayal kırıklığına uğratan değil, bir kez ya da az sayıda yaşamak istediğimiz olumlu tecrübeleri de içeriyor. Sınırlı bir ömürde bile bu tecrübelerden sıkılmamız mümkün. Fakat birçok tekrar edilebilir tecrübe de var. Bunlar da "seksin, güzel yemekler yemenin ve kaliteli şaraplar içmenin, iyi müzik dinlemenin, önemli sanat eserleri görmenin vb. verdiği hazlar."[25] İnsanlar bu tecrübeleri ölümlü yaşamları boyunca birçok kez tekrar edebiliyor ve sonsuz bir yaşamda da bunlardan sıkılmamızı gerektirecek bir neden yok gibi görünüyor.

Tabii ki işin sırrının bir parçası aynı tecrübeyi sonsuz bir döngüde yaşamamak. Tecrübeler aralarında bir zaman dilimi olduğu için tekrar ediliyor. Daha iyi yaşamlar geniş bir yelpa-

---

[22] Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," 89-91.

[23] *Age.*, 90, vurgu benim.

[24] John Martin Fischer, "Why Immortality Is Not So Bad," 262-266.

[25] *Age.*, 263.

zede, tekrar edilebilir olumlu tecrübelerden oluşuyor. Aralıklı bir şekilde her birini tecrübe ediyoruz.[26] Bu tür örüntülerde insanlar genelde yaşamları boyunca hastalık veya güçsüzlük onların keyif alma yetilerini ellerinden almazsa, tecrübelerden bıkmıyorlar. Fakat bizim tahayyülümüzdeki sonsuz yaşam zaten sağlık ve enerjinin kaybolmadığı bir yaşam.

Bir zamanlar tekrar edilebilen tecrübelerin bir süre sonra ortadan kalktığı doğru. Kişi kurgusal bir türü okumaktan sıkılabilir ya da belli bir insanla birlikte olmaktan bıkabilir. Fakat böyle durumlarda da yeni ilgi alanları keşfeder, yeni arkadaşlar edinir ve kendine tekrar edilebilir yeni tecrübeler bulur.

Bernard Williams'ın bu değişen ilgi alanları ve değerlerle ilgili endişesi şu: insan çok farklı zamanlarda aynı kişi olsa da değer verdiği tecrübeler kümesi o kadar farklılaşacak ki, geç bir dönemde değer verdiği şeylere daha erken bir dönemde değer vermiyor olacak. Bunu önceden bildiği için kendisini uzak gelecekte pek cazip bulmayacaktır. Profesör Williams'a göre bu ölümsüzlüğün arzulanabilir olması için gerekli koşullardan ikincisine ters düşüyor.

Birçok yazar Profesör Williams'ın savına haklı eleştiriler sundu. Ölümlü hayatımız boyunca bile karakterimizin, tercihlerimizin, değerlerimizin değişebileceğine dikkat çektiler.[27] Gerçekten de insanların tercihleri ve değerleri genelde çocukluk ve yetişkinlik arasında kayda değer derecede değişiyor. Mesela, 3-4 yaşlarında bir çocuğun öncelikleri, arzuları ve değerleri, orta yaşlı bir insanınkilerle aynı değil. Yani Profesör Williams'ın savı 3-4 yaşında bir çocuğa orta yaşa ulaşmanın

---

[26] *Age.*, 261, 266.

[27] Roy Perrett, "Regarding Immortality," *Religious Studies* 22 (1986): 226; John Martin Fischer, "Why Immortality Is Not So Bad," 267. John Martin Fischer'ın sunduğu örnekler yetişkin hayatıyla ilgiliyken benim örneğim daha kapsamlı. Çocukluk ve yetişkinlik arasındaki farktan söz ediyorum.

cazip gelmediğini, dolayısıyla da onun için iyi bir şey olmadığını ima ediyor.

Bu bıkkınlıkla ilgili savın absürt bir şekilde basite indirgenmesidir. 3-4 yaşındaki çocukların değerleri, hedefleri ve tercihleri değişse de orta yaşa ulaşmakta bir çıkarları vardır. Bunun nedeni kısmen, değişimlerin aşamalı olmasıdır. 4 yaşındaki bir çocuğun değerleri, hedefleri ve tercihleri ulaştığı 5 yaşında benzerdir ve bu her yaşta aynı şekilde ilerler. Dolayısıyla bu noktada, yeterince uzun bir zaman içinde kişinin değerleri, hedefleri ve tercihleri gençken sahip olduklarından çok farklıysa da hayatta kalma onun çıkarınadır.

Eğer yıllar gerektiği gibi geçerse, kişinin gelecekteki kendisi daha tecrübeli, olgun ve üzerine düşünülmüş bir kendi olacaktır. Bu durumda kişi geçmişteki kendine baktığında kendinden utanabilir fakat bu olgunlaşmadan önce ölmesinin daha iyi olacağı anlamına gelmez. Sonsuz yaşamda da bu durumun değişmesi için geçerli bir neden yoktur.

Tabii ki bazen yıllar kişiyi daha iyi yerine daha kötü biri haline getirebilir. Uç bir örnek vermek gerekirse, masum bir çocuk ahlâki açıdan değerlendirildiğinde bir canavara dönüşebilir. Gene de sonsuz bir yaşam süresince bile kişinin bir noktada Adolf Hitler ya da Joseph Stalin'e dönüşmesi gerekmez.[28] Kişinin bir aşağılık karakterler döngüsüne gireceği ve erken ölümlerin tercih edilir hale geleceği çıkarımını yapmak mantıksızdır.

Profesör Williams'ın savı, sonsuz yaşamın sıkıcı bir yaşam olacağı sonucuna ulaşmayı hedeflese de bazı yerlerde bu yaşamın anlamsız olacağını da söylüyor.[29] Fakat sıkıcı bir yaşamın anlamsız bir yaşamla aynı anlama geldiğini kabul etmeyeceksek, Profesör Williams'ın sonsuz yaşamın neden anlamsız olduğu-

[28] Bu Geoffrey Scarre'nin endişesine ters düşüyor. Bkz. *Death* (Stocksfield, UK: Acumen, 2007), 58.

[29] Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," 82, 89.

na dair herhangi bir sav öne sürmediğini görürüz. Belki birçok insan için sıkıcı bir yaşam gerçekten de anlamsız bir yaşamdır. Benim için öyle değil. Birçok sıkıcı iş, anlamın ulaşılabileceği bakış açılarından bakıldığında anlamlı olabilir. Örneğin, uçaklarda düzenli yapılan güvenlik kontrolleri sıkıcı olabilir fakat (insanın konuyla ilgili bakış açısından) kesinlikle anlamsız değildir. Benzer bir şekilde küçük bir çocuğun bakımı için yapılan birçok iş –besleme, temizleme, altını değiştirme– sıkıcı hale gelebilir fakat söz konusu çocuğun, ebeveynin ve ailenin bakış açısından oldukça anlamlıdır.

O yüzden Profesör Williams'ın savı aslında sonsuz yaşamın *anlamsızlığıyla* ilgili değil gibi görünüyor. Bundan sonsuz yaşamın anlamsız olacağı sonucunu destekleyebilecek hiçbir sav olmadığı sonucunu çıkaramayız. Bu savlardan biri sonsuz yaşamda kişinin herhangi bir şey başarmak için hiçbir baskı hissetmeyecek olması. Eğer kişi sonsuza dek yaşayacağını bilirse, iz bırakmak için yapacağı şeyler konusunda acelesi de olmaz. Yapacaklarını yapması için çok zamanı olduğunu düşünür. Bu erteleme hali sonsuza dek sürer ve nihayetinde kişi kayda değer hiçbir şey yapmaz.

Zamansal bir sınırı olmayan gerçekten ölümsüz kişi bu sınırı aşmak için bir ihtiyaç duymayacak olsa bile bu endişe ikna edici değildir. Fakat bu durum devam ettikçe, zamansal açıdan aşkın bir anlamın yokluğu da kötü olmayacaktır. Ölümlüler ölüm fikrinin gölgesinde yaşıyorlar ve ölüm birçok planımızı yarıda kesiyor. Dünyada bazı izler bırakabiliyoruz fakat zaman içinde bu izler de siliniyor. Ölümsüzlerin böyle bir sorunu olmayacaktır. Ölümlüler zamansal açıdan aşkın anlamın peşinde koşarken, ölümsüzler böyle bir ihtiyaç duymayabilirler fakat böyle bir anlamın yokluğu da onlar için kötü olmaz. Bu yaşamlarının anlamsız olacağı anlamına gelmez. Sadece ulaşacakları anlam, olmayan bir zamansal sınırı aşmak amacını taşımaz.

Zamansal açıdan sınırsız bir varlığın da başka kısıtlamaları olabilir; mekânsal ve önem hiyerarşisi gibi bu kısıtlamaları

aşarak anlama ulaşmaya teşebbüs edebilirler. Üzerlerinde bu amaca dair bir baskı yoksa da bunu arzulayabilirler. Baskıya gerek olmaz çünkü baskının yokluğunda arzuları onları motive edecektir. Çünkü baskı tek motivasyon kaynağımız değildir. İhtiyaç da bir motivasyon kaynağıdır, arzu da. Çoğunlukla hayatlarımızda yemek yemeye veya dinlenmeye dair bir baskı hissetmeyiz fakat gene onları yapmaktan hoşlandığımız için yemek yeriz ve dinleniriz. Benzer bir şekilde tutsak primatların yemek bulma endişesi yoktur fakat gene de onlara tabakta sunulmasındansa kendi yemeklerini bulmayı tercih ederler. Yemek aramak zorunda değillerdir fakat bunu yapmak *isterler*.

Sonsuz yaşamın "anlamlı bir şekli ya da örüntüsü olmayacağı"[30] iddiası da bizi endişelendirmemeli. Aslında bu endişeyi anlamlandırmak da zor. Geoffrey Scarre şöyle diyor: "[Sonsuz yaşam] Hiçbir zaman denize ulaşmadan sonsuza dek kıvrılarak akan bir nehre benziyor. Doğumun, büyümenin, olgunlaşmanın, güçsüzleşmenin ve ölümün kavisli yapıları olmayacak... belirli bir hedefe ilerlemeyen bir hayat..."[31]

Sonuç

Ölümlü olmak birçok insanı oldukça kaygılandırıyor. Hayatlarımızı ölümün gölgesinde geçiriyoruz. Kim olursak olalım, nerede ve ne zaman yaşarsak yaşayalım ne yaparsak yapalım hepimiz ölüme mahkûm olduğumuzu biliyoruz. Bu korkunç farkındalığı ilk olarak küçük bir çocukken ediniyoruz. Bu gerçeği elimizden geldiği kadar bilinçdışına itmeye çalışıyoruz fakat ölümlülüğümüzle yüzleşmek zorunda kaldığımız anlarda gerçek tekrar yüzeye çıkıyor. Bu farkındalık varoluşsal kaygının temel tetiklerinden biri ve bizi anlam arayışına itiyor. Fakat ölümlülüğümüz, aşmaya çabaladığımız kabul edilmesi güç bir sınır. Kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir zaman aşamadığımız

[30] Geoffrey Scarre, *Death* (Stocksfield, UK: Acumen, 2007), 58.
[31] *Age.*, 58-59.

nihai bir sınır. Tek ölümlüler biz değiliz fakat bildiğimiz kadarıyla ölümlülüğünün belirgin bir şekilde en çok farkında olan tür biziz. Dolayısıyla ölümlülük insanın çaresizliğinin vahşi ve çirkin bir özelliğidir.

Gene de şu anki yaşamlarımızın ölümsüz bir biçimi mümkün olsaydı, bu iyi olmazdı. Örneğin, giderek daha da yaşlanır ve daha çok acı çekerdik. Dahası, ölümsüzlük yaygın olsaydı, dünya halihazırda olduğundan çok daha kalabalık bir yer haline gelirdi.

Bu bize ölümsüzlüğün bizatihi kötü olduğunu düşündürmemeli. Belli koşullar altında sonsuz yaşam, sürdürdüğümüz ölümlü yaşamdan daha iyi olurdu. Diğer bir deyişle, ölümlülük insanın çaresizliğinin sadece bir ögesi. Ölümlülüğü ölümsüzlükle değiştirirsek ve insanın çaresizliğinin diğer ögelerini sabit tutarsak, çaresizliğimizi sonsuzluğa yayar ve daha önce tartışmaya açtığım koşullar sağlanmazsa çaresizliğimize yeni özellikler katardık. Fakat ölümsüzlüğü belli koşullar altında değerlendirirsek, öne sürdüğüm üzere bu bizim için şu anki ölümlü yaşamlarımızı sürdürmekten daha iyi olurdu.

Bu sonuca katılmayanlar ve ölümsüzlüğün kötü olacağına inananlar görüşlerinde rahatlatıcı bir yan aramaktan vazgeçmeliler. Ölümsüzlük kötü olsa da bu daha uzun yaşamanın daha iyi olmayacağını kanıtlamaz. Ölümsüzlük kötü olabilir fakat halihazırdaki ömürlerimizin uzaması bizim için iyi olabilir. Ölümsüzlüğün kötü olması ölümlülüğün iyi olması anlamına da gelmez. Bu durumu aşağı tükürsen sakal yukarı tükürsen bıyık diye de açıklayabiliriz. Bazı çaresizlikler böylesine zorludur. Belki de en iyisi benim de inandığım gibi hiç var olmamaktır. Sonuçta hiç olmayanlar hiçbir durumda değildir. Bir çaresizliğin içinde de değiller. Ölmeye mahkûm değiller. Eğer kişi en iyi koşullar altında sonsuz yaşamın bir mahkûmiyet anlamına geldiğini düşünüyorsa, var olmayanlar sonsuza dek yaşamak zorunda da değiller.

VII. Bölüm

İNTİHAR

Tek bir önemli felsefi sorun vardır; o da intihardır.

Albert Camus

Sisyphos Söyleni

Giriş

Albert Camus'yle intiharın *tek* gerçek felsefi sorun olduğu konusunda hemfikir değilsek bile önemli felsefi sorunlardan *biri* olduğunu kabul etmeliyiz. Kişinin hayatını sonlandırması, ciddi bir eylemdir. Sadece nihai bir eylem olduğu için de değil. İntiharın geri dönüşü yoktur. Kişi kendini yok eder. Fakat bazılarının düşündüğü gibi sadece bu yüzden intihar kategorik olarak engellenemez. Ölümden daha kötü ve sadece ölümle kaçınılabilecek kaderler vardır.

İnsanın çaresizliğinin böyle bir kader[1] olduğunu kesin olarak ifade edemeyiz ve dolayısıyla intihar her insana her koşulda insanın çaresizliğine bir çözüm olarak önerilemez. 5. Bölümde gördüğümüz gibi bunun bir nedeni ölümün (kişinin kendi eliyle ölümünü de içerir) insanın çaresizliğinin bir parçası olmasıdır. Tabii ki kişinin ölümü, ölümsüzlük sorununu çözmez. İkinci bir neden de intiharın, genel olarak ölüm gibi, anlamsızlık sorununu da çözmeyişidir. Hattâ çoğu zaman sorunu derinleştirir. Ölüm *hissedilen* anlamsızlık sorununu ortadan *kal-*

[1] İnsanın çaresizliği ölümle kaçınabileceğimiz bir kader değil ama doğumla kaçınabileceğimiz bir kader ("doğum" genel olarak var olmaya tekabül ettiğinde).

dırabilir. Kişi öldüğünde artık hayatının anlamsız oluşundan dolayı acı çekemez. Fakat çoğu zaman bu soruna intihar kadar kökten olmayan başka yaklaşımlar olduğunu öne süreceğim.

İntihar (genel olarak ölüm gibi), insanın çaresizliğini tümüyle ortadan kaldırmaz fakat bazen kişinin içinde bulunduğu duruma makul bir karşılıktır. Bunlar yaşam kalitesinin yaşamı devam etmeye değmeyecek hale getirdiği durumlardır.[2] Hissedilen anlamsızlık duygusu bu duruma katkıda bulunabilir fakat tek kriter değildir.

Buna rağmen birçok insan yaşam kalitesinin dayanılmaz derecede düştüğü durumlarda bile intiharı kınar. Bu yaklaşım her zaman aynı değildi. Bazı kültürler intihar konusunda daha kabulleniciyken, bazı durumlarda intiharı erdemli bir eylem olarak nitelendirdiler. Çoğu çağdaş Batı kültürü de dâhil olmak üzere birçok diğer kültür için durum bunun tam tersi. İntihara karşı çıkan kültürlerde genelde intihar ahlâki açıdan kınanıyor ya da patolojik bir zeminde inceleniyor. Bu görüş kısmen doğru fakat kısmen de hatalı. İntiharın *çoğunlukla* psikopatolojik nedenleri olduğunu ve ahlâki açıdan yanlış olduğunu biliyoruz. Gene de intihar haksız yere ayıplanıyor. İntihar her zaman *trajikse* de (çünkü her zaman ciddi bedelleri var) psikiyatrik veya ahlâki açılardan intiharı genelde insanların yaptığı gibi sert bir biçimde yargılamamamız gerektiğini savunacağım. İntihar bazen insanın belli bir çaresizliğine (genel anlamda insanın çaresizliğine değil) makul –hattâ bazen en makul– karşılıktır. Bu amaçla intiharın her zaman (ya da neredeyse her zaman) hangi durumlarda meşru olduğu tartışılmadan yanlış addedilmesine itiraz edeceğim.

---

[2] "Yaşamaya değmeyen hayat" yerine "devam etmeye değmeyen hayat" ifadesini tercih ediyorum. Çünkü ilk ifade muğlâk ve "başlamaya değen hayat" kavramıyla karışabiliyor. Bu ayırım önemli çünkü başlamış ve henüz başlamamış hayatlar için farklı ölçütler uygulanmalı. Bu konuda daha fazlası için bkz. *Keşke Hiç Olmasaydık* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 39-46.

İntiharı savunmamın oldukça ayrıntılı şartlara bağlı olduğunu hemen belirtmek istiyorum. İntiharı (bazı durumlarda) savunurken çaresiz hisseden birinin yazdıklarımı okuyacağını, şartları görmezden gelebileceği ve aceleyle hayatını sonlandırabileceği olasılığını göz ardı etmek imkânsız. Bu düşünce bana ağır bir sorumluluk yüklüyor. Uçurumun kenarında duran, tükenmiş bir insana "atla" diye bağıran duygusuz kalabalığın felsefi muadili –kasıtta değilse de etkide– olmak istemiyorum. Aynı zamanda makul bir eylem sonucunda hayatını sonlandıran ama intihar ettikleri için kınanan ve teşhisler konan insanları da savunmak istiyorum. Aynı zamanda korkunç durumda olup, ölümün ağır bedellerine rağmen kendileri için en iyi çıkış yolu olan insanlara da anlayış göstermek istiyorum. Rahatsız edici olsa da bazen kişinin düşündüklerinde haklı olduğunu dile getirmek istiyorum. Uçlarda yaşamak zorunda olanlar için öbek öbek servis edilen kişisel gelişim öğretileri hakaret gibi. Zor konuları içten fakat şefkatli bir biçimde konuşabilmeliyiz.

Analitik filozoflar intihar hakkında çok şey söylediler. Fakat odak noktaları intihar lehine söylenecek bir şey olup olmadığı değil, intiharın ahlâki açıdan kabul edilip edilemeyeceğiydi. Dahası, bu konuda yazılanların çoğu (hepsi değil) intiharı ölümcül hastalık ya da (genelde fiziksel) dayanılmaz ve dindirilemeyen acılar bağlamında inceliyordu.[3]

Bazıları için intiharın tartışılmaya değer yegâne esasları bunlar. Diğerleri tartışmayı başka vakaları da içeren sınırlı bir yelpazeye yaymaya razılar. İnsanın itibarını geri kazanamayacağı bir biçimde kaybetmesi gibi. Bu görüşe göre başka herhangi bir nedenle intihar kesinlikle yanlıştır. Bu görüşün hatalı olduğunu düşünüyorum. Birinin ölümü yakın olmasa, aşırı derecede, dindirilemeyen acılar çekmese veya geri kazanamaya-

[3] Bazı istisnalar var. Örneğin bkz. Margaret Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide* (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1995); Valerie Gray Hardcastle ve Rosalyn Walker, "Supporting Irrational Suicide," *Bioethics* 16 (2002): 425-438.

cağı bir biçimde itibarını kaybetmese bile hayatının onun için kabul edemeyecek düzeyde ağır hale gelebileceği ihtimalini eleyemeyiz.

Diğer esasları görmezden gelenlerin hepsi o esaslara dayanan intiharlara izin verilmemesi gerektiğini düşünmüyor. Bazıları intihar konusuna yaygın olan karşıtlığı bildikleri için intiharın en kolay şekilde savunulabileceği koşullara eğilmeyi tercih ediyorlar. Bu yaklaşımı seçmeleri anlaşılır olsa da üzücü. Eğer bağımsız kararlar verebilen bir insanın yaşamı, kabul edemeyeceği düzeyde ağırsa, diğer insanlar için aynı koşullar kabul edilemeyecek düzeyde ağır olmasa bile, intihar tartışılması makul bir konudur. Böyle bir durumda intihar, genelde konuşulan intihar koşullarından daha çetrefil bir konu haline gelse de tartışılmaya değerdir.

Dolayısıyla intihar konusunu normalden daha geniş bir biçimde ele alacağım. İntiharı sadece insanların bazen kendilerini içinde buldukları berbat durumlara bir karşılık olarak değil, hayatı devam etmeye değer olmaktan çıkaran daha az ciddi sorunlar için de makul bir tartışma konusu olarak değerlendirerek inceleyeceğim. Farklı derecelerde fiziksel ve psikolojik sorunlar, benlik saygısıyla ilgili nispeten önemsiz kayıplar (en azından yetişkinler bağlamında), beslenme ve yıkanma gibi temel ihtiyaçları için başkasına bağımlılık gibi. İntiharı hayatın anlamsızlığına verilen bir karşılık olarak da değerlendireceğim.

İntiharın bir çıkış yolu olarak değerlendirilebileceği çeşitli durumlara ek olarak sadece intihara izin verilip verilmemesi gerektiğini değil, en azından bazı durumlarda bu konuda söylenecek daha fazla söz olup olmadığını sorgulayacağım. Bu bağlamda sorduğum soru intiharın herhangi bir zaman *gerekli* olup olmadığı değil; bazı zamanlarda yaşamaya devam etmekten *daha* makul bir eylem olup olmadığı.

Bu açılardan intiharı geniş bir biçimde ele alacağım fakat söyleyeceklerimin belirli bir odak noktası da var. İntiharın yasal olup olmaması ya da hangi koşullar altında yasal olması ge-

rektiği sorusuna yanıt vermeye çalışmayacağım. Odak noktam intiharın etik ve rasyonel açılardan bir değerlendirmesi. Normatif hukuki sorulara da değineceğim. Örneğin, intihar ahlâki açıdan yanlış addedilmediği sürece, sözde ahlâki yanlışlık bir yasağı meşrulaştırmak için kullanılamaz fakat intiharın ahlâki açıdan kabul edilebilir (hattâ tercih edilir) olduğunu göstermek, yasal olması için yeterli bir neden teşkil etmez. Bu sonuca varabilmek için intiharı engelleyen diğer yaptırımlara karşı savları geçersiz kılmamız gerekir. Ben intiharın yasal olması gerektiğini düşünüyorum fakat bu bölümde bunu savunmayacağım.[4]

İntiharı tanımlamaya da çalışmayacağım. Tabii ki "intihar"ın nasıl tanımlanması gerektiğinin muğlâk olduğu durumlar var. Örneğin Sokrates'in ölümü intihar mıydı?[5] Ölümüne sebep olan zehirli baldıran otunu içmişti (bardağı kaldırdı, zehri içti ve yuttu). Fakat bunu yapmasının nedeni ölüme mahkûm edilmesiydi ve bu mahkûmiyet de baldıran otu içmesini gerektiriyordu. Ölmek istememişti ve ölmeyi hedeflemiyordu. Kaptan Lawrence Oates'un ölümü intihar mıydı? Robert Falcon Scott'ın Güney Kutbu'na keşif gezisi sırasında yaralanan Oates, üs kampına dönüş yolunda ekibini yavaşlattığını ve tehlikeye attığını fark etti. Ekibi onu kaderine terk etmeyi reddetti. Bir gün çadırdan çıkarak kendisini kar fırtınasına teslim etti. Amacı ölmekten ziyade, ekibinin yükünü azaltmaktı fakat eyleminin kendi ölümüne neden olacağını biliyordu. Bu sorular

---

[4] Batı toplumlarında intihar artık yasak değil. Fakat birkaç bölge dışında *destekli* intihar hâlâ yasal değil. Başka bir çalışmada destekli intiharın ve gönüllü aktif intiharın yasallaşması gerektiğini savunmuştum. Bkz. David Benatar, "Assisted Suicide, Voluntary Euthanasia, and the Right to Life," *The Right to Life and the Value of Life: Orientations in Law, Politics and Ethics* içinde, ed. Jon Yorke (Farnham, UK: Ashgate, 2010), 291-310.

[5] R. G. Frey, "Did Socrates Commit Suicide?" *Philosophy* 53 (1978): 106-108.

ilgi çekici olsa da benim intihara dair ilgi alanım, kişinin tüm koşulları değerlendirdikten sonra ölümünün kendi çıkarına hizmet ettiğine karar verdiği ve hayatını sonlandırdığı durumlar. Bu durumdaki bir insan bazı açılardan bakıldığında hâlâ ölmemeyi tercih edebilir fakat bulunduğu koşullar altında ölmek ister. Kendi çıkarına hizmet eden bu intihar, intihar değilse o zaman intihar diye bir şey yoktur. İntiharın tanımıyla değil nasıl değerlendirildiğiyle ilgileniyorum.

İntiharla ilgili etik tartışmalar eylemden bahsedilirken kullanılan yardımcı fiille beraber hemen önyargıya yol açar. Kişi intihar "eder" * İntiharın yanlışlığına dair bir ön kabul içeren bu ifade yerine ben intiharı "gerçekleştirmek" ifadesini kullanacağım. Bu etik açıdan tarafsızdır ve "başarmak" gibi bir fiilin alışılmadık, olumlu önyargısını da içermez. "Gerçekleştirmek", "uygulamak"tan daha iyi bir tercih olacaktır çünkü "uygulamak" süregelen bir şeye işaret edebilir. Son olarak "gerçekleştirmek" sadece teşebbüs edilen değil, sonlandırılan bir eylem için daha uygun bir ifadedir.

Başarılı olduğunda, intihar ölümle sonuçlanır. Bazıları ölümden sonra yaşamın devam ettiğine inanır. Bazıları da ölümün kendinin geri dönülemez bir sonu olduğuna inanır. Bu görüşlerin hangisinin doğru olduğunun intiharın değerlendirilmesiyle ilgisi yoktur. Örneğin ölümden sonra yaşam varsa, değerlendirme yapabilmek için bunun nasıl bir yaşam olacağını bilmemiz gerekir. Eğer ölümden sonra dünyevi hayatımızdan çok daha kötü işkencelere maruz kalacaksak ya da ölümden sonra dünyevi yaşamlarımızda hayal bile edemeyeceğimiz zevkler tadacaksak değerlendirmemiz değişebilir. 5. Bölümdeki gibi ben, ölümden sonra yaşam olmadığını ve ölümün her şeyi sonlandırdığını varsayıyorum. Bu varsayımı reddederek

* İngilizcede intihar etmek "commit suicide" yani intihar işlemek olarak ifade edilir. İşlemek suç eylemine de eşlik eden bir yardımcı fiil olduğu için yazar burada intiharın olumsuz eylemlerle bağdaştırıldığına işaret ediyor. (ç.n.)

intiharı değerlendirmek isteyenler ölümden sonraki yaşamın doğasını bize kanıtlamak gibi zorlu bir engele takılacaktır.

Sonraki kısımda intihara karşı öne sürülen ve intiharın hiçbir zaman (ya da neredeyse hiçbir zaman) meşru olamayacağını iddia eden savlara yanıt vereceğim. Bu savların geçersiz olduğunu ve intiharın bazı durumlarda kabul edilebilir olduğunu gösterdikten sonra bir sonraki kısımda daha tartışmalı bir konuya değineceğim. O kısımda, tüm koşullar ışığında intiharın bazı insanların çaresizliklerine karşılık düşünüldüğünden çok daha sık makul bir tepki olabileceğini göstereceğim (çaresizliklerin tüm ögelerini ortadan kaldırmamalarına rağmen).

İntihara Dair Yaygın Savlara Cevaplar

Cinayet Olarak İntihar

Bazı insanlar intiharı bir çeşit cinayet, menfur bir eylem olarak değerlendirirler. "Cinayet", "öldürme"nin aksine etik açıdan tarafsız bir ifade değildir. Yanlışlığa (ya da hukuki açıdan suça) işaret eder. Dolayısıyla herkes ya da en azından kavrama âşina herkes, cinayetin kötü olduğunu düşünür. Cinayetin *neden* kötü olduğu ve dolayısıyla hangi öldürmelerin cinayet teşkil edip etmeyeceği konusunda ise anlaşmazlıklar ortaya çıkar.

Örneğin kişi masum bir insanın yaşamı sonlandırıldığı için cinayetin yanlış bir eylem olduğunu düşünüyorsa o zaman intihar da (genelde) yanlıştır. Fakat masum bir kişinin hayatının sonlandırılmasının yanlışlığı da tartışmaya açıktır. İntiharın bazen kabul edilebilir olduğunu düşünenler belli ki bu varsayımı kabul etmiyorlar. Yani sadece kendini öldüren kişi, masum bir insanın hayatını sonlandırdığı için intiharın yanlış olduğu sonucunu reddediyorlar. Eğer kendimize masum insanların öldürülmesinin *neden* genelde yanlış olduğunu sorarsak, intiharı cinayetten ayırmanın dayanakları olduğunu görebiliriz.

Cinayetin neden kötü olduğuna dair ikna edici açıklamalardan biri maktullerin korunması gereken çıkarlarını yok

etmesidir.[6] O zaman intihar iki koşul karşılandığında kabul edilebilir hale gelir: (1) Yaşamının devamı kişinin çıkarına olmayacaktır; (2) yaşam hakkı, kişinin hayatını sonlandırmayı imkânsız hale getirmez. Bu koşullar makul bir şekilde verilen intihar kararı durumlarında genelde karşılanır. Böyle durumlarda hayat o kadar zor hale gelmiştir ki, yaşamın devam etmesi kişinin çıkarına değildir ya da makul bir şekilde çıkarlarını koruduğu iddia edilemez. Dahası, ölen kişi yetkin olduğu ve ölmeye rıza gösterdiği için –rasyonel bir şekilde kendini öldürmek de bu anlama gelir– yaşam hakkı da ihlal edilmemiştir.

Kişi kendini öldürdüğünde yaşam hakkının neden ihlal edilmediğini anlamanın birden çok yolu vardır. Eğer hakları, bağlantılı olduğu sorumlulukların sadece hak sahibini bağladığı şekilde anlayacak olursak, o zaman hak sahibinin sadece kendine karşı sorumluluğu vardır. Bu görüşe göre, negatif yaşam hakkına sahip olma, diğer insanların beni öldürmeme sorumluluğu olduğu anlamına gelir. Benim kendimi öldürmeme sorumluluğum olduğuna değil. Dolayısıyla, bir insan makul bir karar vererek kendini öldürdüğü zaman, kendi haklarını ihlal etmiş olmaz.

Haklarla bağlantılı sorumlulukların hak sahibini de bağladığını düşünenler, öldürülmeme hakkımın kendimi de öldürmeme sorumluluğunu içerdiğini söyleyecektir. Fakat bu görüş bile intiharın yanlış olduğunu göstermez. Çünkü yetkin bir hak sahibi ahlâki açıdan hakkını kullanma ya da hakkından feragat etme gücüne sahiptir. Özel mülkiyete dair haklarım vardır fakat birine malımı ödünç vererek bu haklarımdan feragat edebilirim. Beden bütünlüğüme dair hakkım vardır fakat operasyona girmeyi kabul ederek cerraha beden bütünlüğümü ihlal etmek için izin verebilirim. Eğer hak sahibi böyle bir

[6] Bu açıklamanın başka bir şekli de cinayetin maktulün çıkarlarını *ya da* yaşam hakkını ihlal ettiği için yanlış olduğu. Bu şekliyle açıklama, hakkı çıkardan ayırıyor. Hakkın çıkarları koruduğunu öne sürmek yerine hak ve çıkar arasında ayırım yapıyor.

güçten mahrum olsaydı o zaman hak, hak sahibinin çıkarına hizmet etmek yerine onun efendisi haline gelebilirdi. Dolayısıyla haklar kendine sorumlulukları beraberinde getirse de bu sorumluluklar hakla bağlantılı olan diğer sorumluluklardan temel bir biçimde ayrılır. Diğer sorumlulukların aksine kişi kendini, kendine dair sorumluluklardan azat edebilir (çünkü hak sahibidir ve haktan feragat etme hakkına sahiptir). Bu yüzden haklarla bağlantılı kendine yönelik sorumlulukların varlığını savunan ikinci görüş, bu sorumlulukların olmadığını savunan birinci görüşe indirgenir. Kuramsal açıdan daha öz olan birinci görüş bu yüzden tercih edilmelidir.

İntihara karşı çıkanlar buna karşılık yaşama dair negatif haklar gibi temel hakların dokunulmaz olduğunu, hak sahibinin kendini ya da başkalarını bu hakla bağlantılı sorumluluklardan azat edemeyeceğini söyleyebilirler. Temel hakların dokunulmaz olduğu varsayımı tartışmaya açıktır. Örneğin, haklar dokunulmazsa, hak sahibine bir fayda sağlamaktan ziyade ona yük olabilirler. Fakat intiharın kabul edilebilirliği hakların dokunulmaz olduğu iddiasını reddetmenin bir sonucu değildir. İntiharın bazen kabul edilebilir ya da makul olduğunu düşünenler hakların dokunulmaz olduğunu da düşünüyor olabilirler. O zaman sadece hakkın dokunulmazlığı ve feragat edilebilirliği arasında ayırım yapmaları gerekir. Bir hakka dokunmak her zaman ondan feragat etmeyi içerir. Haktan feragat etmek de bazen aynı etkiyi yapsa da kapsamı genelde daha sınırlıdır.[7] Bir haktan feragat etmek belirli bir zaman dilimi içinde, belirli bir koşulda belirli bir hak ve sorumluluk sahibinin o hakkın koruması altında olmaktan vazgeçmesi anlamına gelir. Eğer öldürülmeme hakkımdan feragat edersem, herhangi biri beni herhangi bir zamanda öldürebilir. Artık o hakkın koruması altında bulunmam ve o hakkı geri kazanamam. Fakat, eğer

[7] Örneğin, senden alacak hakkımdan feragat ediyorum ve dolayısıyla gelecekte de böyle bir hak iddia edemem. Fakat haktan bu şekilde feragat etmek şahsa karşı bir hakka tekabül ediyor, eşyaya değil.

hakkımdan sadece bir insana yönelik feragat edersem –intihar durumunda kendim ya da ötenazi durumunda bir başkası–[8] o kişiyi beni öldürmeme sorumluluğundan azat etmiş olurum.[9] Eğer başka biri beni öldürürse, hakkımı ihlal etmiş olur çünkü hakkımı feragat etme kapsamım içinde yer almıyordur. Fikrimi değiştirirsem, hakkımı tekrar kullanır ve sorumluluktan azat ettiğim kişiye aynı sorumluluğu yükleyebilirim.

Bu doğrultuda intiharın kabul edilebilirliğini savunmak için bağımsız, negatif bir ölme hakkı koyutlamamıza gerek yok. Anlamamız gereken tek şey öldürülmeme hakkının kişinin kendini öldürme izniyle bağlantılı oluşudur.

Bununla birlikte, intihara karşı çıkanlardan bazıları, cinayetteki yanlışlığın yaşam hakkının ihlaliyle açıklanamayacağını ileri sürebilirler. Cinayetin öldürülen kişiye değil, Tanrıya karşı sorumluluğun ihlali olduğunu ve bu yüzden yanlış olduğunu iddia edebilirler. Fakat bu sorun da dinî savların genelde karşılaştığı engellere takılacaktır. En önemlisi, temelindeki varsayımlar oldukça şüphelidir. Tanrının varlığı bunlardan biridir. Tanrı var olsa bile, cinayetin yasak oluşu, intiharın da yasak olduğu anlamına gelmeyebilir. İntihar etmeyi düşünenlerin taşıdığı yüklerin varlığını kanıtlamak, dinî savların varsayımlarını kanıtlamaktan çok daha kolaydır ve bu yüzden de en azından varsayımları paylaşmayanlar için ilki daha ağır basmalıdır. Bunun aksini önermek, intihar etmeyi düşünenleri doğruluğu

---

[8] İntiharın gönüllü ötenaziyle karşılaştırıldığında bir avantajı var. İntihar eden kişi kendini öldürdüğü için geride bıraktığı insanlar gerçekten ölmek istediği konusunda emin olabilirler. Çünkü muhtemelen başkalarından bu eylemi gerçekleştirmek yerine eylemi kişinin kendisinin gerçekleştirmesi, bu konuda daha kararlı olmayı gerektirir.

[9] Diğer haklar için de bu geçerlidir. Örneğin, belli bir bilginin gizliliği hakkından kişi doktoruna o bilgiyi belirli bir kişiyle (başka kimseyle değil) paylaşmasına izin verirse feragat edilebilir. Bu gizlilik hakkından vazgeçmekle aynı şey değildir. Bu durumda herkes bilgiyi istediği kişiyle paylaşabilir.

kanıtlanamayan temellere dayanarak katlanılmaz bir çaresizliğe mahkûm etmektir.

Akıl Dışı Bir Eylem Olarak İntihar

Yaşam hakkının ondan feragat edilebileceği için ölme hakkını da içerdiği savı hak sahibinin o haktan feragat edip etmeyeceği kararını verecek yetkinlikte olduğu ön kabulüne dayanır. İntiharı eleştiren bazı düşünürler kendilerini öldüren insanların bu kararı verecek yetkinlikte olabileceğini dolaylı şekillerde reddettiler. Çünkü intiharın akıl dışı bir eylem olduğunu düşünüyorlar. Bu yüzden de kendini öldüren kimsenin yetkin olamayacağına inanıyorlar.

Tüm intiharların akıl dışı olduğu iddiası akıl dışılığın farklı anlamlarına göre birden çok şekilde değerlendirilebilir. Kişi amacına uygun bir eylem gerçekleştirmediğinde (ve bu eylemin amacını gerçekleştireceği makul açıdan düşünüldüğünde imkânsızsa) kişinin akıl dışı davrandığı söylenebilir. Dolayısıyla örneğin, kişi susuzluğunu gidermek için saçını kazırsa, bu amacına uygun davranmıyor demektir. Aksine, bir bardak su içmek makuldür çünkü amaca uygun bir eylemdir. Akla uygunluğun (ya da akıl dışılığın) değerlendirmesinde bu araç-amaç ilişkisini takip edersek bazı intiharların kesinlikle akıl dışı olduğu sonucuna varırız. İntihar, her amaç için uygun bir araç değildir. Kişinin amacına hizmet etmediği zaman akıl dışı bir eylemdir. Fakat, araç-amaç ilişkisi değerlendirmesine göre intiharın genelde tamamen akla uygun olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Eğer kişinin amacı yaşamın ağırlığından kurtulmaksa ve bu amaç sadece kişinin hayatını sonlandırmasıyla mümkünse, intihar akla uygundur.

O zaman belki de intiharı eleştirenlerin akıl dışılığı kavramsallaştırması farklıdır. Belki intiharın araç olacağı her amacı akıl dışı addediyorlardır. Bu bağlamda, intihar arzulanan amaca ulaşmakta etkisiz bir araç olduğu için değil, akıl dışı bir

amaca ulaşmak için kullanılan bir araç olduğu için akıl dışıdır. İnsan ölmek istediğinde kendini öldürmesi akla uygun olabilir fakat ölmek isteme akla uygun değildir.

Eğer burada öne sürülen iddia ölmek istemenin hiçbir zaman (ya da neredeyse hiçbir zaman) akla uygun olmadığıysa, bu iddiayı kanıtlama da oldukça zordur. Böyle bir iddia, yaşamın *hiçbir zaman* (ya da neredeyse hiçbir zaman) onu devam ettirmemenin tercih edileceği kadar kötü olmayacağını ima eder. Bu görüş, insanların kendilerini düzenli olarak içinde bulabildiği korkunç durumları değerlendirerek verilmiş bir tepki değil, bir sabit fikir olabilir. Bu korkunç durumların içinde (uygun ilaçlar varsa[10]) sadece kişinin bilinci uyuşturularak yani kişinin bağımsızlığı elinden alınarak azaltılabilen şiddetli ağrılar da vardır. Kişiyi giderek güçsüzleştiren ölümcül hastalıklar, kişinin amansızca aklının ve bedeninin kontrolünü kaybetmesine sebep olan, geri döndürülemeyen dejeneratif hastalıklar da bu durumlardandır. Yoksulluğun altında ezilen ya da ağır şekilde yaralanan, bedeninin biçimi bozulan, felç olan ya da geri dönülemez biçimde mesane ve bağırsak hareketlerinin kontrolünü kaybeden insanları da unutmamalıyız. Bu durumlarda olan herkes yaşamaya devam etmektense ölmeyi tercih etmese de ölmeyi tercih edenlerin kararı akıl dışı değildir.

Bu aynı zamanda ağır koşullar altında yaşamlarını sürdüren insanların yaşamlarını devam ettirmek yerine ölmeyi tercih etme konusunda karar verme yetkinliği olmadığı önermesine de itiraz eden bir yaklaşımdır. Ağır koşullar akılları bulandırarak makul kararlar verilmesini imkânsız kılmaz. Ağır koşullar yaşamın devam etmeye değer olup olmadığıyla ilgili verilen kararlarda etkin faktörlerdir. Esasen böyle koşullarda ağır koşullar aklı bulandırma yerine konsantrasyonun artmasına da yardımcı olabilir.

[10] Bugün bile birçok insan geçici tedaviye ulaşamıyor.

Doğal Olmayan Bir Eylem Olarak İntihar

İntiharın akıl dışı bir eylem olmasıyla alâkalı başka bir itiraz da intiharın doğal olmadığı iddiasıdır. Bir eylemin doğal olmadığı için ahlâki açıdan yanlış olduğu birçok bağlamda karşımıza çıkar fakat bu oldukça hatalı bir çıkarımdır ve sık karşılaştığımız itirazlar karşısında geçerliliğini yitirir. İntiharın doğal olmadığı en az iki şekilde öne sürülür. İlki kişinin intihar ederek yaşamını doğal akışına bırakıldığı takdirde gerçekleşeceğinden daha erken bir zamanda sonlandırdığı gerekçesini kullanır. İkincisi de yaşama içgüdüsüne ters düştüğü için intiharın doğal olmadığı iddiasıdır.

Savın ilk ayağı yaşamını sonlandıran kişinin doğanın bir parçası olmadığı varsayımına dayanır. Dolayısıyla ahlâki faillerin eylemlerinin ilgili bağlamda doğal olmadığını varsayar. Bu tartışmaya açık bir iddiadır fakat şimdilik doğru olduğunu kabul edelim. Eğer intihar ölümün yaşamın doğal akışına bırakıldığı takdirde gerçekleşeceğinden daha erken meydana geldiği gerekçesiyle ahlâki açıdan sorunluysa, o zaman en azından ahlâki failler tarafından tehdit altında bırakılmayan hayatların kurtarılması da ahlâki açıdan sorunludur çünkü kişinin doğal kaderini değiştirir.[11] Kişinin yaşamı doğal akışına bırakıldığı takdirde öleceğinden daha sonra ölmesine neden olur. Bu sonucu kabul etmeye razı olan insanlar vardır fakat çoğu insan bu çıkarımı absürt bulacaktır. Hayat kurtarmakla ilgili bu çıkarımı kabul etmeye hazır olanlar neden kişinin doğal yaşam akışının değiştirilmesinin ahlâki açıdan yanlış olduğunu açıklamak zorundalar. Doğanın ne gibi normatif güçleri vardır? Doğanın böyle bir gücü varsa neden ev inşa etme ya da tarımla uğraşma gibi yollarla doğaya müdahale ediyoruz?

---

[11] David Hume bu savı öne sürüyor. Bkz. "Of Suicide," David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary* içinde, (yeniden düzenlenmiş basım), ed. Eugene F. Miller (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1987), 583.

Savın ikinci ayağı ise daha da zayıftır. İnsanlar (diğer hayvanlar gibi) hayatta kalma içgüdüsüne sahiplerse de bazı koşullar altında doğal bir biçimde yaşama devam etme konusunda isteklerini kaybedebilirler. Doğal içgüdülerimize neden bağlı kalmamız gerektiği de açık değildir. Hayatta kalma güdülerimize boyun eğmemiz gerektiğine inananlar bile şiddet ve cinselliğe dair içgüdülerimizin genel olarak baskı altında tutulması gerektiğini düşünürler.

Korkakça Bir Eylem Olarak İntihar

İntihara dördüncü bir itiraz da intiharın korkakça bir eylem olduğu iddiasına dayanır. Kendini öldüren kişi yaşamın zorluklarıyla baş edemez ve "kolay yolu seçer" Bu görüşe göre cesaret, yaşamın zorlukları karşısına ayakta kalmayı ve onlara metanetle dayanmayı gerektirir.

Bu itiraza verilebilecek bir yanıt, yaşamın zorluklarını kabullenmenin her zaman cesurca olduğunu reddetmektir. Cesarete dair sathi bir kavrayışı benimseyenlere ve zorluklara karşı sarsılmaz bir korkusuzlukla yaklaşmanın her zaman cesaretli olmak anlamına geldiğine inananlara bu garip gelebilir. Cesaretin daha derinlikli bir kavrayışına sahip olanlar çelik gibi bir duruşun bazen başarısızlık anlamına geldiğini kabul edeceklerdir. "Yiğitliğin onda dokuzu kaçmaktır" deyişinin arkasında da bu düşünce yatar. Daha derinlikli bir anlayışa göre, gözü karalığın fazlası cesaret olmaktan çıkar ve çılgınlık hattâ aptallık haline gelir. Cesaretin simulakrla karıştırılmaması gerektiğini kabul edersek, yaşamın zorluklarının çok büyük ve katlanılması imkânsız, onlara daha fazla dayanmanın da cesaretli değil bazen aptal bir eylem olabileceğini görürüz.

İntihara meyilli bir insan sırf ölümü yaşamı devam ettirmeye tercih ediyor diye, kendisini öldürmesinin *kolay* olduğunu söyleyemeyiz. Bir anlamda tabii ki ölümün yaşamaya devam etmekten *daha kolay* olduğuna karar vermiştir fakat böyle gö-

receli bir iddia tam tersi durumda kişi zor hayatını sonlandırmak yerine yaşamaya devam etmeye ve bunun daha az kötü bir tercih olduğuna karar verdiğinde de öne sürülebilir. Fakat korkaklıkla ilgili itirazı yapanlar hayatın zorluklarına katlanan kişiyi korkaklıkla suçlamazlar. Bir tercihin ağır basması onun *kolay* bir tercih olduğu anlamına gelmez. Esasen, ciddi zorluklara rağmen yaşamayı sürdürmek de kendini öldürmek de kolay değildir. Biri diğerine ağır bastığında bunun nedeni "daha iyi" olmasından ziyade "daha az kötü" oluşudur.

İntiharı korkaklık olarak nitelendirenler kendini öldürmenin ne kadar çaba gerektiren bir eylem olabileceğini göremiyorlar. İntihar çoğu insanı ayakta tutan aşılması zor bir yaşam dürtüsünün varlığında, sonunda kendini öldüren insanlar için bile zor.

Bazı insanlar tüm yaşam arzularını yitirseler de bazıları yaşamları ağır koşulların yokluğunda yaşamaya devam etmek isterler. Yaşamlarını sonlandırmaları için yaşam iradelerinin üstesinden gelmeleri gerekir. Bu hiç de kolay değildir. Dolayısıyla intiharı düşünen insanların intihara teşebbüs edenlerden, intihar teşebbüslerinin de başarıya ulaşan intiharlardan sayıca daha fazla olması şaşırtıcı değildir.

Bazı insanların kendi yaşamlarını sonlandırmak için gereken kararlılığa ulaşmak için gösterdikleri çabayı ve koşullarının ciddiyetini düşündüğümüzde –en azından bazen– intihar hayatta kalmaktan çok daha cesurca bir eylem olabilir.

Başkalarının Çıkarları

İntihara beşinci itiraz kendini öldüren kişinin başkalarına karşı sorumluluklarını yerine getirmemesidir. Eskiden intihar sadece ahlâki açıdan kınanmıyor aynı zamanda suç kabul ediliyordu çünkü kendini öldüren kişi, kralı tebaasından mahrum

bırakmış sayılıyordu.[12] Dolayısıyla, intihar kraliyete karşı işlenmiş bir hırsızlık suçu olarak görülüyordu. Bugün bu görüş bize tuhaf veya rahatsız edici geliyor çünkü kralın tebaasının sahibi olduğunu ima ediyor. Bu fikir modern zihinler için kralın tebaasının sahibi olduğu önermesini devletin vatandaşın hayatıyla ilgili çıkarlarıyla değiştirerek daha yenir yutulur hale getirilebilir. Fakat pozisyonu bu şekliyle savunmak daha da zor. Devletin vatandaşın hayatıyla ilgili çıkarları olsa da vatandaşın kendiyle ilgili çıkarları her zaman devletin onunla ilgili çıkarlarına ağır basacaktır. Vatandaşın yaşamı devam etmeye değmeyecek hale geldiyse de devletin onun yaşamının devam etmesindeki çıkarının intiharı yanlış kılacak yeterlilikte olması güç. Böyle koşullar olamaz demiyorum[13] fakat bu koşulların standartlaşması mümkün değil.

İntiharın başkalarına karşı sorumlulukların yerine getirilmesini engellediği için yanlış olduğu savı, başkaları aile, arkadaşlar ya da daha kişinin özel olarak sorumlu olduğu yakınlarıysa en kuvvetli biçimine bürünür. Bu insanlar, kişi, kendi hayatına son verdiğinde derin ve büyük bir kayıp yaşarlar. Kişi-

---

[12] Kendini öldürmeyi başaran kişi cezaî sonuçlardan kaçınabilirdi fakat aynısını geride bıraktıkları ve malları için söyleyemeyiz. Tabii ki intihar teşebbüsleri başarısız olanlar bu açıdan daha zor durumda kalıyorlardı.

[13] Devletin çıkarlarının intiharı yanlış kılacak derecede güçlü olabileceği bir durumun kişinin sonuçlarına katlanmak istemeyeceği kadar kötü bir şey yapması, örneğin çok miktarda parayı zimmetine geçirmesi olduğu söylendi. O zaman intihar adaletten kaçmanın bir yolu olur. Fakat devletin çıkarlarının böyle durumlarda intiharı yanlış kılacak kadar güçlü olduğunu düşünmüyorum çünkü yanlış yapan kişi bunun bedelini hayatıyla ödeyecektir –ki bu da birçok toplumda çok daha ciddi suçlara verilecek cezalardan bile büyük bir bedeldir. Eğer yanlışı yapan kişinin intiharı, cezadan değil mağdurlara tazminat ödemekten kaçınmasını sağlarsa –bu durumda mal varlığının tazminat değerinin altında olduğunu varsaymamız gerekir, eğer yaşasaydı tazminatı karşılayacak geliri elde edebilirdi– o zaman bu haksız intihar olarak sınıflandırılır. (Bu vakalar her zaman *devletin* çıkarının intiharı yanlış kıldığı vakalar olmayacaktır.)

nin ailesi ve arkadaşları yasa boğulur ve buna ek olarak, kaybın derinliği kişinin kendi hayatına son vermiş olması nedeniyle büyüyebilir. İntihardan dolayı suçluluk duygusuna da kapılabilirler. Dahası, kişinin ölümü onlara karşı sorumluluklarının yerine getirilmemesine neden olur. Kişinin çocukları ebeveynlerinden ve ebeveynlik görevlerinin yerine getirilmesinden (kişinin eşi hayatta olsa bile) mahrum kalırlar. Kişinin arkadaşları dostluktan, yoldaşlıktan mahrum kalırlar. Kişinin hastaları, müşterileri ya da öğrencileri kişinin bakımından, hizmetinden ya da eğitiminden mahrum kalabilir.[14] Bu nedenlerle bazı insanlar intiharın bencilce olduğu görüşünü savunurlar. İntihar eden kişinin sadece kendini düşündüğü ve geride bıraktıklarını yok saydığı söylenir.

Daha önceki savlarda olduğu gibi, bu da intiharı bir çözüm olarak bertaraf edemez. Büyük ihtimalle kendisini öldüren kişinin kendi çıkarlarını diğer insanların çıkarlarından üstün tuttuğu koşullar altında intiharların gerçekleştiği doğrudur. Yaşamın bazı zorlukları kişinin diğer insanlara karşı sorumluluklarına ağır basar. Böyle durumdaki intiharlar için belki bencilce denebilir. Fakat hiç kuşkusuz, durum her zaman böyle değildir. Yaşamdaki zorluklar ne kadar ağırsa, intihar edecek kişinin arkadaşlarının ve ailesinin çıkarlarından kaynaklanan ahlâki sorumluluk duygusunun kişinin hayatını sonlandırmaya dair çıkarının gölgesinde kalma ihtimali de o kadar yüksektir. Örneğin aşırı acı çeken ve yaşam kalitesi çok düşük birinin aile üyelerinin onun hayatta kalmasını istemeleri yakışıksız olacaktır. Böyle koşullarda hayatta kalsa bile onlara karşı sorumluluklarının birçoğunu ya da çoğunu gerçekleştiremeyecektir. Ölünce onu özleyecek olsalar da içinde bulunduğu koşullar ondan varlığını sürdürmesini istemek için fazla ağırdır. Bu durumda

[14] Bu sorumluluklar başkaları tarafından üstlenilebilir, fakat bazen bunun sonucunda kendini öldüren kişiyle özel bir ilişkisi olan kişiler mağdur olabilir.

bencilce olan intihar edecek kişinin hayatta kalması konusunda ısrar etmektir, onun varlığına son vermek istemesi değil.

Bencillikle ilgili sav başka bir açıdan da geri tepebilir. Bazen kendilerini öldüren insanlar başkalarının çıkarlarına yeterli önem atfetmemiş olabilirler fakat bazen de aynı hataya kendilerini *öldürmeyenler* düşebilir. Daha önce söylediğimle bağlantılı olarak, başkalarının çıkarları karar aşamasında rol oynayacak etkenler olmamalıdır. Gene de kişinin yaşamın devamına dair net çıkarının çok az olduğu, zaten kısa süre sonra öleceği ve yaşam kalitesinin dayanılmaz düzeyde olduğu durumlardan söz edebiliriz. Eğer hayatına son verme yerine ecelini bekleme ailesinin ekonomik açıdan çöküntüye uğramasına neden olacaksa (tedavi masrafları yüzünden) kişinin kendini öldürmemesi yersiz ve bencilce olabilir.

Ölümün Nihailiği

Son olarak nihailik savından bahsedebiliriz. Ölümün nihai ya da geri dönülemez olduğu tartışma götürmez. Bazı insanlar bu yüzden intihar etmememiz gerektiğini savunur. Bu savın birden çok versiyonu vardır.

Bu savın bir versiyonuna göre tüm seçenekleri intihar gibi ortadan kaldırmayan alternatifler mevcuttur. Dolayısıyla insan yaşamın zorluklarına rağmen, örneğin dikkatini dağıtma yöntemiyle yaşamdan keyif almayı sürdürebilir. Bu çözüm yaşamın zorluklarına gözünü kapamayı gerektirmez fakat onlar üzerinde durmadan rahatlamayı önerir. İkinci bir olası çözüm de yaşamın zorluklarını kabul edip onlara sessizce ya da ironik bir tavır takınarak katlanmaktır. Üçüncü bir öneri kişinin çaresizliğine isyan etmesidir (bunu yapmak çaresizliği ortadan kaldırmasa ve şiddetini azaltmasa bile). Bu çözümü koşulsuz bir kabulden ayıran isyanın insanın çaresizliğine karşı bir *tahammülsüzlük* ifadesi oluşudur. Yaşamın zorluklarından başkası sorumluysa, isyan onlara yöneltilebilir. Fakat isyan kimseye yöneltilmek zorunda değildir. Kimsenin (tamamen) sorumlu

olmadığı talihsiz birtakım olaylarla ilgili genelleştirilmiş bir öfkenin ifadesi de olabilir. (Nihayetinde tamamen olmasa da insanın çaresizliğinin sorumlusu ebeveynleridir. Onu bu çaresizliğin içine onlar getirmişlerdir. Fakat birçok insan, çaresizliğine isyan etse de ebeveynlerine onu dünyaya getirdikleri için kin beslemez. Bunun nedeni ebeveyn ve çocuk arasındaki yakın, sevgi dolu ilişki ya da ebeveynlerin onu dünyaya getirirken yeterince bilinçli davranmadıklarının kabulü olabilir.)

Bu ölümcül olmayan çözümlerin hepsine verilecek bir karşılık vardır ve içlerinden bazıları bazı koşullar için en uygun karşılık da olabilir. Örneğin eğer kişinin yaşadığı zorluklar o an için görece azsa ve intiharın bedeli büyükse (kendisi ya da başkaları için) o zaman zorluklara rağmen yaşamdan keyif alması gerçekten de en makul eylem olabilir. Eğer zorluklar daha çoksa fakat hâlâ katlanılabilir düzeydeyse ve intiharı gerçekleştirmek kişinin sorumlu olduğu insanlara çok daha fazla zorluk yaşatacaksa o zaman kişinin durumunu kabulü (ya da bazen durumuna isyan etmesi) tercih edilir hale gelebilir. Fakat bu seçenekleri saymak onların intihardan daha iyi çözümler olduğu anlamına gelmez. Eğer kişinin durumu yeterince kötüyse yaşamaya devam etmek, isyan etmeyi sağlayacak olsa bile anlamsızlaşabilir. Dayanılmaz bir durumu sonlandırabiliyorsak, o durumu sonlandırarak kendimizi de ortadan kaldıracak olsak da isyan etmek için bile ona neden katlanmaya devam edelim ki?

İntiharın nihailiğiyle ilgili savın ikinci versiyonu intihar ve diğer seçenekler arasında ilginç bir ayırımdan söz eder. Eğer kişi kendini öldürürse, kişinin daha sonra bu konuda fikrini değiştirme ve diğer seçenekleri tercih etme fırsatı ortadan kalkar. Aksine, eğer kişi ölümcül olmayan bir seçeneği tercih ederse her zaman fikrini değiştirebilir ve intihar da dâhil olmak üzere başka bir yol seçebilir.

Bunu fark etmek, intiharın ciddiyetini anlamak açısından önemlidir. Fakat sadece geri dönüşü olmadığı için bir eylemin

kabul edilemez addedilmesi yanlıştır. Öncelikle eğer her zaman geri dönüşü mümkün eylemleri seçersek bir anlamda geri dönüşü olan kararı da geri dönüşü olmayan bir karara dönüştürmüş oluruz. Başka bir deyişle kişi hiçbir zaman geri dönüşü olmayan bir eylemi seçmemeliyse, kararını tekrar düşündüğü her dönüm noktasında kişi hiçbir zaman yaşamın zorluklarına karşılık olarak ölümcül olmayan seçenekleri eleyip intiharı seçemez. Kişi hiçbir zaman intiharı seçemeyecekse fikrini değiştirip bir ölümcül olmayan eylemden diğerine geçecektir. Dolayısıyla intihar olmayan eylemleri seçmenin kendisi geri dönüşü olmayan bir eylem halini alacaktır. İkincisi ve daha önemlisi, geri dönüşü olmayan kararların en iyi kararlar olmadığının kanıtı yoktur. Sadece böyle durumlarda kararın doğruluğundan her zamankinden daha emin olmalıyız.

İntiharın nihailiğiyle ilgili savın üçüncü versiyonu kişinin hayatta olduğunda durumunun iyileşme şansını hâlâ sürdürdüğünü fakat öldükten sonra böyle bir umudunun kalmayacağı iddiasıdır. Bu versiyonla ilgili ilk sorun intiharın amacını gözden kaçırıyor olmasıdır. İntihar eylemini gerçekleştiren kişi durumunun *düzelmeyeceğini* düşünmek zorunda değildir. Sadece mevcut durumunu kabul edilemez bulması ve durumu daha sonra ne kadar düzelecek olursa olsun, sonucun arada geçen zamanda yaşayacaklarına değmeyeceğini düşünmesi yeterlidir. Dahası, kişinin kendini öldürme kararı gelecekteki ihtimallere dayansa bile her zaman yaşamı devam ettirerek hata yapmış olmak mantıksız olarak nitelendirilemez. Bazen iyileşmeye dair gerçekçi bir umut beslemek mümkün değildir. Böyle durumlarda kişi durumunun düzeleceğine dair küçük bir umuda tutunmakla ölene kadar geçen zamanda korkunç acılar çekeceğini kabul etme arasında bir seçim yapmak zorunda kalabilir. Akla uygun bir şekilde karar verenler sadece muallâkta kaldıkları iki seçeneğin niteliğini değil, olasılığını da düşünürler. Yani en azından bazen tüm umutlar kaybolmadan da intihar uygun tercih olabilir.

İntihar Savunmasını Genişletmek

Bu noktaya kadar intiharın bazen akla uygun ve kabul edilebilir olduğunu savundum. İntiharın her zaman akıl dışı ve yanlış olduğunu düşünen insanların sayısı düşünüldüğünde bu savlar oldukça önemlidir. Fakat çok sınırlı bir iddiayı desteklerler. Bu, diğer birçok insanın da zaten savunduğu bir iddiadır. Bölümün devamında daha geniş kapsamlı iddiaları savunacağım. İntiharın düşünüldüğünden çok daha fazla durumda kabul edilebilir ve akla uygun olduğunu öne süreceğim.

Yaşam Kalitesinin Daha Güvenilir Bir Değerlendirmesi

Herhangi bir intiharın uygunluğuna dair değerlendirmelerin merkezinde intiharın sonlandırdığı yaşamın kalitesi yatar. Eğer doğru değerlendirilirse yaşamın kalitesi onu devam ettirmeye değer seviyenin altındaysa (ya da kısa süre içinde bu seviyeye düşecekse) o zaman, diğer koşullar eşitlendiğinde intihar uygunsuz bir eylem değildir. Aksine, eğer yaşam kalitesi bu seviyenin üstündeyse, intihar uygunsuz bir eylemdir. Bekleneceği üzere yaşamın ne zaman devam ettirmeye değer olduğuyla ilgili birçok fikir ayrılığı vardır.

Bu fikir ayrılıklarından biri yaşam kalitesinin ne kadar iyi ya da kötü oluşunun belirlenmesiyle ilgili kriterlerdir. Yaygın ve etkili bir sınıflandırma[15] yaşam kalitesiyle ilgili üç çeşit kuram sunar: hedonistik kuramlar, arzu gerçekleştirme kuramları ve nesnel liste kuramları.* Hedonistik kuramlara göre, yaşam kalitesi haz ve acı gibi olumlu ve olumsuz zihinsel durumlar tarafından belirlenir. Arzu gerçekleştirme kuramlarına göre, yaşam kalitesi kişinin arzularının ne kadar karşılandığına bağlıdır. Kişinin arzuları olumlu zihinsel durumları ve (dış) dün-

[15] Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 493-502.

* İyioluşun üç kuramından biri olan nesnel liste kuramı, kişinin iyioluşuna katkıda bulunan nesnel ve temel etkenler olduğunu öne sürer. (ç.n.)

yanın birçok durumunu da içerebilir. Son olarak nesnel liste kuramları, yaşam kalitesinin nesnel bazı iyi ve kötüleri ne kadar içerdiğine göre belirlenmesi gerektiğini iddia eder. Olumlu zihinsel durumlar ve karşılanan arzular tabii ki nesnel açıdan bizim için iyi olan şeyler içinde sayılmalıdır. Fakat nesnel liste görüşü bazı şeylerin haz verip vermemesinden ya da arzularımızı gerçekleştirip gerçekleştirmemesinden bağımsız, yaşamımızı daha iyi yapacağına dair inancıyla hedonistik ve arzu gerçekleştirme görüşlerinden ayrılır. Benzer bir şekilde bu görüşe göre, başka şeyler de bize acı vermesinden ya da arzularımızı gerçekleştirememize neden olmasından bağımsız yaşam kalitemizi düşürür. Nesnel liste kuramcıları kendi aralarında nelerin nesnel açıdan iyi ya da kötü olduğu konusunda ayrışsa da birçok ortak noktaları vardır. Bazı şeylerin iyi olduğu, bazı şeylerin de kötü olduğu makul bir şekilde düşünülemez.

Bazen bu üç görüş arasındaki ve her birinin kendi içindeki farklılıklar bir yaşamın devam ettirmeye değer olup olmadığına dair kararı etkilemez. Çünkü üç görüş de bir yaşamın devam etmeye değer olup olmadığı konusunda hemfikirdir. Örneğin, hayatının geri kalanında dayanılmaz acılar ya da yarı bilinçsizlik arasında tercih yapmak zorunda kalan biri büyük ihtimalle önemli arzularını gerçekleştiremeyecektir ve hayatı da birçok önemli nesnel iyiden mahrum kalacaktır. Fakat üç görüş bir yaşamın değerlendirmesinde her zaman birleşmeyecektir. Değerlendirmelerinin farklılaştığı durumlarda kişinin üç görüşten hangisini benimsediği önemli hale gelir. Burada üç görüş hakkında hüküm verecek yerim yok. Fakat her halükârda intihara dair kapsamlı savunmamın bu üç görüşten birine dayanmasını istemezdim çünkü o zaman tercih ettiğim görüşe dayandırdığım savlarımın diğer iki görüşten birini benimseyenler üzerinde etkisi olmazdı.

Bir yaşamın kalitesini, en azından onu sonlandıracak intiharı değerlendirmek için belirlemek sadece belirli bir görüşün iyi bir yaşam için şartlarını ne kadar karşıladığına bağlı kalamaz.

İntihar bağlamında sadece yaşam kalitesinin ne kadar düşük olduğunu değil, kişinin kendi yaşam kalitesinin ne kadar düşük olduğunu *düşündüğünü* de değerlendirmeliyiz. Bir bakıma *gerçek* ve *algılanan* yaşam kalitesinin ayrışması mümkün. Kişi yaşam kalitesinin aslından daha düşük ya da yüksek olduğunu düşünebilir.[16] Tabii ki başka bir açıdan, gerçek yaşam kalitesiyle ilgili algı bir geribildirim döngüsü oluşturur ve hayatın ne kadar iyi geçtiğini belirler. Yani kişi korkunç hayatının aslında o kadar kötü olmadığını düşünürse, hayatı gerçekten de daha iyi geçebilir. Gene de kişinin yaşam kalitesini algısı ve gerçekte yaşam kalitesinin ne kadar düşük ya da yüksek olduğu arasında ayırım yapmanın faydalı olduğunu göstereceğim.

İnsanların yaşam kaliteleri düzeyleri oldukça değişkendir. Yaşam kalitelerini ne kadar güvenilir bir şekilde değerlendirdikleri de aynı şekilde değişir. Bazı insanların değerlendirmeleri diğer insanlara göre daha güvenilmezdir. Farklı yaşam kalitesi düzeyleri ve insanların yaşam kalitelerini algısı arasındaki olası bağlantılar şekil 7.1'daki eksenlerde gösterilebilir.

Kişinin yaşam kalitesi ne kadar düşükse, dikey eksende o kadar aşağıda yer almalıdır. Kişinin yaşam kalitesi algısı ne kadar kötüyse yatay eksende o kadar solda yer almalıdır. İki değerlendirmeyi bir araya getirerek kişinin yaşam kalitesini eksenler tarafından belirlenen alanda sonsuz sayıda noktaya yerleştirebiliriz. Yaşam kalitesinin en güvenilir öz değerlendirmeleri okun kesildiği doğrultuda, kişilerin öz değerlendirmelerinin gerçek yaşam kalitelerini takip ettiği yerde bulunur.

---

[16] Kişinin yaşam kalitesi algısının gerçekteki yaşam kalitesinden nesnel liste ve hattâ arzu gerçekleştirme kuramlarına göre farklılaşabileceği düşünülebilir fakat bunun hazcı görüş için geçerli olmadığı söylenir. Bu yanlıştır. Kişi yaşamının ne kadar haz ve acı içerdiğiyle ilgili hatalı sonuçlara varabilir. Kişinin şimdiki zamanda haz ya da acı dolu bir tecrübe yaşamak konusunda ayırım yapabilmesi, şimdiye kadar ne kadar haz ve acı tecrübe ettiği ya da bundan sonra ne kadar haz ve acı tecrübe edeceğiyle ilgili algı ve tahminlerinde hata yapmayacağı anlamına gelmez.



Şekil 7.1 Gerçek ve algılanan yaşam kalitesi

Bunun intihar değerlendirmemize etkisi nedir? Öncelikle intiharın en uygun olduğu durumlar kesik çizginin alt kısmında yer alanlardır. Bazı insanlar yaşam kalitelerinin dehşet verici düzeyde düşük olduğunu bilirler. Ölmek isterler ve bazıları kendini öldürür. İntiharın bazen kabul edilebilir olduğunu düşünenler en azından bu tür intiharlardan bazılarını da bu şekilde sınıflandırırlar. Daha önceki tartışmalarımda böylesine perişan durumdaki insanlar için bile intiharın yanlış olduğunu düşünenlere karşılık vermiştim.

İkinci ve daha ilginci çoğu insanın intiharla ilgili görüşlerindeki önemli önyargıdır. İntihar bağlamında yaşam kalitesi hakkında yanlış algıları tartışırken çoğu insan yaşam kalitesini olduğundan daha düşük gören insanlara, yaşam kalitesi kesik çizginin solunda yer alan, intiharı düşünen, intihara teşebbüs eden veya intihar eylemini gerçekleştiren insanlara odaklanırlar. Bu insanların planlanan, teşebbüs edilen ya da gerçekleştirilen intiharları akıl dışı olarak nitelendirilir çünkü intiharı gerçekleştirenlerin yaşam kalitesi öz değerlendirmelerinin güvenilmez olduğu varsayılır.

Bu tür intiharlara odaklanılmasının ilginç olmasının bir nedeni aslında yaşam kalitesinin olduğundan yüksek algılanmasına, hafife alınmasından çok daha fazla rastlanması. 4.

Bölümde sözünü ettiğim gibi, psikolojik araştırmalar, kesin bir şekilde insanların kendi iyi oluş seviyelerini abartma eğiliminde olduğunu gösteriyor. İyi oluş öz değerlendirmelerimiz gerçekten de güvenilmezdir fakat neredeyse her zaman iyi oluş seviyemizin olduğundan kötü değil, iyi olduğunu düşündüğümüz için.

Yaşam kalitesini olduğundan yüksek algılama eğilimimizi kabul etme birkaç nedenden ötürü önemlidir. İlk olarak, yaşam kalitelerini hafife aldıkları söylenen kişilerin gerçekten yaşam kalitelerini hafife alıp almadığı sorusunu sormamızı sağlar. İyi oluş seviyelerini gerçekten hafife alan insanlar muhtemelen vardır fakat büyük olasılıkla iyi oluş seviyelerini hafife aldıkları düşünülen kişilerin çoğu, sadece çoğunluğun aksine iyi oluş seviyelerini abartmayan insanlardır. Eğer norm kişinin hayatının nasıl gittiğiyle ilgili abartılı bir algıya sahip olmaksa, o zaman iyi oluş seviyesinin gerçekçi bir algısına sahip olanlar ya da onu daha az abartılı bir şekilde değerlendirenler çoğu insana yaşam kalitesini hafife alır gibi görünür.

İyimserci yargılar insanlarda o kadar içkindir ki (özellikle bu yargıların evrimsel kökenlerinden dolayı) çoğu insan bu yargılara sahip olduğunu inkâr eder. Fakat bu inkâr müzmin bir inatçılıktan ibarettir. İyimserci yargılarımız olduğuna dair kanıtlar açıktır. Yaşam kalitesinin öz değerlendirmelerinin güvenilirliğini dürüstçe değerlendirmek isteyen herkes bu yargıları göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu yargının varlığını kabul edenler yaşamlarını devam etmeye değer görmeyen insanların öz değerlendirmelerini daha fazla ciddiye alacaklardır. Kötümserci, depresif ya da herhangi bir nedenle mutsuz olan insanların çoğunun yaşam kaliteleriyle ilgili görüşleri insanlığın ezici çoğunluğunu meydana getiren neşeli iyimsercilerden çok daha güvenilirdir.[17] Mutsuz birinin görüşlerine

[17] Burada hakkında çelişkili kanıtlar olan "depresif gerçekçilik" olgusunun varlığını reddetmiyorum. Birçok kötümsercinin iyimsercilere göre yaşam kalitesi değerlendirmelerinin daha gerçekçi olduğuna dair daha

sahip olmak ve onlarla yaşamak daha zor olabilir fakat bunlar daha güvenilir ve dolayısıyla daha akla uygun görüşlerdir.

Yaşam kalitelerini abartılı bir biçimde algılayan insanların bazılarının daha güvenilir bir görüşü olsaydı, intihar edebilirlerdi (ya da en azından intiharı düşünür ya da intihara teşebbüs ederlerdi). Söylediğim hiçbir şeyden her şey göz önüne alındığında bu insanların kendilerini öldürmemelerinin akıl dışı olduğu sonucu çıkarılamaz. Yaşam kalitelerini abartılı bir biçimde algılamaları akıl dışı ve hatalı da olsa, algıları, her şeyi göz önünde bulundurarak yaptıkları değerlendirme, kendilerini öldürmemelerinin nedenidir. Öncelikle kişinin yaşam kalitesi algısı gerçek yaşam kalitesini etkiler. Olduğundan iyi algılanan yaşam, gerçekten de o algının yokluğunda hissedileceğinden daha iyidir. Bu yaşamlarının gerçekten algılandığı kadar iyi olduğu anlamına gelmez, fakat algılarının gerçek yaşam kalitelerine olumlu bir etkisi vardır. İkinci olarak, tabii ki kişinin yaşamını nasıl algıladığı bizatihi, gerçek kalitesinden bağımsız olarak anlamlıdır. Eğer kişi yaşamının devam etmeye değer olduğunu hissediyorsa, nesnel açıdan bakıldığında ölümü onun için daha iyiyse de kişinin ölümü tercih ettirecek kadar ağır koşullar altında yaşamadığını söyleyebiliriz.

Bazı intiharlara saygı duymak konusunda isteksiz olanlar gene de insanların gerçekten de yaşam kalitelerini hafife aldığı o birkaç durum için benzer iddialar öne sürülebileceğini unutmamalılar. Algıları yaşamlarını, algıların yokluğunda olacağından daha kötü hale getirir. Yaşamlarının devam ettirmeye değer olmadığını düşünüyorlarsa, yaşamları ölümü tercih etmelerine neden olacak kadar külfetli hale gelmiş demektir. Algıları yanlış ve dolayısıyla akıl dışıysa da ölümü tercih edişleri başka bir açıdan akla uygun olabilir. Yaşamları onlar için külfetlidir ve ölüm onlar için en iyi seçenek olabilir.

---

sınırlı bir iddiada bulunuyorum. Esasen, 4. Bölümün bir amacı da insanın yaşam kalitesinin çoğu insanın düşündüğünden daha düşük olduğunu savunmak.

Bu benzerliklere karşın yaşam kalitesini hafife alan ve abartılı bir biçimde algılayan insanların durumları arasında hayati bir fark olduğu öne sürülebilir. Kişi, yaşam kalitesini gerçekten hafife aldığında, özellikle onu ikna etmek intihar etmesini önleyecekse yaşamının düşündüğü kadar kötü olmadığını söylemeliyiz. Aksine, kişi yaşam kalitesini abartılı bir biçimde algılıyorsa ona hayal dünyasında yaşadığını ve aslında yaşamının devam etmeye değer olmadığını söylememeliyiz.

Bu ikisi arasında gerçekten de önemli bir fark var, fakat bu farkın nedenini ve hangi durumlarda ortadan kalkacağını belirlememiz gerekiyor. Öncelikle gerçekten yaşam kalitesini hafife aldığı için kendini öldürmek isteyen bir insanı düşünelim. Ona yaşamının düşündüğünden daha iyi olduğunu göstermek istememizin önemli bir nedeni bu şekilde onu rahatlatmaktır.[18] Buna karşın yaşam kalitesini abartılı bir biçimde algılayan kişiye gerçeği söylersek acı çekmesine neden oluruz ve onu gerçekten ikna edebilirsek yaşamını katlanılmaz bularak kendini öldürebilir. Kişi doğruyu söyleme karşılığında bu yükü göğüslemeye gönüllü olabilir fakat herkesin bunu kabul etmesi beklenemez. Dolayısıyla bu asimetrik karşılıkların ortaya çıkış nedeni yaşam kalitesini abartılı bir biçimde algılayanların daha az hatalı olmasından kaynaklanmaz. Kişinin daha çok acı çekmesine neden olmak yanlıştır.

Gene de bunun her zaman geçerli olmayacağını unutmamalıyız. Eğer kişinin yaşam kalitesi katlanılmaz derecede düşükse ve iyimserciliği durumunu daha kötü hale getiriyorsa o zaman duyarlı bir yakınının duruma müdahale etmesi uygun olacaktır. Kısa vadede kişinin külfetini artırsa da durumunun gerçekçi bir biçimde ona aktarılması ölümüne neden olarak gelecekte çok daha fazla külfetten onu kurtarabilir. Güvenilir bir arkadaş ya da aile üyesi böyle durumlarda bu konuyu

[18] Kendini öldürdüğü takdirde arkadaşları ve ailesi de rahatlayabilir fakat şu anda intihar etmeyi düşünen kişiye odaklanıyorum.

açmakla yükümlü hale gelebilir. Perişan durumda olan insana intiharın onun durumunda anlaşılır olacağını hatırlatabilir. İntiharla ilgili tabular düşünüldüğünde böyle bir hatırlatma kişiyi rahatlatabilir.

Özetle, yaşam kalitesinin hafife alınması ve abartılı bir biçimde algılanması eşit derecede akıl dışıdır ve hatalıdır. İntiharı eleştirenler genelde yaşam kalitelerini hafife alanların akıl dışı hataları üzerinde dururlar. Fakat abartılı bir algı çok daha yaygındır. Bunlara ek olarak, birçok durumda insanların yaşam kalitelerini hafife aldığı düşüncesi yanlıştır. Çoğunlukla yaşam kalitelerini etraflarındaki insanlardan daha gerçekçi bir biçimde değerlendiriyorlardır. Fakat intiharın akla uygunluğu kişinin yaşamının ne kadar iyi olduğunu nasıl değerlendirdiğine indirgenemez. Kişinin yaşam kalitesiyle ilgili görüşlerinin akla uygun olması ve kişinin algısına göre intiharın akla uygun olması arasında fark vardır. Kişinin yaşam kalitesi algısı önemlidir fakat her zaman kararı belirlemez.

Hayatın Anlamsızlığı İntiharı Meşru Kılar mı?

Şu âna kadar düşük yaşam kalitesine bir karşılık olarak intihar üzerinde durdum. Anlam ve yokluğu, 4. Bölümde belirttiğim gibi yaşam kalitesinin bir parçası olabilir ama öyleyse bile sadece bir parçasıdır. Anlam ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkiye dair nasıl bir görüş benimsenirse benimsensin, sadece keşifsel bir biçimde de olsa, intiharı hayatın anlamsızlığına bir karşılık olarak değerlendirmek kişiye yardımcı olabilir. Eğer hayatın anlamı yaşam kalitesinden tamamen farklı bir kavramsa, o zaman intiharın hayatın anlamsızlığına akla uygun bir karşılık olup olmadığını bilmemiz gerekir. Eğer aksine yaşam kalitesinin bir parçasıysa o zaman bu parçayı tek başına ele alıp, intiharı akla uygun bir seçenek haline getirmeye ne kadar katkısı olduğuna karar vermemiz gerekir.

Kitabın 3. Bölümünde evrenin bakış açısından tüm insanların hayatının anlamsız olduğunu savundum. Bu gerçek, intiharı meşru kılmaz. Bunun bir nedeni 5. Bölümde de öne sürdüğüm gibi ölümün, her şey göz önünde bulundurulduğunda kötü olmadığı durumlarda bile (bir bakıma) kötü olmayı sürdürmesidir. Her şey göz önünde bulundurulduğunda ve ölüm kötü olmadığında bunun nedeni ölümün ölümden daha kötü bir kaderden kaçınmamızı sağlamasıdır. Evrenin bakış açısından anlamsızlık tek başına ölümden daha kötü bir kader değildir çünkü ölümden sonra bile kişinin yaşamı –ve ölümü– evrenin bakış açısından tamamen anlamsız olmaya devam edecektir. Başka bir deyişle, ölüm bu sorunu çözmez.

Tabii ki kişinin yaşamının evrensel düzeyde anlamsız olduğu *hissi* dallanıp budaklanarak yaşam kalitesini farklı açılardan da etkileyebilir. En azından prensipte kişinin evrenin bakış açısından hayatının anlamsızlığı yaşamını devam ettirme yerine ölümü tercih edeceği kadar dayanılmaz hale gelebilir.

Fakat kendini öldürmek kişiyi evrenin bakış açısından anlamsızlığın neden olduğu kaygıdan kurtarırken, hayatına *aslında* evrenin bakış açısından bir anlam katmaz. Yani yaşamını sonlandırmak anlamsızlık hissine verilecek tek –ya da en iyi– karşılık değildir. Daha tercih edilesi bir seçenek, kişinin evrenin bakış açısından anlamsızlığa verdiği öznel tepkiyi en azından intiharla ilgili olarak yönetmeyi öğrenmesidir. Bazı insanların bu konuda kendilerini rahatlatmalarının daha zor olacağını anlıyorum. Bazı insanlar bu ıstıraptan sadece ölüm yoluyla kurtulabilirler.

Gene de böyle bir durumun gerçekleşmesi için başka etkenlerin varlığı da gereklidir. Örneğin kişinin yaşam kalitesi (anlamsızlık sorunu dışında) görece yüksekse (insan normlarına göre yüksekse), o zaman evrenin bakış açısından anlamsızlık düşüncesinin kişiyi tüm koşulları değerlendirdikten sonra ölümü kötü bulmayacak bir duruma getirmesi olası değildir. Dolayısıyla evrenin bakış açısından anlamsızlıkla ilgili kaygının

tek başına intiharı meşru kıldığını söyleyemeyiz. Varoluşsal kaygının kişiyi intihar kararına itmesi için kişinin hayatının halihazırda oldukça kötü gidiyor olması gerekir.

Kişinin hayatının nasıl gittiğini etkileyen bir faktör de dünyanın bakış açısından kişinin hayatının anlamı olup olmadığı konusunda ne düşündüğüdür. Örneğin, eğer kişi dünyanın bakış açısından hayatının yeterince anlamlı olduğunu düşünüyorsa, hayatın evrenin bakış açısından anlamsız olduğu hissi büyük ihtimalle –yaşam kalitesi diğer nedenlerle düşük değilse– onu intihara sürüklemeyecektir. Yani hayatları intiharın onları rahatlatacağı kadar anlamsız olanlar hayatlarının dünyanın bakış açısından anlamsız olduğu hissine kapılanlardır (ve yaşam kalitesini belirleyen diğer iyi şeyler bu eksiği telafi edemez). Bu tür insanlar iki kategoride incelenebilir:

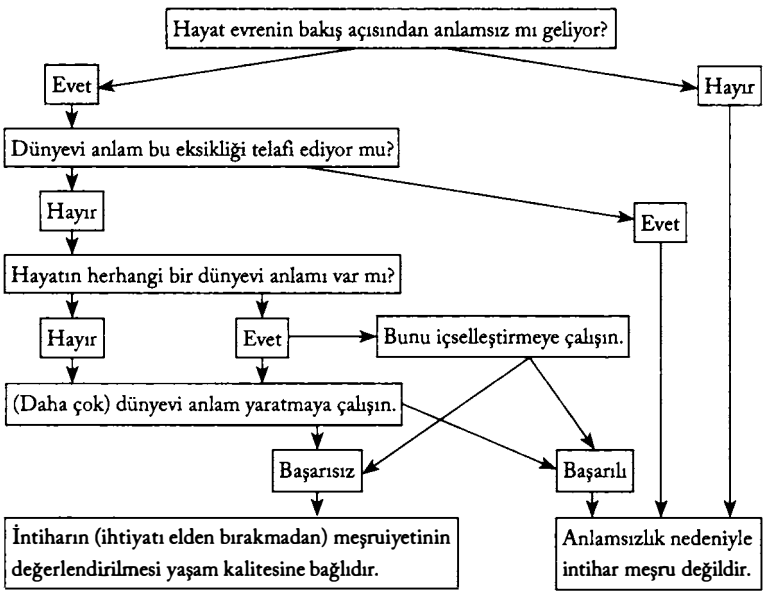
a. Yaşamların aslında dünyanın bakış açısından yeterince anlam ihtiva etmesine rağmen bunu fark etmeyenler ve
b. Dünyanın bakış açısından anlamsızlıkla ilgili algıları doğru olanlar.

Ölümün kötü olduğu ön kabulüyle ilk kategorideki insanların kozmik açıdan anlamsız yaşamları olsa da yaşamlarının başka anlamları olduğunu fark etmeleri daha uygun bir seçenek gibi görünüyor. Gerçekten de yaşamlarını sonlandırmak, hayatlarının dünyevi anlamlarını da baltalayacaktır. Eğer hayatınız, aileniz ya da içinde bulunduğunuz toplum ve hattâ insanlık için anlamlıysa, onu sonlandırmak bu anlamın etkisini de zayıflatacaktır. Tabii ki kişinin hayatının dünyevi anlamının hayatından vazgeçmesine bağlı olduğu istisnai durumlar vardır. Fakat genelde ölüm, insanların hayatlarının dünyevi anlamını güçlendirmek yerine ortadan kaldırır.

Peki, intihar ikinci kategorideki –yaşamlarının sadece evrenin bakış açısından değil dünyevi anlam da ihtiva etmediğini doğru bir şekilde değerlendiren– insanların durumuna akla uygun bir karşılık mıdır? Göz önüne alınması gereken bir kri-

ter hayatlarına anlam katmalarının mümkün olup olmamasıdır. Evrenin bakış açısından anlama kimse ulaşamaz. Dünyevi anlama herkes değilse de çoğu insan ulaşabilir. Bazı insanlar hayatlarına hiçbir anlam kazandırmayı başaramazlar. Kimse üzerinde (olumlu) bir etkileri yoktur. Böyle durumdaki az sayıda insan eğer varoluşunu başkaları için değerli hale getirerek koşullarını değiştirebilirse, hayatı (bir nebze) dünyevi anlam kazanmış demektir. Fakat eğer yeterli dünyevi anlam yaratamazlarsa ve hayatlarında bu eksikliği telafi edecek hiçbir şey yoksa o zaman intihar gerçekten de akla uygun bir seçenek olabilir. Ölüm hâlâ kötüdür fakat kalitesi düşük ve tamamen anlamsız bir yaşamdan daha az kötü olarak değerlendirilebilir.

Bu düşünceler 7.2 grafiğiyle özetlenebilir.



Şekil 7.2 Anlamsızlık ve intiharın meşruiyeti

Bireyin Kontrolü Tekrar Kazanması

Dünyaya gelmek zarar göreceğimizin garantisidir. Zararların doğası ve büyüklüğü kişiden kişiye değişiklik gösterir. Fakat çoğunlukla bunlar büyük zararlardır: ezici yoksulluk (ve buna bağlı külfetler), kronik ağrı, engeller, hastalık, travma, utanç, yalnızlık, mutsuzluk, kırılganlık ve düşkünlük. Bazen bunlar yaşamın tümüne damgasını vurur. Bazen de yaşama sonradan dâhil olurlar. Örneğin şimdi kişi ne kadar genç ve kuvvetli olursa olsun, önce başka bir şey onu öldürmediği takdirde güçten düşeceği bir zamanın gelmesi kaçınılmazdır.

Bu zararların bazılarından kaçınmak ve onları geciktirmek için yapabileceğimiz bazı şeyler varsa da büyük oranda kaderimizi kontrol edemeyiz. Sağlığımızı korumaya çalışabiliriz fakat riskleri sadece azaltabiliriz, yok edemeyiz. Dolayısıyla karşılaşacağımız zararlar üzerinde görece az kontrolümüz vardır.

Hayatımızın dünyevi anlamı olup olmayacağıyla ilgili ne kadar kontrol sahibi olduğumuz da dünyevi anlamın kapsamına bağlı değişiklikler gösterir. Anlam ne kadar kapsamlıysa o kadar az kontrolümüz vardır. Evrenin bakış açısından önemsizliğimiz üzerinde ise hiç kontrolümüz yoktur.

Bu kaderi yaşamayacağımızı garantileyecek eylemler, yani var olmamıza engel olacak eylemler üzerinde de hiçbir kontrolümüz yoktu. Bu eylemler ebeveynlerimizin (bazen de başkalarının) kontrolündeydi fakat bu konuda bizim yapabileceğimiz hiçbir şey yoktu.

Yani istemeden ciddi risk altında olduğumuz, evrenin bakış açısından önemsiz olacağımız bir dünyaya getiririz. Var olmak için rızamız alınmamıştır ve zaten alınamazdı. Bu iradeyi kullananlardan da iradeyi geri almamız hiçbir zaman mümkün değil. Fakat kişinin varoluşunu sonlandırmaya karar vermesi gene de mümkün. Tabii ki bu karar, birini dünyaya getirme kararından oldukça farklı. Kişi dünyaya getirilmediğinde, ödeyeceği bir bedel de olmaz çünkü hiçbir zaman var olmaz. Var

olmayanların dünyaya gelmekte hiçbir çıkarları yoktur. Buna karşın, bir kere dünyaya gelen kişinin var olmayı sürdürmekte çıkarı vardır. Dünyaya hiçbir zaman gelmemenin aksine, varoluşun sonlanması trajiktir. Trajik oluşunun nedenlerinden biri ölen kişinin yok oluşudur. Akla uygun intiharlar düşünüldüğünde kişinin yaşamın külfetlerinden kaçınmaktaki çıkarı yaşamaya devam etmekteki çıkarını gölgede bıraktığı için, durum gene trajikleşir.[19] Dolayısıyla intihar kişinin çaresizliğinin basit bir çözümü olarak görülemez. Gene de bazen intihar en az nahoş seçenek olarak değerlendirilebilir.

Eğer intihar yetkin insanların yaşamlarını devam etmeye değer bulmadığı her durumda kabul edilemez olarak değerlendirilseydi bu insanlar köşeye sıkışmış olurdu. Zorla hayatta kalmaları ve hayat onlara ne sunarsa katlanmaları gerekirdi. Müstakbel ebeveynlerin eylemleri sonucunda acı çekecek birini dünyaya getirmeleri yeterince kötüdür. Bu insanlar dünyaya getirildikten sonra yaşamlarını sonlandırma kararlarının kınanması daha da kötü olur. İnsanlara kendilerini öldürmeleri konusunda ahlâki özgürlük verilmemesi onlar için hayati önem taşıyan bir konuda iradelerini yok saymaktır.

Bu savın sonuçları sadece insanların karşılaşabileceği en menfur koşullarla değil, ciddi anlamda kötü de olsa hayatın sunabileceği görece en korkunç olmayan koşullarla da ilgili. İlk olarak kalitesi mümkün olan en düşük seviyede olan (ya da en düşük seviyeye düşmekte olan) yaşamlarda sıkışıp kalmamız bizim için daha önemliyse de en düşük seviyede yaşam kalitelerine sahip olmasa da yeterince nahoş koşullarda yaşamlarını sürdüren çok sayıda insan için de önemlidir. İkinci olarak kişi varoluşunu sonlandırdığında artık yaşamın zorluklarına katlanmak zorunda değildir, bu zorlukların hepsinden kaçınmak mümkündür.

---

[19] Bazıları içinse bu durum trajiktir çünkü yaşamın külfeti o kadar ağır hale gelmiştir ki, yaşamaya devam etmekteki çıkarı ortadan kalkmıştır.

Tabii ki dünyaya geldikten sonra, yaşamın zorluklarından kaçınmanın bir bedeli olduğunu da göz önünde bulundurmak zorundayız. (Yaşamın evrenin bakış açısından anlamsızlığından ölümle bile kaçınamayız). Dolayısıyla eğer intihar akla uygunsa, yaşamın zorlukları bu bedeli etkisiz hale getirecek kadar ağır olmalıdır. Bu gibi ödünleşmelerin ağırlıklı olarak sadece kişinin yaşamının gerçekten ne kadar kötü olduğuyla (ya da kişinin yaşamını ne kadar kötü algıladığıyla bile) değil, belirli bir kalite düzeyindeki yaşama kişinin ne kadar değer yüklediğiyle ilgili olduğu da açıktır. Ölüm ve talihsiz koşullar altında yaşamın sürdürülmesi arasında kalındığında ona daha büyük değer yükleyerek yaşamı seçmeye yönelik bir eğilim vardır. Fakat yaşama *görece* daha az olumlu ağırlık vermek ve yaşam kalitesinin düşüşüne görece daha çok ağırlık vermek akıl dışı değildir. Gerçekten de bazı insanlar bunu daha akla uygun bulabilir. Yaşama verdiğimiz yüksek değerin en azından ciddi derecede hayvani bir biyolojik yaşam dürtüsünden, diğer hayvanlarla paylaştığımız, akıl yürütmeden bağımsız, kendini korumaya dair güçlü bir içgüdüden kaynaklanmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ve insanların daha sonra bunları akla uygun hale getirdiğini öne sürebilirler. Yaşama verdiğimiz değerin biyolojik kökenleri hiçbir şekilde yaşamın değerini göstermez. Yaşam dürtüsünün evrimsel, kadim, akıl yürütmeden bağımsız temellerinin farkına varmak, yaşama verdiğimiz değerin derecesinin sadece dikkatli ve akla uygun bir değerlendirmenin sonucu olup olmadığı konusundaki yanılsamalarımızı sorgulamamıza neden olur. Kişinin yaşama devam etmeyi tercih etse de bu tercihin nahoş koşullar altında yaşamayı istemesini sağlayacak kadar güçlü olmadığını söylemesi akıl dışı değildir. Yaşamın ağır koşullarına karşı daha düşük tahammülü olanlar bu ağır koşulların ortadan kaldırılması mümkünken sebat etmeyi aptalca bulabilirler. Dolayısıyla belki de intihara (ya da genel olarak ölüme) bu kadar karşı çıkmamalıyız; Epiküryenler ölümün

kötü olmadığı konusunda haklı olduğundan değil fakat hayat düşündüğümüzden çok daha kötü olduğu için.

Sonuç

İntihar genelde insanları dehşete düşürür. Bunun nedeni sadece duyanların intiharın neden olduğu ölümü beklemiyor oluşları değildir. Aynı zamanda intihar, insanların kendini korumaya dair köklü, doğal içgüdülerine ters düşer. İnsanlar, diğer hayvanlar gibi ölümlerini geciktirmek için ellerinden geleni yaparlar. Eğer ölümün tek alternatifiyse, kayda değer zorluklara katlanmaya razı olurlar; halbuki öldükten sonra zorluklar ortadan kalkar ve kişi artık var olmadığında, ölmediği takdirde yaşayacağı ek süre için hayıflanmaz. Ona kazandıracağı birkaç aylık ömür için tedavinin yürek parçalayıcı yan etkilerine katlanan kanser hastasını ya da Nazi katliamından sağ çıkabilmek için "dışkılı saldırı"[20] gibi aşağılayıcı, onur kırıcı muamelelere göğüs geren toplama kampı esirini başka türlü nasıl açıklayabiliriz?

Yaşamına son verenler, özellikle de yaşam kaliteleri kanser hastasının ya da toplama kampı esirinin yaşam kalitesinden daha düşük değilse, normal yaşama iradesine zıt düşerler. Sadece istatistiksel açıdan anormal değil, ahlâki ve psikolojik açılardan da kusurlu görülürler.

Bu görüşün uygunsuz olduğunu savundum. İntihar bazen ahlâki açıdan yanlıştır ve bazen de psikolojik sorunların bir sonucudur. Fakat her zaman bu şekilde eleştirilmeleri doğru değildir. Hayatta kalma güdümüzden ve iyimserci tarafgirliğimizden uzaklaşabilirsek yaşamı sonlandırmak özellikle de

---

[20] "Dışkılı saldırı", Terrence Des Pres'in terimi. Nazi toplama kamplarına götürülen ve orada esir tutulan insanların maruz kaldığı muamelelerden biri. Bkz. "Excremental Assault," *Holocaust: Religious and Philosophical Perspectives* içinde ed. John K. Roth ve Michael Berenbaum (New York: Paragon House, 1989), 203-220.

yaşam kayda değer zorluklarla doluysa, devam ettirmekten çok daha bilgece görünebilir. Buna ek olarak konuyu derinlemesine ölçüp biçen ve hiçbir zaman sahip olmaya rıza göstermedikleri yaşamın zorluklarına artık katlanmak istemeyen insanları kınamak haksızlıktır. Diğer insanların, özellikle de aile ve arkadaşların çıkarlarını da göz önünde bulundurmak zorunda kalırlar. Onlara karşı sorumlulukların gönüllü bir şekilde alındığı eş ve çocuk gibi insanlar için bu özellikle geçerlidir. Ahlâki açıdan bakıldığında böyle yakınlıkların ve sorumlulukların varlığı nispeten ağır olmayan koşullara katlanılmasını kolaylaştıracaktır. Fakat koşullar belli bir seviyeye (kısmen söz konusu kişinin kendi yaşamının değerini ve kalitesini değerlendirmesine bağlıdır) ulaştığında başkalarının çıkarları için hayatta kalmasını beklemek haksızlıktır.[21]

[21] Bu bölümün uyarlandığı orijinal kaynak: David Benatar, "Suicide: A Qualified Defense," *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays* içinde, ed. James Stacey Taylor (New York: Oxford University Press, 2013), 222-244.

VIII. Bölüm

SONUÇ

> Kadınlar beşikle mezar arasında doğururlar, gün bir an ışıldar, sonra gene gece çöker.*
>
> Samuel Beckett

İnsanın Çaresizliğinin Bir Özeti

İnsanın çaresizliğinin birbiriyle ilişkili birçok ögesi vardır. Öncelikle kimsenin yaşamının evrenin bakış açısından hiçbir anlamı yoktur. Yaşamlarımız büyük bir planın parçası değildir, büyük bir amaca hizmet etmez; kör evrimin bir ürünüdür. Türlerin *nasıl* ortaya çıktığına dair açıklamalar mevcuttur fakat hiçbiri varoluşumuzun *nedeni* değildir. İnsanlar evrilmiştir ve zaman içinde türümüz yok olacaktır. Evren gelişimize olduğu gibi gidişimize de kayıtsız kalacaktır. (Tabii ki evren herhangi bir tavır sahibi olduğu ve bizi umursamadığı için kayıtsız kalmaz; herhangi bir tavrı yoktur). İnsanlığın tüm büyük başarıları –binalar, anıtlar, yollar, makineler, bilgi, sanat– dağılacak, aşınacak ve yok olacaktır. Geriye bazı kalıntılar kalabilir ama onların da ömrü dünyanın ömrüyle sınırlıdır. Hiçbir zaman var olmamışız gibi olacak. Bu tür için de türün her bir üyesi için de geçerli.

Sırf bu yüzden insanların yaşamlarının hiçbir anlamı olmadığı sonucuna varamayız. Fakat anlam oldukça sınırlıdır. İnsan yaşamının ihtiva edebileceği tek anlam dünyanın bakış

---

* *Godot'yu Beklerken: İki Perdelik Trajikomedi* (İstanbul: Can Yayınları, 1990), 105. (ç.n.)

açısından anlamdır. Bu dünyevi varlık alanındaki anlam ne kadar kapsamlıysa onu edinmemiz o kadar zorlaşır. Çoğumuzun etki alanı çok azdır ve yerel düzeydedir. Ölümlerimizden bir (ya da iki) nesil sonra, üzerinde etkimiz olanlar da öldüğünde unutulacağız.[1]

Kişinin yaşamının ne derece anlamlı olduğunun bir ölçütü yaşamın ne kadar iyi gittiğidir. Tek ölçüt tabii ki bu değildir. Kişinin yaşam kalitesini etkileyen başka etkenler de vardır. Her şey göz önünde bulundurulduğunda, insan yaşamlarının kalitesi çoğu insanın kabul ettiğinden çok daha düşüktür; yaşamlarımız epey kötüdür. Ne kadar kötü olduğu kişiden kişiye değişir. Bazıları daha şanssızdır fakat şanslıların hayatı da en azından uzun vadede o kadar iyi gitmez. Buradaki iddia yaşamın her dakikasının berbat geçtiği değildir. Fakat yaşam ısrarla göz ardı edilen birçok ciddi risk ve zarar barındırır ve zararlar hayat boyunca tümüyle beklenmedik seviyelere ulaşır. Bazı kaderlerin tamamen korkunç oluşu –canlı canlı yakılmak, metastatik kanser hastası olmak ya da tüm ailesini kaybetmek– felaketlerin başına geldiği kişiye hiçbir koruma sağlamaz. (Kötü sonuçları asgariye indirmek için yapılabilecek şeyler vardır fakat görülme sıklıklarına bakacak olursak, bir felaketin korkunçluğu onun yaşanmayacak olmasını garantilemez.)

Bazıları yaşam bu kadar kötü ve anlamsızsa, o zaman ölümün memnuniyetle kabul edilmesi gerektiğini öne sürebilir. Fakat her zaman bu sonuca varamayız. Öncelikle ölüm gerçeği hayatın anlamsızlığının önemli oluşunun nedenlerinden biridir. Aynı zamanda anlam arayışının ortaya çıkmasına da neden olur. Zamansal açıdan böyle sınırlandırılmasaydık anlam bizim için bu kadar önem taşımazdı. Sonsuz yaşamımız bir iz

[1] Birçok insan daha uzun süreyle "kör izler" bırakır. Örneğin, üçüncü nesilden sonra kimliklerinden bihaber olsalar da onların soyundan gelenler genetik materyallerini taşır. Dolayısıyla bu bir nebze daha kalıcı etkilerin değerinin ne olduğunu anlamak güçtür. Her halükârda etki çok uzun sürmeyecektir.

bırakma ya da bir amaca hizmet etme ihtiyacımızı büyük ihtimalle ya azaltır ya da ortadan kaldırırdı. İkinci olarak, insanın çaresizliğinin gerçekten dramatik olmasının nedeni bir kayayla başka bir sert yüzey arasında sıkışmamızdan kaynaklanır. Hayat kötüdür fakat ölüm de kötüdür.

Ölüm sadece gelecekteki iyiden bizi mahrum ettiği için değil, aynı zamanda bizi yok ettiği için kötüdür. Bunun sonucunda her şey göz önünde bulundurulduğunda –ölüm kişiyi hiçbir iyiden mahrum etmediğinde ya da en azından gelecekteki kötüye ağır basacak kadar iyiden mahrum etmediğinde– yok oluşumuza neden olduğu için gene kötüdür. Ölümün hiç kötü olmadığı tek koşul kişinin ölümden (biyolojik anlamda) önce ileri demans veya bitkisel hayat yollarıyla zaten yok edilmiş olmasıdır. Böyle durumlarda insan biyolojik anlamda ölmeden yok edilmiştir –psikolojik anlamda öldüğünü bile söyleyebiliriz.

Ölüm insanın başına gelebilecek en kötü şey olmadığı için, her şey göz önünde bulundurulduğunda ölümün kötü olmadığı iddiası bizi ölümsüzlüğün iyi olacağı sonucuna götüremez. Ölümsüzlüğün gerçekten de ölümden daha kötü olarak nitelendirilebileceği çok sayıda senaryo düşünebiliriz. Fakat sonsuza dek yaşamak çok uzun süre yaşayacağımız anlamına gelir ve dolayısıyla ölümsüzlük kötü olsa bile şimdiki insan ömrüyle sınırlı olmamız da kötü olarak değerlendirilebilir. Gene de daha ileri giderek uygun bir şekilde belirlenmiş koşullar altında ölümsüzlük seçeneğinin esasen iyi olacağını söyleyebiliriz. Tabii ki bu sadece kuramsal bir değerlendirmedir çünkü ölümlülük gerçeğin doğasında o kadar içkindir ki hiçbir zaman ölümsüzlüğe ulaşamayız. Sadece ulaşılmazlığı, doğru koşullar altında ölümlülükten daha iyi olacağı iddiasıyla çelişmez.

İntihar hakkında söylenecek iki önemli şey var. Birincisi insanın çaresizliğinin bir ögesi de ölümden daha kötü kaderlerin varlığı *olduğu* için intiharın bir seçenek olarak bulunmasının gerekliliğidir. Varoluşun dayatıldığı kişinin varoluşu dayanılmaz hal aldığında ona varoluşunu sonlandırma seçeneğinin

verilmeyişi vicdansızca olacaktır. İkinci olarak, ölüm sadece ölen kişi için değil, geride bırakacağı yakınları için de kötü olduğu için insanın durumuyla ilgili kötümserci birine "Eğer o kadar kötüyse, kendini öldür!" gibi bir karşılık vermek vurdumduymaz ve düşüncesiz bir tavırdır. Böyle karşılıklar çaresizliğimizin anlaşılmamasından kaynaklanır.

İnsanın çaresizliği aslında o kadar korkunçtur ki, insanlık *dışıdır*. Öncelikle mecazi anlamda insanlık dışıdır çünkü "insanlık dışı" ifadesi gaddarlığı çağrıştırır ve gaddarlık eylemi de bir fail gerektirir. Fakat insanın çaresizliği genel anlamda herhangi bir failin eyleminden kaynaklanmaz. Bize kayıtsız, kör evrimsel güçlerin bir sonucudur.

Tabii ki faillik insana ait olduğunda kelimenin tam anlamıyla gaddarlık insanın çaresizliğini derinleştirmiştir. İnsanlar diğer insanlara müthiş zararlar verir ve onları öldürürler. Mesela, kandırma, aşağılama, ihanet, sömürü, tecavüz, işkence ve cinayet bireylerin çaresizliklerini derinleştirir. İnsanın çaresizliğinde failliğin oynadığı başka bir rol üreme yoluyladır. Üreme varoluşu ve varoluşsal felaketleri yayan cinsel yolla bulaştırılan bir "virüs"ün çoğaltılmasıdır. Çaresizliğin çoğaltılması genellikle gaddarlığın bir sonucu değildir. Çoğunlukla isteyerek üremeyenlerin durumunda ihmal ve kayıtsızlıktan, isteyerek üreyenlerin durumunda da bencillik ya da yanlış anlaşılmış özgecilikten kaynaklanır.

Kötümsercilik ve İyimsercilik (Bir Kere Daha)

Giriş bölümünde insanın durumunun herhangi bir ögesini olumsuz şekilde tarif eden görüşleri kötümserci, insanın durumunun herhangi bir ögesini olumlu şekilde tarif eden görüşü de iyimserci olarak tanımlayacağımı söyledim. Bu kullanım herhangi bir durumda hangi görüşün daha doğru olduğu sorusu söz konusu olduğunda nötrdür. İyimsercilerin *yersiz bir şekilde* dünyayı toz pembe gördüklerini ya da kötümsercilerin

yersiz bir şekilde dünyayı karanlık algıladıklarını ima etmez. Görüş algının pembe mi siyah mı olduğuna göre tarif edilir. Dolayısıyla algının *aşırı* derecede pembe ya da siyah olup olmadığı ya da doğru olup olmadığı farklı bir sorudur.

Bu yüzden bir görüşün kötümserciliği başlı başına o görüşün lehine ya da aleyhine değildir. (Tabii aynısı iyimserci görüşler için de geçerlidir.) Koşullar değişmez ve öne sürülen en iyi savlar bazı değerlendirmeleri destekler. İşler iyi gittiği sürece koşullar iyi olarak, kötü gittiği sürece de kötü olarak algılanmalıdır. Kötümsercilik, iyimserci olmamız için yeterli nedenimiz olduğunda, iyimsercilik de kötümserci olmak için yeterli nedenimiz olduğunda bir yanılgıdır. Örneğin sağlıklı, genç ve herhangi bir tehlike altında olmayan bir insan bir dahaki doğum gününü görebilmek konusunda kötümserciyse, yersiz bir korkuya kapılmış demektir. O günden önce ölmesi mümkündür fakat kuvvetle muhtemel değildir. Buna karşın, aynı genç insan yüz yaşına kadar yaşama konusunda kötümserciyse bu konuda doğru tavrı takınıyor demektir. O yaşa gelmesi mümkündür fakat kuvvetle muhtemel değildir.

Yani iyimserciliğin veya kötümserciliğin genel anlamda bir savunmasını yapmak makul değildir. Bazı konularda iyimserci bazı konularda da kötümserci olmalıyız. İnsanın durumu, öne sürdüğüm gibi yüksek dozda kötümsercilik, sınırlı dozda iyimsercilik gerektirir. Örneğin, evrenin bakış açısından anlam ulaşılmazsa da bu yüzden hiçbir bakış açısından hiçbir anlama ulaşamayacağımızı söyleyemeyiz. Bazı şeyler evrenin bakış açısından önemli değilse de başka açılardan anlamlıdır. Kişi sırf evrenin bakış açısından önemli değil diye ailesini sevmekten, hastalarla ilgilenmekten, gençleri eğitmekten, suçluları adalete teslim etmekten ya da mutfağı temizlemekten vazgeçmemelidir. Çünkü bu eylemler bazı insanlar için şimdi önem taşır. Bu eylemlerde bulunmadan yaşamlarımız şimdi ve yakın gelecekte çok daha kötü hale gelir.

Yaşamlarımızın sınırlı bir dünyevi bakış açısından anlamlı olabileceği ihtimali konusunda biraz iyimserci olabiliriz fakat bu büyük resimle ilgili iyimserci olmamızın makul olduğu anlamına gelmez. Yaşamlarımızın esasen sahip olabileceğinden daha fazla anlam kazanacağını ummamalıyız. Daha kapsamlı anlamlara ulaşmak mümkün değildir fakat eğer mümkün olsaydı yaşamlarımız daha iyi olurdu. Nasılsa mümkün değil diyerek kendimizi rahatlatmak, kendimizi kandırmak demektir.

Çoğu insan karşılaştıkları durum bunu gerektirdiğinde bile kötümserci görüşü reddeder. Bu özellikle de insanlığın durumuyla ilgili kötümserci görüş için geçerlidir. Gerçeği kabul etmek insanlara katlanılmaz gelir. O yüzden iyimserciliği teşvik edecek, kötümserciliği bastıracak bazıları incelikli bazıları apaçık çeşitli teşebbüslerde bulunuruz.

Öncelikle, huysuz insanlar genelde sevilmezler, bu yüzden yaygın olarak "gülersen tüm dünya seninle birlikte güler, ağlarsan yalnız ağlarsın"[2] gibi aforizmalar kullanırız. Çoğunlukla üstü kapalı da olsa cesur ve neşeli olma konusunda fazlaca sosyal baskıyla karşılaşırız.[3] Tabii ki tüm kötümserciler suratsız değildir fakat kötümserci görüşlerin açıkça ifade edilmeyişi diğer insanların onlara nadiren maruz kalmalarına ve dolayısıyla anormal olarak algılanmalarına neden olur.

İkinci olarak, kötümsercilik aşırı derecede olumsuzlukla bağdaştırılır ve sıklıkla da patolojik olduğu düşünülür. Her zaman olmasa da bazen bunlardan biri ya da ikisi birden geçerli olabilir. Bazen iyimserci görüş yersizdir ve kötümserci görüş daha makuldür. İnsanlığın durumuyla ilgili savunduğum tam

---

[2] *The Onion*'daki bir burç falında şöyle yazıyor: "gülersen tüm dünya seninle birlikte güler, ağlarsan yalnız ağlarsın. Fakat eğer üst üste yığılmış, parçalara ayrılmış bebekler görüyorsan ve etrafta kameralar varsa, muhtemelen tam tersini denemelisin"; *Onion Calendar*, 6 Temmuz 2015.

[3] Bunun ayrıntılı bir tartışması için bkz. Barbara Ehrenreich, *Bright-Sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking Has Undermined America* (New York: Henry Holt & Co., 2009).

olarak buydu. Dahası, iyimsercilik de patolojik boyutlara ulaşabilir. Tabii ki psikopatolojinin kapsamına dair tartışmalar sürüyor fakat (ne kadar yaygın olsalar da) sanrılı durumlar ve uyumsuz davranışlar teşhis için geçerli nedenlerdir. Dolayısıyla "manik" iyimserci durumlar da patoloji belirtisi sayılabilirler.

Üçüncü olarak, kötümsercilik bazen "maço" bir tavır olarak geçiştirilir. Kötümsercinin "ben gerçekleri fark edebilecek kadar güçlüyüm"[4] "siz iyimserciler ise zayıfsınız" dediği farz edilir. Bu taraflı bir tavırdır. Bir tavra maço demek küçültücüdür çünkü maçoluk kabadayılığı çağrıştırır, cesaret ya da entelektüel şeffaflığı değil. Dolayısıyla kötümserciliğin makul bir şekilde kabadayılık olarak tasvir edilip edilemeyeceğine yanıt vermemiz gerekir. Bence hayır. Sonuçta kötümserci insanın korkunç çaresizliği karşısında üzülür ve dünyadaki büyük derecede acıya duyarlıdır. Duyarlı ve üzüntülü birinin görüşünü "maço" olarak tanımlamak ifadenin yanlış bir kullanımıdır. İfadenin daha ziyade her şey çok iyi gidiyormuş (gitmiyorken)

---

[4] Susan Neiman ("On Morality in the 21st Century," *Philosophy Bites*) röportajında şöyle diyor:

> Kötümsercilik cesur görünen bir tavır olabilir... Bazı insanlar maço bir duruşla kötümserciliği övüyorlar... [ve şöyle diyorlar] "Gerçekleri görebilecek kadar güçlüyüm," fakat işlerin sadece kötüye gideceğini düşünmek dünyayla baş etmenin oldukça korkakça bir yolu... çünkü böyle bir durumda arkana yaslanıp olan bitene kafa sallamaktan başka yapacak bir şeyin kalmaz ama eğer insanın eylemlerinin dünyayı birazcık da olsa daha iyi bir yer haline getirebileceğini ya da en azından daha kötü bir yer haline gelmesinin önüne geçebileceğini düşünüyorsan... hayatın boyunca sana düşen küçük şeyi yapmakla sorumlusundur. Yani kötümserciliğin bir şekilde cesur ya da dürüst olduğu... bir kandırmacadan ibarettir.

Neiman, toplumsal gelişim konusundaki kötümsercilikten söz ediyor. Gene de güçlülük yakıştırması bu durum için geçerliyse, bu kitabın konusu olan varoluşsal sorularla ilgili de geçerli olmaması için bir neden yok.

gibi davranan ve kötümsercilerin mızmızlanmayı bırakması gerektiğini düşünenler için kullanılması daha uygundur.

Bu kötümsercilikleriyle caka satan insanlar olmadığı anlamına gelmiyor. Fakat aynı şey kötümserciler gibi iyimserciler için de söylenebilir. Örneğin iyimsercilik ve kötümsercilikle ilgili bir kitabın bir bölümündeki teşekkür bölümüne yazılana bakın: "Annem ve babama, her zaman bana inandıkları ve yeterince sıkı çalışırsam her şeyin mümkün olduğunu bana öğrettikleri için."[5] Buradan başarısızlığın kişinin yeterince sıkı çalışmamasına bağlı olduğu çıkarımını yapabiliriz. Koşulların kişiyi dezavantajlı bir konuma sokabileceği (ve kişi ne kadar sıkı çalışırsa çalışsın hedeflerine ulaşamayabileceği) bu tür bir iyimsercilik[6] tarafından göz ardı ediliyor. Bazıları bu tavrı küstahça bulacaktır.[7]

İnsanın Çaresizliğine Cevap Vermek

İnsanın çaresizliğine nasıl cevap vermeliyiz? İlk akla gelen bariz ceavap kendini aynı çaresizliğin içinde bulacak insanları dünyaya getirmekten imtina etmek. Her doğuma ölüm eşlik eder. Doğum haberi akla, dünyaya yeni gelen insanın bir noktada öleceğini de getirmelidir. Doğum ve ölüm arasına da anlam arayışı ve çaresizce yaşamın getirdiği acıları savuşturma eylemlerini sıkıştırırız. Bu yüzden de insanın durumuyla ilgili

---

[5] Edward Chang (ed.), *Optimism and Pessimism: Implications for Theory, Research and Practice* (Washington DC: American Psychological Association, 2001).

[6] İyimsercilerin inançlarının teste tâbi tutulmasını istemek acımasızca olur fakat iyimserciler, kötümsercilere mümkün olduğunca iyi davranarak onların inançlarını test etseler hoş olurdu.

[7] Ebeveynlerin kişinin tavrının hiçbir fark yaratmayacağı gibi kaderci bir fikre kapılmaları gerektiğini söylemiyorum. Fakat kadercilik ve akıl dışı iyimsercilik arasında orta noktalar da var.

kötümserci görüş bizi üretmemiz gerektiğini savunan antinatalist sonuca götürür.[8]

Bir çocuğu dünyaya getirmenin ve ona bakmanın insanın çaresizliğiyle başa çıkmasını kolaylaştırabildiği doğrudur. Çocuklar aynı zamanda dünyevi bir anlama ulaşmamızı da sağlar. Ebeveynlerinin, kardeşlerinin ve hayatlarındaki diğer insanların yaşam kalitesini yükseltebilirler. Fakat bunlar üremeyi meşrulaştırmaz. Bunun ikincil bir nedeni, yaşama anlam kazandırmanın ve kişinin yaşam kalitesini artırmasının başka yöntemleri de olmasıdır. Daha önemlisi, bu avantajları sağlamak için çocuk yapmak üremeyle ilgili bir saadet zincirine katkıda bulunmak anlamına gelir.[9] Her nesil kendi durumunu iyileştirmek için yeni bir nesil yaratır. Tüm saadet zincirleri gibi, bunun da mutlu bir sonu olmayacaktır. Nihai bir neslin varlığı kaçınılmazdır. Bu ne kadar erken gerçekleşirse o kadar az insana varoluş ve dolayısıyla insanın çaresizliği dayatılmış olur.

Üreme konusunda karar vermek insan hayatının sadece bir parçasıdır ve bu yüzden *başka* hangi şekillerde insanın çaresizliğine cevap verebileceğimizi sorgulamamız gerekir. Kişi başkalarını dünyaya getirmekten imtina edebilir fakat kendisi halihazırda vardır. Çaresizliğimiz konusunda şimdi ne yapmalıyız?

En radikal (ve dolayısıyla en tartışmalı) cevap intihar olduğu için onu bir bölümde değerlendirdim. Bu karşılığın savunmasını ayrıntılı bir şekilde yaptım. Yaşam kalitesinin yaşamı

---

[8] Antinatalizmle ilgili diğer savlar için bkz. David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019); David Benatar, "The Misanthropic Argument for Anti-Natalism," *Permissible Progeny?* İçinde, ed. Sarah Hannan, Samantha Brennan, ve Richard Vernon (New York: Oxford University Press, 2015), 34-64.

[9] Bu terimi ilk defa şu eserde kullandım: David Benatar ve David Wasserman, *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* (New York: Oxford University Press, 2015), 129-130.

devam etmeye değmeyecek hale getirdiği kadar düşük olduğu durumlar için intihar, en akla uygun cevaptır. Başkalarının çıkarlarının kişinin ölerek elde edeceği çıkara yeterince ağır basacağı durumlar bu genellemenin dışındadır. Evrenin bakış açısından anlam yokluğunun kişinin yaşamını sonlandırması için akla uygun nedenler arasında yer alabileceğini reddettim. Dünyevi bile olsa anlam yokluğuna yaşamı sonlandırarak değil yaşama anlam kazandırmaya çalışarak cevap verilmesi gerektiğini düşünüyorum. İntiharı düşünen herkesin yaşam kalitesi değerlendirmesinde bu konudaki başarısızlık önemli bir etken olacaktır.

Fakat intihar durumumuza verilecek tek cevap değildir. Aslında intihar insanın çaresizliğine sadece bazı açılardan cevap vermemizi sağlayabilir. Zor koşullar altında yaşama külfetinden kurtulmamızı sağlayarak düşük yaşam kalitesi sorununu çözebilir. Kişinin hayatının anlamsız olduğu *hissini* ortadan kaldırsa da genelde yaşama anlam katmaz.[10] En bariz olarak da intihar ölümün kötü oluşu sorununu çözmez (her şey göz önünde bulundurulduğunda, kötü olmadığı düşünüldüğünde bile). Aksine, o kötüyle daha erken karşılaşmamıza neden olur.

Dolayısıyla başka cevapları değerlendirmeliyiz. Bazı cevapları, onların bilinçli bir şekilde insanın çaresizliğine bir cevap olduklarını fark etmeden zaten değerlendiriyor ve eyleme döküyoruz. Kötümsercilerin insanın bir çaresizliği olduğunu *düşündüğüne* dair bilinçli bir farkındalık olabilir fakat bu farkındalığa çaresizliğin *inkârıyla* cevap verilir. Yani geniş bir yelpazede yer alan çeşitli iyimsercilikler insanın çaresizliğine verilen cevaplardır. Daha önceki bölümlerde iyimserci cevapları inceledim ve neden onları reddetmemiz gerektiğini açıkladım.

Tabii ki savım doğru olmayan görüşleri reddetmemiz gerektiği varsayımına dayanıyor. Bu varsayıma karşılık iddiaları

[10] Ölümün gerçekten de hayata dünyevi anlam kattığı istisnalar olduğunu belirttim.

yanlışsa da iyimserciliği kabul etmenin harika, faydacı nedenleri olduğu öne sürülebilir. Sonuçta iyimsercilik hayatı çok kolaylaştırır. İnsanın çaresizliğinin tüm korkunçluğuna dayanabilmemizi sağlar. Bu şekilde de çaresizliğin etkisini hafifletir. İnsanın çaresizliğinin daha nesnel ögelerinden kaçınamıyoruz. En azından kaçınabileceğimiz öznel ögelerinden –nesnel ögelerin algısı da dâhil olmak üzere– kendimizi korumalıyız.

Bu faydacı savın ne içerdiğini dikkatlice düşünmeliyiz. Diğer iyimserci inançların savunmasında kullanıldığı zaman etkilidir çünkü etkisi en çok kişi gerçekten iyimserci görüşe sahipse görülür, fakat savı öne süren herkesin ona tamamen inanması mümkün değildir zira iyimserciliğin bir çeşit plasebo olduğunu bilirler. Dolayısıyla iyimserci bir dünya görüşüne bağlı olarak çocuk büyütmenin ya da halihazırda bu dünya görüşüne bağlı insanları pohpohlamanın savunulmasının temelini oluşturduğu düşünülür. Fakat 1. Bölümde sözünü ettiğim gibi, iyimsercilik masum bir sakinleştirici değildir. İyimserciyi sakinleştirirken başkaları üzerinde tehlikeli yan etkileri olabilir.

Eğer faydacı sav, düşüncelerin zihnin farklı bölümlerine ayrılmasıyla benimsenmiş bir çeşit iyimserciliği savunmak için kullanılıyorsa, bu etkiler kontrol altına alınabilse de onlardan tamamen kaçınmak mümkün olmaz. İyimserci şöyle diyebilir: "İnsanın çaresizliğinin farkındayım. Korkunç, ama ben bununla başa çıkabilmek için iyimserci bir görüş benimsemek istiyorum. Aklımda bir yerlerde çaresizliğin farkında olmaya devam edeceğim ama düşüncelerimi zihinim farklı bölümlerinde tutabilir; en azından bunu deneyebilirim."

Bazıları bu tehlikeler arasında yaşamına yön vermeyi başarabilir. Fakat rotasını başarıyla çizebilenler için başka, daha tercih edilesi bir seçenek mevcuttur. İyimsercilik ve kötümsercilik arasında dümeni kırmaktansa, kötümserci görüşü benimseyebilir ama akışına kapılmadan yaşamlarına yön verebilirler. Kesinkes kötümserci olup, sürekli kötü düşüncelerle meşgul olmamak da mümkündür. Zaman zaman su yüzüne çıkabi-

lirler fakat kişi kendini dünyevi anlamlar üreten projelerle meşgul edebilir, yaşam kalitesini yükseltebilir (kendisi, diğer insanlar ve hayvanlar için) ve hayat (yaratmak yerine) "kurtarabilirler".[11]

Faydacı kötümsercilik adını verdiğim bu strateji aynı zamanda kişinin yaşamın zorluklarıyla baş edebilmesine de yardımcı olur. Faydacı iyimsercilik gibi insanın çaresizliğini ağırlaştırmak yerine hafifletir. Fakat faydacı iyimsercilikten daha anlamlıdır çünkü çaresizliği tümüyle kabul eder ve onu zihnin farklı bölümlerinde tutarak, bu farkındalıkla iyimserciliğin aynı zihinde birarada var olmasına neden olmaz. İnsanın zihnini dağıtır fakat gerçekleri *inkâr* etmesine yol açmaz. Kişinin kabul edilemez olanı kabul etmek zorunda kalışıyla ilgili çaresiz anlar ya da dönemler geçirmesine, isyan etmesine, hiddetlenmesine izin verir fakat onu işlevlerini yitireceği derecede umutsuz kılmaz.

Faydacı iyimserciliği ve faydacı kötümserciği insanın çaresizliğine iki (ayrı) cevap olarak tarif ettiysem de bu aslında sathi bir sınıflandırmadır. Örneğin, gerçeğin inkârıyla zihnin dağılması çok keskin çizgilerle birbirinden ayrılmaz. Özellikle de "inkâr" müphem bir kavram olduğu için. Bazen kelimenin ilk anlamıyla kullanılır fakat bazen de benim zihnin dağıtılmasıyla[12] kastettiğim mecazi anlamda kullanılır. Dolayısıyla

---

[11] Tırnak işareti kullanıyorum çünkü kişinin başka birinin hayatını kurtardığı ifadesi yaygın olarak kullanılsa da bu fazlasıyla iyimserci bir nitelemedir. Kişi aslında bir hayatı uzatır ya da ölümü geciktirir. Bu durum eylemi daha az yüce hale getirmez.

[12] Örneğin, bkz. Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press Paperbacks, Simon & Schuster, 1973); Ajit Varki "Human Uniqueness and the Denial of Death," *Nature* 460 (Ağustos 2009): 684. Bu gibi yazarlar insanların ölümü inkâr etmeden hayatla baş edemeyeceklerini ileri sürüyorlar fakat iddiaları gerçek anlamda herkesin öleceğini inkâr ettiği değil. (Gene de ölümsüz bir ruhun varlığına inananların bir anlamda öleceklerini inkâr ettiklerini söyleyebiliriz. Biyolojik ölümü inkâr etmiyor olabilirler –eğer bedenin yeniden dirilişi, bedenin ölümü-

cevaplar aslında tamamen sanrılı bir iyimsercilikten intiharı düşündüren kötümserciliğe kadar çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır. En ağır koşullarda intihar en tercih edilesi seçenek olabilir fakat o koşullar oluşana kadar verdiğim cevap, kaynağını faydacı kötümsercilikten almalıdır.

Bazı kötümserciler insanın çaresizliğine verilecek uygun karşılığın benim tavsiye ettiğimden daha radikal olması gerektiğini düşünebilir. Çaresizliğimizle doğrudan yüzleşmemiz ve korkunçluğu karşısında zihnimizi dağıtmamamız gerektiğini savunabilirler. Fakat ben böyle bir tavra neden mecbur olduğumuzu anlamıyorum. Birkaç ay içinde ölmesi beklenen bir hastayı düşünelim. Bu insanın gerçeği kabul etmesi ve onun üzerine düşünmesi kendisi için iyi olacaktır fakat sadece yaklaşan ölümüyle yüzleşmekle meşgul olur da ailesi ve arkadaşlarıyla zihnini dağıtmayı reddettiği için görüşmezse bu onun için iyi olmayacaktır. Aynı şekilde, herhangi bir kişinin yaşamının tümünü çaresizliğine kafa yorarak geçirmesi de kötüdür. Kendini çaresizliğini düşünmeye adayan birinin nasıl bir yaşam süreceğini hayal etmek zordur. Zihnini dağıttığı (ya da dağıtabileceği) için çalışmayı ve yemek yemeyi de bırakabilir.

İnsanın çaresizliğine verilebilecek olası cevapları incelerken, bazılarını tavsiye edip bazılarını reddederken, insanların karakterlerindeki farklılıkların da bu cevapların seçiminde rol oynayabileceği gerçeğini görmezden gelmiyorum. Bazı insanlar yaradılış itibarıyla neşelidir, bazıları ise karanlık ve depresif düşüncelere daha meyillidir. İnsanların içgüdüsel tepkilerini kontrol etmeleri çok zordur. Umutsuz bir kötümserciye kendi iyiliği için zihnini dağıtmasını tavsiye edebiliriz fakat bunu söylemek yapmaktan çok daha kolaydır. Benzer bir şekilde

---

nün bir inkârı sayılmıyorsa– fakat kişinin özünün öleceğini inkâr ediyorlar.) Kişinin öleceğini bilmesinin farklı yollarının bir tartışması için bkz. Herman Tennessen, "Happiness Is for the Pigs," *Journal of Existentialism* 7 (Kış 1966/1967): 190-191.

iyimserciye birçok sav sunabiliriz fakat iyimserciliğe eğilimi çok güçlüdür ve fikirleri sabit kalır.

İnsanın çaresizliğine ek olarak insanlar bireysel düzeyde de bazıları daha kötü olan çaresizliklerle yüzleşirler: diğer koşullar eşitlendiğinde, yoksul ve muhtaç insanlar, ekonomik açıdan ayrıcalıklı insanlara göre daha kötü durumdadır; hastalar sağlıklılara göre daha kötü durumdadır, çirkinler çekici insanlara göre daha kötü durumdadır ve en umutsuz kötümserciler kötümserciliklerinin olumsuz etkilerini iyi yönetebilen kötümserciler de dâhil olmak üzere diğer insanlardan daha kötü durumdadır.

İnsanlığın durumuna soğukkanlılıkla ve tarafsızca bakabildiğimizde, gördüğümüz resim oldukça nahoştur. Fakat insanın çaresizliğinin ne kadar berbat olduğunu fark etmekten bizi alıkoyan güçlü biyolojik güdülerimiz çoğu insanın genelde bunu nasıl görmezden gelmeyi başardığını açıklar. Bu lanetli bir hediyedir. Cehalet varoluşsal bir ağrı kesicidir fakat insanın çaresizliğinin ağırlığını yeterince hissetmeyenler onu yeni nesillere aktarırlar.

KAYNAKÇA

Adams, E.M. "The Meaning of Life," *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002): 71-81.

Alcor Life Extension Foundation. "Cryonic Myths," http:// www.alcor.org/cryomyths.html#myth2 (erişim tarihi: 4 Ocak 2014).

American Cancer Society. "Lifetime Risk of Developing or Dying from Cancer," http://www.cancer.org/cancer/cancerbasics/lifetimeprobability-of-developing-or-dying-from-cancer (erişim tarihi: 2 Ekim 2013).

Andrews, Frank M., and Stephen B Withey. *Social Indicators of Well-Being: Americans' Perceptions of Life Quality* (New York: PlenumPress, 1976).

Ariely, Dan. *Predictably Irrational* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım) (New York: Harper, 2009).

Ayer, A.J. *The Meaning of Life* (Londra: South Place Ethical Society, 1988).

Baier, Kurt. "The Meaning of Life," *The Meaning of Life* içinde, 2. basım), edited by E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 101-132.

Battin, Margaret Pabst. *Ethical Issues in Suicide* (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1995).

Baumeister, Roy, et al. "Bad Is Stronger Than Good," *Review of General Psychology* 5 (2001): 323-370.

Becker, Ernest. *The Denial of Death* (New York: Free Press Paperbacks, Simon & Schuster, 1973).

Beckett, Samuel. *Waiting for Godot: A Tragicomedy in Two Acts* (Londra: Faber and Faber, 1965 [1956]).

Belshaw, Christopher. *10 Good Questions about Life and Death* (Malden, MA: Blackwell, 2005).

Benatar, David. "Assisted Suicide, Voluntary Euthanasia, and the Right to Life," *The Right to Life and the Value of Life: Orientations in Law, Politics and Ethics* içinde, edited by Jon Yorke (Farnham, UK: Ashgate, 2010), 291– 310.

Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2006).

Benatar, David. "Forsaking Wisdom," *Philosophers' Magazine* (First Quarter 2016): 23-24.

Benatar, David. *Life, Death and Meaning* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010 [2004]).

Benatar, David. "The Misanthropic Argument for Anti-Natalism," *Permissible Progeny?: The Morality of Procreation and Parenting* içinde, edited by Sarah Hannan, Samantha Brennan, and Richard Vernon (New York: Oxford University Press, 2015), 34-64.

Benatar, David. "Sexist Language: Alternatives to the Alternatives," *Public Affairs Quarterly* 19 (January 2005): 1-9.

Benatar, David. "Suicide: A Qualified Defense," *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays* içinde, edited by James Stacey Taylor (New York: Oxford University Press, 2013), 222-244.

Benatar, David, and Michael Benatar. "A Pain in the Fetus: Toward Ending Confusion about Fetal Pain," *Bioethics* 15 (2001): 57-76.

Benatar, David, and David Wasserman. *Debating Procreation* (New York: Oxford University Press, 2015).

Bradley, Ben. *Well-Being and Death* (New York: Oxford University Press, 2009).

Brison, Susan J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Brown, John. *The Life and Letters of John Brown, Liberator of Kansas, and Martyr of Virginia*, edited by F.B. Sanborn, https://archive.org/stream/lifeandlettersof00sanbrich/lifeandlettersof00sanbrich_djvu.txt (erişim tarihi: 19 Nisan 2015).

Brown, Jonathon D., and Keith A. Dutton. "Truth and Consequences: The Costs and Benefits of Accurate Self-Knowledge," *Personality and Social Psychology Bulletin* 21 (1995): 1288-1296.

Cabell, James Branch. *The Silver Stallion* (Londra: Tandem, 1971).

Campbell, Angus, Philip E. Converse, and Willard L. Rodgers. *The Quality of American Life* (New York: Russell Sage Foundation, 1976).

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*, translated by Justin O'Brien (Londra: Penguin, 1975).

Cancer Research UK. "Lifetime Risk of Cancer," http://www.cancerresearchuk.org/cancer-info/cancerstats/incidence/risk/statistics-on-therisk-of-developing-cancer (erişim tarihi 6 Ekim 2013).

Carr, Archie. *So Excellent a Fishe: A Natural History of Sea Turtles* (Gainesville, FL: University of Florida Press, 2011 [1967]).

Cave, Stephen. *Immortality: The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization* (New York: Crown Publishers, 2012).

Chang, Edward (ed.). *Optimism and Pessimism: Implications for Theory, Research and Practice* (Washington, DC: American Psychological Association, 2001).

Craig, William Lane. "The Absurdity of Life without God," in *The Meaning of Life* (second edition), edited by E.D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 40-56.

DeGrazia, David. "Is It Wrong to Impose the Harms of Human Life? A Reply to Benatar," *Theoretical Medicine and Bioethics* 31 (2010): 317-331.

de Grey, Aubrey. "Extrapolaholics Anonymous: Why Demographers' Rejections of a Huge Rise in Cohort Life Expectancy in This Century Are Overconfident," *Annals of the New York Academy of Sciences* 1067 (2006): 83-93.

de Grey, Aubrey, and Michael Rae. *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime* (New York: St Martin's Griffin, 2007).

de Unamuno, Miguel. *The Tragic Sense of Life* (Londra: Collins, Fontana Library, 1962).

Des Pres, Terrence. "Excremental Assault," in *Holocaust: Religious and Philosophical Perspectives*, edited by John K. Roth and Michael Berenbaum (New York: Paragon House, 1989), 203-220.

Easterlin, Richard A. "Explaining Happiness," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100 (16 Eylül 2003): 11176-11183.

Edwards, Paul. "The Meaning and Value of Life," *The Meaning of Life* içinde (2. basım), edited by E.D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 133-152.

Ehrenreich, Barbara. *Bright-Sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking Has Undermined America* (New York: Henry Holt & Co., 2009).

Eliot, T. S. "Burnt Norton," *Four Quartets* içinde.

Epicurus. "Epicurus to Menoeceus," in *The Stoic and Epicurean Philosophers*, edited by Whitney J. Oates (New York: Random House, 1940).

Feinberg, Joel. *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984).

Feldman, Fred. *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study on the Nature and Value of Death* (New York: Oxford University Press, 1992).

Feldman, Fred. "Some Puzzles about the Evil of Death," *Philosophical Review* 100 (1991): 205– 227.

Fischer, John Martin. "Why Immortality Is Not So Bad," *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994): 257-270.

Fischer, John Martin, and Benjamin Mitchell-Yellin. "Immortality and Boredom," *Journal of Ethics* 18 (2014): 353-372.

Frank, Arthur. *At the Will of the Body* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1991).

Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning* (third edition) (New York: Simon & Schuster, 1984).

Franklin, Benjamin. "Letter to Jean Baptiste Le Roy, 13 Kasım 1879," *The Writings of Benjamin Franklin* içinde, edited by Albert Henry Smyth, Vol. X (New York: Macmillan, 1907).

Frey, R.G. "Did Socrates Commit Suicide?" *Philosophy* 53 (1978): 106-108.

Gruman, Gerald. *A History of Ideas about the Prolongation of Life* (New York: Bahar, 2013).

Hardcastle, Valerie Gray, and Rosalyn Walker. "Supporting Irrational Suicide," *Bioethics* 16 (2002): 425-438.

Hitchens, Christopher. *Mortality* (New York: Twelve, 2012).

Hume, David. "Of Suicide," in *Essays: Moral, Political and Literary* (revised edition), edited by Eugene F. Miller (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1987).

Inglehart, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

Johansson, Jens. "When Do We Incur Mortal Harm?" *The Cambridge Companion to Life and Death* içinde, edited by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 149-164.

Joiner, Thomas. *Why People Die by Suicide* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2005).

Judt, Tony. *The Memory Chalet* (New York: Penguin Press, 2010).

Kagan, Shelly. *Death* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012).

Kahane, Guy. "Our Cosmic Insignificance," *Nous* 48 (2014): 745-772.

Kamm, Frances. *Morality, Mortality, Volume 1: Death and Whom to Save from It* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1993).

Kaufman, Frederik. "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence," *American Philosophical Quarterly* 36 (Ocak 1999): 1-19.

Kripke, Saul. *Naming and Necessity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

Kurzweil, Raymond, and Terry Grossman. *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever* (Londra: Rodale International Ltd, 2005).

Lamont, Julian. "A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims," *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998): 198– 212.

Landau, Iddo. "Immorality and the Meaning of Life," *Journal of Value Inquiry* 45 (2011): 309-317.

Landau, Iddo. "The Meaning of Life *sub specie aeternitatis*," *Australasian Journal of Philosophy* 89 (December 2011): 727-745.

Law, Stephen. "The Meaning of Life," *Think* 11 (Bahar 2012): 25-38.

Lax, Eric. *On Being Funny: Woody Allen and Comedy* (New York: Charter House, 1975).

Luper, Steven. "Death," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (revised version), 26 Mayıs 2009, http://plato.stanford.edu/entries/death/ (erişim tarihi: 21 Ocak 2014).

Marshall, Patricia A. "Resilience and the Art of Living in Remission," in *Malignant: Medical Ethicists Confront Cancer*, edited by Rebecca Dresser (New York: Oxford University Press, 2012), 86-102.

Maslow, Abraham. *Motivation and Personality* (2. basım) (New York: Harper & Row, 1970).

Matlin, Margaret W., and David J. Stang. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory, and Thought* (Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., 1978).

McGowan, Christopher. *The Raptor and the Lamb: Predators and Prey in the Living World* (New York: Henry Holt and Co., 1997).

McMahan, Jeff. "Death and the Value of Life," *Ethics* 99 (Ekim 1988): 32-61.

McMahan, Jeff. *The Ethics of Killing* (New York: Oxford University Press, 2002).

Merkle, R.C. "The Technical Feasibility of Cryonics," *Medical Hypotheses* 39 (1992): 6-16.

Metz, Thaddeus. "Are Lives Worth Creating?" *Philosophical Papers* 40 (July 2011): 233-255.

Metz, Thaddeus. *Meaning in Life* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2013).

Metz, Thaddeus. "The Meaning of Life," in *Oxford Bibliographies Online*, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0070.xml (erişim tarihi: 9 Haziran 2010).

Miller, Henry. *The Wisdom of the Heart* (Londra: Editions Poetry Londra, 1947).

Myers, David G., and Ed Diener. "The Pursuit of Happiness," *Scientific American* (May 1996): 70-72.

Nagel, Thomas. "The Absurd," in *Mortal Questions* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979), 11-23.

Nagel, Thomas. "Death," in *Mortal Questions* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979), 1-10.

Neiman, Susan. "On Morality in the 21st Century," *Philosophy Bites* interview. 27 Mart 2010, http://philosophybites.com/2010/03/susan-neiman-onmorality-in-the-21st-century.html (erişim tarihi 28 Mart 2010).

Nozick, Robert. "Philosophy and the Meaning of Life," in *Philosophical Explanations* (Cambridge MA: Belknap, 1981), 571-650.

Oakley, Tim. "The Issue Is Meaninglessness," *Monist* 93 (2010): 106-122.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1984).

PBS NewsHour. "As Humans and Computers Merge... Immortality?" 10 Haziran 2012, http://www.pbs.org/newshour/bb/business-july-dec12-immortal_07-10/ (erişim tarihi: 4 Ocak 2015).

Perrett, Roy. "Regarding Immortality," *Religious Studies* 22 (1986): 219-233.

Pitcher, George. "The Misfortunes of the Dead," *American Philosophical Quarterly* 21 (Nisan 1984): 183-188.

Pizzo, Philip A. "Lessons in Pain Relief – A Personal Postgraduate Experience," *New England Journal of Medicine* 369 (19 Eylül 2013): 1092-1093.

Quinn, Philip L. "The Meaning of Life According to Christianity," in *The Meaning of Life* (2. basım), edited by E.D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1999), 57-64.

Rakoff, Ruth. *When My World Was Small* (Toronto: Random House Canada, 2010).

Rennie, John. "The Immortal Ambitions of Ray Kurzweil: A Review of Transcendent Man," *Scientific American* (February 5, 2011), http://www.scientificamerican.com/article/the-immortal-ambitions-of-raykurzweil/ (erişim tarihi 4 Ocak 2015).

Santos, M.B., et al. "Assessing the Importance of Cephalopods in the Diets of Marine Mammals and Other Top Predators: Problems and Solutions," *Fisheries Research* 52 (2001): 121-139.

Scarre, Geoffrey. *Death* (Stocksfield, UK: Acumen, 2007).

Schopenhauer, Arthur. "Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns," in *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, Vol. 2 (Berlin: Hahn, 1851), 245-246.

Schopenhauer, Arthur. "On the Sufferings of the World," *Complete Essays of Schopenhauer* içinde, çev. T. Baily Saunders, Book 5 (New York: Wiley, 1942).

Shakespeare, William. *Macbeth*, Act 5, Scene 5.

Shapin, Steven, and Christopher Martyn. "How to Live Forever: Lessons of History," *British Medical Journal* 321 (December 23-30, 2000): 1580-1582.

Sinclair, Upton. *I, Candidate for Governor: And How I Got Licked* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994).

Singer, Peter. *How Are We to Live?* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1995).

Singer, Peter. *Practical Ethics* (3. basım) (New York: Cambridge University Press, 2011).

Styron, William. *Darkness Visible: A Memoir of Madness* (New York: Random House, 1990).

Sumner, Wayne. *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1996).

Swift, Jonathan. "A Voyage to Laputa," in *Gulliver's Travels and Other Writings*, edited by Ricardo Quintana (New York: Modern Library, 1958), 165-172.

Taylor, Richard. *Good and Evil* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000).

Taylor, Shelley E. *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989).

Taylor, Shelley, and Jonathon Brown. "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health," *Psychological Bulletin* 103 (1988): 193-210.

Teichman, Jenny. "Humanism and the Meaning of Life," *Ratio* 6 (Aralık 1993): 155-164.

Tennessen, Herman. "Happiness Is for the Pigs," *Journal of Existentialism* 7 (Kış 1966/1967): 181-214.

Thomson, Garrett. *On the Meaning of Life* (Belmont, CA: Wadsworth, 2002).

Varki, Ajit. "Human Uniqueness and the Denial of Death," *Nature* 460 (Ağustos 2009): 684.

Walker, W. Richard, et al. "Autobiographical Memory: Unpleasantness Fades Faster Than Pleasantness over Time," *Applied Cognitive Psychology* 11 (1997): 399-413.

Walker, W. Richard, et al. "On the Emotions That Accompany Autobiographical Memories: Dysphoria Disrupts the Fading Affect Bias," *Cognition and Emotion* 17 (2003): 703-723.

Weiner, Jonathan. *Long for this World* (New York: HarperCollins, 2010).

Williams, Bernard. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," in *Problems of the Self* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973), 82-100.

Wolf, Susan. "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 207-225.

Wolf, Susan. *Meaning in Life and Why It Matters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

Wood, Joanne V. "What Is Social Comparison and How Should We Study It?" *Personality and Social Psychology Bulletin* 22 (1996): 520-537.

Zellner, W. W. *Countercultures: A Sociological Analysis* (New York: St. Martin's Press, 1995).

Zerjal, Tatiana, ve diğ. "The Genetic Legacy of the Mongols," *American Journal of Human Genetics* 72 (2003): 717-721.

DİZİN

A

agnostisizm 150
ahlâk 64, 68, 108
Allen, Woody 159, 175
Ambady, Nalini 165
Anglofon 19
anlamsızlık 21, 42, 49, 57, 58, 68, 82, 83, 88, 120, 187, 188, 215-217
arzu gerçekleştirme kuramları 207, 209
aşkınlık 79
ateizm 32, 68, 162

B

Beckett, Samuel 223
Belshaw, Christopher 83
Bendjelloul, Malik 165
Brod, Max 48, 49
Brown, John 91, 95, 121
Buddha 53

C

Camus, Albert 187
Cengiz Han 41
Curie, Marie 55

D

depresyon 101

E

Ego 129, 130, 156
Einstein, Albert 53
Eliot, T.S. 23
Eos 176
Epikuros 24, 122, 123, 136, 144, 161
Epiküryen 24, 122, 124-126, 130, 136, 140, 142, 144, 149-151, 153, 161, 220
estetik 107, 108
eşzamanlılık 139, 143
etik 152, 171, 191-193

F

faydacı sav 233
Feldman, Fred 138, 145, 157
Fischer, John Martin 27, 174, 180, 181, 182
Fleming, Alexander 54
Frank, Arthur 91, 99
Franklin, Benjamin 119
Frankl, Viktor 85

H

haz, hazcılık 102, 103, 108, 110, 111, 113, 117, 123-126, 133, 136, 181, 207-209
hedonistik kuramlar 207
Hirschman, Albert O. 165
Hitchens, Christopher 99
Hitler, Adolf 41, 183
Homo erectus 114
Homo sapiens 114
Homo talihsizus 113

İ

intihar 22, 25, 26, 31, 50, 85, 127, 187-197, 199-210, 212-217, 219-221, 225, 231, 232, 235
İsa 84
iyimsercilik 20, 26-28, 30, 91, 94, 95, 108-110, 117, 170, 226, 227, 229, 230, 232-235

K

Kafka, Franz 48, 49
Kahane, Guy 55, 70-75, 83, 84
Kamm, Frances 130, 131, 135
karşıolgusal 176
Kartezyen ruh 146
Kaufman, Frederik 17, 144-146
kaygı 35, 47, 68, 74, 77, 78, 87, 114, 161, 185, 215, 216
kırılganlık 218
kötümsercilik 20, 26-28, 34, 38, 226-230, 233, 234, 236
Kurzweil, Ray 169, 170, 174

L

Law, Stephen 68, 191
Lucretius 144, 145, 147, 161

M

Mandela, Nelson 53, 89
Mao, Zedong 33
Maslow, Abraham 106
McMahan, Jeff 136, 154, 157, 158
megalomanyak 84
Miller, Henry 35, 199
Mona Lisa 132
mutsuzluk 218

N

Nagel, Thomas 43, 62, 75-81, 125, 139, 140
Napoléon 84
nesnel liste kuramları 126, 207, 208
Netanyahu, Benzion 165
Nietzsche, Friedrich 85
Nightingale, Florence 53
nihilizm 38
Nozick, Robert 59, 78

O-Ö

Oates, Lawrence 123, 191
Olympus Mons 72

ötenazi 127, 151, 196

P

Pol Pot 33, 41
Pratchett, Terry 165

R

Rakoff, David 165
Rakoff, Ruth 99, 100
Rovee-Collier, Carolyn 165

S

Salk, Jonas 53
sanrılar 25, 32, 33, 117, 167
Scarre, Geoffrey 183, 185
Schopenhauer, Arthur 88, 103
Scott, Robert Falcon 191
Shakespeare, William 53, 57
Sinclair, Upton 62
Singer, Peter 80, 81
Sisyphos 37, 48
Sokrates 191
sonuççuluk 137, 143
Stalin, Joseph 33, 41, 183
Styron, William 101
Swift, Jonathan 176

T

tahripkârlık 114
tanrıcılar (teistler) 59, 68, 169
tatminkârlık 103
Taylor, Richard 38, 48, 91, 92, 222
teodise 109, 110, 112, 115
Tithonus 176
transhümanizm 115, 116
Turing, Alan 53
tüp bebek 146

Ü

üreme 15, 16, 21, 36, 37, 68, 97, 116, 152, 153, 177, 178, 226, 231

V

Van Winkle, Rip 131
varoluş 19, 22, 36, 82, 98, 119, 128-130, 136, 140-144, 146-149, 155, 156, 217-219, 223, 225, 226, 231

W

Williams, Bernard 179-184
Wolf, Susan 42, 49, 84

X

Xenu 63

Y

yalnızlık 218

Z

Zeus 176



Hayatımızın sahiden bir anlamı var mı yoksa -dostlar arasındaki avutucu söz ve küçük yaşam bilgeliklerini saymazsak- tamamen anlamdan mahrum bir sürecin içinde miyiz? Çaresizliğimizin ne kadar farkındayız? Ölüm denilen kaçınılmaz son bizim için kötü bir şey midir? Ölümsüzlük hayalleri insanlık adına bir ilerleme sayılabilir mi? Her türlü içinden çıkılmaz durum göz önüne getirildiğinde, ölümleri intiharla hızlandırmak daha mı iyi olur? İnsanın dünyaya gelişindeki temel çaresizlik durumunu gizleyen felsefe gelenekleri ve hattâ "açıklık ve netlik" konusunda övünen kimi analitik filozoflar hayatın anlamına dair bu temel sorular karşısında suskun kaldılar. Ağır sorular önlerine geldiğinde ya kaçamak yollara başvurdular ya da popüler ve kişisel gelişim yazarları gibi rahatlatıcı, iyimser cevaplar üretme eğiliminde oldular.

İnsanın Çaresizliği, okuyucularını daha açık ve net bir şekilde düşünmeye davet ediyor. David Benatar hayatlarımızın bir anlamı olsa da ne kadar önemsiz varlıklar olduğumuzu hatırlatıyor. Karamsarlık olarak adlandırılan süreç esasında gerçeğin bütününü görebilmektir. Benatar yaşamın geçiciliğini, mutlu görünen yaşamların kalitesinin fazlasıyla düşük olduğunu, insanın büyük acı ve hastalıkları karşısında evrenin kayıtsız tutumunu çözümlerken diğer taraftan aşama aşama ilerleyen kendi mantıksal ve özgün perspektifini okura sunuyor.



ISBN: 978-625-8123-31-9



FELSEFE