Keşke Hiç Olmasaydık

var olmanın kötülüğü

David Benatar

Çeviren: Cansu Özge Özmen



DOĞUBATI

David Benatar

Keşke Hiç Olmasaydık
Var Olmanın Kötülüğü

Çeviren: Cansu Özge Özmen

DOĞUBATI

© Oxford University Press, 2006.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

İngilizce Özgün Metin
Better Never to Have Been:
The Harm of Coming into Existence

İngilizceden Çeviren
Cansu Özge Özmen

Yayına Hazırlayan
Taşkın Takış

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Ekim 2018

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-2133-50-7 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-218 Felsefe-64

Kapak Resmi: Ferdinand Hodler, *Sükût-u Hayale Uğrayanlar*, 1892.

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) ve *The Human Predicament: A Candid Guide to Life's Biggest Questions* (2017)'dır. *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" (anti-natalist) 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

Önsöz 13

I. Giriş 17

Kim O Kadar Şanslı ki? 19
Üreme Karşıtlığı ve Üreme Yanlısı Önyargı 24
Kitabın Ana Hatları 30
Okur Rehberi 33

II. Dünyaya Gelmek Neden Her Zaman Zararlıdır? 35

Dünyaya Gelmek Hiç Zararlı Olabilir mi? 35
Yaşamaya Değer Hayatlar ve Yaşamaya Değmez Hayatlar 37
Başlamaya Değer Hayatlar ve Devam Etmeye Değer Hayatlar 39
Var Olmak Neden Her Zaman Zararlıdır? 46
Haz ve Acı Asimetrisi 47
Var Olmayı Hiç Var Olmamakla Karşılaştırmak 58
Başka Asimetriler 67
Kendi Varoluşuna Hayıflanmamaya Karşı 75

III. Var Olmak Ne Kadar Kötü? 78

Yaşam Kalitesi Neden Hayattaki İyi ve Kötünün Farkına Eşit Değil? 79
Neden Kişinin Kendi Yaşam Kalitesi Değerlendirmesi Güvenilir değil? 82

Yaşam Kalitesiyle İlgili Üç Görüş ve
Yaşamın Onları Geçersiz Kılışı 88
Hedonistik Kuramlar 89
Arzuları Gerçekleştirme Kuramları 92
Nesnel Liste Kuramları 100
Üç Görüş Hakkında Sonuç Niteliğinde Yorumlar 106
Acıyla Dolu Bir Dünya 108

IV. Çocuk Yapmak: Üreme Karşıtı Görüş 113
Üremek 113
Üreme Sorumluluğunun Yokluğu 114
Ürememe Sorumluluğu Var mıdır? 115
Üreme Özgürlüğü 122
Sözde Hakları Anlamlandırmak 122
Hakları Otonomi Temeline Dayandırmak 124
Hakları Faydasızlık Temeline Dayandırmak 125
Hakları Anlaşmazlık Temeline Dayandırmak 126
Hakları Makul Anlaşmazlık Temeline Dayandırmak 128
Engellilik ve Tatminsiz Yaşam 133
Özdeşsizlik Sorunu ve Engelli Hakları İtirazının Ayırımı 134
"Engelliliğin Toplumsal İnşası" Argümanı 135
"İfade Etme" Argümanı 137
Engelli Hakları Argümanlarına Yanıtlar 138
Tatminsiz Yaşam 142
Yardımla Üreme ve Yapay Döllenme 144
Üreme Etiği ve Cinsel Etik 145
Doğum Trajedisi ve Jinekoloji Ahlâkı 148
Potansiyel İnsanı Araç Olarak Görmek 149

V. Kürtaj: "Ölüm Yanlısı" Görüş 152
Dört Çeşit Çıkar 155
Hangi Çıkarlar Ahlâki Açıdan Anlamlıdır? 160
Bilinç Ne Zaman Ortaya Çıkar? 163
Varoluşun Devamındaki Çıkar 167

Altın Kural 171
"Bizimki Gibi Bir Gelecek" 175
Sonuçlar 180

VI. Nüfus ve Soyun Tükenmesi 183
Aşırı Nüfus 185
Nüfusla İlgili Ahlâki Kuram Sorunlarını Çözmek 188
Profesör Parfit'in Nüfus Problemleri 189
Üreme Karşıtlığı Neden X Kuramı Olmaya Uygun Bir Aday? 193
Sözleşmecilik 199
Soyun Aşamalı Tükenmesi 203
Nüfusu Azaltmak Ne Zaman Yaşam Kalitesini Azaltır? 203
Nüfusu Sıfıra İndirmek 207
Soyun Tükenmesi 215
Soy Tükenmesinin İki Yolu 216
Soyun Tükenmesiyle İlgili Üç Kaygı 217

VII. Sonuç 222
Sezgisel İtirazlara Yanıt 222
İyimserciye Yanıt 229
Ölüm ve İntihar 233
Dinî Görüşler 243
Mizantropi ve Filantropi 245

Kaynakça 247
Dizin 255

Beni dünyaya getirmelerine rağmen anneme ve babama;

Varoluşları kendilerine zararlı olsa dahi
bizlere büyük fayda sağlayan kardeşlerime.

ÖNSÖZ

Her birimiz dünyaya getirilmiş olmakla zarar gördük. Bu göz ardı edilebilir bir zarar da değil; çünkü en iyi yaşamların bile kalitesi oldukça düşük, çoğu insanın kabul edeceğinden çok daha düşük. Tabii ki kendi varoluşumuza engel olmak için artık çok geç fakat gelecek nesillerin varoluşuna engel olmak için hâlâ zamanımız var. Yeni insanları dünyaya getirmek ahlâki açıdan sorunlu. Bu kitapta, bu önermeleri savunuyorum ve neden bunlara yaygın olarak verilen tepkilerin –öfke olmasa da şüphecilik– hatalı olduğunu gösteriyorum.

Savunduğum görüşlere derin bir direnç olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu kitabın ya da içerdiği iddiaların bebek yapmak konusunda herhangi bir etki sağlayacağı konusunda hiçbir beklentim yok. Üreme, yılmayarak devam edecek ve çok büyük miktarda zarara sebep olacak. Yani bu kitabı, dünyada daha ne kadar insan olacağı konusunda bir fark yaratacağı sanrısıyla değil, söyleyeceklerimin kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak, söylenmesi gerektiği fikriyle yazdım.

Birçok okur, iddialarımı reddedecek ve bunu iddiaların üzerine düşünmeden yapacak. Popüler olmayan bir görüşü reddederken, kişinin tepkilerinde aşırı özgüvenli olması oldukça kolay. Bu, kısmen, tutuculuğu savunurken kişinin fikirlerini meşrulaştırmaya daha az ihtiyaç duymasıyla kısmen de tutucu görüşlerin eleştirilerinin sık rastlanmamaları nedeniyle tahmin edilmelerinin daha zor oluşuyla açıklanabilir. Kısmen de ne kadar nadir olduğu düşünüldüğünde, tutuculuğa eleştirel yaklaşanların karşı tepkilerinin tahmin edilmesinin daha güç olmasıyla.

Bu kitapta sunduğum iddialar daha önceki versiyonlara verilen eleştirel yanıtların yardımıyla zenginleştirildi. *American Philosophical Quarterly*'de anonim eleştirmenler, kaydadeğer itirazlar sunarak beni, ilk versiyonları geliştirmeye zorladı. Bu dergide yayımlanan iki makale, kitabın ikinci bölümünün temelini oluşturdu ve onları kullanmama izin verildiği için de müteşekkirim. O makaleler, özellikle kitabı yazarken, geçtiğimiz yıllarda aldığım birçok yorum sonucunda yeniden yazılarak geliştirildi. Cape Town Üniversitesi'ne 2004'te bana verdikleri ve o esnada bu kitabın dört bölümünü yazdığım bir dönemlik izin için minnettarım. Çeşitli bölümlerden materyali, Cape Town Üniversitesi Felsefe Bölümü; Grahamstown, Güney Afrika'da Rhodes Üniversitesi; Sidney, Avustralya'da Yedinci Dünya Bioetik Kongresi; Amerika'daki Minnesota Üniversitesi Bioetik Merkezi ve Birmingham'da Alabama Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki forumlarda sundum. Buralardaki aydınlatıcı tartışmalar için kendilerine minnettarım. Diğerlerinin yanısıra faydalı yorumları ve önerileri için, Andy Altman, Dan Brock, Bengt Brülde, Nick Fotion, Stephen Nathanson, Marty Perlmutter, Robert Segall, David Weberman, Bernhard Weiss ve Kit Wellman'a teşekkür ediyorum.

Oxford Üniversitesi Yayınevinden iki editöre; David Wasserman ve David Boonin'e teşekkür borçluyum. Ayrıntılı yorumlar yaparak, yayımlanan çalışmaya verilebilecek eleştirel

yanıtları öngörmeme yardımcı oldular. Taslağı düzelterek bu yorumlara yanıt vermeye çalıştım. Yanıtlarım onları ikna etmese de, kitap onların itirazlarını değerlendirdikten sonra daha iyi bir hal aldı. Fakat her zaman geliştirilecek yönleri olduğunun farkındayım ve keşke bunları sonra değil de (ya da hiçbir zaman öğrenmemektense) şimdi öğrenebilsem.

Son olarak, annem, babam ve kardeşlerime yaptıkları her şey için teşekkür ederim. Bu kitap onlara adanmıştır.

Cape Town
9 Aralık 2005
DB

I
GİRİŞ

> Hayat o kadar berbat ki, hiç doğmamak daha iyi olurdu.
> Kim o kadar şanslı ki? Yüz binde bir bile değil!
>
> Yahudi sözü

Bu kitabın ana fikri dünyaya gelmenin her zaman ciddi bir zarar verdiği yönündedir. Bu fikir ayrıntılı bir şekilde savunulacak olsa da temel görüş oldukça yalındır: İnsanın hayatındaki iyi şeyler hayatının nispeten iyi geçmesini sağlasa da insan hiç dünyaya gelmeseydi bu iyi şeylerden mahrum kalamazdı. Hiçbir zaman dünyaya gelmeyenler yoksun olamazlar. Fakat dünyaya gelerek insan, dünyaya gelmediği takdirde çekmeyeceği ciddi ıstıraplara maruz kalır.

Temel görüşün basit oluşu, bu görüşten çıkaracağımız sonuca itiraz edilemeyeceğini göstermiyor. Beklenen tüm karşı argümanları göz önünde bulunduracağım ve geçersiz olduklarını göstereceğim. Bütün bunların sonucu, dünyaya gelmenin açık bir fayda sağlamaktansa her zaman net bir zarara neden olduğudur. İyimserciliğe güçlü biyolojik temayülü olan birçok insan, bu sonucu tahammül edilemez buluyor. Daha fazla insanı dünyaya getirmememiz gerektiği sonucuna ise hayıflanıyorlar.

Yeni insanlar dünyaya getirmek, insan hayatının o kadar büyük bir parçası ki, bu eylemin nadiren meşrulaştırılması ge-

rektiği düşünülüyor. Hattâ çoğu insan bebek yapıp yapmamaları gerektiğini düşünmüyor bile. Yapıp geçiyorlar. Başka bir deyişle, üremek, hayata birini getirme kararından ziyade seks yapmanın sonucu. Çocuk yapmaya *karar* verenler, bunu birçok nedenle yapabilirler fakat bu nedenlerin hiçbiri potansiyel çocuğun çıkarları olamaz. Kişi hiçbir zaman çocuk için çocuk yapamaz. Bu kadarı herkes için aşikâr olmalı; bu kitapta öne sürdüğüm daha güçlü iddiayı inkâr edenler için bile –insanlar var olmalarına sebep olarak yeni insanlara fayda sağlamayacakları gibi, *her zaman* onlara zarar verirler.

Bu iddiam sadece insanlar için değil, hissedebilen her canlı için geçerli. Bu canlılar salt var olmuyorlar. Var olmanın nasıl bir his olduğunun da farkındalar. Başka bir deyişle, sadece nesne değil özneler. Duyarlılık geç bir evrimsel gelişme ve var olmaktan daha karmaşık bir hal olsa da, daha iyi bir varoluş biçimi olup olmadığına karar vermek hiç de kolay değil. Çünkü duyarlılığın kaydadeğer bir bedeli var. Varlıklar hissederek, *hoşnutsuzluğu* da tecrübe etmiş oluyorlar.

Var olmanın, hissedilebilir canlıların tümü için zararlı olduğunu düşünsem ve zaman zaman tümünden bahsetsem de odak noktam insanlar olacak. Bunun, konunun elverişliliği dışında, birkaç farklı nedeni var. İlki, insanların bu sonucu kendilerini içerdiğinde kabul etmelerinin çok zor olması. Tüm hissedebilir canlılar yerine insanları merkeze almak, bu sonucun insanlara uygulanmasını kolaylaştırıyor. İkinci bir neden, bir istisna dışında, bu tez, insanları kapsadığında, pratik bir önem kazanıyor; çünkü bu tezi, çocuk yapmaktan feragat ederek gerçekte uygulayabiliriz. Bu istisna, insanların hayvanları üretmesi ki, bundan da feragat edebiliriz.[1] İnsanlar üzerinde yoğunlaş-

[1] Buna *istisna* diyorum çünkü insanların ürettiği hayvanlar, tüm hissedebilen türlerin küçük bir oranını oluşturuyor. Bu bir istisna olsa da, insanların gıda ve diğer ihtiyaçlar için ürettiği hayvanlara verilen zarar düşünüldüğünde, büyük bir öneme sahip ve kısa bir açıklamayı hak ediyor. Et yemek için öne sürülen özellikle zayıf bir sav, "insan-

mamın başka bir nedeni de, çocuk yapmaktan feragat etmeyen insanların en çok sevdiklerine, yani kendi çocuklarına zarar vermeleri. Bu, onlar için konuyu aksi takdirde olacağından daha etkileyici hale getirebilir.

Kim O Kadar Şanslı ki?

Bu kitapta savunduğum görüşün bir versiyonu espri konusu da olmuştur.

> Hayat o kadar korkunç ki, hiç doğmamış olmak daha iyi olurdu. Kim o kadar şanslı ki? Yüz binde bir bile değil![2]

---

lar hayvan yemeyecek olsaydı, hayvanlar zaten dünyaya getirilmemiş olurdu". İnsanlar, hayvanları bu sayılarda üretmezdi. Sav, hayvanlar öldürülse de bu bedelin, var olmanın getirdiği fayda tarafından ödendiği üzerine kurulu. Bu birçok nedenle (Bunların bazıları Robert Nozick tarafından anlatılıyor. Bkz. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974, 38-9) korkunç bir sav. Öncelikle, bu hayvanların birçoğunun hayatı o kadar kötü ki, benim savım reddedilse bile onların dünyaya getirilerek zarar gördüğü kabul edilmek zorunda. İkinci olarak, bu fikri savunanlar, yemek için dünyaya getirilen insan bebekleri için de aynı savın geçerli olabileceğini göremiyorlar. Burada, yemek için öldürülenlerin varoluşunun bir fayda getirmediğini açık bir şekilde görebiliriz. Hayvanların öldürülmesi kabul edilebilir olarak düşünüldüğü için bu sav geçerlilik kazanıyor. Son olarak, hayvanların sadece öldürülmek için dünyaya getirilmelerinden fayda sağladıkları savı, kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ortaya koyacağım tartışmaları göz ardı ediyor –dünyaya getirilmek, tek başına, hayvanın *ne kadar* acı çektiğinden bağımsız olarak ciddi bir zarardır.

[2] Felsefe külliyatında, bu Yahudi nüktesi Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 337 n. 8) ve Bernard Williams (The Makropulos Case: "Reflections on the Tedium of Immortality" *Problems of the Self* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 87) tarafından alıntılanmıştır.

Sigmund Freud, bu nükteyi "absürt espri"[3] olarak tanımlıyor. Varoluşun bir zarar olduğunu ve bu yüzden dünyaya hiç gelmemenin daha iyi olacağını söylemek düpedüz saçmalık mı? Birçok insan böyle düşünüyor. İkinci bölümdeki iddiaların birçoğu onların yanlış düşündüğünü gösterecek. Fakat öncelikle belli karışıklıkları gidermek gerekiyor.

Dr. Freud "doğmayan kimse ölümlü bir insan değildir ve onun için iyi ya da en iyi yoktur"[4] diyor. Burada Dr. Freud, benim de ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağım "özdeşsizlik sorunu"nun bir yönünden söz ediyor. Bazı çağdaş filozoflar kişinin doğmamasının daha iyi olduğu tezine benzer şekilde karşı çıkıyorlar. Hiç var olmayanın menfaati yoktur ve daha iyi durumda olamaz.

Ben de var olmayanın daha iyi bir durumda olduğunu iddia etmeyeceğim. Onun yerine, dünyaya gelmenin var olanlar için her zaman kötü olduğunu savunacağım. Diğer bir deyişle, var olmayan için var olmamanın daha iyi olduğunu söyleyemeyecek olsak da, var olan için var olmanın kötü olduğunu söyle-

---

[3] Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vii, çev. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1960) 57.

[4] *Age*. Bu, Dr. Freud'un şakayla ilgili en derin endişesi olmasına rağmen, başka endişeleri de var. Fakat diğerleri, şakanın özellikle kulağa saçma gelen farklı versiyonlarından kaynaklanıyor. Diyor ki: "Hiç doğmamak ölümlü insanın başına gelebilecek en iyi şey olurdu." "Ama" diye felsefi bir yorum ekliyor *Fliegende Blaetter*'da, "bu sadece ancak yüz binde bir insanın başına geliyor". (*age*.) Doğmamış olmanın "ancak yüz binde bir insanın başına gelmesi" abartısı şakanın aykırılığını artırıyor. Doğmamış olmak yüz binde bir insanın değil, *ancak* yüz binde bir insanın başına geliyor. (James Strachey *Fliegende Blaetter*'ı 'iyi bilinen bir mizah dergisi' olarak tanımlıyor. *Fliegende Blaetter*'ın Yahudi mizahından mı esinlendiği, bu tarz Yahudi mizahının çıkış noktası mı olduğu yoksa ikisinin de farklı bir kaynaktan mı yararlandığı konusunu başkalarına bırakıyorum.)

yebiliriz. Burada bir absürtlük yok; en azından ben olmadığını savunacağım.

Var olmanın bir zarar olduğunu kabul ettikten sonra, hiç var olmamanın "daha iyi" olduğuna da değinebiliriz. Bu, sözü edilen durumun, hiç var olmayan için daha iyi olduğu ve bu durumdan bir fayda sağladığı anlamına gelmiyor. "Hiçbir zaman var olmayan" hakkında konuşmanın garip olduğunun farkındayım, çünkü göndergesiz bir terim. Tabii ki hiçbir zaman var olmayan insanlar yok. Fakat bu, biraz anlam yükleyebildiğimiz pratik bir terim. Hiçbir zaman gerçek olmayan potansiyel insanlardan söz ediyoruz.

Bunu aklımızda bulundurarak, şakayı tekrar değerlendirelim. İki sav öne sürüyor olabilir: (1) Doğmamanın daha iyi olduğu, (2) kimsenin doğmayacak kadar şanslı olmadığı. Şimdi, doğmamanın daha iyi olduğunu söylemenin (üstünkörü de olsa) bir yolu olduğunu görüyoruz. Var olmanın her zaman zararlı olduğunu söylemenin dolaylı bir yolu. Bazı insanların hiç doğmayacak kadar şanslı *olduğunu* ifade etmekte (oyunbaz) bir tutarsızlık olsa da *hiç kimsenin* var olmayacak kadar şanslı olduğunu söylemekte bir tutarsızlık yok.

Her halükârda, var olmanın her zaman zararlı olduğuna dair bir espri üretebilmek, görüşün kendisinin gülüp geçilecek bir saçmalık olduğunu göstermez. Saçmalığa gülebilsek bile, ciddi konulara da gülebiliriz. Var olmanın zararlarıyla ilgili şakaları ben ikinci kategoriye koyuyorum.[5] Öne sürdüğüm savların sadece felsefî oyunlar ve şakalar olarak algılanması ihtimaline karşı tamamen ciddi olduğumu ve savlarımın sonuçlarına inandığımı eklemeliyim.

---

[5] Böyle başka espriler de var. Mesela, hayatın cinsel yolla bulaşan bir hastalık oluşu. (Yapay döllenme durumunda, hayat cinsel yolla bulaşan bir hastalık değil ama gene de ölümcül.) Çıplak, üşüyerek ve aç şekilde doğduğumuzu ve sonrasında işlerin giderek kötüleştiğini söyleyenler de var. (Yenidoğanlar bu yüzden ağlamasa da bence ağlamaları ironik bir şekilde çok anlamlı.)

Bu konularda ciddiyim çünkü iki karar arasında büyük ölçüde zararın varlığı ya da yokluğu yatıyor. Üçüncü bölümde her hayatın ne kadar çok kötülük içerdiğini ve bunun düşünülenden çok daha fazla olduğunu göstereceğim. Potansiyel insanların hiçbir zaman bunlardan zarar görmemesi, onların gerçek insanlara dönüşmemesinin garanti altına alınmasına bağlı. Bu zarardan rahat bir şekilde sakınmak mümkün olmakla beraber, zararın hiçbir gerekliliği de yok (en azından diğer insanların bu potansiyel insanın gerçekleşmesindeki çıkarları değil de, sadece potansiyel insanın çıkarları düşünüldüğünde). İkinci bölümde göstereceğim üzere, hayatın olumlu yönleri, var olanlar için iyi olsa da onlara eşlik eden menfi yönleri meşru kılamazlar. Yoklukları, hiçbir zaman var olmayanlar için bir mahrumiyet değil.

İyi insanların çocuklarının acı çekmemesi için ellerinden geleni yapmaları fakat çok azının, çocukları söz konusu olduğunda tüm acılardan kaçınmanın tek yolunun o çocukları hiç dünyaya getirmemek olduğunu görmesi tuhaf.[6] İnsanların bunu fark etmemelerinin ya da fark etseler bile bu farkındalığı eyleme dökmemelerinin birçok nedeni var; fakat benim de öne süreceğim gibi, potansiyel çocuğun çıkarları bunlardan biri olamaz.

Çocuğu dünyaya getirerek ona verilen zarar sadece çocuğun kendisiyle de sınırlı kalmıyor. Çocuk da zamanla üremeye güdülenerek kendi çocuklarını dünyaya getiriyor ve onlar da aynı arzuya sahip oluyorlar. Yani üreyen her çift, kendisini ne-

---

[6] Rivka Weinberg "amansız bir hastalığa yakalanan çocukları için büyük fedakârlıklar yapmaya gönüllü olan ebeveynlerin çoğu, hiçbir zaman yapmaları gereken en önemli fedakârlığın bu hasta çocukları dünyaya getirmemek olduğunu düşünmeyebilir" derken benzer bir noktayı vurguluyor. ('Procreative Justice: A Contractualist Account', *Public Affairs Quarterly*, 16/4 (2002) 406.) Onun vurguladığı nokta benimkinden daha sınırlı; çünkü o, savını hasta çocuklara uygularken, ben tüm çocuklara uyguluyorum.

siller boyu bir acı buzdağının tepesini işgal ediyor olarak düşünebilir.[7] Kendi hayatlarındaki kötülükleri tecrübe ediyorlar. Normal şartlar altında, çocuklarının ve belki de torunlarının (çünkü bu çocuklar genelde atalarından sonra ölüyor) yaşamlarındaki kötülüklerin bir kısmını tecrübe edecekler, fakat şimdiki neslin altında çok daha fazla sayıda onların soyundan gelen insan ve onların talihsizlikleri yatıyor. Her çiftin üç çocuk yaptığını farz edecek olursak, on nesil boyunca kümülatif bir şekilde sözü edilen ilk çiftin soyundan gelenlerin sayısı 88.572. Bu, çok miktarda önlenebilir acı anlamına geliyor. Tabii ki tüm sorumluluk ilk çiftin değil çünkü her yeni nesil, bu soyu sürdürüp sürdürmeme konusunda seçim yapmak durumunda kalıyor. Fakat ilk nesiller, gene de takip eden nesiller için bir miktar sorumluluk taşıyorlar. Eğer bir insan çocuk yapmaktan feragat etmiyorsa, kendi soyundan gelenlerin de feragat etmesini bekleyemez.

Gene de gördüğümüz gibi, *hiç kimse* doğmamış olacak kadar şanslı değil, *herkes* doğmuş olacak kadar şanssız –ve şimdi açıklayacağım üzere, bu büyük bir *şans*ızlık. Bir insanın var olmasında kişinin genetik kökeninin gerekli (ama yetersiz) bir koşul olduğu makul varsayımıyla[8] kişi, onu geliştiren zigotu oluşturan belirli eşey hücreleri dışında bir şeyden ortaya çıkmış olamaz. Dolayısıyla bu da, kişinin zaten sahip olduğu ebeveynlerden başkasına sahip olamayacağını kanıtlıyor. Bu yüzden de herhangi bir kişinin var olma şansı da aşırı derecede düşük. Bir

[7] Buzdağı imgesini Cape Town Üniversitesi genetisyeni Raj Ramesar'a borçluyum. Genetik bir hastalık taşıyıcıları ve onların (potansiyel ya da gerçek) çocukları arasındaki ilişkiyi kullanmak için kullandığı bir terim. Bu imgeyi sadece genetik hastalık sahipleri için değil, gen sahibi herkese (tüm hissedebilen türler) uyarlamak üzere genişletiyorum.

[8] Derek Parfit buna, "Köken Görüşü" diyor. *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 352.

insanın varoluşu, sadece ebeveynlerinin dünyaya gelmesi[9] ve onların tanışmış olmasına değil, çocuğa gebe kalınan ânın kendisine de bağlı.[10] Gerçekten de, birkaç dakika bile, hangi spermin gebelikte aracı olacağını belirlemekte fark yaratabiliyor. Herhangi bir kişinin dünyaya gelmesinin ne kadar olasılık dışı olduğu, var olmanın her zaman bir zarar olduğu fikriyle birleştiğinde kişinin dünyaya gelmesinin ne kadar *büyük* bir şanssızlık olduğunu anlamamız kolaylaşıyor. Kişi, az da olsa zarar gördüğünde bu yeterince kötü bir durum. Fakat olasılık bu kadar düşük olduğunda daha da kötü.

Bu gözlemde bizi yanlış yönlendirebilecek bir nokta var. Bunun nedeni, ihtimalleri değerlendirebilecek olası trilyonlarca insandan, ihtimalleri değerlendirecek durumda olan *herkesin* şanssız olması ve *hiç kimsenin* şanslı konumda olmaması. Değerlendirme yapanların yüzde yüzü şanssız ve yüzde sıfırı şanslı. Diğer bir deyişle, dünyaya getirildiği takdirde birinin zarar görme riski çok yüksekken, kişinin dünyaya gelme ihtimali düşük olsa bile var olan insanın zarar görme ihtimali yüzde yüz.

Üreme Karşıtlığı ve Üreme Yanlısı Önyargı

Dünyaya gelmenin her zaman bir zarar olduğu önermesinin sonucunun çocuk yapmamamız gerektiği olduğunu savunacağım. Bazı üreme karşıtı görüşler, çocuklara yönelik bir antipatiye[11] ya da yetişkinlerin çocuk yapmadan ve büyütmeden daha

---

[9] Derek Parfit, "Kaçımız, demiryolları ve motor yolları icat edilmese bile, gene de ben doğardım diyebiliriz ki?" diye soruyor. *Reasons and Persons*, 361.

[10] Kaç insanın, elektrik kesintisi, gece ebeveynlerini uyandıran bir ses ya da dürtüyle birleşen herhangi bir fırsattan dolayı doğduklarını düşünün.

[11] W. C. Fields iyice pişmiş olmadıkları takdirde (yoksa sadece kızarmış mı seviyordu?) çocuklardan hoşlanmadığını söylemişti. Ogden Nash'in şiirleri de aynı görüşü örnekliyor. "Biri 'bebekler' mi dedi?' ve 'Ben ayakkabılarımı giyerken üstünde duran küçük bir erkek çocu-

özgür olacağına ve daha çok kaynak sahibi olacaklarına bağlı çıkarlara dayanıyor.[12] Benim üreme karşıtı görüşüm farklı. Çocuklara karşı bir antipatiden değil, olası çocukların ve olacakları yetişkinlerin çekeceği acıları, o çocukları dünyaya getirecek olanların çıkarlarına ters düşse bile, önleme isteğinden kaynaklanıyor.

Üreme karşıtı görüşler, temelleri ne olursa olsun, oldukça dirençli bir üreme yanlısı önyargıyla karşılaşıyor. Bu önyargının temeli, insanın (ve daha ilkel hayvanın) psikolojik ve biyolojik evrimsel kökenlerine dayanıyor. Üreme yanlısı görüş sahibi olanların genlerini sürdürme olasılıkları daha yüksek. Üreme yanlısı önyargının bir parçası da insanların, genlerini sürdürmenin iyi ve bir üstünlük işareti olduğu kanısı. Fakat değişik ahlâki görüşlerle, kişinin veya kişinin genlerinin hayatta kalması, daha iyi olmanın emaresi olarak görülmeyebilir.

Üreme yanlısı önyargı kendini birçok şekilde gösteriyor. Örneğin, kişinin çocuk yapması (bunun için evlenmesi veya biriyle beraber yaşaması) gerektiği ve kısırlık (infertilite) dışında, çocuk yapmadığı takdirde çağdışı veya bencil olacağı varsayımına dayanıyor.[13] "Çağdışılık" varsayımı ontogenetik veya bireysel gelişim paradigmasından doğar –yetişkinler çocuk sahibi olur; çocuklar çocuk sahibi olmaz. Dolayısıyla, eğer kişi (henüz) üremeye başlamadıysa, tam bir yetişkin sayılmaz. Fa-

---

ğuna ithafen'" *Family Reunion* (Londra: J. M. Dent & Sons Ltd., 1951) 5-7.

[12] Andrew Hacker bu savların bir kısmına "The Case Against Kids" makalesinde değiniyor. *The New York Review of Books*, 47/19 (2000) 12-18.

[13] Bazen bu varsayım "daha" kelimesiyle açığa çıkar, "*Daha* çocuk yapmadın mı?" şeklinde. Bu varsayım genelde çocuk sahibi olmayan eşcinselleri de (erkek ve kadın) kapsar; fakat eşcinseller çocuk sahibi olsalar da olmasalar da çoğunlukla daha acımasız aşağılama teşebbüslerinin kurbanıdırlar. Çağdışı ve bencil yerine, sapkın veya tiksinç olmakla yaftalanırlar.

kat bunun uygun bir paradigma olup olmadığı meçhuldür. Öncelikle, ne zaman çocuk sahibi *olunmaması* gerektiğini bilmek ve bu doğrultuda otokontrole mazhar olmak bir olgunluk emaresidir, toyluk değil. Onları yetiştirmeye hazır olmadan çocuk yapan oldukça fazla sayıda çocuk (ergen) var. İkincisi de, buna bağlı olarak, filogenetik perspektiften bakınca, üreme dürtüsü, aşırı derecede ilkel bir dürtü. Eğer "çağdışı," "ilkel" olarak algılanıyorsa, rasyonel şekilde üretmeme tercihi evrimsel olarak daha ileride; üremenin kendisi ise çağdışıdır.

Üretmemek bazen, yukarıda da belirttiğim gibi, bencilce kaygılarla tercih edilse de her zaman böyle olmak zorunda değil. İnsanlar, üremekten, varoluşun getireceği zararları önlemek amacıyla feragat ediyorsa, gerekçeleri özgecildir, bencil değil. Dahası, çocuk sahibi olmak için kullanılan ve fayda göreceği düşünülen kişi çocuk olduğunda, her bilinçli özgecil motivasyon tamamen yanlış yönlendirilmenin bir sonucudur; fayda göreceği düşünülenler başka kişiler ve devlet olduğunda ise uygunsuz bir tercihtir.

Bazı toplumlarda, bebek yapma konusunda hattâ bazen mümkün olduğunca çok sayıda bebek yapma konusunda kaydadeğer boyutta akran baskısı ve sosyal baskı var. Bu durum, ebeveynler, yaptıkları çok sayıda çocuğun bakımını üstlenemediğinde dahi geçerli olabilir.[14]

Bu baskılar her zaman gayriresmî de değil. Hükümetler özellikle –fakat sadece bu koşullarda da değil– doğum oranları düştüğünde, sıklıkla bebek yapılmasını teşvik etmek için müdahalelerde bulunurlar. Bu taban nüfusun zaten yüksek olması ve doğum oranının ölüm oranının altına düşeceği endişesinin bulunması durumunda dahi geçerlidir. Burada esas endişe, yaşlanan nüfusu destekleyecek çalışma yaşında, yani vergi öde-

[14] Beyer, Lisa, "Be Fruitful and Multiply: Criticism of the ultra-Orthodox fashion for large families coming from inside the community", *Time*, 25 Ekim 1999, 34.

yen daha az insan olmasıdır.[15] Örneğin, Japonya'da, 1.33'lük doğum oranının 127 milyonluk nüfusu 2050'de 101 milyona, 2100'de 64 milyona düşüreceği endişeleri vardı.[16] Japon hükümeti hemen harekete geçti. Başlattıkları "Artı Bir Planı" evli çiftleri bir çocuk daha yapmaya ikna etmeye çalışırken, planı uygulamak için "Düşük Doğum Oranı Önleme Promosyonu" merkezini kurdular. Plandaki bir teklif, "bekâr kadın ve erkekler için yürüyüş gezileri, bot turları, kamu destekli partiler" yapılması için 3.1 milyon yenlik bütçe ayrılmasını öngörüyordu.[17] Hükümet, aynı zamanda, pahalı doğum tedavisi için finansal destek sözü veriyordu. "Artı Bir Planı", çocukların eğitimleri için kredi vermek üzere kaynak ayrılmasını da içeriyordu. Singapur da, vatandaşlarını daha çok çocuk sahibi olmaları için ikna etmek üzere çeşitli planlar geliştirdi. Propagandanın yanısıra, üçüncü çocuğun yapılması için motivasyon amacıyla, ücretli annelik izni ve devlet tarafından masrafları karşılanan kreş bakımı imkânları sağlamaya başladı.[18] Avustralya, beş yıl boyunca dağıtılmak koşuluyla 13.3 milyar dolarlık bir "aile paketi" vereceğini açıkladı. Ülkenin Maliye Bakanı şöyle diyordu: "Eğer çocuk sahibi olabiliyorsanız, olun." Avustralyalılara, baba için bir, anne için bir adet yaptıktan sonra, bir çocuk da ülkeleri için yapmalarını tavsiye ediyordu.[19]

---

[15] Yedinci bölümde azalan doğum oranlarının halihazırdaki nüfusa maliyeti hakkında daha ayrıntılı yazacağım. Şimdi sözünü edeceğim Japonya özelinde, herkes nüfus azalmasının Japon toplumunu çok olumsuz bir şekilde etkileyeceği konusunda hemfikir değil. Örneğin: "The incredible shrinking country", *The Economist*, 13 Kasım 2004, 45-6.

[16] Watts, Jonathan, "Japan opens dating agency to improve birth rate", *The Lancet*, 360 (2002) 1755.

[17] *Age*.

[18] Bowring, Philip, "For Love of Country", *Time*, 11 Eylül 2000, 58.

[19] Reuters, "Brace yerself Sheila, it's your patriotic duty to breed", *Cape Times*, Perşembe, 13 Mayıs 2004, I.

Totaliter rejimlerin, askerî nedenlerle –yeni ve çok sayıda askere sahip olma arzusuyla– insanları çocuk yapmaya zorladığı ya da en azından teşvik ettiği bilinir. Kaba bir deyişle bu, ölmesi kuvvetle muhtemel asker yetiştirilmesi için üreme yanlısı görüştür. Demokrasiler, özellikle müzmin bir şekilde çatışma içinde olmayanlar, bu kadar net olmak zorunda değildir fakat bu, gördüğümüz gibi, üreme yanlısı olmayacakları anlamına gelmez.

Demokrasiler nüfusu artırmak için resmî yollara başvurmasalar da demokraside her zaman içkin bir üreme yanlısı önyargı olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Çoğunluğun egemenlik sürdüğü düşünüldüğünde, (bazı liberal kısıtlamalar dâhilinde de olsa) demokrasinin nüfus sektörlerinin her biri, kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda egemenliğini sürdürmek ya da kendini korumak için fazla insan üretimini desteklemeye meyillidir. Bunun bir uzantısı olarak da uzun vadede, demokrasilerde üreme karşıtı olanların üreme yanlısı olanlara egemenlik kurması imkânsızdır.

Demokrasinin üremeyi göçe yeğlemesi de ilginçtir. Yenidoğanın vatandaşlık hakkı vardır fakat potansiyel göçmenlerin yoktur. İki karşıt etnik gruptan oluşan kutuplaşmış bir devlet düşünün. Biri hacmini üreyerek genişletiyor, diğeri göçle. Kimin egemenliği elinde bulundurduğuna bağlı olarak, göçle büyüyen grup ya büyümekten alıkonulacak ya da sömürgecilikle suçlanacaktır.[20] Fakat neden demokrasi, bir yerli grubunu, diğeri sadece üremek yerine göçle nüfusunu artırdığı için üstün kılsın? Neden siyasi sonuçlar nüfusu artırmaya eşit derecede faydalıyken, üremek sınırsız fakat göç kısıtlı olsun? Bazıları bu soruya, üreme özgürlüğünün göç etme özgürlüğünden daha önemli olduğunu savunarak cevap vermeye çalışabilir. Bu, hukukun nasıl işlediğine dair doğru bir beyan olabilir fakat gerçekten böyle işleyip işlememesi *gerektiğini* sorgulayabiliriz. Bir

[20] İsrail'deki Arap-Yahudi nüfusu buna bir örnektir.

insanın üreme özgürlüğü bir başkasının arkadaşının ya da aile ferdinin göç etmesinden daha ihlal edilemez bir hak mıdır?

Üreme taraftarlığının beşerî (sadece siyasi değil) bağlamda, bir başka işleyiş şekli de üreyenlerin çocuk yaparak kendi değerlerini artırması. Onlara bağımlı olan kişilerin varlığı ebeveynleri daha değerli kılıyor. Örneğin, eğer kısıtlı bir kaynak varsa –belki bağışlanan bir böbrek– ve iki potansiyel hastadan biri küçük çocuk ebeveyni, diğeri değilse, ebeveyn, diğer tüm koşullar aynı olsa da, büyük ihtimalle tercih edilecektir. Bir ebeveynin ölmesine izin vermek, sadece o insanın yaşama beklentisini değil, çocukların ebeveynlerinin yaşama beklentisini de hiçe saymaktır. Tabii ki bir ebeveynin ölümünün daha fazla insana zarar vereceği doğru fakat gene de ebeveyni kurtarmayı tercih etmek aleyhine söylenebilecek şeyler var. Kişinin değerini çocuk yaparak artırması, kişinin değerini rehin alarak artırmasına benziyor. Bunu âdil bulmayabilir ve ödüllendirmeyebiliriz. Bu, çocukların hayatını daha kötü hale getirebilir ama bu sonucu önlemenin yükü çocuk sahibi olmayanların omuzlarına yüklenmek zorunda mı?

Yukarıdakilerin hiçbiri, bazı toplumlarda üreme karşıtı politikaların kabul edilmeyeceğini göstermiyor. En bilinen örnek, hükümetin her çifte bir çocuk politikası uyguladığı Çin. Fakat bazı noktalara değinmek gerekiyor. Öncelikle bu gibi politikalar istisnai. İkinci olarak, bu politikalar, aşırı nüfus artışına (ölçülü artıştan ziyade) bir müdahale niteliğinde. Üçüncü olarak, bu politikaların uygulanması gerekli hale geliyor çünkü çok güçlü bir üreme taraftarlığına çözüm önerisi olarak geliştiriliyorlar ve bu taraftarlığın varlığına karşı bir sav oluşturmuyorlar.

Üreme yanlısı görüşün devlet dışı aktörler tarafından da savunulduğunu göz ardı etmiyorum. Hayatın çocuksuz daha iyi olduğunu, en azından çocuklu hayattan daha kötü olmadığını[21]

[21] Missner, Marshall, "Why Have Children?", *The International Journal of Applied Philosophy*, 3/4 (1987) 1-13.

savunanlar ve kısır olan[22] ya da kendi istekleriyle çocuk sahibi olmayan[23] insanlara yönelik yapılan ayırımcılığa karşı çıkanlar var. Bu karşıtlık destekleyici olsa da, birçok itiraz halihazırda hayatta olan insanlar üzerinden yapılıyor. Dünyaya getirilecekleri düşünerek yapılan eleştirileri çok nadiren duyuyoruz. Bir istisna mevcut: Dünyanın çocuk yapmak için fazla korkunç bir yer olduğunu düşünenler var. Böyle insanlar dünyada fazlaca kötülük olduğundan üremenin kabul edilemez olduğunu düşünüyorlar. Bu düşünce doğru. Bunu öne sürenlerle bir noktada ayrılıyorum. Çoğunun aksine, dünyada *çok daha* az acı olsaydı da üremenin kabul edilemeyeceğini düşünüyorum. Benim görüşümde var olmanın net bir faydası yok ve bu yüzden de var olmak hiçbir zaman verdiği zararı karşılamıyor. Bu düşünceyi kabul etmenin zor olduğunu biliyorum. İkinci bölümde bunu daha ayrıntılı bir şekilde savunacağım. İddiam güçlü olsa da yanıldığımı ummaktan da kendimi alamıyorum.

Kitabın Ana Hatları

Bu giriş bölümünün devamında kitabın ana hatlarından söz ederek okura rehberlik etmeye çalışacağım.

İkinci ve üçüncü bölümler kitabın kalbini oluşturuyor. İkinci bölümde var olmanın her zaman zararlı olduğunu savunacağım. Bunu yapmak için de öncelikle var olmanın bazen zararlı olduğunu göstereceğim –ki bunu çoğu insan zaten kolayca kabul ediyor fakat gene de ünlü bir felsefi iddiaya karşı bu düşünceyi savunmak gerekiyor. Var olmanın her zaman zararlı olduğu savı şu şekilde özetlenebilir: İyi ve kötü şeyler sadece var

---

[22] May, Elaine Tyler, "Nonmothers as Bad Mothers: Infertility and the Maternal Instinct", Ladd-Taylor, Molly ve Umansky, Lauri, *Bad Mothers: The Politics of Blame in Twentieth Century America* içinde (New York: NYU Yayınları, 1998) 198-219.

[23] Burkett, Elinor, *The Baby Boon: How Family-Friendly America Cheats the Childless* (New York: The Free Press, 2000).

olanların başına gelir. Acı gibi kötü şeylerden yoksunluk, ondan mahrum kalan kimse olmasa da iyidir, haz gibi iyi şeylerden yoksunluk ise sadece bu iyi şeyden mahrum kalan biri varsa kötüdür. Buradan çıkarılacak sonuç, hiçbir zaman var olmayarak kötüden sakınmak varoluşa karşı daha avantajlı bir durumdur fakat var olmayarak iyi şeyden mahrum kalmak, hiçbir zaman var olmamak karşısında gerçek bir dezavantaj değildir.

Üçüncü bölümde en iyi hayatların bile, sadece insanların düşündüğünden daha kötü olmakla kalmayıp, berbat olduklarını savunacağım. Öncelikle yaşam kalitesinin hayattaki iyi ve kötü arasındaki farkla ölçülemeyeceğini öne süreceğim. Yaşam kalitesine karar vermek çok daha karmaşık bir konu. Daha sonra, yaşam kalitesiyle ilgili üç görüşü sunacağım –hedonistik görüş, arzuları gerçekleştirme görüşleri ve nesnel liste görüşleri ve bunlardan hangisi benimsenirse benimsensin, hayatın neden gene de kötü olduğunu göstereceğim. Son olarak, bu bölümde, mesken tuttuğumuz acılarla dolu bu dünyayı anlatacağım ve bu acıların bir nedeninin de yeni insanları dünyaya getirmenin bedeli olduğunu savunacağım. Üçüncü bölümdeki bu savlar, ikinci bölümdeki önermelere ikna olmayanların var olmanın her zaman (ciddi anlamda) zararlı olduğunu kabul etmeleri için bağımsız bir temel sağlayacak.

Dördüncü bölümde, üremenin bir görev olmadığını hattâ üretmemenin (ahlâki) bir görev olduğunu savunacağım. Bu, genel kabul gören üreme özgürlüğüyle çelişkili bir ifade gibi duruyor. Bu hakkın ve temellerinin ahlâki değil, hukuki bir bağlamda anlaşılması gerektiğini ileri süreceğim. Bu yüzden bu, çocuk yapmamak için ahlâki yükümlülüğe tezat oluşturmuyor. Sonra, engellilik ve tatminsiz yaşam sorunlarına eğileceğim. Engelli haklarıyla ilgili çeşitli savları gözden geçirerek kendi görüşlerimin, ilginç bir şekilde, aynı savları desteklediğini ve sonuçta, hem engelli haklarıyla ilgili görüşleri hem de onlara karşı çıkanların gerekçelerini çürüttüğünü göstereceğim. Sonrasında, çocuk yapmanın çocuğa bir araç olarak yaklaşmak an-

lamına gelip gelmediğiyle ilgili bir tartışma öncesinde, yardımla üreme ve suni döllenmeyle ilgili görüşlerimin sonuçlarına değineceğim.

Beşinci bölümde, fetüsün ahlâki statüsüyle ilgili tipik üreme yanlısı görüşlerle, varoluşun zararlarıyla ilgili görüşlerimin birlikte, kürtaj hakkında nasıl "ölüm yanlısı" bir yaklaşıma yol açtığını göstereceğim. Özellikle, eğer fetüs, gebeliğin erken dönemlerinde henüz ahlâki açıdan değerlendirilebilecek gelişimi sağlamadıysa, kürtaj yaptırmanın daha iyi olduğunu savunuyorum. Bu esnada, dört çeşit fayda arasındaki farkları inceleyerek hangisinin ahlâki açıdan önemli olduğunu, bilincin ne zaman başladığını tartışıp kürtaj yanlısı görüşün en ilginç karşıt savlarına –Richard Hare ve Don Marquis'in– yanıt vereceğim.

Altıncı bölüm birbiriyle alâkalı iki konuyu ve bu konularla ilgili soruları inceliyor: nüfus ve soyun tükenmesi. Nüfusla ilgili soru kaç insanın var olması gerektiğine dair. Soyun tükenmesiyle ilgili sorular da gelecekte insan soyunun tükenmesinden pişmanlık duyulup duyulmayacağı ve insan soyunun daha önce mi yoksa sonra mı tükenmesinin tercih edilmesi gerektiğine dair. Nüfus sorusuna cevabım, tercihen hiç insan olmaması gerektiğidir. Fakat aşamalı bir soy tükenmesini savunan görüşleri göz önünde bulunduracağım. Soyun tükenmesi sorusuna yanıt verirken, soyun tükenmesinin kendinden önce gelenler için, özellikle de son nesil için kötü olsa da, bizatihi kötü olmadığından bahsedeceğim. Tabii ki normal şartlar altında, insan soyunun daha sonra değil, daha önce tükenmesi gerektiğini savunacağım. Herkesi ilgilendiren bu savlara ek olarak, görüşlerimin nüfus yoğunluğuyla ilgili ahlâk kuramlarındaki yaygın sorunları nasıl çözdüğünü de göstereceğim. Bu noktada, Derek Parfit'in *Reasons and Persons* kitabının dördüncü bölümü üzerinde durarak, görüşlerimin "özdeşsizlik", "absürt sonuç" [repugnant conslusion] ve "mutlak ek paradoksu"nu (başka bir deyişle "aykırı sonucu") nasıl çözdüğünü ve söz konusu "asimetri"yi nasıl açıkladığını anlatacağım.

Sonuç bölümünde birkaç konudan bahsedeceğim. Sonuçlarımın inanılması ve kabullenilmesi zor oluşunun onları geçersiz kılıp kılmadığını değerlendireceğim ve haksız olduğum konusundaki iyimser ısrarlara karşı çıkacağım. Savlarımın birçok insanın düşündüğünün aksine, dinî inançlara ters düşmediğini göstereceğim. Ölüm ve intiharla ilgili sorulara yanıt vereceğim. Özellikle de bir insanın varoluşunu sürdürmesinin ölmesinden daha kötü olduğunu düşünmeden, dünyaya gelmenin her zaman bir zarara yol açtığını düşünebileceğini savunacağım. Dünyaya gelmek bizim için kötü olsa da, ölüm de kötü olabilir. İntihar, bazı durumlarda görüşümün olası bir karşılığıysa da kaçınılmaz bir sonucu değil. Son olarak sonuç bölümü, aynı sonuca varan mizantropik savlar olsa da üreme karşıtı görüşün filantropik temelleri olduğunu gösterecektir.

Okur Rehberi

Her okur, kitabın tümünü okumak istemeyebilir ya da tümünü okuyacak zamanı olmayabilir; bu yüzden öncelikler konusunda bazı tavsiyelerde bulunacağım. En önemli bölümler, ikinci (özellikle de "Dünyaya Gelmek Neden Her Zaman Zararlıdır?" başlıklı kısım) ve üçüncü bölüm. Yedinci bölümün, yani sonuç bölümünün giriş kısmı da savlarımın sezgilere aykırı geldiği için reddedilmesi gerektiğini düşünenler için aynı şekilde önemli.

Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümler, ikinci ve üçüncü bölümlerin sonuçlarına dayanıyor ve bu yüzden bu bölümleri göz önünde bulundurmadan anlaşılarak okunmaları mümkün değil. Beşinci bölüm dördüncü bölüme dayanmazken, altıncı bölüm dördüncü bölümün sonuçlarıyla bağlantılı (fakat beşinciyle değil). Bu bölümlerin mantıksal düzeni başka bir düzenlemeyi de beraberinde getiriyor. İkinci bölüm "kötü haberleri", üçüncü bölüm "daha kötü haberleri" ve (kişinin bakış açısına

göre) dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerden bir ya da daha fazlası "en kötü haberler"i içeriyor.

Bu kitabın büyük bir bölümünü, felsefe altyapısı olmayan entelektüeller de rahatça anlayabilir. Mecburen bazı bölümler daha fazla teknik ayrıntı içeriyor. Bu kısımların her noktasını anlamak zor olsa da konunun özü anlaşılabilir. Gene de teknik ayrıntılarla ilgilenmeyen okurların okumadan geçebileceği kısımlar mevcut. Bu, hem kitabın geneline yayılmış olan bazı paragraflar için hem de bazı uzun kısımlar için geçerli.

Beşinci bölümün, "Dört çeşit çıkar" kısmının ilk altı paragrafı ciddi önem arz ediyor. Bu sınıflandırmanın ahlâk felsefesi literatüründeki birbiriyle yarışan farklı sınıflandırmalara nasıl işaret ettiğiyle ilgilenmeyenler bu kısmın diğer bölümlerini atlayabilir.

En fazla teknik ayrıntı içeren kısım, altıncı bölümün "Nüfusla ilgili ahlâk kuramı sorunlarını çözmek" kısmı. Bu kısımda, görüşlerimin geniş bir felsefi literatürde, gelecekteki insanlar ve ideal nüfusla ilgili sorunları çözmeye nasıl yardımcı olduğunu gösteriyorum. Bu literatürle ilgilenmeyen ya da literatürü bilmeyenler bu kısmı geçebilir. Bu, daha sonra, altıncı bölümdeki kademeli nesil tükenmesiyle ilgili tartışmanın büyük bir kısmını anlamayı biraz zorlaştırır. Sözü edilen tartışmanın terminolojisi de oldukça teknik ve okunmadan geçilebilir. Bunu yapan okurun bilmesi gereken de şudur: Görüşlerim, bazı şartlar altında, bizi kademeli bir soy tükenmesi önermesine götürebilir; bu da, üremenin derhal durmasındansa, nesiller boyunca, giderek daha az çocuğun dünyaya getirilmesiyle mümkündür.

II

DÜNYAYA GELMEK NEDEN HER ZAMAN ZARARLIDIR?

Hiç doğmamış olmak en iyisi
Fakat ışığı görmek zorundaysak, ikinci en iyi ihtimal
Geldiğimiz yere hızlıca geri dönmek.
Gençlik bizi tüm budalalıklarıyla terk ettiğinde,
Kim kötülükler içinde bocalamıyor? Kim ondan kaçabiliyor?

Sophokles[1]

Uyku iyidir, ölüm daha da iyidir, fakat tabii ki,
En iyisi hiç doğmamış olmak olurdu.

Heinrich Heine[2]

Dünyaya Gelmek Hiç Zararlı Olabilir mi?

Dünyaya gelmenin *her zaman* zararlı olduğunu savunmadan önce, *herhangi bir durumda* zararlı olabildiğini kanıtlamak gerekiyor. Bazıları bunun nedenini merak edebilir; çünkü sağduyular zaten hayatın çok kötü geçeceği durumlarda dünyaya gelmenin zararlı *olabileceğine* işaret ediyor. Fakat bu görüş, "özdeşsizlik"[3] ya da "gelecekteki bireyler paradoksu"[4] denilen ciddi engellere takılıyor. O yüzden, bu sorunun nasıl çözüleceğiyle başlayacağım.

---

[1] Sophokles, *Oedipus at Colonus*, 1224-31 arası satırlar.
[2] Heine, Heinrich, *Morphine*, 15-16 arası satırlar.
[3] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 359.
[4] Kavka, Gregory S., "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy and Public Affairs*, 11/2 (1982) 93-112.

Sorun, düşük kalitede bir yaşamı olacak kişinin dünyaya gelmesinin tek alternatifinin onun hiç dünyaya gelmemesi olduğu durumlarda ortaya çıkıyor. Bu koşullarda aynı kişiyi, varoluşun zararlı olduğu düşünülen koşullar dışında dünyaya getirmek mümkün değildir. Örneğin bu durum, ebeveyn adaylarının bazı nedenlerle çocuklarına da geçireceği genetik bir bozukluğun taşıyıcıları olduğu koşullarda gerçekleşebilir. Seçim, dünyaya genetik bozukluğa sahip bir çocuk getirmekle o çocuğu dünyaya getirmemek arasındadır.[5] Başka durumlarda bozukluk, kişinin genetiğine ya da farklı şekilde bünyesine değil, çevresine bağlı olabilir. 14 yaşında çocuk sahibi olan fakat küçük yaşı nedeniyle bebeğe gerekli imkânları sağlayamayan kızın durumu böyledir.[6] Eğer büyüdüğünde ve bebeğe bakabilecek durumda olduğunda doğum yaparsa, doğurduğu, aynı çocuk olmayacaktır (çünkü farklı eşey hücreleri tarafından meydana getirilecektir). Dolayısıyla, sosyal anlamda zorluk yaşayacak bir çocuğu dünyaya getirmesinin alternatifi, daha sonra, yaş aldığında, doğum yapacak olup olmamasından bağımsız olarak, o çocuğu hiç dünyaya getirmemesidir.

Dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu önermesi çoğu insana (hepsine değil) sezgisel anlamda aykırı gelse de yukarıda sözü edilen durumlarda dünyaya gelmenin zararlı olduğu yaygın kabul görüyor. Fakat birçok hukukçu ve filozof, açıklayacağım nedenlerle, sakatlıkları varlıklarından ayrılamayacak insanların doğurularak zarar göreceği iddiasının önünde mantıksal engeller olduğunu öne sürdüler.

---

[5] Genetik mühendisliğinin gelişimi, insanların bu seçimle karşılaştığı durumların sayısını azaltabilir çünkü çocuğu dünyaya getirmek *ve* daha sonra da o bozukluğu gidermek mümkün olabilir. Fakat öyle görünüyor ki, bazı bozuklukları genetik mühendislikle ortadan kaldırmak, varlığın kimliğini değiştirmek anlamına gelecek. Bu durumlarda seçim, genetik bozukluğu olan bir çocuğu dünyaya getirmekle, sağlıklı fakat farklı bir çocuğu dünyaya getirmek arasında olacak.

[6] Örnek Derek Parfit'e ait. *Reasons and Persons*, 358.

Yaşamaya Değer Hayatlar ve Yaşamaya Değmez Hayatlar

Literatürde bu sorunla ilgili yaygın bir ayırım var; hayatı yaşamaya değmez kılacak sakatlıklar ve ciddi derecede olsa da hayatı yaşamaya değmez kılacak kadar kötü olmayan sakatlıklar. Bazıları, sakatlığın hayatı yaşamaya değmez kıldığı durumlarda bile, sakatlığı varoluşundan ayrı tutulamayacak kişilerin doğurularak zarar gördüklerinin iddia edilemeyeceğini savundular. Bunu desteklemek için aşağıdaki gibi savlar ileri sürülüyor:

1. Kişinin zarar görmesi için, durumun kişiyi daha kötü bir hale getirmesi gerekir.[7]
2. "Daha kötü" ilişkisi, iki durum arasındaki ilişkidir.
3. Bu nedenle, kişinin bir durumda daha kötü olması için (varoluş gibi), karşılaştırılan diğer seçenekte kişinin daha az kötü (ya da daha iyi) durumda olması gerekir.
4. Var olmama, kimsenin içinde bulunabileceği bir durum olmadığı için varoluşla kıyaslanamaz.
5. Bu yüzden var olmak, hiçbir zaman var olmamaktan daha kötü olamaz.
6. Dolayısıyla var olmak zararlı olamaz.

Bu sava karşı çıkmanın bir yolu, ilk önermenin bir şeyin bir kişiye zarar vermesi için (her zaman) onu *daha kötü* hale getirmesi *gerektiği* iddiasını reddetmektir. Bir şeyin bir kişiye zarar vermesi için kıyaslanan seçeneğin kötü olmaması koşuluyla,[8] kişi

[7] Bu formülleştirmede, kişiyi *daha* kötü hale getirebilecek kıyas seçeneğini göz ardı ediyorum. Çünkü bu tartışma bağlamında, "olduğundan daha kötü" ya da "olabileceğinden daha kötü" demek arasında bir fark yok. Bu görüşlerle ilgili sorunlar için bkz. Feinberg, Joel, "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming" in *Freedom and Fulfilment* içinde (Princeton: Princeton University Press, 1992) 3-36.

[8] Bu nitelik, şu durumlardaki karmaşaları (karşılaştırmalı zarar görüşü için) önler: yanan bir arabada sıkışmışsınız ve sizi kurtarmamın tek yolu elinizi kesmek ve sizi arabadan çıkarmak. Elsiz yaşamak hiç

için *kötü* olması yeterli olabilir.[9] Zarara bu şekilde yaklaşırsak, var olmak zararlı olabilir. Hayat, dünyaya getirilen kişi için kötüyse, ki hayat yaşanmaya değmez ise öyle olmalı; o zaman kişinin dünyaya getirilmesi zararlıdır (kıyaslanan seçeneğin kötü olmaması koşuluyla).

Joel Feinberg, var olmanın hiçbir zaman zararlı olmayacağına dair sava farklı bir karşılık veriyor. Zarar vermenin bir insanı daha kötü duruma getirmek anlamına geldiğini reddetmek yerine, bir koşulda daha kötü olmanın, kişinin kıyaslanan alternatif durumda var olmuş olması gerekliliğine karşı çıkıyor.[10] Kişinin var olmamasının daha iyi olduğunu söylerken, var olmama durumunun daha iyi olduğunu söylemeye çalışıyoruz. Profesör Feinberg, var olmayı *sonlandırmakla* ilgili yargılar analojisini öneriyor. Kişi hayatının çok kötü olduğunu ve ölmeyi tercih ettiğini düşündüğünde, onun gerçek anlamda ölerek başka bir boyutta (bazı insanlar buna inansa da) daha iyi olacağını kastettiğini söyleyemeyiz. Sadece, şu anki durumunda olmak yerine *var olmamayı* tercih ediyor. Hayatının yaşamaya değer olmadığına –sürdürmeye değer olmadığına– karar vermiş. Hayat, var olmayı sonlandıracak kadar kötü olabileceği gibi hiçbir zaman var olmamış olmanın tercih edileceği kadar da kötü olabilir. Kişinin varoluş ve varolmayışını kıyaslamak, kişinin içinde bulunabileceği iki muhtemel durumu kıyasla-

---

kuşkusuz sizin için kötü fakat diğer şartlar eşitlendiğinde, size gene de fayda sağlamış olurum. Ve size fayda sağladıysam size zarar vermiş olmam (her şey göz önünde bulundurulduğunda).

[9] Derek Parfit (Jeff McMahan'ın önerisinden yola çıkarak), benzer bir hamle yapıyor. Fakat bir insanın var olmasına neden olmanın ona fayda *sağlayabileceği* savında "daha kötü" yerine, "daha iyi"yi kullanıyor. Profesör Parfit "İtiraf edebiliriz ki, bir insanın var olmasına neden olmak onu "daha iyi" yapmaz. Ama *iyi* yapabilir. (*Reasons and Persons*, 489.)

[10] Feinberg, Joel, "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming".

mak anlamına gelmiyor. Onun yerine, varoluşunu, var olmadığındaki şartlarla karşılaştırıyoruz.

Sakatlığın, ciddi boyutlarda olsa da, hayatı yaşamaya değmez kılmadığı durumların, genelde, sakatlığın boyutlarının hayatı yaşamaya değmez kıldığı durumlardan daha zor olduğu düşünülüyor. İlki, tanımı itibariyle yaşamaya değer hayatlardan söz ettiği için, böyle bir hayatın hiç var olmamaya tercih edilemeyeceği yargısı yaygın. Fakat bu iddianın dayatması, "yaşamaya değer hayat" ifadesindeki ciddi anlam kargaşasından kaynaklanıyor. Bu anlam kargaşasını şimdi derinlemesine inceleyeceğim.

Başlamaya Değer Hayatlar ve Devam Etmeye Değer Hayatlar

"Yaşamaya değer hayat" ifadesi, "devam etmeye değer hayat" –buna, *şimdiki zaman algısı* diyelim– ve "başlamaya değer hayat" –buna da *gelecek zaman algısı* diyelim–[11] arasında bir belirsizlik yaratıyor. "Devam etmeye değer hayat" ve "yaşamaya değmez hayat" yargıları var olan bir kişi için geçerli olabilir. "Başlamaya değer hayat" ve "başlamaya değmeyen hayat" ise potansiyel anlamda var olabilecek kişiler için geçerli olabilecek yargılardır. Sorun şu; birçok insan, şimdiki zaman algısını gelecek zaman vakalarına uyguladı ki[12] bu ikisi oldukça farklıdır. Hayatı yaşa-

[11] Benzer bir belirsizlik, asgari iyilikte hayat tanımının haksız hayat (kişinin sakatlığının derecesi göz önünde bulundurularak, durumu öngörme sorumluluğuna sahip kişiye, çoğu zaman kişinin ebeveynleri tarafından dava açıldığı durumlar) konusunda kullanılmasında da ortaya çıkıyor. Bu ifade, "sürdürmeye değecek seviyede iyi" (şimdiki zaman algısı) ya da "meydana getirmeye değecek seviyede iyi" (gelecek zaman algısı) anlamlarına gelebilir.

[12] Ör. Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 358-9; Feinberg, Joel, "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming", 26. Bernard Williams da, "Kendi varoluşuna hayıflanan kişinin var olmamış olmayı tercih edeceğini inkâr etmek mümkün değil ve bu tercihi

maya değmez hale getirecek engellerle, ciddi boyutlarda olsa da hayatı yaşamaya değmez hale getirmeyen engeller arasındaki farktan söz ederken şimdiki zaman vakaları üzerine yargılarda bulunuyorlar. Yaşamaya değmeyecek hayatlar, devam etmeye değmeyen hayatlardır. Benzer şekilde, yaşamaya değen hayatlar, devam etmeye değen hayatlardır. Fakat sorun, daha sonra bu kavramların, gelecek zaman vakalarına uygulanması.[13] Böylece, şimdiki zaman standartlarını kullanarak gelecek zaman vakalarıyla ilgili yargılarda bulunmaya yöneliyoruz.

Fakat iki duruma, birbirinden oldukça farklı standartlar uygulanması gerekiyor. Sakatlığın hayatı yaşanmaz kılacak kadar kötü olduğuna dair yargıya, sakatlığın hayatı başlamaya değmez kılma yargısından çok daha yüksek bir eşikte varılıyor. Bir başka deyişle, eğer hayat devam etmeye değer değilse, öncelikle başlatılmaya değer olmuyor. Her nasılsa, hayat devam etmeye değerse, başlatılmaya da değerdir ya da başlatılmaya değer değilse, sürdürmeye de değer değildir önermeleri doğru kabul edilmiyor. Örneğin çoğu insan, uzuv eksikliğinin, hayatı sonlandırmayı gerektirecek kadar kötü bir hale getirdiğini düşünmezken, çoğu da (aynı insanların) uzuv eksikliği olan kişinin dünyaya getirilmemesinin daha iyi olacağı kanaatindeler. Bir

---

kişinin hayatının *yaşamaya değer olmadığı* şeklinde yorumlamak dışında bir yol da yok" ("Resenting one's own existence" *Making Sense of Humanity* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 228) derken aynı hataya düşüyor.

[13] Örneğin, Joel Feinberg, haksız hayat davaları bağlamında şöyle diyor: "Var olmamak gerçekten rasyonel anlamda, hiçbir zaman ciddi derecede engellerle dolu bir hayata tercih edilebilir mi? Kuşkusuz, acı ve engel konusundaki birçok vakada, ölümün daha kötü olduğunu düşünüyoruz. ("Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming", 17.) Bu bağlamda, "var olmama" hiçbir zaman var olmamaya (varoluşu sonlandırmak yerine) tekabül ediyor. Fakat soruya, engelli hayatı, *ölümle* karşıtlık oluşturarak cevap veriyor.

hayatı bitirmek için o hayatı başlatmamaktan daha fazla gerekçeye ihtiyaç duyuyoruz.[14]

Şimdi, yaşamaya değer bir hayatı yaşamaya başlamamanın nasıl tercih edilebileceğini anlayacak durumdayız. Böyle bir düşüncenin paradoksal görünmesi "yaşamaya değer hayat" kavramının gelecek zaman algısıyla yorumlanmasından kaynaklanıyor. Tabii ki, başlamaya değer bir hayatın başlatılmamasının tercih edileceği önermesi tuhaf olurdu. Bununla birlikte, gelecek zaman algısı bu bağlamda bizi ilgilendiren algı değil; çünkü biz, hayatı devam etmeye değmez kılan duruma bir karşıtlıktan söz ediyoruz –yani yaşanmaya değer hayattan. Yaşanmaya değer hayatın başlamamış olmasını tercih etmekte paradoksal bir durum yok.

Bu noktaya kadar iddiam, gelecek zaman ve şimdiki zaman vakaları arasında önemli bir ahlâki fark olduğu görüşüne dayanıyor. Bu farkın önemini azaltma tehdidi oluşturabilecek bazı savlara yanıt vermek istiyorum.

İlk olarak, Derek Parfit'in bir iddiasını değerlendiriyorum. Parfit'e göre, hayatım başladıktan *hemen sonra* onun kurtarılmasından fayda sağlıyorsam, (katastrofik olmamak kaydıyla, ciddi boyutta engele yol açmak pahasına dahi olsa) hayatımın başlamasından da (engelle bile) fayda sağladığım iddiası yersiz olmaz.[15] Bu iddia, gelecek zaman ve şimdiki zaman vakaları arasındaki farkı en aza indirgemeyi amaçlıyor. Bu bağlamda, hayatı kurtarırken sebep olunan hasarların, hayatı başlatırken or-

---

[14] Daha sıradan durumlar için de aynısı geçerli. Sinemaya gittiğinizi düşünün. Film hiç sinemaya gitmemiş olmayı umacak kadar kötü olabilir, fakat bitmeden salonu terk etmeyi gerektirecek kadar da kötü değildir.

[15] Parantezler haricinde bu iddia şurada bulunabilir: "Whether Causing Somebody To Exist Can Benefit This Person", *Reasons and Persons* içinde, ek bölüm G, 489. Bu iddianın parantezli hali Derek Parfit tarafından bu bölümün eski bir versiyonuna yorum olarak yapılmıştır. Bu yorumlar için minnettarım.

taya çıkan hasarlarla ahlâki açıdan karşılaştırılması mantıksız olmaz.

Bu iddiaya, dayanıksız bir önerme üzerine kurulması gerekçesiyle karşı çıkılıyor. Bu önerme, kişinin hayatının başladıktan hemen sonra kurtarılmasının, hayatının geri kalanını ciddi boyutta bir engelle (katastrofik olmasa da) geçirse de ona fayda sağlaması. İlk görüşte önerme sağlam görünse ve yaygın bir şekilde kabul edilse de biraz irdelenince zayıflıkları ortaya çıkıyor. Sorun, bir noktada, varlığın ahlâki anlamda kaydadeğer yani ahlâki olarak gözetilmesi gereken çıkarlara sahip bir seviyeye ulaştığının ima edilmesi. Fakat kürtajla ilgili geniş külliyatın da işaret ettiği üzere, ahlâki anlamda gözetilecek bir durum değil, uzun bir süreç. Bir zamanlar döllenmiş bir yumurtaydım. Tam anlamıyla ontolojik açıdan var olduğum an, rahme düştüğüm[16] andı. Bununla birlikte, bu ânın, ahlâki açıdan gözetilecek bir varoluşa tekabül edip etmediği şaibeli. Çoğu insan, şu anda bacağımın kesilerek hayatımın kurtarılmasının benim için bir fayda sağlayacağı konusunda hemfikir olsa da çok daha az sayıda insan, bir embriyonun, hayatını bir bacağı olmadan geçirmesi pahasına kurtarılmasının ona net bir fayda sağladığını düşünür. Bu yüzden yetişkinlerde hayat kurtarıcı nitelikte ampütasyonları tasvip etmeyenlerden daha çok sayıda insan katastrofik olmayan bozuklukların varlığında bile terapötik kürtajı destekler. Bazı insanlar, yenidoğanın öldürülmesine ya da en azından katastrofik olmayan engel sahibi yenidoğana pasif ötanazi uygulanmasına, benzer engel sahibi yenidoğan olmayan çocuklar ve yetişkinlerde desteklemeyecek olmasına

[16] Ya da monozigotik ikizlenme ihtimalinin büyük oranda geride kaldığı 14 gün sonra. Kişinin geri dönülemez bireyselliğinin başlangıcını, siyam ikizleri fenomenini de göz önünde bulundurarak daha geç bir tarihle belirlemesi gerekir. (Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Singer, Peter; Kuhse, Helga; Buckle, Stephen; Dawson, Karen; ve Kasimba, Pascal, eds., Embryo Experimentation (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 57-9, 66-8.)

rağmen karşı çıkmaz. Var olanların (ahlâki anlamda gözetilecek seviyede) var olmaya dair çıkarları vardır. Bu çıkarlar, tam anlamıyla geliştiğinde oldukça etkilidir ve bu yüzden bir çatışma ortaya çıktığında sakat kalmama çıkarlarına üstün gelirler. Fakat var olmaktan edinilecek bir çıkar yoksa (ya da çıkar çok azsa), engellere sebep olmak (engelli insanları dünyaya getirerek) bu çıkarların korunmasıyla garanti altına alınamaz. Çıkarı olmayan (ya da çıkarı çok az olan) varlıklar sınıfının kapsamı tartışmaya açık bir konudur: (Embriyoları, zigotları, yenidoğanları kapsıyor mu?) Beşinci bölümde, zigotların, embriyoların ve gebeliğin oldukça geç dönemlerine kadar fetüslerin ahlâki anlamda gözetilecek seviyede var olmaya başlamadıklarını ve ahlâki açıdan varoluşun kademeli bir süreç olduğunu savunuyorum.

Bu önermeler, "varoluştan *hemen* sonra" (var olmanın ahlâki anlamda gözetilecek seviyesinden sonra) diye bir aşamanın varlığına dair ihtimali zayıflatıyor. Eğer ahlâki açıdan anlamlı şekilde var olmanın genişletilmiş bir süreç olduğunu kabul edersek, varoluş menfaatleri derinleştikçe, hayat kurtarmak için yapılan daha kapsamlı fedakârlıkları da varlığın menfaatini koruduğu gerekçesiyle kabul etme ihtimalimiz artar. Hayatı başlatmak ve başladıktan *hemen sonra* kurtarmak arasındaki tezat da ortadan kalkar. Dolayısıyla, hayat başladıktan sonra hayatı kurtarmakla, hayatı başlatmak arasında çıkarımlar yapmak birbirilerinden daha uzak göründüklerinden çok daha mantıksız hale gelecektir.

Varoluşun kademeli gerçekleştiği görüşünün, gelecek zaman ve şimdiki zaman vakalarıyla ilgili yapmış olduğum ayırımı zayıflattığı düşünülebilir. Fakat bu doğru değil. Ayırımın kademeli olması ayırımı ortadan kaldırmaz. Söylediğim hiçbir şey bu iki vakayı birleştiren bir orta noktanın olabilme ihtimalini yok saymaz. Gelecek zaman vakalarıyla şimdiki zaman vakalarını birleştiren bu devamlılığın ahlâki hassasiyeti reddedilme-

diği sürece –ki ben de bunu reddetmiyorum– bu ayırımın ahlâki öneminden de ödün verilmiş olmaz.

Şimdiki zaman vakalarıyla gelecek zaman vakaları arasındaki ayırıma muhtemel başka bir tehdit de Joel Feinberg'in bakış açısından kaynaklanıyor. Daha önce belirttiğim gibi, kişinin var olmayışının onun için daha iyi olduğu iddiasını, o kişinin hiçbir zaman dünyaya gelmeyişinin tercih edilir olduğu şeklinde anladığımızı öne sürüyor. Ona göre, haklı olarak, bu iddiayı anlamakta mantıksal açıdan bir güçlük yok. Fakat var olmamanın ne zaman tercih edileceğine dair beyanı,[17] neredeyse her vakada, hiçbir zaman var olmamanın tercih edilemeyeceği yönünde. Yetkin yetişkinler ya da yaşı büyük çocukların hiçbir zaman dünyaya gelmemiş olmalarının daha iyi olacağı kararları arasında ve kendi kararlarını veremeyecek kadar engeli olanların adına karar veren yakınları arasında ayırım yapıyor. Ciddi engellilik durumunda, hiçbir zaman dünyaya gelmeme tercihinin *mantıksal açıdan tutarlı* olmasının yetersiz kaldığını düşünüyor. Bu karar *mantık tarafından dikte edilmeli* ya da zorunlu kılınmalı. Ölümün tercih edileceği koşulların çok az sayıda engellilik durumunda karşılandığını düşünüyor.[18] Yetkin varlıkların hiçbir zaman dünyaya gelmemiş olmayı tercih ettiği durumların mantıksal açıdan tutarlı olmasını (*irrasyonel olmamasını*) yeterli buluyor. Bir kararın mantıksal açıdan tutarlı olma şartını karşılaması çok daha kolayken, insan psikolojisi göz önünde bulundurulduğunda, büyük zorluklara katlanan insanlar da dâhil olmak üzere, çok az sayıda insan hiçbir zaman dünyaya gelmemiş olmayı tercih eder. Sonuç olarak, Profesör Feinberg'in görüşüne göre, engelli olarak dünyaya getirilen varlıkların çoğu için hayatın devam ettirilemeyecek kadar kötü olduğu söylenemese de dünyaya getirilerek zarar gördükleri de iddia edilemez.

---

[17] "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming", 20-3.

[18] *Age.*, 22.

Kişi ancak, dünyaya gelmemiş olmayı tercih ettiği durumlarda zarar görmüştür ve onun yorumuna göre bu şart pek nadiren sağlanır.

Bu yorumun, benim şimdiki zaman vakalarıyla gelecek zaman vakaları arasında yaptığım ayırımla çelişmesinin nedeni, dolaylı olarak, gelecek zaman vakalarıyla ilgili kararları şimdiki zaman vakaları merceğinden bakarak vermemiz koşulunu içinde barındırması. Profesör Feinberg'in yakınların verdiği kararlar için kullandığı kriterde olduğu gibi, her iki hayat da o kadar kötü olmalı ki *sürdürmeye değmemeli* ya da engellerinin kendileri hakkında (geriye dönük olarak!) karar verme yetilerini ortadan kaldırmadığı kişiler için kullandığı kriterde olduğu gibi *zaten hayatta olan* engelli insanlar, hiçbir zaman dünyaya gelmemiş olmayı tercih etmeli.

Fakat Profesör Feinberg'in tezinin yetersiz oluşunun nedeni de tam olarak halihazırda var olan insanlar için bu perspektifi kullanmamız gerektiğini öne sürmesi. Bir hayatın başlatmaya değip değmeyeceğini sorarken, sürdürmeye değip değmeyeceğini düşünmek zorunda kalmamalıyız. Aynı zamanda, zaten hayatta olan insanların hayatlarıyla ilgili tercihlerini gelecek zaman vakaları için kullanmaya şartlanmamalıyız. Bir sonraki bölümün ikinci kısmında göstereceğim üzere, kişinin kendi hayatıyla ilgili değerlendirmeleri güvenilmezdir.

Profesör Feinberg'in dünyaya gelmenin ne zaman tercih edilmeyeceği konusundaki önermesini reddetsem de var olmak ve hiç var olmamak arasındaki tercihte birine zarar verme kavramını anlayabileceğimiz konusunda onunla hemfikirim. Bu da demek oluyor ki, kişinin varlığı hiç var olmamış olmayı tercih edecek durumdaysa, o kişiyi dünyaya getirerek ona zarar vermiş oluruz. Aynı şekilde, kişi, varlığını hiç var olmamış olmaya tercih ediyorsa dünyaya getirilerek zarar görmemiştir. Bu durumda soracağımız soru ise şudur: "Var olmak ne zaman tercih edilir?" Başka bir deyişle, "Varoluş ne zaman zararlıdır?" Şöyle de sorabiliriz: "Var olmak ne zaman kötüdür ve hiç var

olmamak ne zaman kötü değildir?" Ben cevabın "her zaman" olduğunu savunacağım.

Var Olmak Neden Her Zaman Zararlıdır?

Potansiyel insanlarla ilgili literatürdeki yaygın varsayım, şartlar eşitlendiğinde, hayatı nispeten iyi olacak insanları dünyaya getirmenin yanlış bir eylem olmadığıdır. Bu varsayım bir diğer varsayım üzerine kurulu –dünyaya getirilmek (makul düzeyde iyi bir hayat öngörüldüğünde) bir fayda sağlar (dünyaya getirilmemek zarar vermese bile). Bu temel varsayımın hatalı olduğunu savunacağım. Dünyaya getirilmek fayda sağlamaz ve her zaman zararlıdır. Varoluşun *her zaman* zararlı olduğundan söz ederken, muhakkak zararlı oluşunu kastetmiyorum. Daha sonra anlaşılacağı üzere, iddiam, hayatın sadece iyi tecrübeler içerdiği ve hiçbir kötü tecrübe içermediği varsayımsal vakalar için geçerli değil. Öyle bir varoluş için zarar ya da fayda yoktur ve o şekilde varoluş ya da olmayış arasında ayırım yapamayız. Fakat hiçbir hayat böyle değil. Bütün hayatlar kötü tecrübe içerir. Böyle bir hayata sahip olacak kişinin dünyaya gelmesi de her zaman zararlıdır. Birçok insan, kişiyi derinden sarsan bu iddiayı genel kanıya uymadığı için reddetmek isteyecek. Bu nedenle, sadece bu iddiayı savunmakla kalmayıp neden insanların buna direnç göstereceğini de açıklayacağım.

Aslında, hepimizin başına kötü şeyler geliyor. Hiçbir hayat zorluktan azade değil. Yokluk içinde yaşayan ya da hayatının çoğunu engelli olarak geçiren milyonlarca insanı düşünebiliriz. Bazılarımız böyle kaderleri paylaşmayacak kadar şanslıyız fakat çoğumuz hayatımızın bir noktasında hastalanıyoruz. Zaman zaman, sadece son günlerimizde olsa da acılar dayanılmaz boyutlara ulaşıyor. Bazı insanlar yıllarca hastalığa mahkûm kalıyor. *Hepimiz* ölümü bekliyoruz.[19] Yeni doğacak bir çocuğu

[19] Burada herkes için geçerli olduğunu varsaydığım ölümün zarar anlamına geldiği görüşünü öne sürüyorum. Bu görüşe karşı gelen

bekleyen zararları sıklıkla tahayyül ediyoruz –acı, hayal kırıklığı, endişe, yas ve ölüm. Her çocuk için bu zararların hangi şekilde ortaya çıkacağından ve ne şiddette tezahür edeceğinden emin olamayız fakat en azından bir kısmının gerçekleşeceğinden emin olabiliriz.[20] Var olmayanlar bu zararlardan pay almaz. Sadece var olanlar zarar görür.

İyimserciler hemen hikâyenin tümünü anlatmadığımı söyleyecektir. Var olanlara sadece kötü şeyler olmaz, iyi şeyler de olur. Zevk, keyif ve tatmini sadece var olanlar tecrübe edebilir. Bu yüzden iyimserciler der ki, hayatın güzellikleriyle karşımıza çıkan kötülükleri karşılaştırmalı olarak ölçmeliyiz. İlki ikincisinden ağır bastığı sürece, hayat yaşamaya değerdir. Böyle bir hayata sahip olmak, bu görüşe göre kişiye fayda sağlar.

Haz ve Acı Asimetrisi

Fakat vardıkları bu sonuç doğru bir çıkarımın sonucu değil. Çünkü zararlar (acı gibi) ve faydalar (hazlar gibi) arasında mühim bir fark var. Bu fark da varoluşun, varolmayışa nazaran bir avantajı değil, dezavantajı olduğunu kanıtlıyor.[21] Acı ve hazzın zarar ve yararı örneklendirdiğini düşünün.

---

zengin bir antik felsefe literatürü mevcut, bundan da kısaca yedinci bölümde söz edeceğim. Ölümün kişiye zarar vermediğini düşünenler, ölümümü zarar listemden eleyebilirler.

[20] Sadece dünyaya geldikten kısa bir süre sonra ölenler bu zararların bir kısmını tecrübe etmezler fakat tabii ki ölümden kurtulamazlar.

[21] Var olmayış birçok yönden muğlâk bir terim. Hiçbir zaman var olmayanlara ve şu anda var olmayanlara işaret edebilir. İkincisi, henüz var olmayanlara ve artık var olmayanlara ayrılabilir. Şimdiki bağlamda var olmayışı hiçbir zaman var olmayanlar için kullanıyorum. Joel Feinberg henüz var olmayanların ve artık var olmayanların zarar görebileceğini iddia ediyordu. Bu görüşe katılıyorum. Benim burada söylediğim hiçbir zaman var olmayanlara da uygulanabilir.

Şunlar tartışma götürmez:

(1) Acının varlığı kötüdür
ve
(2) Hazzın varlığı iyidir.

Fakat böylesine simetrik bir değerlendirme acının ve hazzın yokluğuna uygulanamıyor çünkü aynı şekilde doğru olduğunu düşündüğüm önerme:

(3) Acının yokluğu, o iyilik kimse tarafından tecrübe edilmese bile iyidir.
bununla beraber,
(4) hazzın yokluğu, hazdan mahrum olacak kimse yoksa kötü değildir.

Acının yokluğunun, o iyilik kimse tarafından hissedilmediğinde neden iyi olduğu sorgulanabilir. Olmayan acının, o yokluktan fayda sağlayacak kimse yoksa aslında kimse *için* iyi olmadığı söylenebilir. Fakat bu (3)üncü maddeyi alelacele saf dışı bırakmak olur. (3)üncü maddede varılan yargı, kişinin var olup olmayışından bağımsız olarak, *potansiyel menfaatlerine* işaret ediyor. Buna da şu gerekçeyle karşı çıkılabilir: (3), kişinin hiçbir zaman var olmadığı bir senaryodan söz ettiği için, halihazırda var olan insan için bir geçerliliği olamaz. Bu itiraz haksızdır çünkü (3) aslında var olan kişinin hiçbir zaman var olmadığı karşı-olgusal bir durumdan söz edebilir. Var olan insanın acısı için (3) acının yokluğunun, sadece şu anda o acıya maruz kalan insanın yokluğu şartında mümkün olmasına rağmen iyi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, şimdi var olan insanın menfaatleri açısından bakıldığında acının yokluğu, o insan bu koşulda var olmasa da iyidir. (3)'ün hiçbir zaman var olmayan kişinin olmayan acısı için ne anlama geldiğine bakalım –potansiyel insanı gerçekleştirmeyerek garantilenen acının yokluğu durumu. İddia (3) bu yokluğun başka şartlarda var olacak kişinin menfaatleri göz önünde bulundurulduğunda iyi olduğunu söy-

lüyor. O kişinin kim olacağını bilemeyebiliriz ama kim olursa olsun, gene de potansiyel menfaatleri açısından acılarının önlenmesinin iyi olacağını söyleyebiliriz. Eğer var olabilecek ama olmayan kişi *için* acının yokluğunun iyi olacağı çıkarımı yapılabilecekse (zor da olsa) ancak bu şekilde yapılabilir. Tabii ki (3), acının yokluğunun iyi geldiği gerçek bir insandan söz eden absürt bir iddiayı içermiyor.[22]

(3) ve (4) arasındaki asimetri, kaydadeğer bir açıklayıcılığı olduğu gösterilerek desteklenebilir. Oldukça makul dört farklı asimetriyi de açıklar. Şüpheciler, bunun nereye gittiğini görünce diğer asimetrilerin inandırıcılığını sorgulamaya başlayıp, onların (yukarıdaki asimetrinin ötesinde) nasıl desteklenebileceğini bilmek isteyebilirler. Böyle bir desteği sunduğumda, kuşkucular o zaman da bu destekleyici açıklamaların savunmasını talep ederler. Her iddianın meşru bir amacı ve sonu olmalıdır. Sonucumun inkârını aksiyomatik olarak değerlendirenleri ikna etmeyi ümit edemem. Sadece, oldukça makul bazı görüşleri kabul edenlerin benim sonucuma ulaştığını gösterebilirim. Bu makul görüşler şimdi ayrıntılandıracağım dört farklı asimetriyi de içeriyor.

İlk olarak, (3) ve (4) arasındaki asimetri, dünyaya acı çekecek insanları getirmekten kaçınmak gibi bir yükümlülüğümüz mevcutken, dünyaya mutlu insanlar getirmek gibi bir yükümlülüğümüz olmadığını en iyi şekilde açıklıyor. Başka bir deyişle, dünyaya acı çekecek insanlar getirmeme yükümlülüğümüz olduğunu düşünmemizin nedeni, acının varlığının (acı çekenler için) kötü oluşu ve acının yokluğunun (o yokluğu tecrübe eden kimse olmasa dahi) iyi oluşu. Buna karşılık, dünyaya

[22] Hazzın yokluğuyla ilgili mantıksal açıdan simetrik iddialar öne sürmek *mümkündür* –kişinin (var olsa da olmasa da) potansiyel menfaatleri açısından bakıldığında, hazzın yokluğu kötüdür. Fakat (4), bu simetrik iddianın, mantıksal açıdan mümkünse de yanlış olduğunu ileri sürüyor. (4)'ü sonra savunacağım. Şu andaki amacım sadece (3)'ün tutarsız olmadığını göstermek.

mutlu insanlar getirmekle yükümlü olduğumuzu düşünmüyoruz çünkü haz onlar için iyi olsa da, yokluğu (hazdan mahrum kalacak kişinin yokluğu göz önünde bulundurulduğunda) kötü olmayacaktır.

Üremeye dair yükümlülüklerimizle ilgili –(3) ve (4) arasındaki asimetriye başvurmadan– alternatif bir yaklaşım olduğu şeklinde itirazlar da öngörülebilir. Acı çekecek insanları dünyaya getirmekten kaçınma yükümlülüğümüzün oluşu fakat mutlu insanları dünyaya getirme yükümlülüğümüzün olmayışı, zarardan kaçınmak için menfi yükümlülüklerimizin oluşu fakat bunun karşısında mutluluk yaratmak için müspet yükümlülüklerimizin olmayışı öne sürülerek açıklanabilir. Üremeye dair yükümlülükler bu şekilde diğer tüm yükümlülüklerimiz gibidir. Müspet yükümlülüklerimiz olduğunu inkâr edenler için, bu gerçekten de benim sağladığıma alternatif oluşturabilecek bir açıklama. Gelgelelim, menfi yükümlülüklerimiz olduğunu düşünenler arasında bile çok az insan, mutlu insanları dünyaya getirme yükümlülüğümüz olduğuna inanacaktır.

Müspet yükümlülükleri kabul *eden* insanların neden mutlu insanları dünyaya getirme yükümlülüğünü bu yükümlülükler arasında saymayacağının da farklı bir açıklaması yapılabilir. Çoğunlukla, eğer ciddi anlamda fedakârlık gerektiriyorsa, müspet yükümlülüklerimizin fazla haz yaratma yükümlülüğü içeremeyeceği düşünülür. Çocuk yapmanın (en azından hamile kadın açısından) kaydadeğer derecede fedakârlık içerdiği düşünüldüğünde, asimetriden ziyade bu durum dünyaya mutlu insanlar getirme yükümlülüğümüz olmayışının en iyi açıklamasıdır.

Bu alternatif açıklamadaki sorun, fedakârlık yapmamız gerekmeseydi dünyaya mutlu insanlar getirme yükümlülüğümüz *olacağını* ima etmesidir.[23] Başka bir deyişle, kendimiz büyük

[23] Fedakârlık yaptığımızda bile bu fedakârlık yükümlülükten daha ağır basmıyorsa. Bir fedakârlığın pozitif yükümlülüğün ortaya çıkı-

bedeller ödemeden dünyaya insan getirebiliyorsak, getirmememiz yanlış olurdu. Fakat bu tartışılan yükümlülüğün her şey göz önüne alındığında ortaya çıkan bir yükümlülük olduğunu öngörüyor. Ne var ki, potansiyel insanların menfaatleri istendiğinde kaçınılacak bir dünyaya getirme yükümlülüğünü bile temellendiremez. Başka bir ifadeyle, üreme (her şey göz önüne alındığında) yükümlülükleri asimetrisi başka bir asimetriye dayanır, üremeyle ilgili ahlâki *nedenler* asimetrisine. Bu asimetriye göre, potansiyel insanların menfaatlerine dayanacak şekilde[24] mutsuz insanları dünyaya getirmekten kaçınmak için temelli bir ahlâki nedenimiz mevcutken, mutlu insanları dünyaya getirmek için[25] temelli bir güçlü ahlâki nedenimiz yok. Bu açıdan, diğer müspet yükümlülüklerde fedakârlığın sınırları belirleyici olsa da, mutlu insanları dünyaya getirme sözde yükümlülüğü söz konusu olduğunda tartışmaya açıktır.

şını önleyecek boyutta olabilmesi ve bu boyutun sınırları, karmaşık ve tartışmaya açık bir konu. Ben bunları değerlendirmeyeceğim. Bu fedakârlığın sınırlarının oldukça geniş olması gerektiğini düşünenlerin sayısı az değil. Örneğin Peter Singer, *Pratik Etik*, [İstanbul: İthaki Yayınları, 2015]. Bu esnada, Peter Singer'ın pozitif yükümlülüklerimizin sınırlarıyla ilgili vardığı sonuçlar radikal biçimde sezgilerimize ters gelse de, bu durum, pozisyonuna karşı yeterli bir sav olarak düşünülmez. İlginç bir şekilde, benim vardığım sonuçların absürt savlara indirgenmesi konusunda pek tereddüt edilmiyor. Bu konuya yedinci bölümde daha geniş yer vereceğim.

[24] Ahlâki nedenin (ya da yükümlülüğün), potansiyel insanın menfaatine dayandırılması önemli bir şart. Mutlu insan yaratmak için nedenlerimiz olduğu iddiasını makul bulanlar gayrişahsi değerlendirmeler yapıyorlar –dünyada daha fazla mutluluk olması gibi. Fakat bu değerlendirmeler potansiyel insanın menfaatleriyle ilgili değil.

[25] Jeff McMahan, "Bir kişinin dünyaya gelmesine, hayatı iyi olacağı gerekçesiyle vesile olmak için güçlü bir ahlâki neden olmadığı görüşü içgüdüseldir ve değiştirilmesi muhtemelen imkânsızdır" diyor. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002), 300.

(3) ve (4) arasındaki asimetri konusundaki iddiamı güçlendiren ikinci bir konu var. Çocuk yapmak için neden olarak çocuğun bu vesileyle fayda göreceğinin[26] öne sürülmesi tuhafken (tutarsız değilse de), çocuk yapmaktan kaçınmak için potansiyel çocuğun menfaatlerinden söz etmek tuhaf değil. Eğer çocuklar, çocukların menfaatleri için yapılsaydı, daha çok insanın daha çok çocuk yapması için daha güçlü bir ahlâki neden olurdu. Buna karşılık, acı çekecek olan potansiyel çocukların refahı, çocuk yapmama kararı için sağlam bir temeldir. Eğer hazların yokluğu kimse için kötü olup olmamasından bağımsız olarak kötü olsaydı, çocukların kendileri için onları dünyaya getirmek de kulağa garip gelmezdi. Buna ek olarak, eğer acının yokluğu bu yokluğu tecrübe edecek kimse olmasa bile iyi olmasaydı, acı çekecek çocukları dünyaya getirmekten kaçınmanın iyi olduğunu söyleyemezdik.

Üçüncü olarak, (3) ile (4) arasındaki asimetriyi destekleyen başka bir noktaya, benzer bir asimetriden ulaşılabilir. Bu defa geriye dönük yargılarla. Fakat varlığı bizim kararımıza bağlı olan kişiyi dünyaya getirmiş olmaktan sadece o kişi *adına* pişmanlık duyulabilir. Bunun nedeni, dünyaya getirilenlerin tanımlanamaz oluşu *değil*. Hiçbir zaman var olmamaları. Belirsiz fakat var olan kişinin bir faydadan yoksunluğuna üzülebiliriz fakat hiçbir zaman var olmayan ve bu yüzden de mahrum kalmayan kişi adına üzülemeyiz. Kişi, çocuk sahibi olmadığı için pişmanlık duyabilir fakat çocuk, varoluştan mahrum kaldığı için değil. Çocuk sahibi olmamakla ilgili duyulan pişmanlık, kendimizle ilgili pişmanlıktır –çocuk yapmak, bakmak, büyütmekten mahrum kaldığımız için duyulan hüzündür. Bununla beraber, mutsuz olan çocuğu dünyaya getirdiğimiz için pişmanlık duyarız ve kendimizle ilgisi olsa da öncelikle bu pişmanlığı çocuk için duyarız. Bir kişiyi var etmediğimiz için yas

[26] Başka bir deyişle, çocuk için çocuk yapmak garip bir önermedir.

tutmayışımızın nedeni hazzın yokluğunun kendi başına kötü olmayışıdır.

Son olarak, (3) ve (4) arasındaki asimetri, (a) uzaktaki acı ve (b) dünyanın ve evrenin ıssız yerleriyle ilgili asimetrik çıkarımlarda da bulunabilir. En azından düşündüğümüzde, yabancı ülkelerin acı içinde yaşayan halkları için haklı olarak üzülürüz, bir adada insan yerleşimi bulunmadığını duyduğumuzda, orada yaşasalardı mutlu olabilecek insanlar için üzülmeyiz. Aynı şekilde, Mars'ta olmayan yaşamın, hayatın tadına varamayan potansiyel varlıkların yası tutulmaz.[27] Fakat Mars'ta hissedebilir canlılar olduğunu ve acı çektiklerini bilsek, bu duruma onlar adına üzülürdük. Buradaki iddia, var oldukları için üzüldüğümüz kadar güçlü bir iddia değil, ama olabilirdi de. Sadece *hayatlarındaki* acı için üzülmemiz, savunduğum asimetriyi desteklemeye yeter. Sonuç olarak, acıya üzülüyoruz fakat potansiyel insanların olmayan hazlarına üzülmüyoruz.

Potansiyel insanların olmayan hazları için üzülmemekle beraber, potansiyel insanların olmayan acıları için de sevinmediğimiz doğrultusunda bir itiraz gelebilir. Çünkü eğer üzülseydik, potansiyel insanların ne kadar azının dünyaya geldiği ve ne kadar acının önlendiği düşünüldüğünde, kaçınılan acının boyutu konusunda ziyadesiyle mutlu olmamız gerekirdi. Fakat bu durumda mutluluk, hüznün karşıtı değildir. Uzaktaki insanla-

[27] Çoğu insanın durup Mars'ta olmayan hayatlar hakkında düşünmüyor olması bile başlı başına açıklayıcı. Bu konuda düşünmeye teşvik edildiklerinde bazı insanlar, olmayan Marslıların hissedemedikleri hazza üzüldüklerini iddia edeceklerdir. Üzülseler de üzülmeseler de, kişinin (olmayan) Marslıların var oldukları takdirde yaşayabilecekleri haz için nasıl hayıflanabileceğini anlamıyorum. Fakat ilginç olan, bazı insanların, eğer olmayan Marslılar için üzülmezlerse, asimetrimi destekleyecekleri korkusuyla üzüldüklerini söyleyecek olmaları. Asimetrimi desteklerlerse var olmanın her zaman zararlı olduğuna dair sonucu da kabul etmiş olurlar. Fakat bunu söylemek ve makul olabilmek birbirinden oldukça uzak şeyler.

rın acı çekmesine üzülmemize rağmen, onları düşündüğümüzde melankoliye kapılmayız.[28] Dolayısıyla, önemli olan, acının yokluğuna dair sevinç –melankolinin zıttı olarak– duyup duymamamız değil, acının yokluğunun üzücü olmak yerine "hoş karşılanıp karşılanmaması" ya da sadece "iyi" olup olmamasıdır. Daha önce de önerdiğim gibi, öyledir. Eğer acının yokluğunun var olmamanın iyi bir özelliği olup olmadığı sorulursa, öyle olduğunu söylemek zorunda kalırız.

(3) ve (4) arasındaki asimetrinin dört farklı asimetriyi açıkladığını gösterdim. Diğer dört asimetrinin yaygın olarak kabul gördüğünü düşünürsek, (3) ve (4) arasındaki asimetrinin de yaygın kabul gördüğünü farz etmek için geçerli nedenlerimiz olur. Bu, gerçeğin bir kanıtı değildir çünkü çoğunluk haksız olabilir ve çoğu zaman da öyledir. Fakat başlangıç noktamın çoğunluğa hitap edebilmesi gerektiğini gösterir.

(3) ve (4) tarafından desteklenen yargılar evrensel kabul görmez. Örneğin, pozitif faydacılar –sadece acıyı en aza indirgemekle değil aynı zamanda hazzı en üst düzeye taşımakla ilgilenenler– onu tecrübe edecek kimse olmasa da, ek potansiyel hazzın yokluğunun yasını tutacaklardır. Onların görüşlerine göre, eğer mutluluk oranını artıracaksa, dünyaya insan getirmek bir yükümlülüktür. Bu, bütün pozitif faydacıların (3) ve (4)'ün asimetrisini reddetmeleri *gerektiği* anlamına gelmez. Asimetriyi makul bulan pozitif faydacılar (i) insanların mutluluğunu artırmak (var olan ve kişinin seçimlerinden bağımsız olarak var olacak insanların) ve (ii) dünyaya insan getirerek mutluluğu artırmak arasında ayırım yapabilirler. Bu şimdi bilinen bir ayırım olan (i) insanların mutlu etmek ve (ii) mutlu insan yaratmak arasındaki ayırımdır.

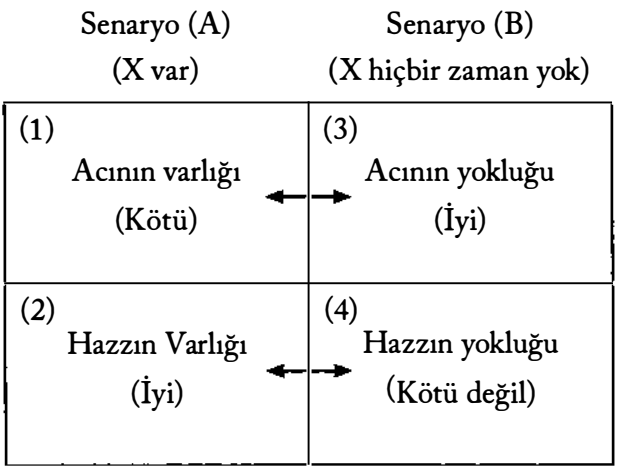
Bu ayırımı yapan pozitif faydacılar, pozitif faydacılıkla uyumlu olarak, sadece (i) Maddesini ahlâkın bir gerekliliği

[28] Belirgin bir tepki vermememizin nedeni muhtemelen psikolojik bir savunma mekanizmasıdır.

sayabilirler. Bu pozitif faydacılığın tercih edilen şeklidir. (ii) maddesini de ahlâkın gerekliliği saymak, mutluluğun değerinin birincil olduğunu ve kişilerin değerinin bundan doğduğunu varsayar. Fakat insanlar mutluluk hacmini genişlettikleri için değerli değildirler. Mutluluk insanlar adına iyi olduğu için değerlidir –insanların hayatlarını iyileştirdiği için. Başka türlü düşünmek insanların mutluluk üretimi için araçlar olduğunu düşünmektir. Ya da başka bir ünlü imgeyi kullanmak gerekirse, insanlara salt mutluluk araçları muamelesi yapmaktır. Fakat bir aracın aksine –araç, ne kadar değer taşıdığı konusuna kayıtsızdır– insan için ne kadar mutlu olduğu önemlidir.

Şimdiye kadarki iddialarım makul ise, zarar ve fayda arasındaki asimetri hem etkili hem de yaygındır. Tartışmamı, zarar ve fayda asimetrisini göz önünde bulundurarak varoluşun her zaman zararlı olduğu noktasına taşıyacağım. Son bölümde (yedinci bölüm), asimetrinin ulaşacağı noktayı görünce, varoluşun her zaman zarar ihtiva ettiğini kabul etmektense asimetriye inanmaktan vazgeçecek olanların itirazlarını değerlendireceğim. İtiraz, tartışmamın sonuçlarının sezgilere, asimetriye inanmayı vazgeçmekten daha aykırı oluşu ve bu yüzden birinden feragat edilecekse bunun asimetri olması gerektiği yönünde. Bu itirazı değerlendirmeyi son bölüme bırakıyorum çünkü sadece ulaştığım sonuca değil, diğer bölümlerde ulaşacağım farklı sonuçlara da benzer itirazlar yapılabilir. (Bu itirazı nasıl değerlendirdiğim konusunda sabırsızlığa kapılanlar yedinci bölümün giriş kısmına bakabilirler – "Sezgisel İtirazlara Yanıt").

Savunduğum asimetriye bakarak, neden varoluşun her zaman zararlı olduğunu göstermek için iki senaryoyu karşılaştırmak gerekiyor: (A) senaryosunda X var ve (B) senaryosunda X hiçbir zaman yok. Diğer sözü edilen görüşlere ek olarak bu, 2.1 diyagramında temsil ediliyor.



Şekil 2.1.

Eğer haklıysam, (1)'in kötü (2)'nin iyi olduğu tartışma götürmez bir gerçek. Fakat yukarıdaki değerlendirmeler de dikkate alındığında (3), iyiyi tecrübe edecek kişinin yokluğu durumunda bile iyi, ama (4) faydanın yokluğunda, faydadan mahrum kalacak kimse olmayışı halinde de kötü değil.

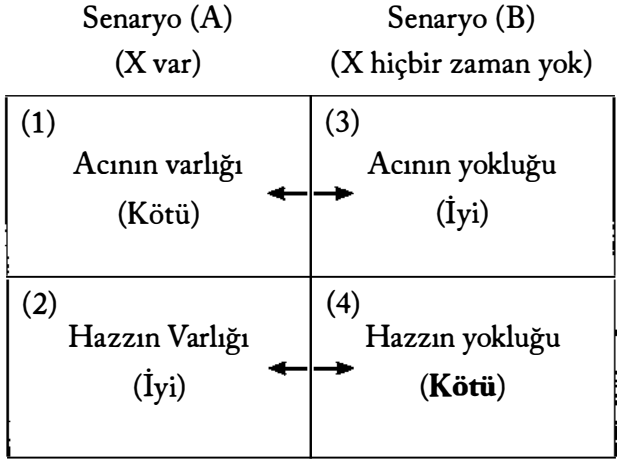
Asimetrinin daha önce savunduğum şekline dayanarak, (3) ve (4)'ü, acı ve haz arasındaki asimetrinin korunduğu farklı değerlendirme biçimleri eğer önemli, müşterek yargılar korunursa başarısız olacaktır. İlk seçenecek Şekil 2.2'de gösteriliyor.

Burada, simetriyi korumak için hazzın yokluğu "kötü" addedilmiş. Bu yargı fazla iddialı çünkü eğer Senaryo B'deki hazzın yokluğu "kötü değil" yerine "kötü"yse, X adına, X dünyaya gelmediği için üzülmeliyiz. Ama üzülmüyoruz.

Hazzın ve acının simetrik değerlendirmenin ikinci bir yöntemi Şekil 2.3.'te gösteriliyor.

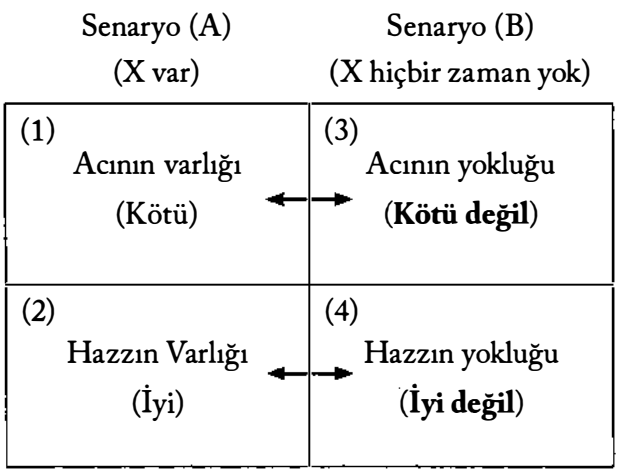
Bu durumda simetriyi korumak için acının yokluğu (3) "iyi" yerine "kötü değil" olarak; hazzın yokluğu (4) "kötü değil" yerine "iyi değil" olarak belirtilmiş. "Kötü değil"i "iyi" ve "iyi değil"i "kötü" olarak yorumlayabiliriz. Fakat bu kalıpta geçerli olan

yorum bu değil, eğer öyle olsaydı bir önceki kalıptaki eksikliklere sahip olurdu. Şekil 2.3.'teki "kötü değil" bu yüzden, "kötü değil, ama iyi de değil" anlamına gelmeli. Bu şekilde yorumlandığında zayıf bir iddia halini alıyor. Varoluşun acılarını önlemek sadece "kötü değil"den fazlasına işaret ediyor: İyiye.



Şekil 2.2.

Hazzın yokluğunun "iyi değil" olarak değerlendirmesi de yetersizdir. Tabii ki hazzın yokluğuna iyi diyemeyiz. Fakat esas ikilem, hazzın yokluğu kimse için mahrumiyet anlamına gelmediğinde "kötü değil" ya da "kötü" arasındadır. Benim önermem, "iyi değil yani kötü" yerine "iyi değil fakat kötü de değil"dir. Çünkü "kötü değil" "iyi değil"den daha açıklayıcı bir değerlendirmedir. Ben de bunu tercih ediyorum. Gene de, "iyi değil" değerlendirmesini kabul etmek isteyenler, bu şekilde simetriyi tekrar inşa edemezler. Eğer acı kötü; haz iyiyse, fakat acının yokluğu iyi ve hazzın yokluğu iyi değilse, o zaman haz ve acı arasında bir simetri yoktur.



Şekil 2.3.

Var Olmayı Hiç Var Olmamakla Karşılaştırmak

Alternatif değerlendirmeleri reddettikten sonra, ilk grafiğime dönüyorum. Var olmanın ve hiçbir zaman var olmamanın avantajlarını ve dezavantajlarını incelerken, (1)'i (3) ile, (2)'yi (4) ile karşılaştırmalıyız. İlk karşılaştırmada, var olmamanın tercih edileceğini görürüz. Var olmamanın var olmaya nazaran bir avantajı var. Ancak ikinci karşılaştırmada, var olanların hazları iyi olsa da var olmayanlarla kıyaslandığında bir avantaja dönüşmüyor, çünkü hazzın yokluğu kötü değil. İyinin var olmamaya kıyasla bir avantajı olması için iyinin yokluğunun kötü olması gerekirdi.

Buna gelecek itiraz, hazzın nötr bir durumdan daha iyi olduğu gerekçesiyle, "iyi"nin "kötü değil"e kıyasla avantajlı bir durum oluşu şeklindedir. Bu itirazın yanlışlığı, Senaryo B'deki haz yokluğunun Senaryo A'daki haz yokluğuyla benzer algılanmasıdır –şemamda yansıtılmasa da asimetrinin orijinal açıklamasında (4)'ün içerdiği. Orada, hazzın yokluğunun *eğer o hazdan mahrum kalan kimse yoksa* kötü olmadığını söylüyorum.

Doğal olarak, kötü derken, acının varlığıyla aynı şekilde kötü olduğunu söylemiyorum.[29] Söylemek istediğim, hazzın yokluğunun nispeten (özünde değil) kötü olmasıdır. Başka bir deyişle, hazzın varlığından *daha kötüdür*. Bunun nedeni Senaryo A'da X'in var olmasıdır. X, mahrum bırakıldığı hazza sahip olsaydı daha iyi olurdu. Hazla ilişkilendirilebilecek bir zihinsel durum yerine, X nötr bir durumda. Buna karşılık, Senaryo B'deki hazların yokluğu durumu herhangi bir kişinin nötr durumlarına tekabül etmiyor. Onlar bir kişinin içinde bulunduğu herhangi bir durumdan bile söz etmiyor. A'daki hazlar A'daki hazların yokluğundan daha iyiyse de, A'daki hazlar, B'deki hazların yokluğundan daha iyi değil.

Aynı sonuca başka bir yoldan da varılabilir. Mahrum kalınan hazların kendine içkin kötülüğünden söz etmediğim gibi, mahrum kalınmayan ve aslında olmayan hazlardan bahsederken de, onlar için "kötü değil" –nötr– tanımlamasını yaparken de onlara içkin bir kötülükten söz etmiyorum. Mahrum kalınan ve olmayan hazların "kötü" yani "daha kötü" oluşu gibi, mahrum kalınmayan ve olmayan hazlar da "kötü değil" yani "daha kötü değil." Hazların varlığından daha kötü değiller. Demek ki hazların varlığı daha iyi değil ve hazların varlığı, mahrum kalınmayan ve olmayan hazlara kıyasla bir avantaj teşkil etmiyor.

Bazı insanlar (2)'nin neden (4)'e kıyasla avantajlı olmadığını anlamakta güçlük çekebilir. Var olan ve olmayan yerine, var olan iki insanı kıyaslamasına rağmen gene de açıklayıcı olabilecek bir analojiyi düşünebilirler. H (Hasta) sık hastalanmaktadır. Neyse ki, yapısı nedeniyle çabuk iyileşmektedir. S (Sağlıklı) yapısı gereği çabuk iyileşememektedir fakat hiçbir zaman hastalanmaz. H için hastalanması kötüdür; çabuk iyileşmesi de iyidir. S'nin hiçbir zaman hastalanmaması iyidir fakat çabuk

[29] Aynı şekilde kötü olacağı tek durum, hazzın yokluğunun gerçek anlamda acı vermesidir.

iyileşme yetisine sahip olmayışı kötü değildir. Çabuk iyileşme yetisi, H için iyi olsa da ona, S'ye karşı bir avantaj sağlamaz. Çünkü S için bu yetinin yokluğu kötü değildir. Bunun nedeni, S için bu yokluğun bir mahrumiyet teşkil etmemesidir. S, H'nin iyileşme gücüne sahip olduğu farazi bir durumdan daha avantajlı değildir. H hiçbir şekilde S'den daha iyi durumda değildir; sadece H, iyileşme yetisine sahip olmadığı bir halden daha avantajlıdır.

Analojinin taraflı olduğuna dair bir itiraz gelebilir. Tabii ki Sağlıklı olmak Hasta olmaktan daha iyidir. Bu, bu analojiye sırasıyla hiçbir zaman var olmamakla var olmaya tekabül edecek şekilde yaklaşırsam, tartışmayı varılmasını istediğim sonuca yönlendirdiğim yönünde bir itirazdır. Fakat bu itirazla ilgili sorun, her analojiye yönlendirilebilecek olmasıdır. Bir analojinin amacı, konunun belli olduğu bir vaka bulup (H ve S gibi), tartışmalı noktalara ışık tutmaktır (Şekil 2.1.'deki Senaryo A ve B gibi). Bu yüzden taraflılık konunun esası değildir. Onun yerine esas soru, analojinin yerinde olup olmadığıdır.

İyi bir analoji olmadığının düşünülmesinin bir nedeni haz (şekil 2.1.'deki) *içkin* bir iyiyken, çabuk iyileşme kapasitesinin *araçsal* bir iyi oluşudur. İki var olan insan için (S ve H gibi) birinin sahip olup da diğerinin mahrum olmadığı *içkin* bir özelliğin sayılamayacağı, dolayısıyla birinin diğerinden avantajlı konumda olmayacağı bir analoji sunmanın imkânsız olduğu da iddia edilebilir. Gerçek bir kişinin bir iyilikten mahrum olup bu mahrumiyetten zarar görmediği yegâne vakalar, *araçsal* iyilikleri kapsayan belirli vakalar olduğu için, içkin ve araçsal iyilikler arasındaki farkın da bu konuyla alâkalı olduğu düşünülebilir.

Fakat bu, ikna edici olmaktan uzaktır çünkü olmayan içsel iyiliğin sadece var olan insanları kapsayan analojilerde kötü olduğunun düşünülebilmesinin daha derin bir nedeni vardır. Bu insanların var olduğu düşünüldüğünde, içsel iyilikler onlar için her zaman bir mahrumiyet olarak algılanabilir. Var olan iki in-

sanı, mahrumiyetin yokluğu bağlamında kıyaslamanın tek yolu araçsal iyilikleri kullanmaktır.[30] (3) ve (4) mahrumiyetin varlığı ya da yokluğunun farkının hayati önemini vurguladığı için analojinin bu özelliği teste tâbi tutması ve içsel ve araçsal iyilik arasındaki farkı yok sayması meşrudur.

Her koşulda, analoji, dörtlü şemadan (2)'nin iyi ve (4)'ün kötü olduğuna kanıt olarak okunamaz. O asimetri bir önceki kısımda kurulmuştu. Onun yerine, analoji, asimetri göz önüne alındığında, (2)'nin (4)'e kıyasla avantajlı olmadığı fakat (1)'in (3)'e kıyasla dezavantajlı olduğu şeklinde yorumlanabilir. O yüzden Senaryo A'nın, Senaryo B'ye tercih edilir olduğu görülebilir.

Var olmanın ve olmamanın görece avantaj ve dezavantajlarını gene orijinal şemamda, bu defa (2)'yi (3)'le, (4)'ü (1)'le kıyaslayarak başka bir şekilde de belirleyebiliriz. Var olmanın da olmamanın da sağladığı faydalar mevcuttur. Var olanların haz duyabilmesi onlar için iyidir. Var olmayışın da potansiyel insanların acılarını önleyişi iyidir. Fakat bu resmin sadece bir kısmı. Çünkü hiçbir zaman var olmamakla ilgili kötü herhangi bir şey yokken, var olmakla ilgili kötü bir şey var ve her şey düşünüldüğünde, var olmamak tercih edilirdir.

Bu düşüncelerin ortaya çıkardığı farkındalıklardan biri, iyimsercilerin kâr-zarar analizi –(1)'in yani yaşamın hazlarının (2)'yle yani kötülüklerle kıyaslandığı analiz– varoluşun istenilebilirliği ve hiçbir zaman var olmamanın karşılaştırılması açısından inandırıcı değildir. İyimser bakış açısına sahip olanın analizi birçok nedenle hatalı:

Öncelikle karşılaştırmanın kendisi yanlış. Eğer var olmamanın var olmaya nazaran tercih edilir olup olmadığına karar ver-

[30] Senaryolar A ve B konusunda bize yol gösterebilecek bir analoji, var olan iki insanın karşılaştırmasını içermelidir. Var olan ve olmayan kişileri içeren bir analoji, aydınlatmaya çalıştığımız vakadan daha açıklayıcı olmaz. O yüzden kişinin varoluşuyla hiçbir zaman var olmayışını kıyaslamak zorunda değiliz.

mek istiyorsak, şemanın X'in var olduğu ve olmadığı iki senaryoyu temsil eden sol ve sağ taraflarını karşılaştırmalıyız. Dörtlü şemanın alt ve üst bölümlerini karşılaştırmak bize Senaryo A ve Senaryo B arasında, (3) ve (4) geçersiz kılınmadığı sürece, tercih yapabilme imkânı sunmaz. Bunu yapabilmenin bir yolu, ikisine de "sıfır" değeri atamaktır. Bu varsayımla (2), (1)'den daha büyük olduğunda A'nın B'den daha iyi olduğu düşünülebilir. Ya da başka bir deyişle, (2)'yi (1)'den çıkardığımızda ulaştığımız değer sıfırdan büyük olmalıdır. Dörtlüden (3) ve (4)'e sıfır değeri atamak, (3)'e hiçbir pozitif değer atanmadığı anlamına gelir ki bu da savunduğum asimetriyle uyumsuzdur. (Şekil 2.3. simetrisini kabul etmek anlamına gelir.)

A ve B'yi karşılaştırırken sadece (1) ve (2)'yi değerlendirmekteki diğer bir sorun, daha önce sözü edilen "başlatılmaya değer hayat" ile "sürdürmeye değer hayat" arasındaki ayırımı yok saymasıdır. İyimserler bize, (2), (1)'den büyük olduğu takdirde varoluşun var olmamaktan daha iyi olduğunu söylüyorlar. Fakat burada var olmamakla ne kastediliyor? "Hiçbir zaman var olmamak" mı yoksa "varoluşu sonlandırmak" mı? Sadece (1) ve (2)'ye bakarak, hiçbir zaman var olmamak ve varoluşu sonlandırmak arasındaki ayırımı yapmadıkları anlaşılıyor. Onlar için hayat, (2), (1)'den büyük olduğu sürece, yaşamaya değerdir (hem başlatmaya hem sürdürmeye); aksi takdirde yaşamaya değmez (başlatmaya da sürdürmeye de). Bundaki sorun, söylediğim gibi, bu ikisi arasında ayırım yapmak için geçerli nedenlerimiz olmasıdır. Bir hayatın sürdürmeye değen bir hayat olmaması için, başlatmaya değer sayılmaması için olması gerekenden daha kötü olması gerekir.[31] Sadece Senaryo A'yı de-

[31] Sadece Senaryo A'nın hayatın ne zaman "başlatılmaya değer" ve ne zaman "sürdürmeye değer" olduğu konusunda farklı yargılar sunabileceğini düşünenler bunu yapmak için farklı eşikler belirleyebilirler. Sürdürmeye değer olabilmesi için (2)'nin (1)'e sadece ağır basması fakat hayatın başlatılmaya değer olması için (2)'nin (1)'den çok daha büyük olması gibi. Bunu, sadece Senaryo A'yı düşünenler yapabilir

ğil, Senaryo B'yi de değerlendirenler aslında hangi hayatların başlatılmaya değer olduğunu düşünmektedirler. Bir hayatın sürdürmeye değer olup olmadığına karar vermek için Senaryo A'nın X'in artık var olmadığı üçüncü bir senaryoyla karşılaştırılması gerekir.[32]

Son olarak yaşam kalitesi, sadece kötüden iyiyi çıkararak ulaşılan bir sonuç değildir. Bir sonraki bölümün ilk kısmında göstereceğim üzere yaşam kalitesinin değerlendirilmesi bundan çok daha karmaşıktır.

	Senaryo (A) (X var)	Senaryo (B) (X hiçbir zaman yok)	
-	(1) Acının varlığı (Kötü)	(3) Acının yokluğu (İyi)	+
+	(2) Hazzın Varlığı (İyi)	(4) Hazzın yokluğu (Kötü değil)	0

Şekil 2.4.

Bazı insanlar, Şekil 2.1.'de temsil edilen asimetriyi kabul edebilir, Senaryo A ve B'yi kıyaslama gerekliliği konusunda bizimle aynı fikirde olabilir fakat B'nin A'yla kıyaslandığında her zaman tercih edilebilir olduğunu –yani varoluşun her zaman

---

fakat yaptıklarına dair bir kanıt da yok. İki yargıya da aynı yaklaşımı benimsiyor gibi görünüyorlar. Her halükârda, bunu düzeltebilseler bile, savları, farklı itirazlarım karşısında gene geçersiz olacaktır.

[32] C adını vereceğimiz bu senaryoda, acının yokluğu "iyi", hazzın yokluğu "kötü" olarak nitelendirilecektir.

zararlı olduğunu– inkâr edebilirler. Dörtlünün her birine pozitif ya da negatif (ya da nötr) bir değer atamak zorunda olduğumuzu ve bu görüşü güçlendirecek şekilde makul değerler atandığında varoluşun bazen tercih edilebilir olduğunu iddia ederler. (Şekil 2.4.)[33]

Dörtlünün (1)'i negatif olmalı çünkü kötü; dörtlünün (2) ve (3)'ü pozitif olmalı çünkü iyiler (3) iyi olduğu kadar (1) de kötü olmalı. Yani eğer (1)= -n ise, o zaman (3)= +n; (4) kötü olmadığına göre (iyi de değil), pozitif ya da negatif değil, nötr olmalı.

Şekil 2.4'e değer atarken (1) ve (2)'yi A'nın değerini belirlemek için topluyoruz ve (3) ve (4)'ün toplam değerine (B'nin değeri) ekliyoruz. Bunu yaparak, (2), (1)'in değerinin iki katı olduğu için, A'nın B'ye kıyasla tercih edilir olduğu sonucuna ulaşıyoruz.[34] Bu çıkarımda birçok sorun var. Örneğin, bir sonraki bölümün ilk kısmında göstereceğim üzere, yaşam kalitesinin tek kriteri haz-acı oranı değildir, aynı zamanda acının niceliğinin de hesaba katılması gerekir. Acı niceliğinde belli bir eşik aşıldıktan sonra, hiçbir haz onu telafi edemez.

Fakat Şekil 2.4.'ün hatalı olduğunu göstermenin en iyi yolu, Şekil 2.4.'ün ardındaki akıl yürütmeyi daha önce sözü edilen S (Sağlıklı) ve H (Hasta) analojisine uygulamaktır.

Bu şekilden yola çıkarak, eğer (2)'nin değeri (1)'in iki katı ise H, S'ye göre daha tercih edilir konumdadır (Bu, (2)'nin H'yi kurtaracağı acının boyutu S'nin çekeceği acının boyutunun iki katı olduğu durumda geçerli olsa gerek). Fakat bu doğru olamaz, çünkü elbette *her zaman* S olmak (hastalanmayan ve böylece çabuk iyileşme yetisinin yokluğu dolayısıyla dezavantajlı duruma düşmeyen) daha iyidir. Esas nokta, (2)'nin *H için iyi* olması fakat S'ye göre ona bir avantaj sağlamamasıdır. (2)'ye pozitif bir değer, (4)'e de "0" atayarak, Şekil 2.5., (2)'nin (4)'e

[33] Bu iddia için Robert Segall'e teşekkür ederim.

[34] (2), (1)'in değerinin iki katı olduğunda, A ve B eşit değer kazanıyor ve var olmak ya da hiçbir zaman var olmamak tercih edilir duruma gelmiyor.

kıyasla bir avantaj olduğunu önerir ki değildir. Şekil 2.5.'teki ve dolayısıyla 2.4.'teki değer atamalarının yanlış olduğu sonucuna varmalıyız.[35]

	Senaryo (A) (X var)	Senaryo (B) (X hiçbir zaman yok)	
-	(1) Hastalığın varlığı (Kötü)	(3) Hastalığın yokluğu (İyi)	+
+	(2) Çabuk iyileşme yetisinin varlığı (İyi)	(4) Çabuk iyileşme yetisinin yokluğu (Kötü değil)	0

Şekil 2.5.

Doğru değer atamalarının ne şekilde olması gerektiği sorulabilir fakat bu soruya, doğru soru olmadığı için cevap vermeyi reddediyorum. Şekil 2.1. neden her zaman var olmamanın tercih edilebilir olduğunu göstermek amacını taşıyor. Var olmanın, hiçbir zaman var olmamaya kıyasla dezavantajları olduğunu ve var olmanın olumlu faktörlerinin hiçbir zaman var olmamaya kıyasla bir avantaj oluşturmadığını gösteriyor. Senaryo B, her zaman Senaryo A'dan daha iyi, aynı nedenle her zaman S olmak da H olmaktan daha iyi. Şekil 2.1.'nin var olmanın *ne kadar* kötü olduğuna dair bir karar vermekte rehberlik etmeyi amaçlamıyor.

[35] Şekil 2.5. ve 2.4.'teki değer atamalarının olası sonuçlarını iki vaka arasındaki analojinin yetersizliğine dair kanıt olarak aldığımızda, vardığım sonuçları aksiyomatik olduğu gerekçesiyle inkâr etmenin farklı bir örneğini görüyoruz.

Var olmanın her zaman zararlı olduğunu söylemekle (a) zararın ne kadar fazla olduğunu söylemek (b) arasında daha önce de sözünü ettiğim üzere fark var. Şu âna kadar sadece ilk iddiayı savundum. Varoluşun zararlarının boyutları kişiden kişiye değişiyor ve bir sonraki bölümde bu zararın herkes için kayda-değer boyutta olduğunu savunacağım. Vurgulanması gereken bir nokta, var olmanın her zaman kişi için zararlı olduğunu savunurken, zararın büyüklüğünün inkâr edilebilecek olması. Benzer bir şekilde, kişi zararın büyük olmadığını düşünüyorsa da bu noktadan, var olmanın olmamaya kıyasla tercih edilebilir olduğu çıkarımını yapamaz.

Bu farkındalık, iddiama muhtemel bir diğer itiraza da karşılık vermek açısından önemli. İddiamın olası bir sonucu da iyiyle dolu olan ve eser miktarda kötülük barındıran bir hayatın – sadece bir iğne batması kadar acının eşlik ettiği saadetle dolu bir hayat– olmayan hayattan daha kötü olduğudur. İtiraz bu sonucun mantıksız olduğu yönünde. Var olmanın her zaman zararlı olması (a) ve zararın boyutu (b) arasındaki farkı anlamak bu olası sonucun neden mantıksız olmadığını görmemizi sağlar. Sadece anlık bir acı barındıran bu büyülü hayat, yaşayan için ne kadar hazla dolu olursa olsun, hiçbir zaman var olmamaya kıyasla bir avantajı yoktur. Fakat var olmanın anlık acı gibi bir dezavantajı vardır. Zararlı olduğunu inkâr etmeden, varoluştaki zararın minimal olduğunu kabul edebiliriz. Var olmanın zararlı olup olmadığı konusunu bir kenara bırakırsak, kim anlık bir acının, mimimal de olsa zarar anlamına geldiğini inkâr eder ki? Ve kişi bunun zarar olduğunu kabul ediyorsa –hayat başlamasa kaçınılacak bir zarar– neden bu bedel göze alınarak başlatılan varoluşun az da olsa zararlı olduğunu inkâr etsin ki? H ve S analojisini tekrar düşünün. Eğer H sadece bir kez rahatsızlanırsa ve bu rahatsızlık da bir baş ağrısıysa ve hemen geçerse, H olmak gene de daha iyidir (çok daha iyi olmasa da). Bütün hayatlar, sadece iğne batmasının acısını yaşayan farazi kişinin hayatı kadar acıdan azade olsaydı, varoluşun zarar-

ları kolayca kişinin var olarak diğer insanlara (kişinin ebeveynleri dâhil) sağladığı faydayla telafi edilebilirdi. Ama gerçek dünyada böyle büyülü hayatlar yaşanmıyor.[36]

Başka Asimetriler

Haz ve acının, varoluşu her zaman zararlı kılacak şekilde asimetrik olduğunu savundum. Bir sonraki bölümde bu zararın kaydadeğer boyutlarını tartıştıktan sonra, dördüncü bölümde tüm bunların üremekle ilgili muhtemel sonuçlarını inceleyeceğim. Fakat şu noktada, varoluşun her zaman zararlı oluşunun üremekle ilgili bir soruna işaret ettiği açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Üremeye birçok farklı yöntemle meydan okunabilir, fakat Christoph Fehige[37] ve Seana Shiffrin'in[38] tezlerinin benim iddiamla ilginç paralellikleri var.

Önce Seana Shiffrin'in tezini değerlendirelim. Fayda ve zararın benim savımdaki örtük algısını o belirgin hale getiriyor. Fayda ve zararı karşılaştırmalı olmayan bir şekilde algılıyor. Yani bir terazinin sürekli hareket eden iki ucu şeklinde değil, pozitif ve negatif olmak üzere mutlak koşullar olarak. Dahası, onun tezi de benimki gibi fayda ve zarar arasındaki, farklı da olsa bir asimetriye işaret ediyor. Kişinin aksine bir talebi olduğuna dair kanıtın yokluğunda, daha fazla zararı önlemek için kişiye daha az zarar verecek şekilde müdahele etmek kabul edilebilir ve belki de zorunludur, diyor. Bunun aksine, daha fazla

---

[36] Bunun muhtemel sonuçlarını dördüncü bölümde ("Çocuk Yapmak") tartışıyorum.

[37] Fehige, Christoph, "A Pareto Principle for Possible People", *Fehige*, Christoph ve Wessels, Ulla, ed., *Preferences* (Berlin: Walter de Gruyter, 1998) 508-43.

[38] Shiffrin, Seana Valentine, "Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm", *Legal Theory*, 5 (1999) 117-48.

net fayda sağlayacak şekilde zarar vermek kötüdür.[39] Dolayısıyla, bilinci yerinde olmayan (rıza gösteremeyen) bir kişiyi ölüm gibi daha büyük bir zarardan korumak için kolunu kırmak kabul edilebilir. (Bu "kurtarma vakası"dır). Gelgelelim, normal üstü hafıza, ansiklopedik bilgi deposu, ek 20 IQ değerinde entelektüel kapasite ya da yan etkisiz bir şekilde sınırsız alkol ve yağ tüketme yetisi gibi daha büyük faydalar sağlamak için kişinin kolunu kırmayı kabul edemeyiz.[40] (Buna da net fayda vakası diyebiliriz.)

Var olan herkes acı çektiği için, üremek her zaman acıya neden olur. Profesör Shiffrin (bir varsayım olarak?) dünyaya getirilmenin kişiye fayda *sağlayabileceğini* kabullenmeye hazır.[41] Sözü edilen asimetriye uygun olarak, fayda sağlamak için zarara sebep olamayız. Var olan insanlar kendilerine fayda sağlamak için bazen zarar görmeye rıza gösterse de, dünyaya getireceğimiz insanları dünyaya getirmeden önce, onların rızasını hiçbir zaman alamayız. Bu rızayı varsayıma da dayandıramayacağımızı savunuyor Shiffrin. Bunun dört nedeni var.[42] İlk nedeni, kişinin, onu dünyaya getirmediğimiz takdirde zarar görmemesi. İkincisi, varoluşun zararlarının ciddi boyutlarda olabilecek olması. Üçüncüsü, hayatın zararlarından ciddi bir bedel ödemeden kaçınmanın mümkün olmaması. Son olarak da varsayımsal rızanın, bireyin değerlerine ya da riske karşı tavrına bağlı olmaması.

Profesör Shiffrin ile savlarımız arasında ilginç farklar var. Onun iddiası, en azından yüzeyde, hayattaki iyiliklerin, var olmamaya kıyasla var olmanın bir avantajı olarak algılanmasına

---

[39] "Net fayda"yla anlatılmak istenen "sadece iyi olan fakat aynı zamanda zarardan kaçınmaya yardımcı olmayan faydalar" (*age.*, 124). Üçüncü bölümde bahsettiğim içkin hazlar "net fayda"yı örneklerken bahsettiğim rahatlama hazları "zarardan kaçınma"yı örnekliyor.

[40] *Age.* 127.

[41] *Age.* 119.

[42] *Age.* 131-3.

engel teşkil etmiyor olması (ki öyle algılanmak zorunda olmadığını da göstereceğim). Shiffrin'e göre, var olanların tecrübe ettiği hazlar var olmamaya kıyasla avantaj olarak görülse de, onları var olmanın bedeliyle garanti altına alabileceksek avantaj sayılmazlar.[43]

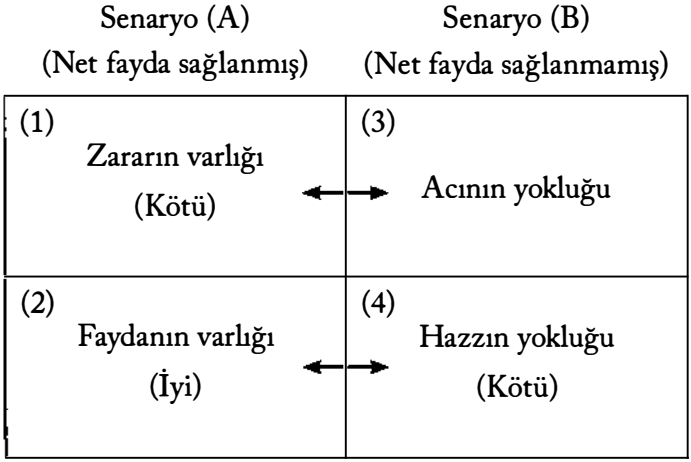
Temel iddiası savunduğum asimetriye de dayanmıyor. Bunu görmek için, var olan ve Şekil 2.1.'de temsil edilmeyen insanları içeren iki senaryoyu karşılaştırabiliriz. Bu senaryolardan ilkinde net fayda, bir zarar bedeli ödenerek sağlanıyor ve diğerinde zarar, net fayda sayesinde önleniyor. Diğer şemaların modelini takip ederek, Şekil 2.6.'da bu durumu gösterebiliriz.

Asimetrim böyle bir duruma uygun değil fakat Profesör Shiffrin'in asimetrisinde (2)'yi temin etmek için (1)'i gerçekleştiremeyiz. Başka bir deyişle, Senaryo A'yı Senaryo B'nin (kişinin rızası olmayan halini) yerine koyamayız. Benim asimetrimin uygun olduğunu savunduğum üreme vakalarına uygulandığında bile Profesör Shiffrin'in B'ye A yerine öncelik tanıması benim değil, onun asimetrisine dayanıyor.

Bu, asimetrinin onun iddiasıyla bağlantısı olmadığı ya da uyumsuz olduğu anlamına gelmiyor. Öncelikle, asimetrimin en az bir özelliğinin üremeye karşı iddiasını, zarara sebep olan diğer sağlanan net faydalarla ilgili iddiasından daha fazla güçlendirdiğini görüyoruz. Profesör Shiffrin üremenin, birini kurtarmak için ona zarar verilen durumlar gibi olmadığını söylüyor, çünkü "eğer varoluşun faydası sağlanmazsa, var olmayan kişi bu faydadan mahrum kalmayacaktır". Bu açıdan üremenin sadece kurtarma vakasından değil, üremeyle ilgisi olmayan zarar bedeli ödenerek sağlanan net faydadan da farklı olduğunu savu-

[43] Ya da en azından zararları telafi etmeye hazırlıklı olmadan değil. Seana Shiffrin üremeyi tamamen saf dışı bırakmak konusunda biraz çekinceli davranıyor fakat iddiası bu sonucu içeriyor gibi görünmekle beraber, onun bunu kabullendiğini de düşündürüyor. Açık bir şekilde daha zayıf olan üremenin ahlâki açıdan masumane bir eylem olmadığı iddiasını savunuyor (*Age.*, 118).

nabilirdi. Kişinin dünyaya getirilmediğinde mahrum kalmadığı faydanın yokluğunun kötü olmadığı da (Şekil 2.1.'in 4'ü) burada dolaylı olarak doğrulanıyor. Profesör Shiffrin'in Şekil 2.1.'deki 3 –biri dünyaya getirilmediğinde zararın yokluğu iyidir– hakkında ne düşündüğü ise belirsiz. Fakat o iddianın da üremeye karşı görüşünü güçlendireceğine inanıyorum (bu görüşünü güçlendirmeye çalışmıyor olabileceğinin de farkındayım). Üreme eylemi, zarar yokluğu iyi olsaydı, yani iyi değil ya da kötü değil olarak nitelendirilmeseydi daha çok sorgulanırdı.



Şekil 2.6.

Profesör Shiffrin'in görüşüne karşılık, net faydayı açıklamak için asimetrisinin gerekli olmadığına dair itirazlar oldu –faydanın zarar görme pahasına sağlandığı vakalar için. Seana Shiffrin'in anlattığı net fayda vakasında, birinin haklarının ihlal edildiği (izni olmadan kolu kırılarak) *bunun* neden ona fayda sağlamayabileceğini açıkladığı öne sürüldü.[44] Fayda, ancak

[44]Wasserman, David, "Is Every Birth Wrongful? Is Any Birth Morally Required?" DeCamp Bioethics Dersi (Princeton, 2004) yayımlanmamış metin, 8.

zarar görmeme hakkının ihlali halinde sağlanabilir. Burada dolaylı olarak, üreme söz konusu olduğunda, ortaya çıkan hayat en azından "yaşamaya değer"se kimsenin haklarının ihlal edilmediği varsayılıyor.

Üremenin bireyin haklarını ihlal ettiğini inkâr etmenin yaygın bir temeli, bireyin üremeden önce var olmadığı için dünyaya getirilmeme hakkını taşıyan kimseden söz edilemeyeceğidir. Fakat bu, hak atfetme konusunda aşırı dar bir bakış açısı olabilir –üremenin özel durumunu yok sayan bir bakış açısı. Bu bölümün ilk kısmında söz ettiğim gibi, eğer kişi dünyaya getirilerek zarar görebilirse bu tip bir zarardan kişiyi koruyacak hak, özel bir haktır –sadece ihlal edildiğinde taşınan bir hak. Başka şekilde ifade etmem gerekirse, eğer bir eylem sonucunda haksız bir şekilde zarar gören biri varsa/olursa, kişi o eylem sonucunda hak ihlali yapmıştır. Bunun olağandışı bir hak çeşidi olduğunu kabul ediyorum ama dünyaya gelmek de olağandışı bir durum. Böyle bir hak anlamlandırılabilirse, kişinin haksız yere zarar gördüğü ve olmama hakkının olduğu savına itiraz etmek için kullanılamazdı.[45]

Dünyaya getirilmeme hakkını savunmaya karşı mantıklı bir engel olmadığı konusunda hemfikir olanlar, gene de net fayda vakasının Seana Shiffrin'in savunduğu (koşulsuz) asimetriyi desteklemekte yetersiz kaldığını öne sürebilirler. Bunun nedeni aslında iki çeşit net fayda vakasının olması (o bu ayırımı yapmıyor). İlki, otonom varlıkları içeren vakalar. Rızaları olmadan kendi yararları için bile olsa, zarar görmeme hakkına sahipler. İkincisi otonom olmayan varlıkları içeriyor. (Mantıken) onların da böyle bir hakka sahip *olabilmelerine* rağmen, (ahlâken) böyle bir hakları *yok*. Çocuğun yararına da olsa, ebe-

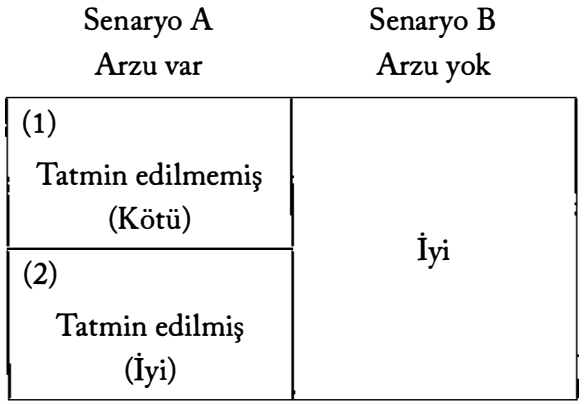
[45]Tabii ki bu konuda söylenmesi gereken daha çok şey var. Ben sadece karşılığın bir taslağını çizdim. Buradaki amacım dünyaya gelmeme hakkının olduğunu kanıtlamak değil, dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğunu göstermek. Daha sonra bu zarara sebep olmama sorumluluğumuz olduğunu savunacağım.

veynlerin çocuğa verebileceği zararlar konusunda sınırlandırmalar olsa bile, çocuğun yüksek yararının (hem yararlar hem zararlar düşünülerek) çocuğa zarar verilmesini gerektirdiği durumlar olabilir. Üremeyi savunanlar otonom bir bireye rızası dışında, sonucunda ona zarar verdiğinden daha büyük oranda yarar sağlayacak olmasına rağmen zarar vermeye hakkımız olmadığını iddia edebilirler. Fakat bazı durumlarda, çocuklarla ilgili vakalarda ve bundan yola çıkarak potansiyel çocuklar için de bazen bunu yapabiliriz. Seana Shiffrin'in dolaylı ve kısmi olarak yaptığı şekilde benim asimetrime başvurması, bu tarz eleştirilere yanıt vermeyi kolaylaştıracaktır. Kişinin yüksek yararının dünyaya getirilerek sağlanacağını inkâr ederken, çocuklar ve potansiyel çocuklar arasında ayırım yaparak ebeveynlerin potansiyel çocuğa, çocuk için zarar verebilmesi gibi bir paternalistik itirazı da önlemiş olur. Potansiyel insanları gerçek insanlar haline getirmenin onların yararına olmadığını zaten öne sürmüştüm.

Christoph Fehige'nin savı tartışmaya açık bir şekilde de olsa, benimkine, Seana Shiffrin'inkinden daha yakın. "Engellenmecilik karşıtı" (bazen zıttı gibi görünen engellenmecilik olarak da kullanılıyor) adını verdiği terim [Antifrustrationism/frustrationism] ve görüşün olası sonuçlarını açıklıyor. Bu görüşe göre, tatmin edilen bir arzu ya da tercihe sahip olmak ile bir arzu ya da tercih sahibi olmamak arasında bir fark yok. Sadece tatmin edilmeyen bir tercih sahibi olmak kötü. Başka bir deyişle, kişinin sahip olduğu arzuların tatmin edilmesi iyi olsa da tatmin edilen arzu sahibi olmak, hiçbir arzu sahibi olmamaktan daha iyi değil. Örnek olarak şu vakayı düşünebilirsiniz: Sydney Opera Binası'na en yakın olan ağacı kırmızıya boyuyoruz ve Kate'e Sydney Opera Binası'nın en yakınında olan ağacın kırmızı olmasını istemesini sağlayan bir hap veriyoruz.[46] Profesör

[46] Fehige, Christoph, "A Pareto Principle for Possible People", 513-14.

Fehige makul olarak, bu şekilde Kate için bir iyilik yapmış olmayacağımızı söylüyor. Hiçbir şey yapmamış olsaydık da Kate'in durumu daha iyi ya da daha kötü olmazdı. Önemli olan insanların tatmin edilen arzuları olup olmaması değil, tatmin edilmeyen arzularının olmaması, yani engellenmenin önlenmesi. Burada da Şekil 2.7.'de gösterilen bir asimetri yatıyor.



Şekil 2.7.

Engellenmecilik karşıtlığı dolaylı olarak dünyaya insan getirmemenin daha iyi olacağını anlatıyor. Tatmin edilen arzuları, dünyaya gelmedikleri takdirde arzularının olmayışından daha iyi bir durum değil. Fakat tatmin edilmeyen arzuları –birçok tatmin edilmeyen arzuları olacaktır– dünyaya gelmedikleri takdirde olmayan arzularından daha kötü bir durum. (1) B'den kötü fakat (2) B'den iyi değil.

Benim savunduğum asimetriyle ilişkisini daha net gösterebilmek için Şekil 2.7.'yi uyarlayabiliriz. (Bkz. Şekil 2.8.)

Senaryo A (X var)	Senaryo B (X hiçbir zaman yok)
(1) Tatmin edilmemiş arzu (Kötü)	(3) Tatmin edilmeyecek ve olmayan arzu (A'daki) (İyi)
(2) Tatmin edilmiş arzu (İyi)	(4) Olduğu takdirde tatmin edilecek ama olmayan arzu (İyi)

Şekil 2.8.

Bu uyarlamada, Profesör Fehige yapmasa da ben, (3) ve (4) arasında bir ayırım yapıyorum. O olmayan tüm arzulara aynı yaklaşımı uyguluyor. Fakat bu ayırımın da onun savıyla uyumsuz olmadığını düşünüyorum. Aynı zamanda (2), (3) ve (4)'ü "iyi" olarak niteledim. Bunun nedeni de Profesör Fehige'nin olmayan arzu ve tercihleri ve tatmin edilen arzu ve tercihleri eşit derecede iyi olarak nitelendirmesi.[47] Bu, Profesör Fehige'nin doğru bir okumasıysa, benim asimetrim onunkinden biraz daha farklı fakat ikimizin de vardığı sonuç aynı –Senaryo A, Senaryo B'den kötü.

Gene de onun savı farklı şekillerde de okunabilir. (2) ve Senaryo B "eşit derecede iyi" derken, (3) ve (4)'ü iyi olarak nitelendirmiyor olabilir. Bu, sadece (2)'nin Senaryo B'den daha iyi olmadığı anlamına gelebilir. Şekil 2.1.'de (4)'ü "kötü değil" olarak nitelerken bunu anlatıyordum. (2)'den kötü olmadığını

[47] *Age.*, 508.

söylüyordum. Şekil 2.8.'de (4)'ü "kötü değil" olarak nitelendirmekteki sorun Profesör Fehige'nin (3) ve (4)'ü eşitlemesinden kaynaklanıyor ve bu durumda (3) de "kötü değil" olarak etiketlendirilmeli. Eğer "kötü değil" (4)'tekiyle aynı anlamı taşıyorsa –yani "daha kötü" değilse– o zaman (3) (1)'den daha kötü olmaz. Fakat bu bağlantı zayıf görünüyor. (3), (1)'den daha iyidir. O zaman başka bir yaklaşım da, eğer Profesör Fehige (3) ve (4) arasında ayırım yaptıysa onları farklı algıladığı şeklinde olabilir. "Kötü değil"in Şekil 2.8.'in (3)üncü ve (4)üncü bölümlerinde farklı anlamlara gelmediğini düşünebilir. (3)'te (1)'den "daha iyi", (4)'te (2)'den "daha kötü değil" anlamına gelebilir. Bu okumada, (3)'ü "iyi" olarak nitelendirebiliriz çünkü "iyi" "kötü"den yeterince üstündür. Bu şekilde Christoph Fehige'nin asimetrisi benimkiyle aynı şekilde yorumlanabilir.

Hangi okuma benimsenirse benimsensin, (3), (1)'den iyidir ve (4), (2)'den daha kötü değildir. Şekil 2.1. için de aynı şey geçerlidir. İkisinde de dünyaya gelmek (Senaryo A) hiçbir zaman dünyaya gelmemekten (Senaryo B) kötüdür.

Kendi Varoluşuna Hayıflanmamaya Karşı

Alfred Lord Tennyson gibi bir kez sevmenin ve kaybetmenin hiçbir zaman sevmemiş olmaktan daha iyi olduğunu[48] düşünenler, aynı akıl yürütmeyi var olmaya da uyarlayabileceklerini düşünebilirler. Var olup kaybetmenin (hem hayatta acı çekerek hem de varoluşun sonlanmasıyla) hiçbir zaman var olmamaktan daha iyi olduğunu söyleyebilirler. Sevmenin ve kaybetmenin hiçbir zaman sevmemiş olmaktan gerçekten daha iyi olup olmadığı konusunda bir yargıya varmayacağım. Doğru olsa bile dünyaya gelmekle bir ilgisi olmadığını söylemek yeterli. Çünkü sevmekle dünyaya gelmek arasında mühim bir fark var. Hiçbir zaman sevmeyen insan, sevmeden yaşar ve dolayısıyla

[48] Tennyson, Alfred Lord, *In Memoriam*, bölüm 27, kıta 4 (mısralar 15 ve 16).

sevmekten mahrum kalır. Bu, benim görüşüme göre "kötü"dür. (Sevip de kaybetmekten *daha kötü* olup olmadığı başka bir konudur). Bunun aksine hiçbir zaman var olmayan, hiçbir şeyden de mahrum kalmaz. Ben de bu durumu "kötü değil" olarak nitelendirdim.

Var olmanın zararlı olduğu birçok kişi için kabul etmesi oldukça güç bir sonuç. Çoğu insan kendi varoluşuna hayıflanmıyor. Çoğu insan hayattan zevk alıyor ve var olduğu için mutlu. Fakat bu değerlendirmeler tam da saydığım nedenlerden dolayı yanlış. Kişinin hayatından zevk alması, var olmanın var olmamaktan daha iyi olduğu anlamına gelmez; çünkü eğer kişi dünyaya gelmeseydi, o hayattan alınan zevklerden mahrum kalan kimse olmayacaktı ve hazzın yokluğu kötü olarak nitelendirilemeyecekti. Diğer taraftan, eğer kişi hayattan zevk almıyorsa varoluşuna hayıflanması da doğaldır. Bu durumda, kişi dünyaya gelmemiş olsaydı, yaşadığı hayatı sürdüren ve acı çeken bir varlık da olmayacaktı. Bu, hazzı tecrübe edecek kimsenin yokluğunda bile "iyi"dir.

Kişinin, var olmak ve olmamak arasında yapacağı tercih konusunda yanılmasının imkânsız olduğuna dair bir itiraz gelebilir. Kişinin acı çekip çekmediği konusunda yanılamayacağı gibi, kişinin doğduğuna memnun olup olmadığı konusunda da yanılamayacağı ileri sürülebilir. "Doğduğuma memnunum" gibi çoğu insanın hemfikir olacağı bir önerme, "var olmam olmamamdan daha iyi" önermesine eşitse, o zaman kişi var olmanın olmamaktan daha iyi olduğu konusunda da yanılıyor olamaz. Bu akıl yürütmedeki sorun, iki önermenin eşit olmayışı. Kişi, *şu anda* doğduğuna memnun olmak konusunda yanılmasa da bu, var olmakla olmamak arasındaki tercihte yanılamayacağını kanıtlamaz. Kişinin, hayatının bir noktasında hayatından memnun olduğunu düşünebiliriz. Daha sonra (ya da önce), belki dayanılmaz acılar içindeyken, varoluşuna hayıflanmış olabilir ya da hayıflanabilir. Var olmanın ve olmamanın aynı anda daha iyi olması söz konusu olamaz (her şey düşünüldüğünde). Fakat

böyle bir durumda, eğer varoluştan memnun ya da mutlu olmanın, var olmanın daha iyi olduğuna denk düştüğünü kabul edersek tam da bunu söylemiş oluruz. Bu, insanların doğduklarına memnun olup olmamaları konusunda fikirlerini değiştirdikleri vakalarda da geçerlidir. Neden çok az sayıda insanın bu konuda fikrini değiştirdiği, kısmi olarak, çoğu insanın kendi yaşam kalitesiyle ilgili sahip olduğu gereğinden fazla olumlu tabloyla açıklanabilir. Bir sonraki bölümde, (hayatlarının ne kadar kötü olduğu konusunda gerçekçi görüşleri olan gerçek kötümserciler dışında) insanların hayatlarının düşündüklerinden çok daha kötü olduğunu göstereceğim.

III

VAR OLMAK NE KADAR KÖTÜ?

> Hayata, varolmayışın kutsal sükûnetini bozan faydasız bir zaman dilimi olarak da bakabilirsiniz.
>
> Arthur Schopenhauer[1]

> Doğmuş olmak gerçeği, ölümsüzlük konusunda bir hayli kötü alâmet.
>
> George Santayana[2]

Hayat nicelik bakımından asgari kötüyü barındırsa dahi dünyaya gelmenin zararlı olduğunu savundum. Kişi bu sonucu kabul etse de etmese de kaydadeğer boyutta kötülük içeren bir hayatın zararlı olduğunu kabul eder. Şimdi, insan hayatlarının genelde bilindiğinden çok daha fazla kötüyü içerdiğini göstereceğim. İnsanlar hayatlarının ne kadar kötü olduğunu fark etselerdi, hayatları nicelik bakımından asgari kötüyü barındırdığında varoluşlarının zararlı olduğunu inkâr etseler de kendi varoluşlarının bu haliyle kötü olduğunu kabullenebilirlerdi. Bu bölüm, asimetri ve sonuçlarından bağımsız olarak, kişinin kendi varoluşuna hayıflanması ve tüm varoluş vakalarını zararlı olarak nitelendirmesi için bir temel sunuyor.

Fakat bu bölümdeki iddialar, ikinci bölümdeki tartışmanın devamı olarak da görülebilir. Varoluşun *her zaman* zararlı oluşu,

---

[1] Schopenhauer, Arthur, "On the Sufferings of the World", *Complete Essays of Schopenhauer* içinde, çeviri T. Bailey Saunders, 5 (New York: Willey Book Company, 1942) 4.

[2] Santayana, George, *Reason in Religion* (vol. iii of The Life of Reason) (New York: Charles Scribner's Sons, 1922) 240.

bize zararların *boyutlarıyla* ilgili hiçbir ipucu vermiyor. Bu bölümde varoluşun *ne kadar* kötü olduğunu değerlendiriyorum. Bu sorunun cevabı söz konusu hayatın ne kadar kötü olduğuna bağlı. Herkes varoluştan zarar görmesine rağmen, her hayat eşit derecede kötü değildir. Yani var olmak bazı insanlara, diğerlerine nazaran daha çok zarar verir. Hayat ne kadar kötüyse kişiye verilen zarar da o kadar büyüktür. Ben gene de en iyi hayatların bile çok kötü olduğunu ve varoluşun her zaman kaydadeğer derecede zararlı olduğunu savunacağım. Netleştirmek gerekirse, tüm hayatların sürdürmeye değmeyecek kadar kötü olduğunu iddia etmeyeceğim. Bu benim ulaşmak istediğim sonucun da ötesinde bir iddia. Onun yerine, insanların hayatlarının düşündüklerinden çok daha kötü olduğunu ve tüm hayatların ciddi boyutlarda kötüyü içerdiğini kanıtlamaya çalışacağım.

Yaşam Kalitesi Neden Hayattaki İyi ve Kötünün Farkına Eşit Değil?

Çoğu insan yaşam kalitesini, hayatın olumsuz özelliklerinin eksi değerini, olumlu özelliklerinin değerinden çıkararak hesaplamaya meyleder. Yani şemamdaki (1) ve (2)'ye değer atar ve ikinciyi ilkinden çıkarırlar.[3] Fakat yaşam kalitesini bu şekilde belirlemek, oldukça indirgeyici bir yöntem. Bir hayatın ne kadar iyi ya da kötü gittiği sadece o hayatın *ne kadar* iyi veya kötü barındırdığıyla ilgili değildir; başka etkenleri de göz önünde bulundurmak gerekir –en çok da iyi ve kötünün hayata dağılımıyla ilgili değerlendirmeler yapılmalıdır.

Böyle değerlendirmelerden biri, iyi ve kötünün *sıralamasıyla* ilgili. Örneğin, ilk yarısında tüm iyinin yaşandığı bir hayatın ikinci yarısında kesintisiz kötü egemense o hayat, iyi ve kötünün daha eşit dağıldığı bir başka hayattan çok daha kötüdür.

[3] Sonuç değerinin bazen müspet olması, ikinci bölümde gösterdiğim gibi, var olmanın, olmamaktan daha iyi olduğunu kanıtlamaz.

Nicelik bakımından iyi ve kötü iki hayat için eşitse bile bu doğru bir değerlendirmedir. Benzer şekilde, düzenli olarak artan başarı ve tatminle dolu bir hayat, ilk yıllarında parlak başlayan ve sonrasında giderek kötüleşen bir hayata göre tercih edilebilir.[4] İki seçenekteki iyi ve kötünün boyutları aynı olabilir fakat sadece gidişat bir hayatı diğerinden daha iyi kılabilir.

Dağılımla ilgili başka bir etken de iyi ve kötünün *yoğunluğu*. Hazzın olağanüstü derecede yoğun, fakat çok nadir, düzensiz ve kısa süreli olduğu bir hayattansa aynı nicelikte haz içeren, kişisel hazların yoğunluğunun daha az olduğu fakat hayatın geneline düzenli şekilde yayıldığı bir hayat daha tercihe değerdir. Fakat hazlar ve diğer iyi şeyler bazen hayatın geneline o kadar düzenli bir şekilde yayılır ki, o anlar, nötr durumlardan ayırt edilemeyecek hale gelir ve etkileri azalır. Bu şekilde betimlenen bir hayat, bariz bir şekilde hissedilen birkaç taşkın ânın yaşandığı bir hayattan daha kötü olabilir.

İyi ve kötü dağılımının yaşam kalitesini etkilediği üçüncü bir etken de *yaşam süresi*dir. Tabii ki yaşam süresi iyi ve kötünün boyutlarıyla yakın ilişki içindedir. Çok az iyiyi içeren uzun bir yaşam, sadece iyinin uzun süre yokluğunun da bıkkınlık yaratacağından hareketle bile olsa, kaydadeğer boyutta kötüyü içerir. Gene de, süreleri eşit olmayan fakat aynı nicelikte iyi ve kötüyü barındıran yaşamlar da tahayyül edebiliriz. Birinin, hayata yeterince eşit dağılmış ve iyi ve kötünün niceliğini etkilemeyen daha nötr özellikleri olabilir. Böyle durumlarda, daha uzun olan hayatın daha iyi (yaşam devam etmeye değer kaliteye sahipse) ya da daha kötü olduğunu (sahip değilse) savunmak makuldür.

Yaşam kalitesi değerlendirmesini etkileyen farklı bir (dağılımsal olmayan) faktör daha var. Tartışmaya açık da olsa, hayat

[4] Bu durum bana muhtelemen uydurma olan bir hikâyeyi hatırlatıyor. İlkokulda üstün başarı sergileyen çocuk, liseye başlarken müdür onu şu sözlerle karşılıyor: "Görüyorum ki arkanda muhteşem bir gelecek bırakmışsın."

belli bir kötülük *eşiğine* ulaştığında (niceliği ve dağılımı göz önünde bulundurulduğunda) hiçbir nicelikteki iyilik telafi için yeterli olamaz çünkü hiçbir nicelikteki iyilik, o seviyedeki kötüyü tecrübe etmeye değmez.[5] Donald ("Dax") Cowart kendi hayatıyla ilgili bu değerlendirmeyi yapmıştı –en azından hayatının, vücudunun üçte ikisinin yandığı gaz patlamasından sonraki kısmı için. Aşırı derecede acı verici fakat hayatını kurtaracak tedaviyi reddetti; fakat doktorlar onun isteklerini göz ardı ederek onu tedavi ettiler. Hayatı kurtuldu, kaydadeğer derecede başarılı oldu ve tatmin edici bir yaşam kalitesine kavuştu. Gene de, kazadan sonraki iyi şeylerin, maruz kaldığı tedavilerin bedeline değmediği konusundaki fikrini değiştirmedi.[6] En azından kendi değerlendirmesiyle, iyileşmesinden sonra ne kadar iyi şey yaşanmış olursa olsun, bunlar, yanıkların ve tecrübe ettiği tedavinin kötülüğünün bedelini karşılamıyor.

Bu nokta daha genel anlamda da ifade edilebilir. X ve Y'nin hayatını karşılaştıralım ve basite indirgemek açısından sadece iyi ve kötünün niceliğini değerlendirelim (dağılımsal faktörleri değil). X'in hayatı (görece) kabul edilebilir düzeyde iyi ve kötüyü barındırsın –on beş kilo biriminde pozitif değer ve beş kilo biriminde negatif değer. Onun aksine Y'nin hayatı dayanılmaz nicelikte kötü barındırsın (mesela, elli kilo biriminde negatif değer). Y'nin hayatı aynı zamanda X'in hayatına göre çok daha fazla iyi barındırsın (yetmiş kilo biriminde pozitif değer). Buna rağmen sadece nicelik açısından ölçüldüğünde –on kilo birimine karşı yirmi kilo biriminde pozitif değer– Y'nin hayatının net değeri daha fazla olsa bile X'in hayatının daha iyi olduğu sonucuna varılabilir. Bu da, Şekil 2.4.'teki (bir önceki bölümde) değer atamalarının neden yanlış olduğunu açıklıyor.

---

[5] Eşikler yerine Derek Parfit, telafi edilmiş ve edilmemiş acılardan söz ediyor (*Reasons and Persons*, 408). Acı, yaşamaya değer bir hayata dâhil olup olmaması göz önünde bulundurularak ikiye ayrılır.

[6] Örneğin bkz. Pence, Gregory E., *Classic Cases in Medical Ethics*, 2. basım (New York, McGraw-Hill, 1995) 54, 61.

Daha önceki değerlendirmeler ışığında, bir hayatın ne kadar kötü olduğunun değerlendirilmesinin neden iyiyi kötüden çıkarmak kadar indirgeyici bir şekilde yapılamayacağının anlaşılıyor olması gerek. Bu durumda, hayatın ne kadar kötü olduğu sonucuna (2)'nin değerini (1)'in değerinden çıkararak ulaşmak mümkün değil.

Neden Kişinin Kendi Yaşam Kalitesi Değerlendirmesi Güvenilir Değil?

Çoğu insan, her şey göz önüne alındığında, hayatlarının kötü olduğunu (özellikle de var olmamanın daha tercih edilir olduğunu) inkâr eder. Gerçekten de çoğu insan, hayatlarında her şeyin yolunda gittiğini düşünür. Kişisel iyi oluşun öz değerlendirmelerinin bu kadar yaygın biçimde gamsız sonuçlar vermesinin, hayatın kötü olduğu görüşüne bir tezat oluşturduğu düşünülür. Yaşayan çoğu insan bunu inkâr ediyorsa hayat nasıl kötü olabilir diye sorulur. Var olmak, var olan çoğu insan dünyaya geldiğine memnunsa nasıl zararlı olabilir?

Aslında, bu öz değerlendirmelerin yaşam kalitesinin güvenilir bir göstergesi olup olmadığına dair ciddi şüpheler var. İnsanların kendi yaşam kalitelerini olumlu bir şekilde değerlendirmesini açıklayan psikolojik nedenler var. Olumlu değerlendirmelerin boyutunu, yaşamın gerçek kalitesi değil, bu psikolojik olaylar belirliyor.

Bu psikolojik olayların ilki, en geneli ve en etkilisi Polyanna Prensibi[7] adı verilen iyimser bir eğilim.[8] Bu prensip kendini

[7] Matlin, Margaret W., ve Stang, David J., *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought* (Cambridge MA: Schenkman Publishing Company, 1978). Prensibin adı tabii ki, Elanor Porter'ın aynı isimli çocuk kitabı *Polyanna*'dan geliyor. (Porter, Eleanor H., *Pollyanna*, (London: George G. Harrap & Co. 1927).

[8] Bu, aynı zamanda geniş biçimde Taylor, Shelley E., *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989) kitabında da yer alıyor. Yüksek özgüvenli mutlu insanların

birçok şekilde gösteriyor. Öncelikle olumsuz tecrübelerden ziyade, olumlu tecrübeleri hatırlamaya yönelik bir eğilim var. Örneğin, hayatlarındaki olayları düşünmeleri istendiğinde, birçok çalışmada denekler, olumsuzdan çok daha fazla sayıda olumlu tecrübe sayıyor.[9] Bu seçici anımsama hayatımızın bu zamana kadar ne denli iyi gittiği konusundaki algımızı çarpıtıyor. Sadece geçmişimizin değerlendirmesi yanlı değil, aynı zamanda geleceğimize dair beklentilerimiz de öyle. Hayatımızın ne kadar iyi gideceğiyle ilgili abartılı bir algımız var.[10] Polyannacı anımsama ve geleceğe dönük tahminlerimiz aynı zamanda şimdiki ve genel iyi oluşumuzla ilgili öznel yargılarımızı da belirliyor. Birçok çalışma istikrarlı bir şekilde kişinin kendi iyi oluşuyla ilgili değerlendirmelerinin yelpazenin olumlu tarafına

---

kendileriyle ilgili daha az gerçekçi bir görüş sahibi olduklarına dair birçok kanıt var. Kendileriyle ilgili daha gerçekçi görüşleri olanlar depresyonda olmaya ve/ya düşük özgüven sahibi olmaya daha eğilimli. Bunun bir tartışması için bkz. Taylor, Shelley E., ve Brown, Jonathon D., "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health", *Psychological Bulletin*, 103/2 (1998) 193-210.

[9] Bu konudaki literatürün değerlendirilmesi için bkz. Matlin, M., and Stang, D. The Pollyanna Principle, 141-4. Greenwald, Anthony G. "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History", *American Psychologist*, 35/7 (1980) 603-18.

[10] Bu araştırmanın değerlendirmesi için bkz. Taylor, S., and Brown, J., "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health", 196-7. Matlin, M., and Stang, D., *The Pollyanna Principle*, 160-6. Birincil kaynak için bkz. Weinstein, Neil D., "Unrealistic Optimism about Future Life Events", *Journal of Personality and Social Psychology*, 39/5 (1980) 806-20; Weinstein, Neil D., "Why it Won't Happen to Me: Perceptions of Risk Factors and Susceptibility", *Health Psychology*, 3/5 (1984) 431-57. Son çalışma, iyimserciliğin sadece kişinin sağlığının kontrol edilebilir olduğu *algısına* sahip olduğu yanlarını kapsadığını öne sürüyor.

doğru kaydadeğer derecede meylettiğini gösteriyor.[11] Örneğin, çok az sayıda insan kendisini "pek mutlu değil" olarak tanımlıyor. Daha ziyade, ezici çoğunluk ya "oldukça mutlu" ya da "çok mutlu" olduğunu iddia ediyor.[12] Gerçekten de çoğu insan diğerlerinden ya da ortalama insandan daha iyi durumda olduğuna inanıyor.[13]

Kişinin yaşam kalitesini gerçekçi bir biçimde artırabilecek etkenlerin çoğu o kalitenin öz değerlendirmesini gerektiği kadar etkilemiyor (bazen de hiç etkilemiyor). Mesela, insanların sağlıkları ile ilgili kendi sıralamaları ve öznel iyi oluş değerlendirmeleri arasında bir korelasyon olsa da, fiziksel semptomlara bakılarak sağlıklarının nesnel değerlendirmesi, insanların öznel iyi oluş değerlendirmelerinin iyi bir ön göstergesi değil.[14]

---

[11] Inglehart, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1990) 218 ss; Andrews, Frank M., ve Withey, Stephen B., *Social Indicators of Well-Being: Americans' Perspectives of Life Quality* (New York: Plenum Press, 1976) 207 ss, 376; çeşitli çalışmaların değerlendirmesi için bkz. Diener, Ed., Diener, Carol, "Most People are Happy", *Psychological Science*, 7/3 (1996) 181-5; and Myers, David G., and Diener, Ed., "The Pursuit of Happiness", *Scientific American*, 274/5 (1996) 70-2.

[12] Campbell, Angus., Converse, Philip E., and Rodgers, Willard L., *The Quality of American Life* (New York: Russell Sage Foundation, 1976) 24-5.

[13] Matlin, M., ve Stang, D. (*The Pollyanna Principle*, 146-7) bu sonuca varan birçok çalışmayı kaynak gösteriyorlar. Ayrıca bkz. Andrews, F. M., ve Withey, S. B., *Social Indicators of Well-Being*, 334.

[14] Diener, Ed., Suh, Eunkook M., Lucas, Richard E., and Smith, Heidi L., "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress", *Psychological Bulletin*, 125/2, (1999) 287. Ayrıca bkz. Breetvelt, I. S., and van Dam, F. S. A. M., "Underreporting by Cancer Patients: the Case of Response Shift", *Social Science and Medicine*, 32/9 (1991) 981-7. Bazı araştırmalara göre, fiziksel ve zihinsel engelliler, normal insanlar kadar hayatlarından memnunlar. (Cameron, Paul., Titus, Donna G., Kostin, John., and Kostin, Marilyn., "The Life Satisfaction of Non-

Sağlıklarıyla ilgili şikâyetlerinin iyi oluşlarını daha düşük seviyede değerlendirmelerine neden olduğu kişilerde bile çoğu zaman beyan edilen tatmin düzeyi yelpazenin olumlu tarafına meyledi yor.[15] Her ülkede[16] yoksullar neredeyse (tam olarak değil) zenginler kadar mutlu. Eğitim ve meslek de (biraz yaratsa da) *çok* fark yaratmıyor.[17] Yukarıda sözü edilenlerin ve diğer etkenlerin kişisel iyi oluşun değerlendirmesini nasıl belirlediği konusunda bazı anlaşmazlıklar olsa da insanları "çok mutsuz" yapacağı düşünülen olayların bile, insanların oransal olarak çok azında bu etkiyi yarattığı açık.[18]

İyi oluşla ilgili öz değerlendirmelerimizin güvenilir olmayışını ve Polyannacılığın (en azından bazı durumlardaki) nedenlerini açıklayan başka bir olgu da adaptasyon, uyumsama ya da alışma. Kişinin standart iyi oluş seviyesi düştüğünde, önce dikkate değer derecede öznel bir tatminsizlik gerçekleşiyor. Fa-

---

normal Persons", *Journal of Consulting and Clinical Psychology,* 41 (1973) 207-14. Yerxa, Elizabeth J., ve Baum, Susan, "Engagement in Daily Occupations and Life-Satisfaction Among People with Spinal Cord Injuries", *The Occupational Therapy Journal of Research,* 6/5 (1986) 271-83).

[15] Mehnert, Thomas., Krauss, Herbert H., Nadler, Rosemary., and Boyd, Mary., "Correlates of Life Satisfaction in Those with Disabling Conditions", *Rehabilitative Psychology,* 35/1 (1990) 3-17 ve özellikle s. 9.

[16] İlginç bir şekilde, mutluluk ve tatminle ilgili öz değerlendirmeler ülkeler arasında kaydadeğer derecede farklılık gösteriyor. Fakat her yerde insanlar iyimserciliğe meyledi yor. Farklılık gösteren iyimserciliğin derecesidir. Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, 243.

[17] Andrews, F., ve Withey, S., *Social Indicators of Well-Being,* 138-9; Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, 227-32. Fazladan eğitim fark yarattığı zaman, bu fark olumsuz yönde oluyor. Bkz. Campbell, A., ve diğerleri, *The Quality of American Life*, 487.

[18] Öznel iyi oluş değerlendirmelerini etkileyen çeşitli dışsal faktörlerin etkisinin bir değerlendirmesi için bkz. Diener, Ed., ve diğerleri, "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress", 286-94.

kat yeni duruma adapte olma ve beklentileri duruma göre belirleme eğilimimiz var.[19] Ne kadar adaptasyon gerçekleştiği ve hayatın çeşitli alanlarında adaptasyon kapsamının nasıl farklılık gösterdiği konusunda bazı tartışmalar olsa da adaptasyonun gerçekleştiği konusunda fikir birliği sağlanmış durumda.[20] Sonuç olarak, öznel iyi oluş algısı eski düzeyine dönmese de çoğu insanın düşündüğünden daha yakın bir düzeye dönüyor ve hayatın bazı alanlarında bu düzeye daha da yakınlaşıyor. Öznel iyi oluş algısı, kişinin gerçek iyi oluş düzeyinden ziyade, iyi oluş düzeyinde yakın zamanda olan değişikliği takip ettiği için, gerçek iyi oluş düzeyinin güvenilir bir göstergesi değil.

---

[19] Campbell, A., ve diğerleri, *The Quality of American Life*, 163-4, 485. Brickman, Philip., Coates, Dan. ve Janoff-Bulman, Ronnie. "Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?" *Journal of Personality and Social Psychology*, 36/8 (1978) 917-27. Headey, Bruceve Wearing, Alexander. "Personality, Life Events, and Subjective Well-Being: Toward a Dynamic Equilibrium Model", *Journal of Personality and Social Psychology*, 57/4 (1989) 731-9. Suh, Eunkook., Diener, Ed. ve Fujita, Frank., "Events and Subjective Well-Being: Only Recent Events Matter", *Journal of Personality and Social Psychology*, 70/5 (1996) 1091-102. Literatürün yakın zamanda yapılmış bir değerlendirmesi için bkz. Ed Diener ve diğerleri "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress", 285-6.

[20] Örneğin, adaptasyon olgusunu inkâr etmese de, Richard A. Easterlin adaptasyonun kapsamının bazen abartıldığını düşünüyor. Bkz. "Explaining Happiness", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/19 (2003) 1176-83, ve "The Economics of Happiness", *Daedalus*, Spring 2004, 26-33. Ek olarak, Profesör Easterlin adaptasyonun tamamlandığı durumda refahın yükseltilemeyeceği ve "insanların sosyal ve ekonomik koşullarını düzelterek hayatlarını iyileştiren kamu politikalarının da bir anlamı olmayacağını" düşünme hatasına düşüyor. ("The Economics of Happiness", 27). Fakat bu sonuç, kişinin algıladığı (öznel) iyi oluş seviyesi ile gerçek (öznel) iyi oluş seviyesi arasında bir fark olmadığı ön kabulüne dayanıyor.

İyi oluşun öz değerlendirmesini etkileyen üçüncü bir psikolojik etken de diğer insanların iyi oluş seviyeleriyle kendininkinin dolaylı bir karşılaştırması.[21] Kişinin kendi hayatının ne kadar iyi gittiğiyle ilgili yargısı, hayatının ne kadar iyi gittiğine değil, başkalarının hayatlarına kıyasla ne kadar iyi gittiğine bağlı. Bu yüzden, öz değerlendirmeler *gerçek* yaşam kalitesinden ziyade *karşılaştırmalı* bir sonucun göstergesi. Bunun bir etkisi, herkes tarafından tecrübe edilen olumsuz özelliklerin kişinin iyi oluşuyla ilgili yargısını değiştirmeyişi. Bu özellikler aslında iyi oluşla epey ilintili olduğu için, onları göz ardı etmek güvenilir olmayan yargılara sebep oluyor.

Bu üç psikolojik olgudan sadece Polyannacılık kesin surette insanların hayatlarını müspet yönde değerlendirmelerini sağlıyor. Sadece olumsuz durumlara değil, olumlu durumlara da adapte oluyoruz ve kendi durumumuzu sadece durumu bizimkinden kötü olanlarla değil, durumu bizden iyi olanlarla da karşılaştırıyoruz. Fakat Polyannacılığın güçlü etkisi göz önünde bulundurulduğunda, adaptasyon da karşılaştırma da iyimser bir referans noktasından başlıyor ve iyimser önyargılara dayanıyor. Örneğin, insanlar kendilerini, durumları onlarınkinden iyi olanlarla değil de kötü olanlarla karşılaştırma eğilimindeler.[22] Bu yüzden en iyi durumlarda, adaptasyon ve karşılaştırma, Polyannacılığı daha da güçlendiriyor. İyi duruma adapte olduğumuzda ya da kendimizi durumu bizimkinden iyi olanlarla karşılaştırdığımızda, öz değerlendirmelerimiz daha az müspet olsa da bu durum, öz değerlendirmemizi menfi de kılmıyor.

---

[21] Örneğin bkz. Wood, Joanne V., "What is Social Comparison and How Should We Study it?", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22/5 (1996) 520-37.

[22] Bu konunun tartışması için bkz. Brown, Jonathon D., ve Dutton, Keith A., "Truth and Consequences: the Costs and Benefits of Accurate Self-Knowledge", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21/12 (1995) 1292.

Yukarıda anlattığım psikolojik olgu evrimsel bir perspektiften bakıldığında şaşırtıcı değil.[23] İntihara engel olup, üremeyi teşvik ediyor. Eğer hayatımız gerçekten de benim önerdiğim kadar kötüyse ve insanlar gerçek yaşam kalitelerini algılamaya meyilli olsalar, kendilerini öldürmeye ya da en azından üremeye daha yatkın olurlardı. Kötümserlik, doğal seleksiyona uygun değil.[24]

Yaşam Kalitesiyle İlgili Üç Görüş ve Yaşamın Onları Geçersiz Kılışı

Etkili bir taksonomi[25] yaşam kalitesi hakkındaki üç kuramı birbirinden ayırıyor. *Hedonistik* kuramlara göre hayat, müspet ve menfi ruh halleri tarafından belirlenme derecesine göre iyi ya da kötü gider –haz ve acı (genel anlamıyla). *Arzuları gerçekleştirme* kuramlarına göre, kişinin yaşam kalitesi arzularının ne kadar tatmin edildiği bağlamında değerlendirilir. Arzu edilenler içinde belli bir ruh hali de olabilir, dışsal bir etken de. *Nesnel liste* kuramlarına göre, yaşam kalitesi hayatın nesnel iyi ve kötü tarafından ne kadar belirlendiğiyle ilintilidir. Nesnel liste kuramlarında bazı şeyler herhangi bir durumda bize haz verse de vermese de onu arzulasak da arzulamasak da iyidir. Bazı diğer şeyler bize acı verse de vermese de onları arzulasak da arzulamasak da kötüdür. Tabii ki nesnel liste kuramları, listedeki iyi ve kötü içerikleri açısından birbirinden ayrılabilir. Bir yazar,[26]

---

[23] Daha fazlası için bkz. Tiger, Lionel, *Optimism: The Biology of Hope* (New York: Simon and Schuster, 1979).

[24] Bu, iyimserlik derecesinde evrimsel bir avantaj olarak bir üst sınır olmadığı anlamına gelmiyor. Aşırı iyimserlik adaptasyonu güçleştirir ve bir miktar kötümserliğin de avantajları vardır. Örneğin bkz. Waller, Bruce N., "The Sad Truth: Optimism, Pessimism and Pragmatism", *Ratio new series* içinde, 16 (2003) 189-97.

[25] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 493-502.

[26] Griffin, James, *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986) 67.

iyi içerikleri başarı, "varoluşun bileşenleri" (eylemlilik, temel beceriler ve özgürlük gibi), anlayış, keyif ve derin kişisel ilişkiler olarak listeliyor. Başka bir yazar iyilik adaylarına "ahlâk, rasyonel aktivite, becerilerin gelişimi, çocuk sahibi olmak, iyi bir ebeveyn olmak, bilgi ve gerçek güzelliğin farkındalığı"nı ekliyor.[27] Bu yazar kötü şeylerin "aldatılmak, suiistimal edilmek, iftiraya uğramak, özgürlükten mahrum edilmek, itibarsızlaştırılmak, sadistik zevklerden keyif almak ya da aslında çirkin olandan estetik haz duymak" olduğunu söylüyor.[28] Nesnel liste kuramları üç çeşit kuram arasında en kapsamlı olanı, çünkü listedeki diğer özelliklerin sınırlandırmalarına tâbi olan hazları ve o hazların tatminini de içeriyor.

Hayatın ne kadar kötü olduğunu ve böylece dünyaya gelmenin ne kadar kötü olduğunu göstermek için hedonistik, arzuları gerçekleştirme ve nesnel liste kuramları arasında bir seçim yapmak gerekmiyor. Onun yerine, hangi kuramın benimsendiğinden bağımsız olarak, hayatın ne kadar kötü olduğu gösterilebilir.

Hedonistik Kuramlar

Öncelikle hedonistik görüşe bakalım. Böyle bir görüş, üç çeşit ruh hali arasında ayırım yapmak zorundadır –menfi, müspet ve tarafsız. Menfi ruh halleri huzursuzluk, acı, stres, suçluluk, öfke, can sıkıntısı, anksiyete, hayal kırıklığı, yas, hüzün ve yalnızlık gibi hisleri içerir. Müspet ruh halleri –genel anlamda hazlar– iki çeşittir. İlki kişiyi menfi ruh hallerinden kurtaran yani rahatlatıcı hazlardır. Bu rahatlatıcı hazlar acının geçişi (baş ağrısının geçmesi gibi), kaşıntının yatışması, sıkıntının hafiflemesi, stresin ortadan kalkması, anksiyete ya da korkunun dinmesi ve suçluluk duygusunun yok olması gibi hazları içerir. İkincisi kendiliğinden müspet olan durumlardır. Bu hazlar duyumsal

[27] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 499.
[28] *Age.*

tecrübelerle birlikte –tat, koku, görsel imgeler, sesler ve dokunsal hisler– duyumsal olmayan bazı durumları da kapsar (keyif, sevgi ve heyecan gibi). Bazı hazların hem rahatlatıcı hem de içsel özellikleri vardır. Örneğin, lezzetli bir yemek yemek hem kişiyi açlıktan kurtarır hem de kişiye tadı güzel olan bir yemeği yemenin içsel hazzını yaşatır. (Aksine, yavan bir yemek kişiyi açlıktan kurtarsa da kişiye içsel haz sağlayamaz.[29]) Nötr ruh halleri, rahatlatıcı ya da içsel anlamda menfi ya da müspet olmayan hallerdir. Tarafsız durumlar acı, korku ve utanç *yokluğu*nu içerir (bu menfi durumlardan *kurtulmak*tan farklıdır).

Daha önce bahsedilen psikolojik nedenlerle, menfi ruh hallerinin, bazıları hafif derecede menfi de olsa, hayatımıza ne kadar hâkim olduğunu göz ardı etme eğilimindeyiz. Örneğin, her gün menfi ruh haline yol açan durumları düşünün. Bunlardan bazıları, açlık, susuzluk, idrar kesesi ve mide şişkinliği (bu organlar dolduğunda gerçekleşen), yorgunluk, stres, termal rahatsızlık (sıcaklamak ya da üşümek) ve kaşıntı. Milyarlarca insan için bu rahatsızlıkların en azından bir kısmı kroniktir. Bu insanlar açlıktan, soğuktan kaçınamaz ve stresi önleyemezler. Bu durumlardan kurtulabilenler bile hemen ya da tamamen kurtulamazlar ve bu tecrübeleri belli bir derecede her gün yaşarlar. Gerçekten de, düşündüğümüzde, günümüzün büyük bir bölümü bu durumların bir ya da birkaçının etkisi altında geçer. Örneğin, kişi eğer hiç açlık ya da susuzluk hissetmeyecek kadar düzenli bir şekilde yiyip içmiyorsa, günde birkaç saatliğine açlık ya da susuzluk hisseder. Eğer kişi yalan söylemiyorsa, günün uyanık geçen büyük bir bölümünde yorgunluk da hisseder. Kişi sıcaklık ve soğukluk söz konusu olduğunda ne kadar sıklıkta kendini tam olarak iyi hisseder?[30]

---

[29] Bu, kişi aç olduğunda yemeğin de ona daha lezzetli geleceği gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmez.

[30] Goldilocks prensibi!

Tabii ki hayatımızın bu durumlar tarafından belirlendiğini *düşünmemeye* meylederiz. Bir önceki kısımda açıklanan üç psikolojik olgu bunun nedenlerini anlatıyor. Polyannacılık yüzünden kötüyü göz ardı ederiz (özellikle de hafif derecede kötüyü). Adaptasyon da bu durumda rol oynar. İnsanlar günlük yaşamın rahatsızlıklarına o kadar alışmışlardır ki, onları sürekli hissetmelerine rağmen, tamamen göz ardı edebilirler. Son olarak, bu rahatsızlıkları herkes yaşar ve onları, yaşam kalitemizi diğer insanların yaşam kalitesinden ayırmak için kullanamayız. Sonuç olarak normal rahatsızlıklar, öznel iyi oluş değerlendirmesinin radarına takılmaz. Günlük hayatımıza nüfuz eden rahatsızlıklar üzerine düşünmeyişimiz, onların hayatımıza nüfuz etmediği anlamına gelmez. Bu boyutta rahatsızlıkların varlığı, hedonistik görüşün alanına girer.

Şu âna kadar sözü edilen menfi ruh halleri sadece *sağlıklı* bir günlük yaşamın temel sınırlarını çiziyor. Kronik hastalıklar ve ilerleyen yaş, durumu daha da güçleştiriyor. Ağrılar, acılar, letarji (bezginlik) ve bazen engellerden kaynaklanan mahrumiyet, diğer her şeyin varoluşsal bir arka planı haline geliyor.

Şimdi o rahatsızlıklara sadece daha az sıklıkla ve sadece bazı insanların tecrübe ettiği (çok sayıda insanın) acıları da ilave edin. Bu acılardan bazıları alerji, baş ağrısı, hayal kırıklığı, öfke, grip, regl sancısı, âni ateş basması, mide bulantısı, kan şekeri düşüklüğü, hastalık nöbeti, yalnızlık, beden imgesiyle ilgili tatminsizlik, AIDS, kanser ve diğer hayatı tehdit eden hastalıkların yarattığı hasarlar, yas ve yoksunluktur. Sıradan hayatlarda menfi ruh hallerinin tesir alanı geniştir.

Bu, hayatta içsel hazlar da olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. Bu hazların bazıları menfi ruh hallerinin yokluğunda ortaya çıkar. İçsel hazlar menfi durumlarla aynı anda tecrübe edilebilir (menfi durumlar hazzı tamamen ortadan kaldıracak kadar yoğun değilse). Nötr durumlar ve rahatlatıcı hazlar da yaşam kalitesini etkileyebilir. Menfi olmaktansa nötr bir ruh haline sahip olmak daha iyidir ve eğer kişi menfi bir ruh haline

sahipse, (en kısa zamanda) ondan kurtulması da kurtulmamasından daha iyidir. Gene de sadece nötr durumlar ve rahatlatıcı hazlar *için* yaşamak ya da nötr bilinçli durumlar ve daha çok rahatlatıcı haz yaratmak için dünyaya birini getirmek absürt olur. Nötr durumlar ve rahatlatıcı hazlar menfi durumların yerini aldıkları sürece değerlidirler. Hiçbir zaman dünyaya gelmemenin daha iyi olduğu savı, hayata *içkin* hazlar için bir hayatı başlatmanın da neden absürt olduğunu açıklar. Varoluşa içkin hazlar bile hiçbir zaman var olmamakla kıyaslandığında net bir fayda sağlamazlar. Bir kere dünyaya gelindiği zaman, o hazlara sahip olmak iyidir fakat karşılığında hayatın talihsizliğinin bedeli ödenir –epey kaydadeğer bir bedel.

Arzuları Gerçekleştirme Kuramları

Yukarıda sözü edilen yöntem sadece hedonistik görüşe göre değil, arzuları gerçekleştirme kuramlarına göre de yaşam kalitesini ölçmek için kullanılır. Çünkü arzularımızın çoğu müspet ruh halleri sağlamak ve menfi ruh hallerinden kaçınmak üzerinedir. Ne kadar menfi ruh halimiz olduğu düşünüldüğünde, menfi ruh halinin ortadan kalkması için sahip olduğumuz birçok arzu engelleniyor demektir. Arzuladığımız ve gerçekleşen *bazı* hazlar da var. Fakat göstereceğim üzere, insanların düşündüğünün aksine, hayatımızda tatminden çok daha fazla tatminsizlik var.

Hedonistik ve arzuları gerçekleştirme kuramları arasındaki kesişme noktaları dışında ikisi arasında bariz farklılıklar da mevcut. Çünkü tatmin edilmeyen arzuların olmadığı yerde müspet ruh hali olabilir ve müspet ruh halinin olmadığı yerde de tatmin edilen arzular olabilir. İlki şu şartlarda gerçekleşebilir:

a) Kişi arzunun tatmin edildiği yanılgısını yaşadığında ya da;
b) Kişi müspet ruh haline ulaşmak için arzunun tatmin edilmesine ihtiyaç duymadığını fark ettiğinde.

İkincisi şu şartlarda gerçekleşebilir:

a) Kişi arzunun tatmin edilmediği yanılgısını yaşadığında;
b) Kişinin arzusu müspet ruh haline sahip olmak değilse ve arzunun tatmini böyle bir hale neden olmazsa ya da;
c) Kişinin, tatmin edilen arzunun neden olacağını sandığı müspet ruh haline ulaşılmadığında.

Bu durumların tümünde arzuları gerçekleştirme kuramları bizi, yaşam kalitesini kişinin müspet ruh haline göre değil, arzuların tatmin edilip edilmediğine göre ölçmeye yönlendiriyor.

Kişinin hayatının ne kadarına müspet ruh hallerinin egemen olduğu konusunda yanılmak mümkünse de, kişinin şu anda müspet bir ruh halinde olup olmadığı konusunda yanılmak mümkün değildir. Arzular söz konusu olduğunda ise hata oranı daha yüksektir çünkü kişi şu anda arzusunun tatmin edilip edilmediği konusunda yanılabilir (arzu, haz amacı gütmüyorsa). Bu yüzden, arzularımızın tatmin edilip edilmediği konusunda daha az bilgi sahibiyiz. Bu hata oranı iyi oluşun öz değerlendirmelerinde daha da artar. Polyannacılık düşünüldüğünde hata, arzuları gerçekleştirme kuramında hayatın ne kadar iyi olduğu konusunda *abartılı* bir değerlendirme yönünde olacaktır.

Hayatımızın nispeten küçük bir bölümü tatmin edilen arzulardan oluşuyor ve büyük bir bölümüne tatmin edilmeyen arzular hâkim. Arzularımızın hayatın öngörülemezliği karşısında ne kadar kırılgan olduğunu düşünün. Eksikliğini hissettiğimiz hiçbir arzumuz hemen tatmin olmuyor. Tatmin edilebilmesi için *önce* arzunun varlığı gerekli ve bu yüzden de arzu giderilene kadar bir mahrumiyet dönemi yaşıyoruz. Arzuların, ortaya çıktıktan hemen sonra giderilmesi de olası, fakat dünyanın genel durumu düşünüldüğünde, çoğunlukla böyle olmuyor. Daha ziyade, arzu etme durumunda bir süreliğine kalıyoruz. Bu süre, dakikalardan on yıllara kadar değişiklik gösterebilir. Daha önce söylediğim gibi, kişi genelde açlığı giderilene ka-

dar en azından birkaç saat bekler (eğer kişi açlık önleme ya da çok sık yeme diyetinde değilse). Yorulduğu zaman kişi daha da uzun süre beklemek zorundadır. Gençler ve yetişkinler kişisel tatmin veya profesyonel başarı arzularının giderilmesi için yıllarca beklemek durumunda kalabilir. Kişinin arzuları giderildiğinde bu tatmin genelde geçicidir. Kişi, seçimlerde kazanmak ister ve seçilir, fakat bir dahaki seçimleri kazanamaz. Kişinin evlenme arzusu nihayetinde giderilir fakat kişi sonrasında boşanır. Kişi, tatile çıkmak ister fakat tatil biter (istenenden daha kısa bir sürede). Çoğu zaman kişinin arzuları hiçbir zaman giderilmez. Kişi özgür olmak ister fakat ya hapiste ya da baskı altında ölür. Kişi, bilge olmak ister fakat hiçbir zaman bilgeliğe ulaşamaz. Kişi, güzel olma özlemi çeker fakat doğuştan ve değiştirilemeyecek biçimde çirkindir. Kişi, büyük bir servet ve nüfuz sahibi olmak ister fakat hayatı boyunca yoksul ve iktidardan uzak kalır. Kişi, kandırılmamayı arzular fakat bilmeden yanlış inançlara tutunarak hayatını geçirir. Çok az sayıda insan, hayatları üzerinde istedikleri derecede kontrol sahibi olarak koşullarını belirler.

Kişinin arzularının hepsi sahip olmadığı şeylere dair değildir. Bazen elimizdekileri kaybetmemeyi arzularız. Acı gerçek, giderilmiş arzular konusunda sürekliliğin sağlanamamasıdır. Kişi, sağlığını ve gençliğini kaybetmemeyi arzular fakat her şey çok çabuk olur. Kırışıklıklar belirir, saçlar ağarır veya dökülür; sırt ağrıları, eklemlerde kireçlenme başlar, gözler zayıflar, kişi güçten düşer ve vücudu sarkar. Kişi yas tutmak istemez fakat kişinin hayatta kalma arzusu karşılandığı sürece, büyükanne ve büyükbabaların, ebeveynlerin ve sevdiği başka insanların ölümüyle yüzleşmek zorunda kalır.

Bütün bunlar yeterince kötü değilmiş gibi bir de "arzular paradoksu" diye adlandırabileceğimiz durum var. Bazı arzuların tatmini, tatmin sona erdiği için geçici olsa da, arzu tatmini çoğu zaman daha da kısa sürelidir, çünkü giderilen arzunun yerini yenisi alır. Böylece ilk tatmin, yerini yeni arzulara bırakır.

Bunu fark eden psikologlardan biri de, ünlü ihtiyaçlar hiyerarşisini gözlemleyen Abraham Maslow. (İhtiyaçlar ve arzular arasında bir fark olsa da, ikisi de bahsettiğim noktadan hareketle aynı özelliğe sahip.) Profesör Maslow, ihtiyaçların karşılanmasının sadece geçici mutluluk sağladığını ve bu durumu daha fazla hoşnutsuzluk yaratan başka bir ihtiyacın takip ettiğini söylüyor. "Öyle görünüyor ki, insanın sonsuz mutluluğa dair umudu hiçbir zaman karşılık bulamaz. Mutluluk elbette ulaşılabilir ve gerçek. Fakat özellikle de daha yoğun biçimlerini düşünürsek, mutluluğa özgü geçiciliği kabul etmek zorundayız."[31]

Ronald Inglehart da eğer istediğimizi elde etmek bizi kalıcı bir biçimde mutlu etseydi, herhangi başka bir amacın peşinden koşmayı bırakırdık diyor.[32] Öznel iyi oluş "kişinin amaçları ve koşulları arasındaki dengeyi temsil eder –uzun vadeli refahta, kişinin arzuları artarak koşullara uyum sağlar".[33]

Abraham Maslow, daimî memnuniyetsizliği onaylamaz.[34] Onun aksine, hayatın bu gerçeğini çok daha erken keşfeden büyük felsefi kötümserci Arthur Schopenhauer, bu durumu "kaçınılmaz" olarak değerlendirir.[35] Schopenhauer'ın görüşünde hayat, daimî bir mücadele ve arzu halidir –bir tatminsizlik hali. Arzu edilene ulaşmak geçici bir tatmin duygusu sağlar ki,

---

[31] Maslow, Abraham, *Motivation and Personality,* 2. baskı (New York: Harper & Row Publishers, 1970) s. xv.

[32] Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, 212.

[33] *Age.*

[34] "Yakınma Kuramı" adını verdiği özelliğe sahip olduğumuzu söyler. (*Motivation and Personality*, s. xv). Kişinin "haline şükredememe" vaziyetine "gerçekçi olmayan ve patolojik olarak değerlendirilmesi gereken" bir durum olarak gönderme yapar. "Çoğu zaman sadece o duruma mahsus yoksunluğu tecrübe ederek bu patolojik durum iyileştirilebilir" (s. 61).

[35] Örneğin bkz. Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, çeviri E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1966) 318, 362.

o da yerini kısa süre sonra yeni bir arzuya bırakır. Mücadele sona erse, sonuç can sıkıntısı olurdu ve bu da tatminsizliğin başka bir biçimidir.[36] Bu yüzden mücadele hayatın önlenemez bir parçasıdır. Mücadele etmeyi ancak öldüğümüzde bırakırız.

Arthur Schopenhauer, Profesör Maslow'un, mutluluğun gerçek olduğu savını da reddederdi. Schopenhauer'ın görüşünde, her şeyden bağımsız olarak var olan tek şey acıdır.[37] Onun için mutluluk, acının geçici olarak yokluğundan ibarettir. Tatmin, arzunun kısa süreli giderilmesidir. Hedonistik düşüncede içsel hazlar yoktur. Tüm hazlar sadece menfi ruh hallerinden geçici bir kurtuluş sağlar.

Acının hayata özgü ve yaygın olduğu görüşünü kabul etmek için, Arthur Schopenhauer gibi, mutluluğun bağımsız bir şekilde varlığını inkâr etmek zorunda değiliz. Giderilen arzular, hazlar gibi (içsel de olsa) kendiliğinden gerçekleşen değil, ulaşılan durumlardır. Örneğin, açlık kendiliğinden ortaya çıkarken, kişinin kendini doyurmak için çaba harcaması gerekir. Kişi yemek yedikten ya da su içtikten sonra bağırsak ve idrar kesesinin neden olduğu rahatsızlıklar kendiliğinden ortaya çıkar ve bu rahatsızlıkların giderilmesi için de çaba gösteririz. Kişi, yokluklarında sıkıntının kendiliğinden hasıl olduğu hazlara ulaşmak için gayret etmek zorundadır. Sonuçta, acıyı (ve can sıkıntısını) kendimizden uzak tutabilmek için sürekli çalışmak zorundayız ve gene de çabalarımız mükemmel sonuçlar vermez. Tatminsizlik hayata hâkimdir. Tatmin olduğumuz anlar ve belirli süreler vardır fakat hepsinin arka planında sonucunda doyuma ulaşılamayan mücadeleler yatar. Polyannacılık çoğu insanın bu arka planı belirsizleştirmesine sebep olabilir fakat arka plan gene de oradadır.

---

[36] *Age.*, 312.

[37] Schopenhauer, Arthur, "On the Sufferings of the World", *Complete Essays of Schopenhauer* içinde, çeviri: T. Bailey Saunders, 5 (New York: Willey Book Company, 1942) 1.

Yukarıdaki gözlemlerin, vaziyeti olduğundan kötü gösterdiğine dair bir itiraz gelebilir. Arzularımız hemen giderilmese de, giderilen arzular yerini bir yenisine bıraksa da arzunun giderilmediği ve bizim giderilmesi için mücadele verdiğimiz süreç değerlidir. Mücadelenin kendisi, yoksunluk süreci ya da her ikisi de değerlidir.

Bu itirazı arzuları gerçekleştirme kuramları bağlamında anlamdırmanın iki yolu vardır. İlki, arzuladığımız şeye ek olarak, o arzunun giderilme mücadelesini de arzuladığımızı önermektir. Böylece, arzuları gerçekleştirmek için verilen mücadelenin kendisi başka bir arzuyu gerçekleştirmiş olur. Sonuç olarak, arzularımız benim öne sürdüğüm kadar tatminsizliğe sebep olmaz. Bu itirazı anlamlandırmanın ikinci bir yolu da, mücadele sürecini arzulamamızdan bağımsız olarak, sürecin varlığının arzuya ulaşılmasını daha tatmin edici kılmasıdır.

İki yorumlamada da itiraz yetersiz kalır. Bazı insanların, bazı arzularını giderme süreçlerinden keyif aldıklarını kabul ediyorum. Örneğin, mutlaka şiir ya da kitap yazma sürecinden keyif alan yazarlar, istedikleri sebzeleri yetiştirmekten hoşlanan bahçıvanlar vardır. Fakat muhtemelen Polyannacılık ve diğer psikolojik olgular, daha çok insanın süreci arzuladıklarını düşünmesine ya da süreç boyunca arzudan mahrum kalmayı önemsememesine neden oluyor. Bu psikolojik olgulara bakılmaksızın, arzunun giderilme sürecinden herkes hoşlanmaz. Bazı yazarlar yaratıcı süreçten nefret edebilir ve sadece bir şiiri ya da kitabı *bitirmiş olmaktan* keyif alabilirler. Bazı bahçıvanlar bahçe işlerinden nefret edebilir ve işlerini sadece yemek yiyebilmek için yapıyor olabilirler. Dahası, bazı arzuları giderme süreçlerini *hiç kimse* (makul sınırlar içinde) arzulayamaz. Örneğin, kanserle savaşma sürecini düşünün. Kişi iyileşmek ister fakat kim, başarılı olup olmayacağını bilmeden bu savaşın içinde olmak, tedaviye ve yan etkilerine katlanmak ister?

Çoğunlukla, arzular hemen giderilmediğinde, yoksunluk süresi ve tatmin mücadelesi uzadıkça arzu gerçekleştiğindeki

tatmin düzeyi de artar. Açken yediğimiz yemekten aldığımız keyif, tokken aldığımızdan daha fazladır. Bir yarışı kazanmak, yarış için sıkı antrenman yapıldığında daha çok tatmin sağlar. Kişi, uzun saatler boyunca çalıştıysa, karmaşık bir müzik parçasını çalma amacına ulaştığı için daha çok tatmin olur.

Fakat gene de bunun bütün arzular için geçerli olmadığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Geçerli olan arzuların en azından bir kısmı bile, son tahlilde, mücadele gerektirmeseydi bu durum kişi için daha iyi olurdu. Özgürlük uzun süre arzulandıysa ya da uzun süredir onun için mücadele ediliyorsa daha değerli olabilir fakat gene de özgürlükten hiçbir zaman mahrum olunmaması daha iyidir. Uzun süren tutsaklıktan sonra gelen özgürlük, ömür boyu özgürlükten daha iyi değildir. Başka bir deyişle, yoksunluk ve mücadeleyi telafi eden özelliklerin arzunun hemen giderilmesine kıyasla avantaj sağladığı yanılgısına düşmemeliyiz.

Bu durumun, görece az sayıda arzu için geçerli olduğu düşünülebilir fakat gerçek dünyanın doğrularından bağımsız olarak, arzuya ulaşmak için yoksunluk ve mücadele süreçlerinin gerekli olmadığı şeklinde tasarlanmış bir dünya düşünelim. Bazıları böyle bir dünyayı hayal edemeyeceğimizi söyler fakat bu sadece zayıf tahayyül gücünden kaynaklanır. Örneğin, şimdiki durumda, birkaç saat açlık, yemekte hissedilen doyumu artırır. Aynı etki için birkaç gün aç kalmak zorunda olan varlıkları da düşünebiliriz. Onların durumu bariz bir biçimde bizimkinden daha kötüdür çünkü aynı tatmin derecesi için daha uzun süre yoksunluk çekmeleri gerekir. Fakat biz de aynı tatmin derecesi için aç kaldığımız süreden daha kısa süre aç kalabileceğimiz bir alternatiften daha kötü durumdayız. Başka bir deyişle, arzunun nihai giderilme ânından duyacağımız tatminin ulaşabileceği en yüksek seviyede olması için yoksunluk ve mücadele sürecine ihtiyaç duyduğumuzun öne sürülmesi, hayatlarımızın yoksunluk ve mücadele süreçleri sayesinde daha iyi olduklarını göstermez. Aksine hayatlarımız hakkında talihsiz bir durumun gösterge-

sidir. Eğer arzunun giderilmesi, daha az tatminsizlik gerektirseydi, bu bizim için kesinlikle daha iyi olurdu.

Bu noktaya kadar, hayatın ne kadarının tatminsizlik tarafından belirlendiğini anlattım. Şimdi de insanların ulaşılan tatminin önemine gereğinden fazla değer biçtiklerini göstereceğim. Yani arzularımızın neden bu düzeyde *giderildiğini* anladığımızda, daha da ümitsiz bir tabloyla karşılaşıyoruz.

Arzuları gerçekleştirme kuramlarında hayatlarımız, arzularımız gerçekleştirildiği derecede iyi gider. Fakat kişinin arzularının gerçekleştirilmesi iki şekilde olur:

(a) Olan arzularının gerçekleştirilmiş olması ya da,
(b) Sadece gerçekleştirilecek arzulara sahip olmak.[38]

Arzuları gerçekleştirme kuramları kabaca arzuların giderilmesiyle ilgili bu iki biçim arasında ayırım yapmaz. Bu kabaca görüşle ilgili sorun, korkunç bir hayatın arzular yok edildiğinde ya da arzulanan nesne değiştirildiğinde muhteşem bir hayata dönüşebilecek olmasıdır. Örneğin eğer kişi, kederli varoluşunun çeşitli özelliklerini arzulamaya başlarsa, hayatı perişan bir halden, muhteşem bir hale evrilecektir. Bunu kabullenmek zor. Bu şekilde kişinin hayatının düzeldiği düşünülebilir fakat başka bir hale evrilmiş olmaz (kişinin daha iyi hissetmesi bakımından kısıtlı da olsa düzelmiş olur).

Arzuları gerçekleştirme görüşünün (a) yönteminden ziyade (b) yöntemiyle gerçekleştiğinde daha iyi gideceği yargısında bulunan bir görüş şeklinde daha makul bir biçimde tasarlanıp tasarlanamayacağını sorabiliriz. Bu, arzuları gerçekleştirme kuramlarına içkin bir soru olduğu için cevap vermeye çalışmayacağım. Şunu söyleyebilirim: arzuları gerçekleştirme kuramlarının öyle bir biçimi formülleştirilemiyorsa, bu arzuları gerçek-

[38] Farklı olarak, bu ayırım kişinin arzularının engellenmemesinin iki yolu olduğu belirtilerek olumsuz şekliyle de ifade edilebilir: a) Kişinin sahip olduğu arzuların engellenmemesi, ya da b) engellenecek arzulara sahip olmamak.

leştirme kuramları açısından bir hayli kötüdür. Fakat ya öyle bir biçimde tasarlanabilirse? O zaman sözünü ettiğim psikolojik olguların çoğunun (b) arzuları gerçekleştirmenin sonuçlarının çoğundan sorumlu olduğunu kabullenmek durumunda kalırız. Buradan da varacağımız sonuç şu olur: Eğer arzuları gerçekleştirme, sadece (ya da birincil olarak) (a) ile ilgili olsaydı hayatlarımız çok daha iyi olurdu.

Budistler ve Stoacılar gibi, arzuları yok etmenin ya da değiştirmenin aradığımız çözüm olduğuna inananlar var.[39] Fakat buna inanmak, (b)'nin (a)'dan daha tercih edilebilir olacağına inanmaktan farklı. Aslında (b)'yi tavsiye etmek, (a)'nın *imkânsızlığı* karşısında verilebilecek en makul karşılık.[40] Başka bir deyişle, (a) daha iyidir ve (b)'ye sadece (a)'ya sahip olamayacağımızda yönelmeliyiz. Bu durumu kabul etmek, hayatların (b) koşullarında (a) koşullarından çok daha kötü olacağı görüşümüzü zayıflatmaz.

Nesnel Liste Kuramları

Hedonizmin ve arzuları gerçekleştirme kuramlarının tartışması, nesnel liste kuramları için de geçerlidir. Haz içeren ruh halleri ve acı çekilen ruh hallerinin yokluğu, nesnel iyi durumlar listesinde olmalıdır. Benzer bir biçimde, nesnel iyi durumlar

[39] Varoluşun en ulvi hali, Budizme göre, nirnavadır. Bu durumda arzular ve dolayısıyla tüm dünyevi acılar yok olmuştur. Budistler bu duruma hayattayken erişilebileceğini savunurken, Arthur Schopenhauer bunu reddeder ve ben de onunla aynı fikirdeyim. Fakat Budistler de nirvanaya ulaşmanın reenkarnasyon döngüsünden kaçışı sağladığını düşünüyorlar. Bu açıdan Budist görüş, Schopenhauer'in görüşüne yaklaşıyor –arzunun sonlanması, vücut bulan hayatın da sonlanmasıdır.

[40] Bu, bazı arzuları ahlâki ya da estetik nedenlerle yok etmenin tercih edilemeyeceği anlamına gelmiyor. Bu gibi durumlarda arzuları yok etmenin nedeni arzunun gerçekleştirilemeyecek olmasından ziyade gerçekleştirilmesinin uygunsuz olması.

listesi bazı arzuların giderilmesini de içermelidir. Dahası, arzularımız nasıl koşullarımız ve kendimizi başkalarıyla kıyaslamamıza bağlı olarak belirleniyorsa, hayattaki iyi durumların nesnel listeleri de en azından bazı insanların ulaşabilecekleri iyi durumları da dâhil etmesiyle belirleniyor. Yani, iyi durumların "nesnel listeleri" ezeli-ebediliğin bakış açısından (*sub specie aeternitatis*) gerçekten nesnel bir perspektifle tasarlanmaz. Aksine insanın bakış açısından (*sub specie humanitatis*) tasarlanır. Kişiden kişiye değişiklik gösterebilen arzuların aksine, nesnel listeler tüm insanlar için ya da en azından bir grubun ya da sınıfın tüm üyelerini kapsayacak şekilde geçerlidir. Kişiden kişiye değişiklik göstermemeleri açısından nesnellerdir. *Ezeli-ebediliğin bakış açısından* hayatın ne kadar iyi olduğunun değerlendirilmesi açısından nesnel oldukları söylenemez.

İnsanın bakış açısından listeler oluşturmak, eğer kişi diğer insanların hayatlarına *kıyasla* belli bir hayatın nasıl gittiğine karar vermek isteseydi makul olabilirdi. Fakat belli bir hayatın nasıl gittiğini bilmek bize –insan hayatının ne kadar iyi olduğuyla– referans değerle ilgili çok az şey söyler. Eğer kişinin amacı hayatın ne kadar iyi olduğunu belirlemekse, daha önce sözü edilen psikolojik olgular da göz önünde bulundurulduğunda, insan perspektifi bize, iyi durumlar listesinin neleri içermesi gerektiğiyle ilgili karar vermek için güvenilir bir perspektif sunmaz. İnsani perspektifinden, değerli bulduğumuz şeyler, hayattan bekleyebileceklerimizle sınırlıdır.

Örneğin, hiçbirimiz 240 yaşına kadar yaşamadığımız için, o yaşa kadar yaşamamanın hayatı daha kötü kıldığını düşünme eğilimi göstermeyiz. Fakat çoğu insan birisi 40 yaşında öldüğünde bu durumu trajik olarak nitelendirir (en azından kişinin yaşam kalitesi nispeten yüksekse). Ama neden 40 yaşındaki gibi, 90 yaşındaki ölüm trajik değildir? Bunun tek cevabı, muhakememizin koşullarımız tarafından kısıtlanması olabilir. Ulaşabileceğimizin ötesindekini hayati anlamda iyi bir durum olarak algılamıyoruz. Fakat neden iyi bir hayat ulaşılabilir ol-

sun ki? Belki de iyi hayata ulaşmak imkânsızdır. Rahatsızlık, acı, sıkıntı, stres, anksiyete, hayal kırıklığı içermeyen ve 90 yıldan çok daha uzun süren ve iyilikle dolu olan bir hayat, en şanslı insanların yaşayacağından bile daha iyi bir hayat olurdu. O zaman neden hayatlarımızı o imkânsız standarda göre değerlendirmiyoruz?

Hayatın anlamını düşünün. İyi durumların nesnel listesine eklenmesi makul olan başka bir faktör de hayatın anlamlı oluşu. Anlamsız bir hayat, başka iyilikler içerse de önemli bir iyilikten yoksundur. Çoğu insan, nadiren de olsa tüm hayatların anlamsız olduğunu düşünür. Hayata *ezeli-ebediliğin bakış açısından* bakar ve bir amacı olmadığını düşünür. Bilinçli hayat, kozmik zamanın radarında küçük bir nokta da olsa, acıyla örülüdür –kendini yenilemekten başka bir amacı olmayan acıyla. Fakat çoğu insan, hayatın anlamsızlığını dayanılmaz bulur ve hayatlarımızın anlamlı olduğunu öne sürer. Çoğu da (hepsi değil), en azından bazı hayatların anlamlı olabileceği farklı bir perspektif benimserler –insanlık ya da bireye dair. Örneğin insanlığa adanan bir hizmet hayatı evrenin bakış açısından olmasa da *insanın bakış açısından* anlamlı olarak nitelendirilebilir. Fakat hayatını farklı çayırlarda çim saymaya adayan o adamınki gibi[41] başka hayatlar, *insanın bakış açısından* anlamlı olamazdı. Çim sayan adamın hayatı, eğer olağandışı hayat projesi onu tatmin ediyorsa, kendi öznel perspektifinden anlamlı sayılabilir. Bu perspektiften hayatının anlamlı olabileceği gerçeği birçok insana, öznel perspektiflerin hayatı değerlendirmede yetersiz kaldığını düşündürebilir. Fakat neden insanlığın değerlendirmesinin bireyin değerlendirmesinden daha güvenilir olduğunu düşünüyoruz ki? Evrenin perspektifinden yardımseverin de çim sayan adamın da hayatı anlamsızdır (yardımseverlik, çim saymaktan daha iyi değil çıkarımı yapmadan).

[41] Örnek John Rawls'a ait.

Bazıları, evrenin perspektifinden hayatlarımızın anlamsızlığının önemli olmadığını savunur. Bu doğru olsaydı bile, hayatlarımızın kendi insan perspektifimiz dışında da anlamlı olması hiç kuşkusuz daha iyi olurdu –evren perspektifinden de anlamlı olsalardı. Böylece en azından hayatlarımızın o perspektiften anlamsız oluşunun, hayatlarımızı daha az iyi kıldığını kabul edebiliriz. Buna Polyannacılık ve gerçekliği çarpıtan diğer psikolojik olguları da eklersek, hayatlarımızın ne kadar iyi olduğunu sadece insanlığın bakış açısından değerlendirerek nasıl abarttığımızı görebiliriz. Belki de önemli bir anlama sahip olmak imkânsızdır ve hayatımız bu önemli iyilikten mahrumdur.

İnsan hayatlarının *ezeli-ebediliğin bakış açısından* değerlendirildiğinde ciddi derecede iyilikten mahrum olduğuna dair iddiama karşı iki itiraz öne çıkabilir. İlki bu bakış açısını tahayyül edemeyen ve dolayısıyla insan hayatını bu şekilde değerlendiremeyenlerden gelir. Örneğin, acı ve engellenmenin tecrübe edilmediği, bilgeliğin ve anlayışın egemen olduğu çok daha uzun bir hayatı hayal edemezler. Bu itiraz, arzuları gerçekleştirme görüşü altında yaşam kalitesiyle ilgili yorumlarıma gelecek itirazla aynı şekilde yanıtlanabilir. Bunu, bir tahayyül başarısızlığı olduğu gerekçesiyle reddediyorum. Örneğin, belki bilişsel açıdan insandan çok daha gelişmiş olmanın nasıl bir his olduğunu hayal edemiyoruz. Gene de bu farklılıkları çocuk ve yetişkin, hayvan ve insan üzerinden düşünerek, gelişmiş bir bilişsel kapasitenin nasıl bir değişiklik yaratabileceğini anlamaya çalışabiliriz. Bu vaka, bu durumun hayatımızı daha iyi yapıp yapmayacağı açısından tartışmaya açıktır. Sonucu da, kişinin, bilişsel gelişmenin, hayatımızı bilişsel açıdan daha az gelişmiş hayvanlarınkinden daha iyi yapıp yapmayacağı konusunda ne düşündüğüne bağlıdır. İnsanlar ikinci soruya olumlu cevap vermek konusunda daha meyilliler fakat tabii ki bu doğru cevap değil. Kavrayış yetisi birçok bedeli beraberinde getirir. Eğer biri daha fazla bilişsel yetinin gene de insan hayatını insan olmayan primatlara kıyasla zenginleştirdiğini ya da iyileş-

tirdiğini düşünüyorsa, o zaman bilişsel anlamda şu andakinden gelişmiş olmamızın daha da iyi olacağını da kabul etmek zorundayız. Tabii ideal bir bilişsel düzeye sahip olduğumuzu kanıtlayamayacaksak –ki bu da kendine hizmet eden bir önyargı olur. Eğer aksine, gelişmiş bilişsel yetilerimiz yüzünden insan olmayan primatlardan daha kötü durumda olduğumuzu düşünüyorsak, bu da hayatlarımızın olabileceğinden daha kötü olduğunun başka bir göstergesidir.

İddiama karşı daha zorlayıcı ikinci bir itiraz var. Bu da yaşam kalitesinin bağlama özgü değerlendirilme *zorunluluğu*. Bu duruma uygun bir analoji, öğretmenin öğrencilerinin kompozisyonlarına not verişi olabilir.[42] Öğretmen nasıl bir standart belirliyor? Eğer öğrenciler on iki yaşındaysa, öğretmen tabii ki on iki yaşındaki öğrencilere uygun düzeyde bir standart belirlemelidir (ve belki de özellikle söz konusu on iki yaşındaki öğrencilere uygun). On iki yaşındaki birinin akademik performansı doktora düzeyindeki öğrencilerle aynı standartlara göre ölçülemez. Benzer bir şekilde, itiraz, insan yaşam kalitesinin, *ezeli-ebediliğin* değil, insanın standartlarına göre belirlenmesi gerektiğini öne sürüyor.

Tabii ki on iki yaşındakilerin çalışmaları yaşlarına uygun standartlara göre belirlenmeli. Çünkü on iki yaşındakilerin çalışmalarını değerlendirirken, aynı sınıftaki diğer öğrencilerle karşılaştırmalı olarak performansını ölçmek isteriz. Bazen insanların yaşam kalitesini değerlendirirken de benzer bir insan standardı uygularız. Kişinin hayatının diğer insanlara nazaran nasıl gittiğini bilmek isteyebiliriz. Bu tür karşılaştırmalar değerlidir fakat değerlendirme yapmanın tek yolu değildir.

Bu itiraza şu şekilde yanıt verilebilir: On iki yaşındaki çocuğun çalışmasını değerlendirirken nasıl daha yüksek bir standart uygulamıyorsak, insanın yaşam kalitesini değerlendirirken de insan ötesi bir perspektif kullanamayız. Fakat bu yanıtla il-

[42] Bu itiraz ve analoji için Andy Altman'a teşekkür ederim.

gili de birkaç problem var. Örneğin, on iki yaşındaki öğrenci on iki yaşındakilere uygun standartlara göre "A" aldığı zaman, onun prestijli bir üniversitede Fizik Bölümü'nde bölüm başkanlığı yapması gerektiğini düşünmeyiz. Bu sürecin bizi böyle bir düşünceye götürme riski yok. Yani kullandığımız standardın on iki yaşa uygun ve çocuğun kavrayış düzeyinin de kısıtlı olduğunu kesin olarak biliriz. Fakat insanlar çoğunlukla, bazı insanların hayatı insan standartlarına göre iyi gittiği için bu hayatların hayal edilebilecek en iyi seviyede olduğunu düşünürler.

Muhatabım bu noktada, Fizik profesörlerini de insanüstü entelektüel standartlarla ölçmediğimizi ve bu yüzden en iyi hayata sahip insanları da bu insanüstü standartlara tâbi tutmamamız gerektiğini söyleyebilir. Sorun şu ki, bazen çok akıllı insanları insanüstü standartlara tâbi tutuyoruz ve tutmalıyız da. Felsefi açıdan alçakgönüllülük sorununu (kişinin özellikleri ve başarılarıyla ilgili) değerlendirdiğimizde bu daha bariz hale geliyor. Alçakgönüllülüğün ne olduğunu bir erdem olarak algılanmasına yol açmadan açıklamak zor. Örneğin, alçakgönüllü kişi üstün özelliklere sahip olduğunun farkında olmayan biriyse, o zaman akçakgönüllülük epistemik bir eksikliktir ve onu erdem olarak görmek mümkün değildir. Eğer alçakgönüllü kişi ne kadar iyi olduğunu biliyor fakat değilmiş gibi davranıyorsa, o zaman alçakgönüllülük bir çeşit aldatmadır ve bunun da bir erdem olarak nitelendirilmesi makul olmaz. Alçakgönüllülük sorununa en iyi çözüm, alçakgönüllü kişiyi sahip olduğu yetilerle ilgili tam ve eksiksiz bir farkındalığı olmasına rağmen, aynı zamanda eksik kaldığı daha yüksek standartları da kabul eden biri olarak tanımlamaktır.[43] Kendisini *ezeli-ebediliğin bakış açısından* görmek, özelliklerini ve başarılarını onu alçakgönüllü

[43] Bu görüş için bkz. Richards, Norvin, "Is Humility a Virtue?", *American Philosophical Quarterly*, 25/3 (1988) 253-9. Profesör Richards benim şimdi yapacağım gibi, daha yüksek standartların evrenin perspektifi olduğunu öne sürmüyor. Fakat o standart, alçakgönüllülüğün açıklamasını makul hale getiriyor –çünkü başka türlü, alçakgönüllü-

yapacak bir çerçeveye koymasını sağlıyor. Erdem olarak nitelendirdiğimiz de budur.

En iyi insan yaşam kalitesine daha "alçakgönüllü" bir görüş öneriyorum. Bazen, örneğin dağıtımsal adaleti tartışırken, bazı insanların hayatlarını diğerleriyle karşılaştırmak uygun olabilir. Fakat başka koşullarda, insan hayatını *ezeli-ebediliğin bakış açısından* değerlendirmek daha uygundur. Bu, insan hayatının genel anlamda ne kadar iyi olduğunu belirlemek istediğimizde de geçerlidir. Yaşam kalitesi bu durumda eksik kalır.

Üç Görüş Hakkında Sonuç Niteliğinde Yorumlar

İncelediğim tüm görüşler, –hedonistik görüş, arzuları gerçekleştirme görüşü ve nesnel liste görüşü– şu ikisi arasında ayırım yapıyor:

a) Kişinin hayatının gerçekte ne kadar iyi olduğu; ve
b) Ne kadar iyi olduğunun düşünüldüğü.

Bazı insanlar, bu ayırımın hedonistik görüşte nasıl mümkün olduğunu anlamakta güçlük çekiyor. Hedonistik görüş öznel ruh halleriyle ilgili olduğu için kişinin yaşam kalitesinin öznel bir değerlendirmesinin güvenilir olduğunu düşünüyorlar. Fakat hedonistik görüş, hayatın iyi ya da kötü olabilmesinin, *aslında* müspet ve menfi ruh halleri tarafından belirleniyor olmasına bağlı olduğunu söyler. İnsanların bu konuda yanılma ihtimali bulunduğu için hedonistik görüş (a) ve (b) arasındaki ayırıma izin verir.

Bu, (a) ve (b) arasındaki etkileşimi inkâr ettiğimiz anlamına gelmez. Kişinin hayatı üç görüşten birine göre çok kötüyse ve kişi kötü olmadığını düşünüyorsa, bu durum aslında kişinin hayatının ne kadar kötü olduğunu fark etmesinden daha iyidir.

---

lük bazı alanlarda gerçekten de en iyi olan insanlar için mümkün olmazdı.

Fakat bunun daha iyi oluşu, her alanda daha iyi olduğu ya da kişinin düşündüğü kadar iyi olduğu anlamına gelmez.

Kişilerin yaşam kalitelerinin düşündüklerinden çok daha kötü olduğunu savundum ve insan psikolojisinin neden insanların hayatlarının gerçekte olduğundan daha iyi olduğunu düşündüklerini açıklayabileceğini gösterdim. Sıradan insan hayatının gerçekçi bir resmiyle, böyle bir hayatı başlatmanın ahlâka aykırı olup olmadığı konusunda, yeni bir hayatı başlatmanın, hayatı başlayan kişi için hiçbir zaman faydalı olamayacağı düşünüldüğünde, daha net karar verebilecek durumdayız. Ahlâkla ilgili sorulara cevap vermek tabii ki hayli zor. Fakat bu soruları makul bir teste tâbi tutarsak, sıradan insanların hayatlarının birçok acıyla dolu olduğu düşünüldüğünde, dünyaya birini getirmenin gerçekten de ahlâksızca olduğu sonucuna varmak durumunda kalırız. Test şudur: Halihazırda var olan bir kişiye, kişinin genel anlamda çıkarlarını gözetmeyen ya da faydacı amaçlar içermeyen bir miktar zarar verilmesi ahlâki açıdan kabul edilebilir mi? Kişinin kendi çıkarlarına bakılmaksızın ilk şart, dünyaya gelmenin kişiye hiçbir zaman fayda sağlayamayacağı düşünüldüğünde hayati önem taşır. İkinci şartın tartışmaya daha açık olduğu düşünülebilir. Fakat öyle olmamalı. Faydacılığın en makul biçimlerinin yeni insanları dünyaya getirmeyi tercih etmediğini zaten savundum.[44] Yeni insan dünyaya getirmek, dünyaya getirilen kişi dışındaki insanlara fayda sağlar fakat bunlar, faydacılığın çıkarlarını azami seviyeye getiren etkenler olmaktan ziyade diğer bireyler açısından kısıtlı miktarda faydalardır (dördüncü bölümde tartışılacak).

Tüm hayatların sürdürmeye değmeyecek kadar kötü olduğunu savunmadım –bunu savunmam da gerekmiyordu. Onun yerine, tüm hayatların kötü olduğu düşünülen etkenlerle kay-

[44] Altıncı bölümde herhangi bir kuramsal yaklaşımın insan soyunun kademeli bir şekilde tükenmesi için geçici bir süreyle ve oldukça kısıtlı bir biçimde üremeye izin verip veremeyeceğini değerlendireceğim.

dadeğer derecede dolu olduğunu savundum. Bu bölümün ilk kısımlarında da öne sürdüğüm üzere, kişinin yaşam kalitesi sadece içerdiği iyi ve kötünün miktarıyla belirlenemez. Gene de, eğer bir hayat kişinin düşündüğünden daha fazla kötü içeriyorsa, kişinin yaşam kalitesi değerlendirmesi daha tercih edilesi hale gelemez. İkinci bölümdeki çıkarımlarım, daha az miktarda kötünün bile hayatın içerdiği kısıtlı miktarda iyi tarafından telafi edilemeyeceğini gösteriyor.

Acıyla Dolu Bir Dünya

Sözü edilen tarzda bir karamsarlık, genelde varoluşsal anlamda zayıf insanların kendine acıması ve sızlanması olarak değerlendirilip reddediliyor. Bu, Polyannacılığın ne kadar güçlü olduğunu gösterir. İyimserler, pembe bir tablo çizmek, insanlığın durumunu müspetlikle örtbas etmek ya da en azından cesur görünmek için üstün çaba sarf eder. Kötümserler bunu yersiz bulur –cenazede neşeli ve sevinçli olmak gibi. Arthur Schopenhauer, örneğin, iyimsercilik hakkında şunu der: "... sığ alınlarının altında kelimelerden başka bir şey barındırmayanların düşüncesiz konuşmalarından ibaret değilse, sadece absürt değil, aynı zamanda *acımasız* da bir düşünme biçimidir. İnsanlığın tarif edilemeyecek acılarıyla bir alay etme biçimi."[45]

Sıradan, sağlıklı bir yaşam hakkında sunduğum kötümser görüş kabul edilse de edilmese de, hiç kuşkusuz, dünyanın barındırdığı belirgin acılar düşünüldüğünde iyimserin zemini pek sağlam değildir.[46] (Bu noktada sadece *insan* acısına odakla-

[45] Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, 326.

[46] Arthur Schopenhauer şöyle diyor: En kararlı ve umursamaz iyimseri hastanelere, kliniklere, ameliyathanelere, hapishanelere, işkence odalarına ve köle barakalarına, savaş meydanlarına ve idam alanlarına götürsek, ıstırabın, soğuk bir merakın bakışlarını dışlayan, en karanlık meskenleriyle onu tanıştırsak ve en sonunda da, Ugolino zindanlarında açlıktan ölen mahkûmları görmesine izin versek, bu

nacağım fakat gezegeni paylaştığımız trilyonlarca hayvanın – her sene dünyaya getirilen, kötü muamele gördükten sonra insan tüketimi ya da başka nedenlerle öldürülen milyarlarcası da dâhil olmak üzere– acılarını da düşündüğümüzde tablo daha da korkunç hale geliyor.)

Önce doğal felaketleri düşünün. Son bin yıl içinde, on beş milyon insanın doğa felaketleri sonucunda öldüğü düşünülüyor.[47] Son birkaç yılda, sel felaketleri, her sene tahminî 20.000 kişinin ölümüne ve on milyonlarcasının ıstırap çekmesine sebep olmuş.[48] Bazı yıllar sayı artıyor. 2004 yılı Aralık ayının sonunda, birkaç yüz bin insan tsunami sonucunda hayatını kaybetti.

Her *gün* yaklaşık 20.000 insan açlıktan ölüyor.[49] Tahminî 840 milyon insan, ölmeseler de, açlık ve yetersiz beslenmeden mustarip.[50] Bu, şu anda hayatta olan 6.3 milyar insana oranlandığında büyükçe bir oran.

Hastalıklar yılda milyonlarca kişiyi öldürüyor. Örneğin vebayı düşünün. 541-1912 yılları arasında 102 milyondan fazla insanın veba yüzünden öldüğü tahmin ediliyor.[51] Unutmayın ki bu dönemde insan nüfusu şu ankinin sadece küçük bir bölümüne denk geliyordu. 1918 grip salgını, 50 milyon insanı öldürdü. Dünyadaki güncel insan nüfusu ve küresel hareketliliğin sıklığı ve hızındaki artış düşünüldüğünde, yeni bir grip salgını milyonlarca ölüme daha neden olabilir. HIV şu anda her

---

mümkün dünyaların en iyisinin (*meilleur des mondes possibles*) nasıl bir yer olduğunu eninde sonunda kesinlikle anlardı. *Age.* 325.

[47] McGuire, Bill, *A Guide to the End of the World* (New York: Oxford University Press, 2002) 31.

[48] *Age.*, 5.

[49] The Hunger Project: http://www.thp.org (erişim Kasım 2003).

[50] "Undernourishment Around the World", http://www.fao/org/DOCREP/005/y7352E/y7352e03.htm (erişim 14 Kasım 2003)

[51] Rummel, R. J., *Death by Government* (New Brunswick, Transaction Publishers, 1994) 70.

yıl neredeyse 3 milyon insanı öldürüyor.[52] Diğer bulaşıcı hastalıkları da eklersek, öncesi ıstırap dolu, her yıl neredeyse 11 milyon ölüme ulaşırız.[53] Habis urlar her sene 7 milyon hayata mâl oluyor.[54] Bu ölümlerin de öncesinde kaydadeğer ve uzun süren acılar çekiliyor. 3.5 milyon kişi kazalarda ölüyor (bir milyondan fazlası trafik kazası).[55] Diğer tüm ölümler eklendiğinde, 2001 yılında neredeyse 56.5 milyon insanın öldüğü anlaşılıyor.[56] Bu büyük rakam, saniyede 107 insana tekabül ediyor. Dünya nüfusu arttıkça, ölüm rakamları da artıyor. Dünyanın, bebek ölümleri oranının yüksek olduğu bazı bölgelerinde, bu ölümlerin çoğu hayat başladıktan birkaç sene sonra gerçekleşiyor. Fakat ortalama yaşam süresi artsa da, daha fazla doğumun daha fazla ölüme neden olduğunu biliyoruz. Şimdi ölenlerin sayısını bir de ölenlerin arkalarında bıraktıkları ve onların yasını tutan ve onları özleyen aile fertleri ve arkadaş sayısıyla çarpın. Her ölüm için geride çok daha fazla sayıda yas tutan insan kalıyor.

Çoğu hastalık insan davranışlarına bağlıysa da, türdeşlerimizden bazılarının diğerlerine kasıtlı bir biçimde verdiği zararları düşünün. Bir uzman, 20. yüzyıldan önce toplu katliamlarda 133 milyondan fazla insanın öldürüldüğünü tahmin ediyor.[57] Aynı yazara göre, 20. yüzyılın ilk 88 yılında 170 milyon insan (en yüksek tahmin 360 milyon) "vuruldu, dövüldü, işkence gördü, bıçaklandı, yakıldı, aç bırakıldı, dondu, ezildi ya da ölene kadar çalıştırıldı; canlı canlı gömüldü, boğuldu... [asıldı], bombalandı ya da hükümetlerin silâhsız ve çaresiz vatan-

---

[52] Dünya Sağlık Örgütü, *Dünya Sağlık Örgütü Raporu*, 2002 (Geneva: WHO, 2002) 186. 2001 yılı için rakam: 2.866.000.

[53] *Age.*, 186.

[54] *Age.*, 188.

[55] Bunlar 2001 yılı istatistikleri. *Dünya Sağlık Örgütü Raporu*, 2002, 190.

[56] *Age.*, 186.

[57] Rummel, R. J., *Death by Government*, 69. Düşük tahmin 89 milyon fakat en yüksek tahmin 260 milyondur.

daşlarını ve yabancıları öldürdükleri binbir yoldan biriyle öldürüldü."[58]

Hepimizin bildiği üzere, milyonlarca insan savaşlarda öldürülüyor. Şiddet ve Sağlık Dünya Raporu'na göre, 16. yüzyılda çatışmalar sonucunda 1.6 milyon, on yedinci yüzyılda 6.1 milyon, 18. yüzyılda 7 milyon, on dokuzuncu yüzyılda 19.4 milyon ve en kanlı yüzyıl olan 20. yüzyılda 59 milyon insan öldürüldü.[59] Dünya Sağlık Örgütü, savaşta yaralanma sonucu 2000[60] yılında –akıllarda özellikle kanlı olarak kalmayan bu yılda– 310.000 insanın öldüğünü tahmin ediyor.

Çekilen acı bu kadarla da kalmıyor. Tecavüze, saldırıya uğrayan, sakat bırakılan ya da cinayete kurban giden insanları düşünün (hükümetler tarafından değil, sivil vatandaşlar tarafından öldürülen). Her sene yaklaşık 40 milyon çocuk kötü muamele görüyor.[61] Şu anda hayatta olan 100 milyondan fazla kadın ve çocuk kadın sünnetine maruz bırakıldı.[62] Bunlara ek olarak, kölelik, haksız yere hapsedilmek, dışlanma, aldatılma, aşağılanma, zorbalığa maruz kalma ve baskı altında tutulmanın binbir şekli de hayata dâhil.

Yüz binler için, acı o kadar büyük ve göz ardı edilmesi o kadar imkânsız ki, kendilerini öldürüyorlar. Örneğin, 2000 yılında 815.000 insanın intihar ettiği düşünülüyor.[63]

Polyannacılık birçok insana, bütün bunların kendilerinin ya da çocuklarının başına gelmeyeceğini düşündürüyor. Ve tabii ki gerçekten de çok az sayıda olsalar da bazı insanlar *kaçınıl-*

---

[58] *Age.*, 9.

[59] Krug, Etienne G., Dahlbeg, Linda L., Mercy, James A., Zwi, Anthony B., ve Lozano, Rafael., (eds.) World Report on Violence and Health (Geneva: WHO, 2002) 218.

[60] *Age.*, 217.

[61] *Dünya Sağlık Örgütü Raporu 2002*, 80.

[62] Toubia, Nahid, "Female Circumcision as a Public Health Issue", *New England Journal of Medicine*, 331/11 (1994) 712.

[63] Krug, Etienne, ve diğerleri, *World Report on Violence and Health*, 185.

maz olmayan acılardan kendilerini sakınabiliyorlar. Fakat istisnasız herkes, yukarıdaki ıstırap kategorilerinden en az birini ya da birçoğunu tecrübe ediyor.

Bu acıların çoğundan kaçınılsa ve bu hayatlar söylediğimden daha iyi olsa bile görece yüksek kaliteli yaşamlar epey nadir görülür. Harika bir hayat o kadar nadir ki, her bir harika hayata karşın milyonlarca sefil hayat var. Bazı insanlar bebeklerinin de talihsizler arasında yer alacağını bilir. Fakat kimse bebeğinin çok şanslı olduğu iddia edilen o az sayıda insan arasında yer alacağını bilemez. Dünyaya gelen herkesi büyük acılar bekliyor olabilir. En ayrıcalıklı insanlar bile dayanılmaz acılar çekecek, tecavüze ya da saldırıya uğrayacak, hunharca öldürülecek bir çocuğu dünyaya getirebilir. İyimser kişi, tabii ki bu üreme denilen Rus ruletini meşrulaştırma yükünü taşır. Dünyaya getirilenlerin hiçbir zaman var olmayanlara kıyasla hiçbir gerçek avantajı olmadığı düşünüldüğünde, ciddi zararların risklerinin nasıl meşrulaştırılacağını anlamak güçtür. Sadece insanın dayanmak zorunda kalacağı alışılmışın dışındaki ciddi zararları değil, sıradan insan hayatının rutin zararlarını da düşündüğümüzde, durumun iyimserlikle üremeye devam edenler için daha da kötü olduğunu görürüz. Bu, onların *tamamen* dolu bir silâhla Rus ruleti oynadıklarını gösterir –tabii ki namlu kendi kafalarına değil, potansiyel çocuklarının kafasına doğrultulmuştur.

IV

ÇOCUK YAPMAK: ÜREME KARŞITI GÖRÜŞ

> Filozoflar acı çeken bir türü çoğalması için cesaretlendirmek yerine az sayıda bireyi mutlu kılmayı kendilerine görev edinmeliler.
>
> Voltaire'in *Candide*'indeki Martin[1]

> Bu dünyaya birini getirme düşüncesi içimi *dehşetle* dolduruyor. Dilerim bedenim bütünüyle yok olur! Dilerim kimseye varoluşun sıkıntısını ve kepazeliğini bulaştırmam!
>
> Gustave Flaubert[2]

Üremek

Var olmanın her zaman zararlı olduğunu ve bu zararın kaydadeğer olduğunu savundum. Bu sonuca ulaşmanın birden çok yolu var. İkinci bölümdeki, varoluşun her zaman zararlı olduğu iddialarını reddedenler, gene de üçüncü bölümdeki hayatlarımızın gerçekten çok kötü gittiğine dair iddiaları okuduklarında ikna olabilirler. Tüm hayatların çok kötü gittiğini inkâr edenler bile üçüncü bölümden en azından hayatların ezici çoğunluğunun çok kötü gittiği sonucunu çıkarabilirler. Bu sonuçların, çocuk sahibi olma kararı konusunda etkileri olmalıdır (çocuk büyütmekten değil, çocuk yapmaktan söz ediyorum).

---

[1] Voltaire, *Candide*, (London: Penguin Books, 1997) 134-5.

[2] Flaubert, Gustave, "Louise Colet'e mektup", 11 December 1852, *The Letters of Gustave Flaubert 1830-1857*, çev. Francis Steegmuller (London: Faber & Faber, 1979) 174.

Üreme Sorumluluğunun Yokluğu

Bazı insanlar üremenin bir sorumluluk olduğunu düşünüyorlar. Bu sözde sorumluluğun (1) kapsamını ve (2) meşrulaştırılmasını anlamanın birçok yolu var.

(1) Kapsam: Üreme sorumluluğu, (a) *birkaç* çocuk yapmak, ya da (b) *mümkün olduğunca çok sayıda* çocuk yapmak olarak algılanabilir.
(2) Meşrulaştırma: Sözde üreme sorumlulukları (a) dünyaya getirilenlerin çıkarları ya da (b) başkalarının çıkarları, yararlılık, kutsal emirler gibi farklı etmenlere dayanabilir.[3]

İddialarım bu sorumluluğu, özellikle de sorumluluğun dünyaya getirilenlerin çıkarlarına dayandırıldığı durumlarda reddediyor. Eğer dünyaya gelmek her zaman ciddi anlamda zararlıysa, dünyaya gelecek insanların çıkarları göz önünde bulundurulduğunda, onları dünyaya getirme ve aynı nedenle mümkün olduğunca çok sayıda insanı dünyaya getirme sorumluluğu diye bir şey olamaz. Bu şekilde meşrulaştırılan bir üreme sorumluluğunun ikna edici olabilmesi için, kişilerin yaptığı çocuğun sürdürmeye değmeyecek kadar kötü bir hayatı olduğu durumları istisnai tutması gerekir. Bu demek oluyor ki, kimse, şayet hayatı başlatılmaya değer değilse, potansiyel insanların çıkarları için onları (ve aynı nedenle mümkün olduğunca çok sayıda insanı) dünyaya getirme sorumluluğu olduğunu ikna edici bir şekilde savunamaz.

Benim iddialarım hiçbir hayatın başlatılmaya değer olmadığını gösterdiği için, sınırlandırma tüm hayatları üreme sorumluluğunun kapsamı dışında tutar. O zaman iddialarım gösteriyor ki, ya üreme sorumluluğu yoktur ya da varsa dahi bu

[3] Başka etmenler için, bkz. Smilansky, Saul, "Is There a Moral Obligation to Have Children?", *Journal of Applied Philosophy*, 12/1 (1995) 41-53.

gerçek dünyada uygulanması mümkün olmayan salt kuramsal bir sorumluluktur. Başlatılmaya değer birkaç hayat olduğunu düşünenler bile üreme sorumluluğu fikrini terk etmek zorunda kalacaklardır. Çünkü (a) başlatılan hayatın önceden başlatılmaya değer olup olmayacağını anlamak mümkün değil ve (b) hata riski, diğer tüm hayatların ne kadar kötü olduğu düşünülürse çok yüksek.

İddialarım, dünyaya getirilenlerin çıkarları dışındaki değerlendirmeler için daha dolaylı fakat gene de önemli bir meydan okuma. İddialarım mantıksal olarak bu sorumluluklara ve onların gerçek hayatta uygulanmasına engel teşkil etmiyor. Çünkü kişi dünyaya gelmenin zararlı olduğunu kabul edebilir ve gene de sorumluluğun dayandırıldığı nedenlerin zararlara ağır bastığını *söyleyebilir* –başkalarının çıkarları ya da kutsal emirler gibi. Gene de dünyaya gelmenin zararlarının önerdiğim kadar ciddi olmaması mantıklı görünmüyor. Ve ne kadar çok zarara neden olunursa, bunu söylemek o kadar mantıksızdır. O yüzden de yukarıdaki (2b)'ye bağlı olan (1b), (2b)'ye bağlı olan (1a)'dan daha da mantıksızdır: Mümkün olduğu kadar çok sayıda çocuk sahibi olmak, dünyaya getirilenlerin çıkarları dışındaki etmenlere dayandırıldığında, dünyaya getirilenlerin çıkarları dışındaki etmenlere dayandırılan (birkaç) çocuk sahibi olma sorumluluğundan daha da mantıksızdır.

Ürememe Sorumluluğu Var mıdır?

İddialarım gerçekten de çocuk sahibi olmanın yanlış olduğunu gösteriyor mu? Yani *ürememe* sorumluluğu var mıdır? Ya da üremenin zorunlu olmayışı yasaklanmaması gerektiği anlamına gelir mi? Birçok insan *bazı durumlarda* ürememe sorumluluğu olduğu konusunda hemfikir olacaktır –örneğin, dünyaya getirilen çocuğun olağanüstü derecede kötü bir hayat yaşayacağı durumlarda. Fakat benim sorum, dünyaya çocuk getirmeme sorumluluğunun tüm potansiyel insanlar için geçerli olup olmadığına ilişkindir.

Bunu olumlayan bir cevap, en derin ve güçlü insan güdülerine ters düşecektir –üreme güdüsüne. Çocuk yapmanın yanlış olup olmadığını değerlendirirken, bu güdülerin kararlarımızı o yönde etkileyen gücünün farkında olmalı ve onlara şüpheyle yaklaşmalıyız. Aynı zamanda, üremeyle ilgili çıkarları göz önünde bulundurmadan, üremenin yanlış olduğu görüşünü kucaklamak da aceleci davranmaktır.

Başlangıçta, üremeyle ilgili çıkarları, cinsel birleşmeyle ve ebeveynlikle ilgili çıkarlardan ayırmalıyız. Üremeyle ilgili çıkarlar, kişinin genetik olarak kendi çocuğunu dünyaya getirmesiyle ilgili çıkarlardır.[4] Üretmenin, üremeyle ilgili çıkarların gözetilmemesi gibi bir bedeli vardır. Tüm insanların böyle çıkarları olmasa da bu birçoğu için geçerlidir.

Cinsel birleşmeyle ilgili çıkarlar çiftleşmenin –*koitus*– çıkarlarıdır. Üremeye çoğunlukla cinsel çıkarların gözetilmesi neden olur. Gerçekten de birçok insan, ebeveynleri üreme çıkarlarını gözettiği için değil, ebeveynleri kendi cinsel çıkarlarını gözettikleri için dünyaya gelmiştir. Başka bir deyişle, birçok insan için, var olmak, ebeveynlerinin üreme kararının değil, sadece ebeveynlerinin cinsel birleşmesinin sonucudur. Fakat cinsel birleşme, kimseyi dünyaya getirmeden de mümkündür (örneğin doğum kontrol yöntemleri başarılı bir şekilde kullanıldığında), böylece üretmenin cinsel birleşmenin engellenmesi gibi bir bedeli olmaz. Tek gereken, taraflardan birinin ya da ikisinin de bir doğum kontrol yöntemi kullanmasıdır ki bu da sadece dişinin menopoz öncesi dönemi için geçerlidir. Bu yöntemi kullanmak için gösterilen çaba, varoluşun zararlarını önlemeye fazlasıyla değer ve dolayısıyla cinsel birleşmenin amacı değil, salt bir sonucu olarak bebek yapmayı hoş göremeyiz.

---

[4] Genetik burada gerekli bir niteleme, çünkü örneğin başka birinin üremesine yardımcı olurken doktorun üremeyle ilgili kendi çıkarları gözetilmiyor. (Genetikten kasıt sadece kişinin kendi eşey hücresiyle dünyaya getirdiği varlıkları değil, klonlarını da kapsayabilir.)

Ebeveynlik çıkarları bir çocuğu büyütmek ve aynı zamanda büyütülen (yetişkin) çocukla ilişki kurmakla ilgili çıkarlardır. Bu çıkarlar genelde kişinin biyolojik çocuğunu büyütmesiyle gözetilebilse de kişi kendi yapmadığı çocuğu da büyütebilir. Bu yüzden, ebeveynlik çıkarlarının tatmini her zaman kişinin kendi üreme çıkarlarının gözetilmesini gerektirmez. En azından istenmeyen çocukların varlığı halinde, insanlar çıkarlarını, kendi çocuklarını yapmadan da gözetebilirler. Fakat üremek, büyütmek için bir çocuk sahibi olmanın en kolay yoludur. Evlat edinmek, ciddi duygusal ve finansal bedelleri olan zorlu bir süreçtir. Kendi üreyebilmesine rağmen evlat edinme yolunu tercih edenler olsa da şu anda bu sürece katlananların çoğu, biyolojik çocuk sahibi olamayan insanlardır. Hem doğurabilen hem de kısır olan ve evlat edinen insanlar için, üremeden çocuk büyütmenin bedeli evlat edinme sürecidir. Eğer üremek norm haline gelseydi (insanlar gönüllü bir şekilde üremekten vazgeçmeyecek) ve istenmeyen hiçbir çocuk kalmasaydı, o zaman üremenin bedeli sadece üremeyle ilgili çıkarlardan değil, ebeveynlikle ilgili çıkarlardan da vazgeçmek olurdu.

Çocuklar dünyaya kendi çıkarları için getirilemezler. Bunun nedenini anlamak için kitabın ikinci bölümündeki çıkarımlara ihtiyacımız yok. Gene de bu çıkarımlar neden kişinin kendi doğumundan fayda sağlayamayacağını açık bir biçimde gösteriyor. Bu, çocuk yapan insanların bazılarının, çocuğun dünyaya gelerek çıkar sağladığını düşünmedikleri anlamına gelmiyor. Söylenmek istenen bazı insanların düşündüklerinden bağımsız olarak, hiçbir çocuğun bizatihi kendisi için dünyaya getirilmediği. Eğer insanlar çocuk yapmalarının nedeninin çocuğa bir fayda sağlamak olduğunu sanıyorlarsa, yanılıyorlar.

İnsanlar başka nedenlerle de çocuk yapabilirler. Sanırım çoğu insan için, çocuk sahibi olma kararını verdiklerinde bu, üremeyle ve bununla ilgili çıkarlarını gözetme amacı taşıyor. Bazıları için karar kısmen başkalarının çıkarlarını gözetme amacı taşıyabilir. Bunlar, kişinin kendi ebeveynleri (büyükanne-bü-

yükbaba olmak isteyen), kabileleri ya da ülkeleri (bekası için yeni insanlara ihtiyaç duyan) ya da devlet (işlev gösterebilmesi için yeterince insana sahip olması gereken) olabilir. Fakat bu durumlarda bile başkalarının çıkarları genelde üreyenin kendi çıkarlarıyla kesişecektir. Kişinin kendi ebeveynlerine torun sağlaması, torun yokluğundan kaynaklanan şikâyetleri ortadan kaldıracaktır. Kabile, ülke ya da devlet için çocuk yapmak, insanı statü sahibi kılacaktır. Fakat bilerek çocuk yapmanın en sık rastlanan nedeninin, üreme ve benzer çıkarlar olduğunu düşünüyorum. Ebeveynler biyolojik arzularını giderip, çocuk bakarak ve büyüterek kişisel tatmin sağlıyorlar. Çocuklar büyüdüğünde, ebeveynlere arkadaşlık da yapıyor. Onlara torun da sağlayabiliyorlar. Buna ek olarak, çoğu zaman yaşlılık zamanında kişinin güçsüz olduğu dönemde sigorta poliçesi işlevi görüyorlar. Çocuklar genetik madde, değerler ve fikirlerin geçirilmesiyle –ve ebeveynler öldükten sonra onların da çocuklarında ve torunlarında yaşamasıyla– ebeveynlere bir çeşit ölümsüzlük de sağlıyor. Bunların bazıları insanların çocuk sahibi olmak istemesi için anlaşılır nedenler, fakat hiçbiri çocuk sahibi olmanın neden yanlış olmadığını göstermiyor. Bu faydalar kişi üremeden elde edilebileceği sürece, bebek yapmayı savunmak için kullanılamazlar. Fakat en azından bazı faydalar –en belirgini üremeyle ilgili çıkarlar olmak üzere– bebek yapmadan elde edilemez. Üremenin kişinin çıkarlarını gözetmesi, yanlış olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Kişinin çıkarlarını gözetmesi her zaman kötü değildir. Fakat bunu yapmak başkalarına ciddi derecede zarar veriyorsa, çoğu zaman meşrulaştırılamaz.

O halde, kişi dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu yönündeki görüşümü kabul etse de, çocuk sahibi olmayı savunmasının bir yolu, zararın büyük olduğunu reddetmektir –bu kitabın üçüncü bölümünün vardığı sonucu inkâr etmek anlamına gelir. O zaman, ebeveynlere ve diğer insanlara sağlanan faydanın, zarara ağır bastığı öne sürülebilir. Fakat ya kişi dünyaya

gelmenin *çok* zararlı olduğunu düşünüyorsa? Bu şartlar altında bebek yapmayı savunmanın bir yolu var mıdır?

Çocuk sahibi olmanın kabul edilebilirliğini savunmak için, hayatı iyi giden birçok insanın dünyaya gelmiş olmayı zarar olarak görmeyişinin ahlâki açıdan önemli olduğu ileri sürülebilir. Varoluşlarına hayıflanmıyorlar. İddialarım, bu görüşlerin rasyonel olmadığını fakat ahlâki açıdan önemsiz de olmadıklarını içeriyor. Çünkü yaşayan, (görece) rahat yaşamlar süren çoğu insan var oldukları için mutlular ve böyle insanların potansiyel ebeveynleri de, kendi çocuklarının da böyle hissedeceklerini varsaymakta haklılar. Varoluşlarından önce insanların rızasının alınamadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu varsayım onları dünyaya getirmenin meşrulaştırılması açısından kilit rol oynar. Dünyaya getirdiklerimizin onları dünyaya getirmemizden rahatsızlık duymayacağını varsayarsak, devamında üremeyle ilgili ve diğer çıkarlarımızı da gözetme hakkına sahip olduğumuz sonucuna varabiliriz. Bu çıkarlar, görece iyi bir hayatı olan ya da görece kötü hayatı olan bir çocuk yaparak gözetilebildiğinde, ebeveynlerin, çocuk kendi varoluşuna hayıflanmayacak olsa dahi, ikinci durumdaki çocuğu dünyaya getirmesi yanlış olacaktır. Potansiyel ebeveynler üremeyle ilgili çıkarlarını gözeteceklerse bunu en az bedelle yapmak zorundadır. Dünyaya getirdikleri hayat ne kadar iyiyse, bedel de o kadar azdır. Bazı bedeller (çocuğun asgarinin de altında bir yaşam kalitesi olduğu durumlarda) o kadar büyüktür ki ebeveynlerin çıkarları her zaman gölgede kalır.

Dünyaya getirilen kişinin varoluşuna hayıflandığı durumlar aşırı derecede trajiktir fakat ebeveynlerin bunu öngöremediği durumlarda; bir iddiaya göre, çocuk yaparak önemli çıkarlarını gözetmekte hatalı olduklarını söyleyemeyiz. Bu iddiaya göre, çoğunluk ya da en azından kaydadeğer bir azınlık, varoluşlarına hayıflansaydı, durum farklı olurdu. O koşullar, çocuk sahibi olmanın yukarıdaki meşrulaştırma biçimini ortadan kaldırırdı. Fakat çoğu insan varoluşuna hayıflanmasa da, bu iddia geçerli

midir? Gerçekten de iddia sorunlu (ve sadece Seana Shiffrin'in söz ettiği ve ikinci bölümde bahsettiğim nedenlerle değil). İddianın bir biçimi, insanların hayatlarındaki, gene o müdahaleyi doğrulayan zararlı müdahaleleri (endoktrinasyon gibi) bertaraf edemediği gerekçesiyle farklı bağlamlarda da yaygın olarak eleştirildi. Kişinin endoktrinasyon sonucu sahip olduğu görüşleri doğrulaması bir çeşit uyumsal tercihtir –müdahaleler bu şekilde doğrulanır. Fakat şüphelendiğimiz başka çeşit uyumsal tercihler de vardır. Arzulanan fakat sahip olunamayacağı ortaya çıkan meta, arzulanmaktan çıkar (kedi uzanamadığı ciğere pis dermiş). Bunun tersi de doğrudur. Kişilerin menfi koşullar karşısında tercihlerini içinde bulundukları zor duruma göre adapte ettiği de sıkça görülür.[5] (Mesela uzun süre bulunmak istemediği koşullar altında bulunan kişi bir süre sonra koşulları olumlu yönde değerlendirmeye başlar.) Eğer dünyaya gelmek, benim önerdiğim üzere, her zaman ciddi anlamda zararlıysa ve bu psikolojik anlamda taşıması ağır bir yükse, o zaman da kitlesel bir şekilde her şeyin ne kadar harika olduğuna dair kendimizi kandırıyor olmamız da muhtemeldir. O zaman, az önce taslağı sunulan üreme savının ortaya koyduğunun aksine çoğu insanın varoluşuna hayıflanmayışının bir anlamı yoktur. Köleliğin zararlı olduğuna dair güçlü bir iddia sunarken, kölelerin kendi köleliklerini onaylayışlarının köleliklerinin meşruluğunu kanıtladığını söyleyemeyiz. Özellikle de kölelerin memnuniyetini açıklayan rasyonel bir şekilde sorgulanabilecek psikolojik bir olgudan söz edebiliyorsak.[6] Varoluş gerçekten de öne sürdüğüm kadar zararlıysa, o zaman genel memnuniyeti çocuk yapmak için bir meşrulaştırma yöntemi olarak kullanmamalıyız.

Bu sonuca, üreme sorumluluğunun ciddi bir gereklilik olduğunu öne süren bir itiraz gelebilir. Üremekten feragat etme-

[5] Bu çoğu zaman çevreye iyi görünmek amacıyla başlar, fakat zaman içinde içselleştirilebilir.

[6] Kaçırılan ve alıkonulan insanların onları kaçıranlarla kendilerini özdeşleştirdikleri böyle bir psikolojik olgu var.

nin bir yük olduğunu inkâr etmiyorum –insan doğası düşünüldüğünde, onlardan istenen büyük bir fedakârlık. Peki, gerçekten de yapılamayacak kadar büyük bir fedakârlık mı? Çoğu insanın dünyaya gelecek çocuğun korkunç acılar çekeceği durumlarda ürememe sorumluluğuna sahip olduğu konusunda hemfikir olduğundan söz etmiştim. Böyle vakalarda, çoğu insan çocuğu dünyaya getirmenin yanlış olacağını itiraf edebilir. Fakat bu vakalarda çocuk yapmaktan feragat edeceklerin yükü, aslında diğer potansiyel ebeveynlerin çocuk yapmaktan feragat ederek taşıdığı yükten daha hafif değildir. Eğer yük ilk örnekteki ebeveynler için çok ağır değilse, ikinci örnektekiler için de çok ağır olmamalı. Farkın algılandığı nokta, potansiyel çocuğun yaşam kalitesi. Başka bir deyişle, üremekten feragat etmek, potansiyel çocuklarının yaşam kalitesi kabul edilemeyecek düzeyde düşük olanlardan beklenirken, potansiyel çocuklarının yaşamı "normal" olacak insanlardan böyle bir istekte bulunamayız. Fakat bu, üremememenin yükünün boyutlarıyla ilgili değil, o yükün ne zaman taşınması gerektiğiyle ilgili bir iddia. Üremekten feragat etmenin sadece potansiyel çocukların yaşam kalitesinin hayli düşük olduğu durumlarda gerektiğini kabul edebilirim. Çünkü ben zaten *tüm* hayatların bu kategoride yer aldığını öne sürdüm. *Az sayıda* hayatın bu kategoride yer almadığını düşünenler üremekten feragat etmenin büyük bir fedakârlık olduğu itirazını daha güçlü bir şekilde savunamazlar. Çünkü bir insanı dünyaya getirmeyi düşünürken, yaşam kalitesi çok düşük olmayan o az sayıda insan kategorisine dâhil olup olmayacağını kestiremeyeceğimiz gerçeğini göz ardı etmemeliler. Öyleyse görünen o ki, dünyaya gelmenin çok zararlı olduğunu ve dünyaya getirilenin dünyaya getirilerek büyük zarar göreceği durumlarda ürememe sorumluluğundan söz edilebileceğini kabul edenler, üremekten feragat etmenin çok büyük bir fedakârlık olmadığını da kabul etmek zorundalar.

Fakat bu konuda hatalıysam ve çocuk yapmak ahlâksızlık değilse, ikinci ve üçüncü bölümlerdeki çıkarımlarım en azın-

dan çocuk yapmamanın daha tercih edilir olduğunu gösteriyor. Potansiyel çocuklarımız varoluşlarına hayıflanmayabilirler, fakat var olmayışlarına hayıflanmayacakları kesin. Var olarak çıkarları gözetilmediği için, ahlâki açıdan makbul eylem, var olmamalarıdır.

Üreme Özgürlüğü

Eğer üretmemek sadece daha tercih edilir olarak nitelendirilecekse, o zaman hâlâ üreme hakkının varlığından söz edebiliriz. Yani kişinin en iyi olanın altında davranma hakkı vardır.[7] Fakat eğer üretmeme sorumluluğu varsa, o zaman üreme hakkından da söz edemezmişiz gibi görünüyor. Kişi, yapmama sorumluluğu olan eylemi yapma hakkına sahip olamaz. Dolayısıyla, çocuk yapmama sorumluluğunun varlığına dair iddia, yaygın kabul gören üreme özgürlüğünü tehdit ediyor.[8] Gerçekten öyle mi?

Sözde Hakları Anlamlandırmak

Üreme özgürlüğünü, üreyip üretmeme konusunda karar verebilme özgürlüğü olarak algılıyorum. Bu hak –çocuk yapmama hakkı– bir yönüyle üretmeme sorumluluğuyla çelişmiyor. Üreme özgürlüğü sadece bu yönüyle anlaşılsaydı, o zaman bu hak,

[7] "Kabul edilebilir", "gerekli" ve "gereksiz" arasındaki ayırımları ortadan kaldıranlar yani maksimizasyon görüşünü benimseyenler, optimalin altında davranmaya hiçbir zaman hakkımız olmadığını düşünürler. O yüzden, kişinin optimal altındaki davranışta bulunabileceğini söylerken, bunu maksimizasyon görüşünü reddederek yapıyorum.

[8] Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin (1948) 16. Maddesi, "Yetişkin her erkeğin ve kadının... evlenme ve aile kurmaya hakkı vardır" diyor. Aile kurmaya hak aynı zamanda Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi (Madde 23) ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (Madde 12) tarafından da sağlanıyor. Genel anlamıyla, "aile kurmak", üreme hakkıyla aynı değil, çünkü evlat edinme yoluyla da aile kurulabilir. Fakat bu hakkın, ailenin üreme yoluyla kurulmasını da içerdiği anlaşılıyor.

tümüyle çocuk sahibi olmama sorumluluğuna ters düşmezdi. Çelişki, bu hak, hem çocuk yapma hem de yapmama hakkı olduğunda başlıyor.

Buna ek olarak, üreme özgürlüğünü negatif bir hak olarak algılıyorum –yani üremekten (rızası olan bir partnerle) ya da üretmemekten alıkonulmama hakkı. Başka bir deyişle, bunu, çocuk yapmak ya da çocuk yapmaktan kaçınmak için yardım talep eden pozitif bir hak olarak algılamıyorum. Üremeye yardımcı tedavi uygulamaları bu bölümün ilerleyen kısımlarında değerlendirilecek.

Üretmeme sorumluluğu ile sözde üreme hakkı arasında söz konusu hak, ahlâki bir hak olduğunda derin ve kaçınılmaz bir çelişki var. Ben de üretmeme sorumluluğunun ahlâki bir yükümlülük olduğunu düşünüyorum. Eğer çocuk yapmak ahlâki açıdan yanlışsa ve dolayısıyla çocuk yapmamak için ahlâki bir sorumluluk mevcutsa, o zaman çocuk yapmak ahlâki bir hak olamaz. Fakat bu durum, çocuk yapmanın hukuki bir hak olup olmaması gerektiğiyle ilgili soruyu cevapsız bırakıyor. Çocuk yapmak ahlâki açıdan yanlış olabilir, fakat gene de bu hatayı yapmanın yasal bir hak olması gerekebilir. Yasal hakkın ayırıcı özelliklerinden biri, kişinin yanlış olan ya da yanlış olarak algılanan bir eylemi gerçekleştirme özgürlüğünün olmasıdır. Örneğin ifade özgürlüğü, herkesin iyi ve bilgece olduğunu düşündüğü ifadelerin dile getirilebilmesini sağlamak için yoktur; bazı insanların kötücül ve aptalca olduğunu düşündüğü ifadelerin dile getirilme hakkını da korur. Kişi kendisinin yanlış olduğunu düşündüğü şeylerin bir başkası tarafından söylenmesinin yasal bir hak olması gerektiğini düşünebilir. Fakat bu gerçek tek başına, üreme özgürlüğünün yasal bir hak olması gerektiğini kanıtlamak için yetersizdir. Çünkü, bazı yanlışları yapmak yasal bir hak olmamalı. Mesela öldürmek, hırsızlık yapmak ya da saldırmak yasal haklar olmamalı. O zaman soru, dünyaya insan getirmenin yasal olarak korunması gereken bir hak olup olmadığıdır. Şimdi bu soruya dönüyorum.

Hakları Otonomi Temeline Dayandırmak

Üreme hakkı tabii ki kökenini ürememe hakkından alamaz. Kişi, üreme hakkına sahip olmadan, ürememe hakkına sahip olabilir. Fakat sözde üreme hakkı, kısmen, ürememe hakkının dayandırıldığı hususlara dayandırılabilir. Örneğin, kişinin otonomisiyle ilgili çıkarlarının üreme tercihlerine müdahaleyi engelleyeceği iddia edilebilir. Bu iddia, birçok insan için üremeyle ilgili kararların çok önemli oluşuyla desteklenebilir. Üreme özgürlüğüne ebeveynliğe bir araç da olduğu için yüksek değer atfedilir. Kişinin üreyip üremememesinin yaşam kalitesi üzerinde derin bir etkisi olabilir (aslında hamilelik dışında, kişinin doğurduğu çocuk başkasına evlatlık verilirse ya da kişi kendi doğurmadığı çocuğu evlat edinirse böyle bir etki olmaz). Kişinin benlik algısını değiştirebilir. (Örneğin, biyolojik çocuk sahibi olamayan bazı insanlar kendilerini yetersiz hisseder). Üremek, bazı insanların hayatlarına anlam kazandırabilir ya da onlar için dinî bir öneme sahip olabilir.

Bu etkenlerin çocuk yapmak için yasal hak sahibi olmayı meşrulaştırdığı yaygın bir biçimde kabul görür. Fakat çocuk yapmanın yasal bir hak olması gerektiğini düşünen ve aynı zamanda dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğunu kabul edenler şu güçlükle karşılaşır. Çocuk yapmak için yasal hakka sahip olmak mutlak bir yetki değil, daha ziyade, çocuk yapmayı gözeten bir karinedir. Karineler de doğası gereği boşa çıkarılabilir. Üreme özgürlüğü hakkını savunan biri şöyle yazıyor: "Üreme tercihini sınırlandırmak isteyenlerin, üreme eyleminin, meşru bir şekilde sınırlandırılabilecek kadar ciddi zararlara yol açtığını kanıtlamaları gerekir."[9]

Bu çok tartışmalı bir nokta değil. Fakat kişi eğer var olmanın her zaman çok zararlı olduğunu düşünüyorsa, üreme hakkı karinesi her zaman boşa çıkarılır. Her zaman boşa çıkarılan bir

[9] Robertson, John, *Children of Choice* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 24.

hak da hak değildir. Prensipte hâlâ bir hak olduğu savunulabilir –her zaman boşa çıkarılsa da boşa çıkarılması gereken bir karine– ama böyle haklar hukuki açıdan yüceltilmez. İnsanların çocuk yapmak için yasal hakları olması gerektiğini savunurken, kişinin sadece prensipte değil, pratikte de bir karineden söz edilebileceğini gösterebilmesi gerekir. O zaman sorun, çocuk yapma yasal hakkının, bu haktan feragat etme koşulları her zaman sağlandığı için, yasal bir hak olmak için uygun bir aday olmayışıdır.

Hakları Faydasızlık Temeline Dayandırmak

Üreme özgürlüğünün yasal hak oluşunu, var olmanın her zaman zararlı olduğunu inkâr etmeden savunmanın bir yolu şudur: Eğer üreme özgürlüğü, dünyaya gelecek kişilerin zarar görmesini engellemek için kısıtlanırsa, devlet ya insanların hakları olmadan üreme tercihlerini kullanmasına izin verir ya da etkin bir biçimde üremeyi yasaklayabilir. İlki anlamsızdır. Çocuk yapma özgürlüğünü kısıtlamanın amacı dünyaya gelecek insanların zarar görmesini önlemekse, neden özgürlüğü kısıtlayıp insanların gene de çocuk yapmasına izin verilsin? Dolayısıyla özgürlüğün kısıtlanması aynı zamanda çocuk yapma yasağıyla bağlantılı olmalı.[10] Üreme özgürlüğüyle ilgili yasal düzenleme tartışmasından bağımsız olarak, üreme yasağı hiçbir zaman uygulamada mümkün olamaz. İnsanlar yasaya karşı

[10] Bunun hiçbir devlet tarafından ciddi bir biçimde değerlendirilemeyeceğini biliyorum, en azından kendi sınırları içinde yaşayan insanların tümü için. (Nüfusun istenmeyen alt kümelerinin üremesini sınırlandıran, önleyen ya da yasaklamayı amaçlayan devletler oldu –örneğin siyahlar, Yahudiler, "embesiller", alt sınıflar). Hiçbir devletin hiçbir zaman herkesi kapsayacak şekilde üremeyi yasaklamayacak olması, bunun sorulmaya değer bir soru olmadığı anlamına gelmez. Bir devletin neden üremeyi tamamen yasaklamayacağının birçok psikolojik, sosyolojik ve siyasi açıklaması olabilir. Bu, sözü edilen konumun felsefi açıdan mantıklı olduğunu göstermez.

gelmenin çeşitli yollarını bulurlar. Yasayı kısmen ya da düzensiz bir şekilde uygulamak için devletin aşırı müdahaleci bir biçimde davranması ve özel hayatı ihlal etmesi gerekir. Makul bir varsayımla cinsel birleşmenin yasaklanmaması gerektiğini ve yasaklanamayacağını kabul edersek, devletin ikisi yani kimin bilerek ya da ihmal sonucu ve kimin kazara çocuk yaptığı arasındaki ayırımı yapabilmesi gerekir. Her iki durumda da devlet, kürtajı zorunlu tutacaktır. Kürtaj yaptırmak istemeyenler için bu zorunluluk, kişinin fiziksel olarak zaptedilmesini ve ona zorla kürtaj yapılmasını gerektirir. Bu tehdit, hamileliğin merdiven altına inmesine neden olur. Kadınlar gizlice doğurmaya ve emzirmeye başlar. Bu da büyük ihtimalle gebeliğe ve doğuma bağlı hastalık ve ölüm oranlarını artırır. Bu ahlâki bedeller çok büyüktür ve sağladıkları faydalara ağır basacaklardır. Özellikle de faydaların tümünün sağlanamayacağı düşünülürse; çünkü çoğu üreme, çocuk yapmanın yasaklanmasıyla önlenemeyecektir. Maksimize etmeyen ve sonuççu* olmayan bir görüşle –en hak yanlısı olan görüş– bu konum daha da güçlenecektir fakat maksimize eden ve sonuççu görüşler için de, her senaryoda ne kadar fayda ve zarara sebep olunacağına bağlı olarak, aynı durum geçerli olabilir.

Hakları Anlaşmazlık Temeline Dayandırmak

Dünyamızda bu iddia, üreme özgürlüğünün ve onun bileşeni olan çocuk yapmanın yasal bir hak olmasını meşrulaştırmak için yeterli. Fakat değerlendirilmesi ve yanıt verilmesi gereken bir itiraz daha var. Üretmemenin yaygın olarak (tümden olmasa da) yukarıda sözü edilen özel hayat ihlalleri ve fiziksel müdahaleler olmadan garanti altına alındığı bir toplum tahayyül

* Sonuççuluk (*consequentalism*) eylemin doğru veya yanlışlığının yol açtığı sonuçlara bağlı olarak değerlendirildiği görüştür. Bu görüşe göre, kişi iyi sonuçları azami duruma getiren (maksimize eden) eylemi seçmelidir. (ç.n.)

edebiliriz. Bu, eğer toplumun haberi ya da bireylerin rızası olmadan, çok etkili bir doğum kontrolü maddesi örneğin içme suyuna ya da havaya karıştırılabilseydi, güvenli bir yöntem olurdu. Bunun yapıldığı bir devlet, korkunç bir Orwellci denetimden ya da zorunlu kısırlaştırma ya da kürtajlardan sakınmış olurdu. Tabii ki, gene de bireysel otonomi ihlal edilmiş olurdu, fakat gördüğümüz üzere bu, çocuk yapmak için yasal hakkın varlığının gerekliliğini savunmak için yeterli bir neden değil.

Üremenin müdahalesiz ve hassas yöntemlerle önlenebileceği bir toplumda, üreme özgürlüğü hakkı hâlâ savunulabilir mi? Düşünebildiğim en güçlü iddia, ciddi zorlukları olsa da şu: Var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşü oldukça tartışmalı. Bu görüş gene doğru olsa da, çok az destek aldığı gerçeği, sıradan insanların bu görüşe karşı çıkabildiğini gösteriyor. Ve bazı eylemlerin (meşrulaştırılamayacak bir şekilde) zararlı olup olmadığı konusunda böylesine bir anlaşmazlık olduğunda devlet, insanların bu eylem konusunda kendi kararlarını vermesine müsaade etmeli. Bu iddia, ünlü zarar ilkesini akla getiriyor. Devletler sadece rızası olmayan taraflara zarar veren eylemleri yasaklayabilirler. Bu özelliğe göre, sıradan insanların bir eylemin zararlı olup olmadığı konusundaki anlaşmazlıkları bu ilke tarafından belirlenmez.

Bu görüşü destekleyen bazı vakalar var. Kürtajın bunlardan biri olduğu düşünülebilir. Kürtaj karşıtlarının kürtajın cenine meşrulaştırılamayacak bir zarar verdiğine ve dolayısıyla zarar ilkesi kapsamında yasaklanması gerektiğine inandıkları söylenebilir. Hepsi olmasa da bazı kürtaj karşıtları, ceninin ahlâki açıdan değerlendirmeye alınıp alınamayacağı konusunun tartışmaya hayli açık olduğunun farkındadır. Buna dayanarak, kürtaj ahlâki açıdan yanlış olmasına rağmen, kürtaj yaptırmanın yasal bir hak olması gerektiğini savunabilirler.

Fakat zarar ilkesinin bu bağlamdaki geçerliliğini şüpheye düşüren başka vakalar da var. Köleliğin yasal olduğu bir toplumu düşünün –en azından kölelerin doğaları gereği köleliğe uy-

gunluğunu savunan bir toplum. Böyle bir toplumda, köleliğin kölelere zarar vermediğine inanan çok sayıda insan bulabiliriz. Gerçekten de köleliğin kölelere fayda sağladığına bile inanıyor olabilirler. Birkaç abolisyonistin köleliğin köleler için zararlı olduğu iddialarını dinleyip, iddialarının tartışmaya açık olduğunu ve dolayısıyla zarar ilkesi kapsamında yer alamayacağını söyleyebilirler. Bu çıkarım, köleliği savunanlar tarafından hemen kabul edilecek olsa da o toplumdaki abolisyonistlerin ya da kölelikten zaman ve mekân açısından mesafe kazanmış bizlerin bu iddiadan etkilenmesi mümkün değildir. Köleliğin zararlı olup olmadığı tartışılırken tabii ki köle sahibi olmak yasal bir hak olmamalıdır. Demek ki bir eylemin zararlı olup olmayışının tartışmaya açık oluşu, zarar ilkesinin ona uygulanamayacağını ya da insanların bu eylemi yasal olarak sürdürmelerinin doğru olduğunu göstermez.

Hakları Makul Anlaşmazlık Temeline Dayandırmak

Eğer zarar ilkesi uygulanacaksa, bir eylemin zararlı oluşuna yöneltilen *makul* veya *mutlak* itirazlar arasında ayırım yapılması gerekir. Anlaşmazlığın salt kendisi, sıradan insanlar arasında da olsa, zarar ilkesini sınırlandırmaya yetmez. Anlaşmazlığın makul olduğunun kanıtlanması gerekir. Fakat makul anlaşmazlığın sınırları nedir? Bu sınırlar sadece farklı düşüncelere sahip insanların sayısına indirgenemez. Çünkü çoğunluğun bile bir eylemin sürdürülmemesini gerektirecek kadar zararlı olup olmadığı konusunda ne kadar hatalı olabildiklerini gördük. Makul anlaşmazlık iki sıradan insan arasındaki anlaşmazlık değildir –ünlü Clapham otobüsündeki adam örneğindeki gibi.* Bir anlaşmazlığın makul olabilmesi için, bir görüşün gerekçelerinin

* Clapham otobüsündeki adam (*Man on the Clapham omnibus*) İngiliz mahkemeleri tarafından ortalama zekâ ve eğitim seviyesinde, aklıselim sahibi anonim bir insandan söz etmek için kullanılan terim. (ç.n.)

karşıt görüşlerin gerekçelerinden yeterince güçlü olmaması gerekir. Böylece görüşlerden birini kabul etmek mantıksız olmaz. Bu kriterdeki sorun, makul olmayan ve makul değilmiş gibi algılanan anlaşmazlıkları birbirinden ayırabilmekte yatıyor.

Nedenini anlamak için şu örneği düşünün: Köleliğin zararı konusunda bence makul bir anlaşmazlık olamaz; fakat köleliğin yasal olduğu birçok toplum benimle hemfikir değildir. Köleliğin yasal olduğu toplumun içinde olmanın yargılarını bulandırdığını ve benim algımın daha net olduğunu düşünmeyi tercih ediyorum. Tabii ki sosyal bir norma yakınlık ya da o toplumun içinde yaşamak her zaman insanları körleştirmez. Köleliğin yasal olduğu toplumlarda her zaman abolisyonistler vardı. Ve apartheid Güney Afrikası'nda doğan ve büyüyen fakat ırk ayırımının doğrudan kurbanı olmayan birçoğumuz (yeterli sayıda olmasak da), apartheid ırkçılığının yanlışlığı konusunda makul bir anlaşmazlık olabileceğini düşünmedik. Apartheid'ı savunan karşıt görüşteki insanları açık bir biçimde mantıksız ve kör olarak nitelendirdik. Şimdi daha güncel ve tartışmalı bir konuyu düşünün. Bence, insan tüketimi için yetiştirilen ve öldürülen milyarlarca hayvana yapılan acımasız muamelenin yanlış olduğu konusunda makul bir anlaşmazlık olamaz. Karşıt felsefi savları dikkatli bir şekilde değerlendirdim ve hepsinin daha önce ırkçılığı çaresizce savunan iddialarla aynı özellikleri taşıdığını gördüm. Fakat açık bir biçimde, et yemeyi savunan o filozoflar benimle aynı fikirde değil. Anlaşmazlığın makul olup olmadığına dair farklı algılarımız var. Gerçekten makul olup olmadığına nasıl karar verebiliriz?

Tabii ki bu söylediklerim, hemfikir olmadığım her iddianın makul olmadığını düşündüğüm anlamına gelmiyor. Tüm iddialarıma rağmen, dünyaya gelmenin her zaman zararlı olmadığını düşünenlerin makul olmadığını söyleyemem. Hatalı olduklarını düşünüyorum. Fakat, çıkarımlarım en güçlü itirazlar tarafından sınanmadan, iddiamın makul insanların hemfikir

olmayacağı ya da iddiama karşı çıkmanın (ya da çıkmamanın!) makul olmayacağı konusunda bir değerlendirme yapılamaz.

Üreme özgürlüğünün yasal hak olmasının, alternatifi özel hayata ve bedenlere korkunç devlet müdahaleleri içereceği için gerçek dünyamızda epey meşru olduğunu gösterdim. Liberal içgüdülerim hemen hemen her üreme eyleminin yukarıda saydığım bedeller olmadan, insanların gönüllü olmadığı ya da haberleri olmayan bir doğum kontrol yönteminin uygulanmasıyla önlenebileceği bir toplum örneğine de şüpheyle yaklaşmama neden oluyor.[11] Böyle bir durumda üreme özgürlüğünün en iyi savunması, dünyaya gelmenin ciddi zararlara sebep olup olmadığı konusunda makul anlaşmazlık olabileceği iddiasıdır. Eğer dünyaya gelmenin her zaman ciddi zararlara sebep olduğu görüşü konusunda makul bir anlaşmazlık olmazsa, üreme özgürlüğünün yasal bir hak oluşu da tartışmaya daha açık hale gelir. Kişisel özgürlüklere devlet müdahalesi konusuna şüpheyle yaklaşanlar bu durumdan kaygı duyacaklardır. Bu durumdaki tek teselli, liberal hükümetlerin böylesine bir yasak için kayda değer miktarda kanıt gösterilmediği sürece, üremeyi yasaklamak için acele etmeyecek olmaları. Hükümetler aynı zamanda üremeyi tümden yasaklamak istemeyeceklerdir,[12] kişisel özgürlüklerin birçoğunun aksine bu konuda genel bir yasağın uygulanması çok düşük bir ihtimaldir. Hükümetlerin böyle bir yasağı gereğinden önce uygulamaya başlaması daha da düşük bir ihtimaldir. Muhtemelen, böyle bir pozisyonun kabul edilebilirliği ortadan kalktıktan (kalkarsa) çok sonra üreme hakkı hâlâ korunuyor olacaktır. Bu yasal hakkın kaldırılmasındaki gecik-

[11] Aynı zamanda acıya sebep olmanın yanlış olduğu konusunda da güçlü içgüdülerim var. Bu içgüdüler birbiriyle çelişiyor.

[12] 10 numaralı dipnotta belirttiğim gibi, üremeyle ilgili genel bir yasağın, istenmeyen grupların üremesiyle ilgili yasaktan ayrılması gerekir. Fakat ikinci tür bir yasak, eşitlik gibi farklı temellere dayanarak reddedilebilir.

me üzücü olabilir, fakat zamanından önce kaldırılmasındansa, gecikmeli olarak kaldırılması yeğdir.

Şu anda, üreme özgürlüğünün yasal bir hak olarak tanınması güçlü bir zemine dayanıyor. Bu zeminin çatırdayacağı koşulları tahayyül edebiliyorum. Fakat dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğuna dair görüşün reddinde rol oynayan güçlü önyargılar yüzünden, haklara saygı gösteren bir devletin, üreme hakkına engel olması için zeminin tamamen çökmesi gerekir. Konu bu kadar açık olsaydı, böyle bir hakkın kaybı üzücü olmazdı. Gerçekten de liberal kalan bir toplumda bu gerçekleşecek olursa, bu hakkın kaybı gerçekleştiğinde artık bu duruma kimse üzülecek durumda olmaz. Bu esnada, yeni insanları dünyaya getirmemek için ahlâki bir sorumluluğumuz olduğunu düşünsek de, üremenin yasal bir hak olması gerektiğini savunabiliriz.

En azından şu an için, üreme özgürlüğü yasal hakkının savunulabilecek olması halihazırdaki parametrelerini ve ağırlığını koruması gerektiği anlamına gelmez. Bu hakkın birçok yargı alanında bu kadar geniş kapsamlı ve güçlü oluşu ilginçtir. Zarara sebep olmaya ya da zarar riski almaya, üreme bağlamında, hiçbir başka bağlamda gösterilmediği kadar müsamaha gösteriliyor. Örneğin, ciddi bir genetik hastalığı olan ya da bu hastalığın taşıyıcısı olan (Tay Sachs ya da Huntington gibi) ya da bulaşıcı bir hastalığı olan (AIDS gibi) birini düşünün. En azından bazı koşullar altında, (Huntington hastalığında her koşulda), bu kişinin çocuğunun bu hastalıktan etkilenme riski yüksektir –genetik bozukluklarda yüzde 25 ya da yüzde 50 ve AIDS gibi bulaşıcı hastalıklarda yüzde 25-yüzde 50 arasında). Birçok toplumda başkalarını bu kadar riske atacak davranışlara göz yumulmazken, bu risk ve zararlara sebep olabilecek üreme eylemine karşı hatırı sayılır seviyede hoşgörü gösteriliyor.

Bazen, daha önce de söz ettiğim üzere, bunun mantıklı bir nedeni olabilir. Kişinin suçluluğunun, en azından özel hayatın gizliliği ihlal edilmeden belirlenemeyeceği durumlarda örneğin, bu geçerlidir. Genetik bir hastalık taşıdığını biliyor muydu?

HIV (+) olduğunu biliyor muydu? Yeterli doğum kontrol yöntemleri uyguladılar mı? Bu tip belirsizlikler sorumsuzca üreme eyleminden dolayı cezai yaptırım uygulamak bir yana, suçlama yapmayı bile güçleştiriyor. Eğer kusursuz sorumluluk uygulanmayacaksa, aynı problemler hukuki bir davada da ortaya çıkacaktır. Fakat riskli ve zararlı üreme eylemine hattâ bu eylemin savunulmasına müsamaha göstermek bundan daha kapsamlıdır. Özel hayatın gizliliğini ihlal etmeden de olsa, açık bir şekilde zararlı olacak üremenin yasaklanması, önlenmesi, engellenmesi hattâ kişinin üremeden vazgeçirilmesinin yanlış olduğu düşünülüyor.

Üremenin sebep olduğu zararları farklı şekillerde ortaya çıkabilecek zararlardan ayırmamız için üremenin kendisine özgü bir neden olmadığı için, üreme özgürlüğünün sınırlarını tekrar değerlendirmeye hazır olmalıyız. Üreme özgürlüğü lehindeki önyargılar göz önünde bulundurulduğunda, herhangi bir riskli üreme eyleminin üreme özgürlüğü tarafından korunup korunmayacağını değerlendirirken, kendimize bu zararın riskinin üremeyle ilgili olmayan bağlamlarda alınmasına izin verilip verilmemesi gerektiğini sormalıyız. İzin verilmemesi gerektiğini düşünüyorsak, o zaman üreme bağlamında da kabul edilebilir bir eylem olarak nitelendirmemeliyiz.

Özgürlük savunucusu John Stuart Mill bile üreme hakkının sınırları olması gerektiğini savunuyordu. Besleyemeyecekleri çocukları dünyaya getiren insanlar hakkında yazıyordu, fakat iddialarının uygulanma alanı daha genişti. "İçinde yüce hislere sahip olduklarını sergilemeye çalışan gösteriş budalası yazarların da olduğu çok sayıda insanın hayat hakkındaki görüşleri o kadar acımasız ki, dilencilerin düşkünler evinde dilenci olacak çocuklar yapmasını engellemeyi zorluk olarak nitelendiriyorlar"[13] diye yazar. Devletin muhtaç olanı besleme sorumluluğu

[13] Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy* (London: Longmans, Green & Co., 1904) 220.

olsa da "beslemeyi kendi üzerine alarak, üreyenleri özgür bırakamaz".[14] O yüzden de ilave eder: "Topluma yük olacak çocukları dünyaya getirmeyi önlemenin ahlâki sorumluluğunu yasal bir sorumluluğa dönüştürmek için bariz nedenler var."[15]

Bunlar, insanların sorumsuzca üremesine izin vermek isteyen liberallerin hoşuna gidecek sözler değil. Bu endişenin geçerli zeminleri de var. Yasağın güçsüz kılınmış insanlara uygulanması ve güçlülerin aynı kriterleri reddetmesi gibi bir risk var.[16] Fakat en çok zarara sebebiyet veren üremeyi yasaklamamanın da bir bedeli var. Bu bedeli tabii ki üreme sonucunda doğan insanlar ödüyor. Dolayısıyla, bu çok riskli ve zararlı eyleme daha uygun bir yaklaşım, makul olduğu koşullarda üremeyi yasaklamak fakat bu yasağa neden olan değerlendirme sürecini de olası önyargılar için kontrolden geçirmek.

Engellilik ve Tatminsiz Yaşam*

Birçok insan üreme özgürlüğünü kısıtlamak konusunda isteksiz de olsa, *bazen* çocuk yapmanın ahlâki açıdan yanlış olduğu konusunda yaygın bir kanı mevcut. Genelde (evrensel olmasa da) bilerek veya ihmal sonucu, görme, işitme engeli ya da parapleji gibi ciddi sakatlıkları olacak insanların dünyaya getirilmesi

---

[14] *Age.*

[15] *Age.* 229.

[16] Bazıları John Stuart Mill'ın sınıf ayırımcılığı yaptığını düşünebilir. Fakat aynı zamanda "soylu" sınıflar için de doğum kontrolünü savunuyordu. Gençken, (zengin ve yoksullara) doğum kontrol tavsiyelerini içeren el ilanları dağıttığı için tutuklanmıştı. 19. yüzyılın başı için oldukça avangart bir eylem. Bkz. Schwartz, Pedro, *The New Political Economy of J. S. Mill* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1972) 28, 245-54.

* *Wrongful life* (tatminsiz yaşam) terimi sakat doğan kişinin eksik bir yaşama sebebiyet verildiği ve zarar gördüğü gerekçesiyle ebeveynlerine ya da sakatlığın ihmal sonucu tespit edilemeyerek kürtaj hakkının ellerinden alındığı gerekçesiyle ebeveynlerin hekime açtığı tazminat istemi davası durumlarında kullanılır. (ç.n.)

yanlış kabul edilir. Ciddi engelli olacak insanlar genellikle dünyaya getirilmeye değer görülmez. Bazıları ise bu düşünceyi, bu koşullarda dünyaya getirilenlerin tatminsiz yaşamları olduğu gerekçesiyle dava açabileceklerini öne sürecek kadar ileri götürmüşlerdir.[17]

Özdeşsizlik Sorunu ve Engelli Hakları İtirazının Ayırımı

İkinci bölümün başında, varoluşları ciddi engellerinden bağımsız düşünülemeyecek insanların dünyaya getirilerek zarar görebileceğine dair görüşe yapılan bir itirazı değerlendirmiştim. Bu itirazın temelinde "özdeşsizlik" sorunu yatıyor. Üstesinden gelinebilecek bu itirazı, şimdi sözünü edeceğim başka bir itirazdan ayrıştırmam gerekiyor. Özdeşsizlik itirazı ciddi engele sahip hayatların kötü olduğunu inkâr etmiyor. Aslında kötü olduğunu varsayıyor. Böyle bir hayat kötü olmasına rağmen, hiçbir zaman var olmama alternatifinden daha kötü olduğunu söylemek mümkün değildir, dolayısıyla da böyle bir hayatı başlatmanın zararlı olduğu da söylenemez. Şimdi değerlendireceğim itiraz –engelli hakları itirazı– farklı. Özdeşsizlik sorununun temel varsayımlarını sorguluyor. İtiraz birçok biçimde ortaya çıkabilir. En iddialı biçiminde, engellerin (en azından bir kısmının) hiç de kötü olmadığını öne sürüyor. Daha ılımlı biçiminde, engellerin, engelli hayatları başlatılmaya değmeyecek kadar kötü hale getirdiğini kabul etmiyor. Bundan yola çıkarak, engelli insanların dünyaya gelişini engellemek için yapılan çeşitli teşebbüsler –gebelik öncesi genetik tarama ya da kürtaj gibi– yanlıştır. Daha belirgin olarak, böyle teşebbüslerin, engelli insanlar ve onların hayatlarının değeriyle ilgili menfi yargılara neden olduğu söyleniyor. Şimdi bu engelli hakları itirazını açıklayarak, iddialarımın bu itirazı şaşırtıcı ve müstesna bir şekilde desteklediğini göstereceğim.

---

[17] Koşullara bağlı olarak, davalı, ebeveynler ya da ceninin durumunu ebeveynlere bildirmediği gerekçesiyle doktorlar olabilir.

Engelli hakları itirazını tartışırken, en ileri derecedeki engeller değil, ciddi sakatlıklar üzerinde duracağım. Engelli hakları itirazı, Tay-Sachs veya Lesch-Nyhan gibi, acı çekenin var olmamasının belirgin bir şekilde daha iyi olacağı koşullar için öne sürülemez. Böyle hayatların başlatmaya değer olduğunu ya da daha ileri giderek o kadar kötü olmadığını söylemek, tüm makul sınırları aşarak saflık sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Renk körlüğü gibi çoğu insanın çok kötü olmadığı konusunda hemfikir olduğu hafif engelleri de değerlendirmeye almayacağım. Görme, işitme ve yürüme engelleri üzerinde duracağım. Bunlar, engel sahibi olmayanları çoğunlukla (sessizce) dehşete düşüren özürler. Tabii ki, bu engellere sahip *olanların* çoğu da bu engellere sahip olmamayı tercih ederdi.[18] Gene de, engelli olarak var olmak ya da hiç var olmamak arasında yapılacak bir seçimle karşılaştıklarında, engel sahibi olanların çoğu engelleriyle var olmayı seçer. Ve daha da fazla sayıda engelli, engelleriyle var olmayı, artık var olmamaya yeğler. Bu tercih, engeli olmayan fakat engelli olmaktansa ölmeyi yeğleyeceğini söyleyen insanlara tam bir tezat teşkil eder. İkinci tercih, engel sahibi olduktan sonra bu kanının nadiren aynı kaldığı düşünüldüğünde, ilginçtir. Felç olmaktansa ölmeyi tercih edeceğini söyleyen birçok insan, engelli olduklarında ölümün tercih edilebilir olduğu konusundaki fikirlerini değiştirirler. Dolayısıyla ileri derecede engeller yerine neden ciddi engellerin en çok tartışma konusu olduğu ve onlar üzerinde durulması gerektiği açıktır.

"Engelliliğin Toplumsal İnşası" Argümanı

Yaygın olarak yanlış anlaşılan bir argüman, engelli hakları savunucuları tarafından öne sürülen, engelliliğin toplumsal ola-

[18] Tüm engelliler bu görüşe sahip değil. Özellikle işitme engelliler arasında Fransızca konuşan birinin İngilizceden ziyade Fransızca konuşmak istemesi gibi işitme engelli olmanın tercih edilmesi yaygın bir görüş.

rak kurgulandığı –yani insanları sosyal düzenlemelerin engelli kıldığı iddiasına dayanır. Duyanların çoğu bu argümanı hemen reddeder. Bariz bir şekilde yanlış bir önerme olduğunu düşünürler. Bir kişinin görememesi, duyamaması ya da yürüyememesinin toplum tarafından kurgulanmadığını ve toplumdan tamamen bağımsız bir gerçek olduğunu söylerler. Bu karşılık, argümanı yanlış anlamanın bir sonucudur. Argüman, sosyal düzenlemelerin insanları görme, işitme, yürüme engelli yaptığı değildir. Argümanın temel amacı, yetersizlikler ve engeller arasındaki ayırımı yapmaktır.[19] Görme engelli bir insan göremez, işitme engelli bir insan duyamaz, felçli bir insan yürüyemez. Bu yetersizlikler sadece belli başlı sosyal koşullarda engel haline gelir. Bu yüzden, örneğin, binaların tekerlekli sandalye erişimi olmadığı durumlarda, yürüyemeyen insanların binaya erişimi engellenmiş olur. Fakat binaların tekerlekli sandalye erişimi olduğu durumlarda, felçli insanlar için böyle bir engel söz konusu değildir. Engelli hakları savunucuları herkesin yetersizlikleri olduğunu öne sürebilir. Hiçbir insanın (makine yardımı olmadan) uçma yetisi yoktur, fakat bu, kanatsızları engelli hale getirmez çünkü binalar, kanatsızlar için giriş, merdiven, rampa ya da asansör yoluyla erişime açıktır. Bu aklımıza gelmiyor çünkü

[19] Aslında, ayırım genellikle bozukluklar ve engeller arasında yapılıyor. (Bkz. örneğin, Buchanan, Allen, Brock, Dan, Daniels, Norman, and Wikler, Daniel, *From Chance to Choice* (New York: Cambridge University Press, 2000) 285. İddialarını şunun üzerine temellendiriyorlar: Boorse, Christopher, "On the Distinction between Disease ve Illness", *Philosophy and Public Affairs*, 5/1 (1975) 49-68) bozukluklar, türün normal işlevlerinden uzaklaşmaktır. Bazen "bozukluklar"a değinsem de, çoğunlukla, engelli hakları görüşünü sunarken daha uygun olacağı için "yetersizlik" kavramını kullanacağım. Çünkü göstereceğim gibi herkesin bazı yetersizlikleri vardır, fakat herkesin tanımlandığı şekliyle bozuklukları yoktur. Yetersizlik ve engel arasındaki tezat, hepimizin sahip olduğu bir özellikle, sadece engellilerin sahip olduğu özellikler arasındaki tezattır.

kanatsızlık bir insan normudur. Eğer çoğu insanın kanatları olsaydı ve az sayıda insanın olmasaydı o zaman o az sayıda insan, hayat onlara uygun hale getirilmediği sürece engelli sayılırdı. Dolayısıyla, bozuklukları olanların engelli olmasının nedeni, yetersiz oluşları değil, toplumsal düzenlemelerin o yetersizliğe sahip olan insanları dışlayacak şekilde tasarlanmış olmasıdır.

Görme engellilerin görememesi, işitme engellilerin duyamaması onları engelli hale getirip, hayatlarını daha kötü geçirmelerine sebep olmuyor. Sadece, toplum onların kendilerine özgü yetersizliklerine uygun düzenlemeleri yapmıyor. Başka bir deyişle, görme ve işitme engellilerin hayatlarının daha kötü geçmesine neden olan şey, içinde yaşadıkları ayırımcı sosyal koşullar.

"İfade Etme" Argümanı

"Toplumsal kurgu olarak engellilik" argümanı, başka bir engelli hakları argümanını da güçlendiriyor. Buna "ifade etme" argümanı deniyor.[20] İfade etme argümanına göre, engelli insanların dünyaya gelmesini engelleme teşebbüslerine karşı çıkılmalıdır, çünkü bu teşebbüsler uygunsuz ve kırıcı bir mesaj verirler. Bu mesaj, engellerinden bağımsız düşünülemeyecek yaşamların başlatılmaya değer olmadığı ve varoluşları engellerinden bağımsız düşünülemeyecek insanların dünyaya gelmemesi gerektiği mesajıdır. Bu mesajın görme, işitme ve yürüme engelli insanların hayatlarının değeri hakkındaki önyargıları güçlendirdiği söyleniyor. Toplumsal kurgulama olarak engellilik argümanının ifade etme argümanını nasıl desteklediğini daha iyi görebilmek için ırkçılığı düşünelim. Irk mükemmel bir analoji olmasa da[21] ırkçılık ile engellilere karşı yapılan ayırımcılık ara-

---

[20] Buchanan, Allen ve diğerleri, *From Chance to Choice*. Bu yazarlar argümanı kabul etmiyorlar.

[21] Çünkü genel anlamda ırkın kendisi bir bozukluk değildir. (Bazı vakalarda, örneğin açık ten, kişiyi deri kanserine karşı daha koruma-

sında bazı benzerlikler var. Örneğin, zenciler sıklıkla deri renkleri yüzünden engelleniyorlar fakat bu deri rengine içkin bir nedenden kaynaklanmıyor. Bu, belli başlı toplumların zencileri maruz bıraktığı engellerin bir sonucu. Bu engellere verilecek karşılığın, zenci bebeklerin artık doğmamasını önermekten ziyade, engellerin kaldırılması olduğu yaygın kabul görüyor. Engellilerin, engellerinin toplumsal olarak inşa edilme derecesine göre, bu bu toplumsal engellerin ortadan kaldırılması, engele sahip daha çok sayıda insan olmamasını önermekten daha uygun bir karşılıktır.

Engelli Hakları Argümanlarına Yanıtlar

Bu görüşler, hangi hayatların başlatmaya değer olmadığına dair sıradan yaşam kalitesi değerlendirmelerine ve yargılarına meydan okuyor. Önerilen çeşitli karşılıkları değerlendirmeyeceğim çünkü bu karşılıkların hepsi engeli olmayan hayatların başlatılmaya değer olduğunu varsayıyor. (Gerçekten de böyle hayatlara sahip olanlar "mükemmel" bireyler[22] olarak dahi nitelendirildi ve ben hiçbir gerçek hayatın bu tanımın yanından bile geçemeyeceğini savundum.) Onun yerine, dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu görüşümün engelli haklarının tezlerini, her zamanki muhaliflerine karşı nasıl desteklediğini göstereceğim. Fakat ben her iki görüşün de yanlış olduğunu düşünüyorum.

"Toplumsal kurgu olarak engellilik" argümanının güçlü tarafı, birçok insanın yaşam kalitesi değerlendirmesinde normal insan yetersizliklerini görmezden geldiğini vurgulaması. Bunun kısmî açıklaması, olağandışılığın olağanlıktan daha çok göze batması. Bu vaka ise, şaşırtıcı olmayan bir şekilde toplumun normal aralıktaki yetiler ve yetersizliklere uygun olarak düzenlenmesiyle açıklanabilir. Sadece olağandışı yetersizliklere

---

sız hale getirebilir.)

[22] Buchanan, Allen, ve diğerleri, *From Chance to Choice*, 272.

özellikle dikkat edildiğinde onlara göre düzenlemeler yapılıyor. Fakat bu, açıklamanın sadece bir kısmı. Üçüncü bölümde gördüğümüz üzere psikolojimizin, Polyannacılık, aksiliklere adaptasyon, kendi hayatını başkalarının hayatlarıyla kıyaslama gibi belli özellikleri, hayatlarımızın olduğundan daha iyi gittiğini düşünmemize hizmet ediyor. Böylece hayatımızın kötü yanlarına karşı körleşiyoruz. Şimdi, bazı açılardan, normal yetersizlikleri olanlar için bu sorunun daha büyük olduğunu görebiliriz. Toplumsal yapı bu yetersizlikleri öne çıkarmadığı gibi, bu insanlar için, bu yetersizlikler olmadan kendilerini kıyaslayabilecekleri ya da onlarla kendilerini kıyaslayacak başka insanlar da yok.[23]

Engelli hakları savunucuları olağan yetersizliklerin yaşam kalitesi değerlendirmelerinde göz ardı edildiği konusunda haklılar. Fakat normal yetersizliklere karşı bu tepkiyi vermek ve olağandışı yetersizlikleri yadsımak konusunda da hatalılar. Üçüncü bölümdeki tartışmanın da işaret ettiği gibi, yaşam kalitesi değerlendirmelerinde tüm yetersizlikleri göz önünde bulundurmalıyız. Sosyal çevrenin olağan yetersizliklerin yaşam kalitesi üzerindeki etkileri azalttığı doğru olsa da çoğu yetersizlik gene de yaşam kalitesini menfi yönde etkiliyor. Felçlilerin toplu taşımaya özel erişime ihtiyaçları olabilir, fakat herkesin uzun mesafeleri yüksek hızda uçarak aşabilme yetersizliği, bacaklarını kullanabilen insanların bile ulaşım için desteğe ihtiyaçları olduğunu gösteriyor. Kuşkusuz, hayatlarımız bu bağımlılıklardan kötü etkilenir. Açlık ve susuzluğa karşı (yemek ve su olmadan yaşayamadığımız), sıcağa ve soğuğa duyarlı olduğumuz için de hayatımız kötü etkilenir. Başka bir deyişle, engellilik toplumsal olarak inşa edilmiş olsa da yetersizlikler ve normal insan hayatı-

[23] Engelli insanların gene de yaşam kaliteleri hakkında olumlu görüşleri olması iki şekilde açıklanabilir. Ya engelli olmayanlarla yaptıkları kıyas, Polyannacılık ve adaptasyonun gölgesinde kalıyordur ya da engelli insanlar da kendilerinden daha kötü durumdaki insanlarla kendilerini kıyaslıyorlardır (ki bu da bir çeşit Polyannacılıktır).

nı belirleyen diğer menfi özellikler hayatımızın sandığımızdan çok daha kötü gitmesi için yeterli nedenlerdir. Toplumsal olarak kurgulanmış engellilik bazı hayatların kalitesini çok daha fazla düşürür ve kesinlikle engelli hakları savunucularına bu engellerin ortadan kalkması için gerekli düzenlemelerin yapılması mücadelelerinde destek olmalıyız. Fakat bu, hiçbir hayatın başlatılmaya değer kılınması için yeterli olmayacaktır.

Engelli hakları savunucuları aynı zamanda yaşam kalitesi değerlendirmelerinin engelliler ve engelli olmayanlar arasında büyük değişiklikler gösterdiğine de dikkat çekiyor. Engelli olmayan birçok insan engelli hayatların başlatılmaya hattâ sürdürülmeye değer olmadığını düşünüyor; bununla birlikte, engelli insanlar engelli hayatların başlatılmaya ve kesinlikle sürdürülmeye değer olduğunu düşünme eğilimindeler. Egemen görüşte kendine hizmet eden bir yanlılık varmış gibi görünüyor. Engeli olmayan insanlar başlatılmaya değer yaşam kalitesi eşiğini engelli yaşam kalitesinin üstüne, fakat normal insan yaşam kalitesinin altına konumlandırıyor. Fakat engellilerin bu eşiği *kendi* yaşam kalitelerinin hemen altına konumlandırmasında da aynı yanlılık yok mu? Engelli hakları savunucuları, çoğu insanın asgari yaşam kalitesi eşiğini çok yükseğe konumlandırdığını savunuyor. Fakat farklı yargılar olgusu, olağan eşiğin çok düşük konumlandırıldığı (en azından bazılarımızın üstünde yer alabilmesi için) iddiasıyla da uyumlu. Çok düşük konumlandırıldığı görüşünü, hiçbir acı ve zorluk içermeyen büyülü bir hayatı olan bir uzaylının da aynen ileri süreceğini düşünmemiz güç olmaz. Türümüze acıyarak bakar; hayal kırıklığı, acı, ıstırap, yas ve kederi görür ve varoluşumuzun, bizim yatağa bağımlı yaşayan felçlilerin varoluşunu değerlendirdiğimiz gibi, hiç var olmamaktan daha kötü olduğunu düşünebilir. Kabul edilebilir eşiklere karar verme nedenlerimiz üçüncü bölümde tarif ettiğim psikolojik olgular tarafından belirleniyor. Bu yüzden de güvenilir değiller. Fakat güvenilir olmayan sadece hâkim yargılar da değil. Engellilerin yargıları da aynı şekilde güvenilmez.

Üçüncü bölümde öne sürdüğüm savlar, tüm gerçek hayatların düşündüğümüzden çok daha kötü gittiğini ve hiçbir hayatın başlatılmaya değer olmadığını gösteriyor.

Vardığım sonucun ifade etme argümanıyla ilgili de ilginç çıkarımları var. Hatırlanacağı üzere, ifade etme argümanına göre, engelli insanların dünyaya getirilmesinin önlenmesine yönelik teşebbüsler, böyle insanların var olmaması gerektiğini ve hayatlarının başlatılmaya değer olmadığını ima eden kırıcı bir görüşü ifade ediyor. Benim vardığım sonuç da bir şekilde bu "kırıcı" mesajı tüm insanlara uyarlıyor. Yani ifade etme argümanına karşı çıkanlarla, engelli hayatların başlatılmaya değer olmadığı konusunda hemfikirim fakat bu sonuca varış şeklim onları mutlu etmez. Çünkü ben *herhangi* bir hayatın da başlatılmaya değer olduğu fikrini reddediyorum. Fakat ilginç bir şekilde, bu benim görüşümü engelli hakları savunucuları için daha kabul edilebilir hale getiriyor. Çünkü mesajım kendi egemen görüşüne hizmet eden, dışlayıcı ve bağnaz "biz iyiyiz ama sen değilsin" yargısına dayanmıyor. Eğer mesajın kırıcı olmasının temelinde dışlayıcı olmasıysa, o zaman benim görüşüm, daha çok hayatın başlatılmaya değer olmadığını ileri sürse de engelliler için daha kabul edilebilir olacaktır. Çünkü iddiam sadece onların yaşamlarını kapsamıyor. Kendim de dâhil olmak üzere herkesin hayatını kapsıyor.

Kişinin, kendisi gibi başka insanların doğmaması gerektiğini düşünmesi aslında kulağa korkutucu gelmemeli. Bunun nedenini anlamak için ikinci bölümde ayırımını yaptığım gelecek zaman vakalarıyla şimdiki zaman vakalarını tekrar gözden geçirelim. Gelecek zaman vakalarıyla ilgili değerlendirmeler – hayatların başlatılmaya değer olup olmadığına dair değerlendirmeler– şimdiki zaman vakalarıyla ilgili yargılardan –yaşamların sürdürmeye değer olup olmadığına dair değerlendirmelerden– farklı bir düzeyde yapılmalı. Nitelik açısından kendisi gibi başka insanların doğmaması gerektiğini söylemek illa ki kişinin kendi yaşamının sürdürmeye değer olmadığını söyle-

mek anlamına gelmez. Kişinin yaşamıyla ilgili özdeğerinin sarsıldığı anlamına da gelmez. Tabii ki, kişinin doğmamış olmasının daha iyi olacağını söylemekle aynıdır, fakat kişi var olmayışını, sadece kendi varoluşunun perspektifinden değerlendirmediği takdirde korkutucu değildir. Başka bir deyişle, kişinin kendi hayatıyla ilgili gelecek zaman kararını, şimdiki zaman perspektifiyle değerlendirmesidir. Fakat bu bir hatadır. Bu şekilde, kişinin var olmadığı ve var olmakta hiçbir çıkarının olmadığı alternatif göz ardı edilmektedir.

Tatminsiz Yaşam

İkinci ve üçüncü bölümlerdeki iddialar düşünüldüğünde, sadece olağandışı engelleri olanların değil, *herkesin* tatminsiz yaşam gerekçesiyle dava açabilecekleri çıkarımı yapılabilir. Fakat bu bölümde (en azından şimdilik) üreme özgürlüğünün yasal bir hak olması gerektiğini savundum. Bu hak, feshedilebilir de olsa, varoluşunun gerekçesi ortadan kaldırılmadan rutin bir şekilde feshedilemez. Bu durumda yasal hak, *görece* iyi hayatları olacağı öngörülen çocukların dünyaya getirilmesi için geçerli olmalıdır. Bu hakkın varlığı güçlü bir şekilde savunuluyorsa, tatminsiz yaşam davalarının herkes tarafından açılabilmesi ihtimali de zayıflar. Gene de bu ihtimal tamamen ortadan kaldırılamaz. İnsanların çocuk yapma yasal hakkına sahip olması gerektiği savunulurken, aynı zamanda çocuklar dünyaya gelmekten memnun olmadıkları takdirde onlara açılabilecek davalardan da muaf tutulamayacakları öne sürülebilir. Ne var ki bu savunulması zor bir görüştür. Tatminsiz yaşam davalarının sağlam bir zemine oturtulabilmesi için, davalının makul olmayan bir şekilde davrandığı kanıtlanmalıdır. Bunu kanıtlamak da, çocuk yapmak yasal bir hak olmaktan çıkmadığı sürece zordur. Unutmayın ki böyle bir hakkın uygunluğu nihai olarak makul anlaşmazlığa bağlı.

Demek ki görece iyi bir hayatı olan insanlar tatminsiz yaşam davaları açamazlar. Engelliler, dünyaya bu şekilde getirilmelerinden sorumlu olanlara karşı tatminsiz yaşam davası açabilmeli mi? Böyle davalara dair yaygın görüş, kişilerin hayatı daha kötü olacak çocuklardansa, hayatı daha iyi olacak çocukları dünyaya getirmeleri gerektiği. Fakat burada dikkatli olmalıyız. Engelli hakları argümanları gösteriyor ki, engelli olmayanlar, engelli olanların hayatlarını olduklarından çok daha kötü algılıyorlar. Kendi adlarına tatminsiz yaşam davası açanlar tabii ki kendi yaşam kalitelerini olduğundan daha yüksek olarak algılamıyorlar. Fakat tatminsiz yaşam davaları genelde, dava açma ehliyeti olmayanlar adına başkaları tarafından açılıyor. Böyle davalarda, engelli olmayan[24] hâkim ve jüri üyelerinin kendi güvenilmez standartlarına göre karar verme riski var. Kişi bu davayı kendi adına açtığında bile, hâkim ve jüri üyeleri, önyargıları yüzünden, benzer engellere sahip diğer insanları kapsamasa da bu görüşe sempatiyle yaklaşabilirler. Bazıları bunu bir sorun olarak görmeyebilir, çünkü kişinin yaşam kalitesiyle ilgili kendi değerlendirmesinin belirleyici olduğunu düşünebilir. Bu durumda, engelli olan başka insanların görüşleri göz ardı edilir. Fakat tatminsiz yaşam davacıları sorumlu tarafın makul davranmadığını kanıtlamak zorunda olduğu için, benzer durumdaki başka insanların görüşleri de konuya dâhil edilmelidir. Tatminsiz yaşam davaları sadece olağandışı güçlükler yaşanan durumlarda geçerli olacaksa, olağandışı derecede düşük bir yaşam kalitesinin değerlendirmesi kişiye özgü olamaz.

Engelli hakları argümanları tatminsiz yaşam davaları için başka bir sorun teşkil ediyor. Engelli hayatlar diğer hayatlardan çok daha az kötüyse, normal hayatlardan ayrıştırılarak, tatminsiz yaşam davaları açmak amacıyla normal hayatlardan ayrıştırılacak kadar kötü olmayabilir. Gerçekten de fiziksel ya da psikolojik bir bozukluğu olmayan bir insanın hayatı, engelli

[24] Yetersizlikleri olan fakat olağandışı engelleri olmayan.

bir insanın hayatından daha kötü olabilir. Örneğin, aşırı yoksulluk içinde geçen bir hayat, makul düzeyde kaynağa erişimi olan görme engelli bir insanın hayatından daha kötü olabilir. Kendini gerçekleştirmiş mutlu bir felçli insanın yaşam kalitesi, kendini gerçekleştirememiş, mutsuz ama fiziksel olarak engelsiz bir atletin yaşam kalitesinden daha yüksek olabilir.

Yukarıdaki kaygılardan bağımsız, tatminsiz yaşam davalarının da bir kapsamı olabilir. Davanın geçerliliğini değerlendirirken, sözü edilen farklı hata paylarını göz önünde bulundurmamız gerekir. Gene de öngörülebilecekken kötü niyet ve ihmal sonucu dikkate alınmayan yoğun acılar içinde geçen hayatları düşünebiliriz. Bu durumlarda tatminsiz yaşam davalarının açılması hayli yerindedir.

Yardımla Üreme ve Yapay Döllenme

Şimdi, engellilik ve tatminsiz yaşama dair sorulardan, ikinci ve üçüncü bölümlerdeki iddialarımın da dolaylı olarak değindiği yardımla üreme ve yapay döllenmeyle ilgili sorulara dönüyorum.

"Yardımla üreme" ve "yapay döllenme" eş anlamlı olmasalar da çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan terimler. Yapay döllenme cinsel birleşme yoluyla olmayan döllenmeler için kullanılıyor.[25] Cinsel birleşmenin sperm ve yumurtanın bir araya gelmesi için doğal yol olduğu vurgulanıyor. Eğer sperm ve yumurta başka bir şekilde bir araya getiriliyorsa, bu yönteme doğal değil, yapay deniyor. Yani, yapay döllenme, doğal bir beden uzvu yerine yapay bir araç kullanılarak gerçekleştirildiği için yapay. *Laboratuvar ortamında* dölleme ve embriyo transferi de bu kritere göre yapay. Sperm ve yumurta birleşmesini içermeyen ve teknolojik müdahaleyle gerçekleşen klonlama da.

[25] Bu tanımdaki tek istisna, yumurtanın kendiliğinden bölünmesi anlamına gelen partojenez. Fakat bu durumu, doğum gerçekleşmediği için nihayetinde göz ardı edebiliriz.

Yardımla üreme, isminden de anlaşılacağı gibi üreyenlerin üreme eyleminde destek aldığı durumları kapsıyor. Yapay döllenmenin birçoğu da yardımla üreme olsa da, hepsinin yardımla üreme kapsamına girip girmediği kişinin yardımla ne kastettiğine bağlı. Yapay döllenmeyle üreyen bir çiftin, eğer tohumlama uygulamasını yardımdan saymazsak, yardıma ihtiyacı yok. Aynı zamanda, yapay döllenme içermeyen yardımla üreme yöntemleri de var. Ereksiyon bozukluğu tedavisi örneğin, üremeyle ilgili yardım olarak görülebilir (başka amaçları da olsa), fakat genelde tanımlandığı şekliyle yapay döllenme kapsamına girmez.

Üreme Etiği ve Cinsel Etik

Bazıları yapay döllenmenin etik olmadığını ve çocuk yapmanın kabul edilebilir tek yönteminin evlilik birliği içinde karşılıklı sevginin bir ifadesi olarak, cinsellik olduğunu düşünüyor. Bu görüşe göre, üreyen tarafların evli olması, birbirlerini sevmesi ve karşılıklı sevginin bir ifadesi olarak üremeye çalışması yeterli değil. Çiftin karşılıklı sevgisi, cinsel olarak ifade edilerek üremenin ana nedeni olmalı. Bu son şartın nasıl yeterli bir şekilde savunulabileceğini anlayamıyorum. Sevginin cinsel ifadesini, üremenin etik olarak kabul edilebilmesi için gerekli bir şart haline getirecek kadar önemli kılan nedir?

Üremenin cinsellik yoluyla olması gerektiğine dair görüş böyle –buna "üreme etiğine cinsel yaklaşım" da diyebiliriz. Bu görüşü kabul eden ve etmeyen birçok insan, bir diğer koşulu da kabul ediyor: Cinsel etkileşimler üreme amacı taşımalı. Buna da "cinsel etiğe üreme yaklaşımı" diyebiliriz. Bu görüşe göre, cinsel birleşme *sadece* üreme amacı taşıdığında ahlâki açıdan kabul edilebilirdir. Gene de bu, sonucunda bir çocuğun dünyaya geldiği tüm cinsel eylemlerin ahlâki yönden kabul edilebilir olduğu anlamına gelmiyor. Örneğin tecavüz ve zina sonucunda da insanlar üreyebilir, fakat genel olarak ahlâki açıdan kabul

görmezler. Üreme olasılığı, seksi kabul edilebilir kılmak için gerekli bir şarttır fakat tek başına yeterli değildir. Cinsel etiğe üreme yaklaşımı, nihayetinde bir çocuğun dünyaya gelmediği tüm cinsel birleşme eylemlerinin yanlış olduğunu iddia etmez. Cinsellik yoluyla üreme teşebbüslerinin birçoğu başarısızlıkla sonuçlanır. Bununla beraber cinsel etiğe üreme yaklaşımı, cinsel birleşmenin üreme amacı taşıması gerektiğini savunur. Bu şart, oral ve anal gibi üreme amacı taşımayan seks çeşitlerini saf dışı bırakır. İlginç ve açıklanamaz bir şekilde, evlilik birliği içindeki taraflardan birinin kısır olması halinde cinsel birleşme reddedilmez.

Bu görüşten söz etmemin nedeni bu görüşü destekleyen birçok insanın olması ve benim onlara farklı bir şekilde meydan okumam. Görüşlerim, cinsel etiğe üreme yaklaşımını alaşağı ediyor. Üreme görüşünü reddedenlerin birçoğunun bunu yapmalarının nedeni seksin kabul edilir olması için üreme olasılığı taşımak *zorunda olmadığını* düşünmeleri. Benim iddialarım çok daha katı bir çıkarıma yol açıyor –seksin ahlâki açıdan kabul edilebilir olması üreme amacı *taşımamasına* bağlıdır. Başka bir deyişle, seks sadece üreme amacı taşımadığında ahlâki açıdan kabul edilebilirdir. Buna "cinsel etiğe üreme karşıtı yaklaşım" diyebiliriz. Açıklamak gerekirse, bu görüş her üreme amacı taşımayan seks eyleminin ahlâki açıdan kabul edilebileceğini savunmuyor. Üreme amacı taşımaması gerekli bir şart fakat tek başına yeterli değil. Cinsel birleşmenin yanlış olduğunu da ileri sürmüyor. Sadece üremenin önlenmediği cinsel birleşme eylemlerinin yanlış olduğunu iddia ediyor. Ama üremenin "önlenmemesi" ne demek? Doğum kontrol yöntemlerinin kullanılmadığı (ya da yetersiz yöntemlerin kullanıldığı) ve sonucunda yeni bir insanın dünyaya geldiği vakaları kapsayabilir. Güvenilir bir doğum kontrol yönteminin kullanıldığı fakat belli durumlarda başarısız olduğu durumları da kapsıyor mu? İnsanları eylemlerinin az görülebilir sonuçlarından sorumlu tutmak epey zor görünüyor. Her an arabamın freni *tutmayabilir*

ve bunun sonucunda bir yaya ölebilir. Bu yanlış mı yoksa sadece arabanın bakımını yaptırmadığım ve dolayısıyla kontrolünü kaybedip bir yayayı öldürdüğüm koşulda mı o ölümden sorumlu tutulabilirim?

Eğer ana rahmine düşme ânında varoluşun zararlarından söz edilebilseydi o zaman nadiren başarısız olan doğum kontrol yöntemleri sorusu daha önemli hale gelebilirdi. Fakat bir sonraki bölümde kürtaj konusunu tartışmaya açarken ana rahmine düşmenin varoluşun zararlarının başlangıç noktası olarak belirlenemeyeceğinden söz edeceğim. Doğum kontrol yönteminin başarısız olması kürtaj ihtimalini ortadan kaldırmıyor. Tabii ki dünyanın bazı yerlerinde kürtaj imkânları kısıtlı. Böyle durumlarda, ana rahmine düşmenin engellenmesi sorumluluğu daha büyük fakat bu teşebbüslere rağmen gebe kalındığında kürtajı engelleyenler de yeni bir insanın dünyaya gelmesinden doğan ahlâki yükümlülüğe ortak olurlar.

Tablo 4.1. Üreme etiği

Cinsel yaklaşım	Nötr yaklaşım	Üreme karşıtı yaklaşım
Üreme sadece cinsel yollarla gerçekleştiğinde ahlâki açıdan kabul edilebilirdir.	Üremenin hangi yolla gerçekleştiği önemli değildir.	Üreme ahlâki açıdan hiçbir zaman kabul edilemez.

Tablo 4.2. Cinsel etik

Üreme yaklaşımı	Nötr yaklaşım	Üreme karşıtı yaklaşım
Seks sadece üreme amacıyla yapıldığında ahlâki açıdan kabul edilebilirdir.	Seksin üreme amacıyla yapılıp yapılmaması önemli değildir.	Seks sadece üreme amacıyla yapılmadığında ahlâki açıdan kabul edilebilirdir.

Yukarıdaki paragrafları özetlemek gerekirse, hem üreme etiğine cinsel yaklaşımı hem de cinsel etiğe üreme yaklaşımını reddediyorum. Bunu "nötr görüş" diyebileceğimiz yaygın karşılıklar yerine –üreme ve cinsel etiğe üreme karşıtı yaklaşımla– farklı bir şekilde yapıyorum. (Bkz. *Tablo 4.1.* ve *Tablo 4.2.*)

Eğer birini dünyaya getirmek yanlışsa, onu dünyaya cinsel ya da farklı bir yolla getirmek arasında bir fark yoktur. Ve insanları dünyaya getirmek yanlışsa, üreme amacıyla yapılan seks de yanlıştır.

Doğum Trajedisi ve Jinekoloji Ahlâkı[26]

Üreme etiğine üreme karşıtı yaklaşımın kapsamı sadece üreyenleri değil, üremelerinde onlara yardım eden herkesi içerir. Başka bir deyişle, kısırlık tedavisini ve bu tedaviyi uygulayanları da sorguluyorum. Birine, başka birini dünyaya getirerek ona zarar vermesi için yardım etmek yanlıştır.

Buradan, kısırlık tedavisinin yasaklanması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Üreme özgürlüğü negatif bir özgürlük* olmalıysa, kişinin kısırlık tedavisi görmesi ya da birinin üremesi için ona yardım etmesine karşı yapılacak devlet müdahaleleri ya da başka müdahalelerin yolu kapanır. Bu doğum uzmanlarının yeni insanların dünyaya gelmesine yardımcı olarak yanlış bir eylemde bulunmadığı anlamına gelmez. Sadece bu konuda yasal bir özgürlükleri olduğu anlamına gelir. Bu da hastaların negatif üreme özgürlüğünden kaynaklanır.

Fakat üreme konusunda destek aramaktan alıkonulmama negatif hakkı, böyle bir destek için pozitif yasal ya da ahlâki bir

---

[26] Başlık, Friedrich Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* (ve *Ahlâkın Soykütüğü [Genealogi]*) adlı kitabına atfen bir kelime oyunudur. Allen Buchanan'ın fikridir.

*Isaiah Berlin'in tanımıyla negatif özgürlük kişinin bir etkinliği kimsenin müdahalesi olmadan yapabilme özgürlüğü anlamına gelirken, pozitif özgürlük ise kişinin kendi hayatını tayin özgürlüğüdür. (ç. n.)

hak zemini oluşturmaz. Ve öyle görünüyor ki, eğer argümanlarım sağlamsa, böyle bir hak başka bir şekilde de meşrulaştırılamaz. Yani insanlar bir hak zemininde, doğum konusunda uzmanlığı olan bir tıp doktorundan dünyaya yeni bir insan getirmek konusunda yardım talep edememeliler. Aynı zamanda da devletten böyle hizmetler ya da bu hizmetlerle ilgili araştırmalar için kaynak sağlamasını da talep edemezler. Devlet gerçekten de böyle kaynaklar sağlamamalıdır. Kaynaklar kısıtlı olmadığında bile, devlet zarar vermeye yönelik yardımlarda bulunmamalıdır. Kaynaklar, kısıtlı olduğunda ise zarar vermek değil, zararı ortadan kaldırmak için kullanılmalıdır.

Potansiyel İnsanı Araç Olarak Görmek

Bazı durumlarda insanlar halihazırda sahip oldukları çocuğun hayatını kurtarmak için çocuk yapıyorlar. Örneğin, çiftin lösemili bir çocuğu olabilir. İlik nakli gerekir ve uygun ilik bağışçısı bulunamaz. Çift, nakil için gerekli iliği sağlaması için yeni bir çocuk yapmaya karar verir. Bazen bu plan piyango gibidir. Kadın gebe kalır ve çift, doğacak çocuğun uygun bir bağışçı olacağını umar. Her halükârda çocuğu sevecek ve onu büyüteceklerdir. Fakat bazen, daha ayrıntılı plan yapılır. Embriyolar, oluşacak çocuğun uygun bir bağışçı olup olmayacağını anlamak amacıyla test edilir ve sadece uygunsa implant işlemi yapılır. Ya da fetüsler test edilir ve eğer uygun bir bağışçı olmayacaksa hamilelik sonlandırılır.

Bu seçeneklerin hepsi bir diğerinden daha tartışmalı. Bazı insanlar ilk seçenekten bile –uygun bir bağışçı olacağı umulan ama garanti edilmeyen bir çocuğun dünyaya getirilmesi– rahatsızlık duyuyor. İtirazın temelinde, ebeveynlerin halihazırda yaşayan çocuğu hayatta tutmak için dünyaya getirilecek yeni insanın araç olarak görülmesi ve bunun da insanlara araç muamelesi yapılmaması gerektiğini öngören Kantçı düşünceye ters düşmesi yatıyor.

Klonlama konusuna da aynı itiraz yapılıyor. Klonun kendi için değil, çoğu zaman klonlanan varlığın kendisi ve başkaları için var edildiği söyleniyor. Klon, klonlanan varlığın amaçları için bir amaç olarak kullanılıyor. Bunun da kabul edilemeyeceği dile getiriliyor.

Kantçı itirazı yapanlar rutin bir şekilde bu itirazın klonlama ve halihazırda yaşayan çocuğu kurtarmak için çocuk yapmaya ek olarak, her türlü çocuk yapma eylemine de uygulanabileceğini göz ardı ediyorlar. Bu sonuca, dünyaya gelmenin ciddi bir zarar olduğunu kabul etmeden de varmak mümkün. Klonlar ve kardeşlerinin hayatını kurtarmak için dünyaya getirilen çocuklar kendileri için dünyaya getirilmiyorlar. Fakat bu durum her çocuk için geçerli. Çocuklar, metafiziksel bir boşlukta, yaşamın hazlarından yoksun, acınası yokluk durumundan onları kurtarmak gibi özgeci nedenlerle dünyaya getirilmiyorlar.[27] Çocuklar birileri için dünyaya getiriliyor olabilirler ama bu birileri hiçbir zaman kendileri değil.

Dolayısıyla klonlama da en azından bu açıdan, olağan üreme eyleminden daha sorunlu değil. Bazen klonlamanın daha kötü olduğu öne sürülebilir, çünkü klonlanan kişi için yapıldığında aynı zamanda narsisistik bir eylemdir. Klonlanan varlık, kendisinin bir kopyasını ister. Böylece klon, klonlanan insanın narsisistik amaçlarına hizmet eder. Bazı insanlar gerçekten narsisistik nedenlerle klonlanmayı dileyebilir fakat başkaları da (mesela üremekle ilgili tek ya da en iyi şansları bu olduğu için) klonlanmak isteyebilirler. Dahası, narsisizm argümanı sıradan üremenin narsisistik olmadığını varsayar. Fakat neden her zaman öyle olmadığını düşünelim ki? Çocuk yapma arzusunun gerçekten de sadece kendine hizmet eden bir nedeni olabilir. Evlat edinen ya da hiç çocuk sahibi olmayan insanlar, çocuk yapanlara, çocuk yapmanın narsisistik olduğu itirazını, klonlanmayanların klonlananları eleştirirken yönelttiği gibi yönel-

[27] Benatar, David, "Cloning and Ethics", *QJMed*, 91 (1998) 165-6.

tebilir. Çiftin kendi birlikteliklerinden, kendi genlerinden oluşan bir çocuk yapmak istemelerinin narsisistik olduğunu savunabilirler. Sonuçta, hem klonlama hem de olağan üreme yöntemleri narsisistik olabilir, fakat iki vakanın da bu şekilde değerlendirilmesi gerekmez.

Bu yüzden, klonlama, olağan üremeden daha sorunlu değildir. Aksine halihazırda yaşayan çocuğu kurtarmak için çocuk yapmak, olağan üreme eylemlerinden daha az sorunludur. Olağan üreme durumlarında insanlar: (a) kendi üreme ve ebeveynlik çıkarlarını gözetmek için (b) var olan çocuklarına kardeş yapmak için (c) türünü, millletini, kabilesini ya da ailesini sürdürmek için ya da (d) nedensiz bir şekilde çocuk yaparlar. Bunların tümü, halihazırda yaşayan çocuğun hayatını kurtarmak için çocuk yapmaktan daha zayıf nedenlerdir. Nedensiz bir şekilde çocuk yapmak kabul görürken, başkasının hayatını kurtarmak için çocuk yapmanın yanlış olduğunun düşünülmesi gerçekten de tuhaftır. Eğer başkasının hayatını kurtarmak için çocuk yapmak bir kişiye başkalarının amaçları için araç muamelesi yapmaksa ve meşrulaştırılamazsa, bu diğer çocuk yapma nedenleri için daha da geçerlidir.

V

KÜRTAJ: "ÖLÜM YANLISI" GÖRÜŞ

> Lanet olsun doğduğum güne; kutlu olmasın annemin beni doğurduğu gün... Adama lânet olsun. Çünkü beni annemin rahminde öldürmedi; annem mezarım olur, rahmi hep gebe kalırdı. Neden ana rahminden çıktım? Dert, üzüntü görmek... için mi?
>
> Yeremya 20:14-18

> Sonunda Eyüp ağzını açtı ve doğduğu güne lanet edip şöyle dedi: Doğduğum gün yok olsun, "Bir oğul doğdu" denen gece yok olsun. Karanlığa bürünsün o gün... zifiri karanlık yutsun o geceyi... Çünkü... anamın rahminin kapılarını üstüme kapamadı. Neden doğarken ölmedim, rahimden çıkarken son soluğumu vermedim?...Çünkü şimdi huzur içinde yatmış, uyuyup dinlenmiş olurdum... Neden düşük bir çocuk gibi, gün yüzü görmemiş yavrular gibi toprağa gömülmedim?
>
> Eyüp 3:2-4, 6, 10, 11, 13, 16

Hiçbir zaman var olmamanın daha iyi olduğunu savundum, fakat kişinin tam olarak *ne zaman* –insan gelişim sürecinin hangi evresinde– var oluşundan söz edilebileceğinden bahsetmedim. Şimdi bu sorulara ve ilgili konulara döneceğim. Bu sorunun cevabı bir hayli belirleyici. Yaygın ve makul yanıtları, var olmamanın her zaman daha iyi olduğu görüşüyle birleştirmek, kürtaj sorusuyla ilgili çok radikal çıkarımlara yol açıyor.

Çoğu insan şu anda, kürtaj yapmak ya da yaptırmak *için* bir neden öne sürülmesi gerektiğini düşünüyor. Kürtaj hakkını savunanlar, en azından gebeliğin erken dönemlerinde, kürtaj olan kadının seçiminin yeterli bir neden teşkil ettiğini öne sürüyor. Gene de tercih, gebeliği devam ettirme karinesine üstün geliyor. Kürtaj yaptıranların ya da yapanların bazıları, kürtajı

meşru görseler de aynı zamanda üzücü bir olay olarak nitelendiriliyorlar.

Ahlâki karine, eğer (1) varoluş zararlıysa *ve* (2) kürtajın yapıldığı dönemde kişinin varoluşundan söz edilemiyorsa, tersine çevrilmelidir. Bu iki şart da karşılanıyorsa, ispat külfeti kürtaj *yaptırmayanlara* (gebeliğin belirtilen döneminde) ait hale gelir. Savunulmaya ihtiyacı olan konum kürtaj *yaptırmamaktır*. Varoluşun getirdiği zararlar ne kadar büyükse, bu durumu savunmak o kadar güçleşecektir. Eğer üçüncü bir şart sağlanırsa (3) var olmak (olağan durumlarda), öne sürdüğüm üzere büyük zararlara neden olur –o zaman, kürtaj yaptırmamak (gebeliğin belirtilen döneminde) hiçbir zaman ya da neredeyse hiçbir zaman meşrulaştırılamaz.

Daha önceki bölümlerde (1) ve (3) nolu şartları değerlendirmiştim. O yüzden şimdi sadece (2) üzerinde duracağım. Kişinin rahme düştüğü anda var olmaya başladığına dair muhafazakâr görüşe sahip olanlar, gebeliğin hiçbir dönemi için bunun tersini düşünmeyeceklerdir. Varoluşun, gebeliğin hayli geç dönemlerinde ortaya çıktığını savunurken, başka görüşlere ek olarak, bu muhafazakâr görüşü de reddedeceğim.

Varoluşun, gebeliğin görece geç döneminde ortaya çıktığı iddiasını savunmadan önce, "var olmak"la ne demek istediğimi açıklamalıyım. Bu ifadenin, *biyolojik* ve *ahlâki* bağlamlarda farklı anlamları var. Biyolojikle kastedilen, yeni bir organizmanın başlangıcı; ahlâki açıdan anlamlı varoluş ise, varlığın ahlâki çıkarlarının başlangıcı. Benim kullandığım ikincisi. Bunu yaparken, insan dâhil olmak üzere, herhangi bir varlığın, farklı anlamlarda varlık kazandığı farklı zamanlar olması *gerektiği* ön koşuluyla hareket etmiyorum. İki açı da basitçe ifadenin işaret edebileceği iki kavram. Aynı zamana ya da farklı zamanlara *işaret etmeleri* başka bir konu –o konuya da birazdan geleceğim.

Rahme düştüğümüz an biyolojik açıdan varoluşumuzun başladığı görüşüyle ilgili de söylenecek *bir şey* var. Rahme düşmeden önce, sadece sperm ve yumurtanın varlığından söz ede-

biliriz. Birini dünyaya getirmek için ikisi de gerekli olduğu, fakat iki ayrı öz oldukları için, var edilecek varlığın aynısı olamazlar. İki, birin aynısı olamaz. O yüzden de rahme düşmeden önce, yeni bir organizmanın varoluşundan söz edemeyiz. Başka bir deyişle, hepimiz bir noktada zigottuk, fakat hiçbirimiz hiçbir noktada sperm ya da döllenmemiş yumurta değildik.[1] Kişi, rahme düşmeden *önce* var olamasa da (biyolojik açıdan), yeni bir organizmanın ortaya çıkışının *başlangıç noktasının* rahme düşme olup olmadığıyla ilgili şüphe duymak mümkün. Bunun nedeni de tek yumurta ikizlerinde yumurtanın, rahme düşüşten on dört gün sonraya kadar bölünebilmesi. Yapışık ikizler olgusu göz önüne alınırsa, varlığın geri dönüşü olmayan biyolojik bireyselliğinin başlangıç tarihi için daha da uzun süre beklemek gerekir.[2]

Fakat biyolojik açıdan kişinin ne zaman var olduğu sorusu bizi engellememeli. Eğer benim gibi, ahlâki açıdan anlam taşıyan bir varoluşla ilgileniyorsanız ve eğer kişi, ahlâki açıdan anlamlı bir şekilde, biyolojik açıdan varoluşunun makul olarak en geç ne zaman başladığı tahmin ediliyorsa, o zamandan bile daha sonra var olmaya başlıyorsa, bu soruyu es geçebiliriz.

Kişinin ahlâki açıdan anlamlı çıkarlara ne zaman sahip olduğuna karar vermek ve dolayısıyla kişinin ne zaman ahlâki açıdan anlamlı bir şekilde varoluşundan söz edilebileceğini anlamak için farklı "çıkar" çeşitlerini incelememiz gerekiyor.

---

[1] Bu da, rahme düşmeyle ilgili şaka yaparken, babalarıyla pikniğe gittiklerini fakat piknikten anneleriyle döndüklerini hatırladıklarını söyleyen insanların absürtlüğünü kısmi olarak açıklıyor.

[2] Bu konuda daha fazlası için bkz. Singer, Peter, Kuhse, Helga, Buckle, Stephen, Dawson, Karen ve Kasimba, Pascal (ed.) *Embryo Experimentation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 57-9, 66-6.

Dört Çeşit Çıkar

Filozoflar çıkarların tanımlarına ve hangi varlıkların onlara sahip olabileceğine dair farklı yorumlarda bulundular. Ben başka sınıflandırmaların benimkiyle nasıl ilintili olduğunu göstermeden önce, kapsamı giderek artan dört çeşit "çıkar"dan söz edeceğim. Daha sonra da hangi çıkarların ahlâki açıdan daha anlamlı olduğunu değerlendireceğim.

1. *İşlevsel çıkarlar*: Bu çıkar çeşidine bazen araba ya da bilgisayar gibi şeylerin sahip olduğu söyleniyor. Şeylerin işlevi olduğu için, bu işlevler bazen artırılabilir ya da engellenebilir. Şeylerin işlevini artıran etkenler iyidir ya da şeyin çıkarını gözetir; işlevini engelleyen etkenler onun için kötüdür ya da çıkarlarıyla çatışır. Yani pas, araba için kötüdür ama arabanın tekerleklerinin olması iyidir.

2. *Biyotik çıkarlar*: Bitkilerin de farklı çıkarları vardır. Şeyler gibi işlev gösterirler ve işlevleri güçlendirilebilir ya da engellenebilir. Fakat şeylerin aksine bitkiler canlıdır. İşlevleri ve onlarla ilgili çıkarları biyotiktir.

3. *Bilince dair çıkarlar*: Bilinçli hayvanlar da işlev gösterir ve bitkiler gibi işlevleri biyolojiktir. Fakat bilinçli olmak aynı zamanda bilinçli olma *hissini* beraberinde getirir. Bununla ilgili çıkarlara bilince dair çıkarlar diyorum. Fakat bu terimin açıklanması gerekiyor. Bilince dair çıkarlardan söz ederken, kişinin bilinçli bir şekilde sahip olduğu çıkarlardan söz etmiyorum – kişinin açık bir şekilde sahip olduğunun farkında olduğu– fakat sadece bilinçli olanların sahip olabileceği çıkarlardan bahsediyorum. Örneğin kişi, acıdan kaçınmak isteyebilir ve bunun kendi çıkarına olduğunun farkında olmayabilir.

4. *Düşünsel çıkarlar*: Bazı hayvanlar –tipik olarak insanlar– sadece bilinçli değildir fakat aynı zamanda farkındalık, dil, simgeselleştirme ya da soyut akıl yürütme gibi üst düzey bilişsel yetilere sahiptir. Böyle hayvanlar sadece bilinçli değil "düşün-

sel"dir de. Açık bir şekilde çıkarlarıyla ilgilenecek düşünselliğe sahip olmak da onların çıkarınadır.

Yukarıda bu dört çıkarın her biri kendinden önce gelen çıkar grubunu da içeriyor. Şimdi bununla ne demek istediğimi açıklayabilirim. Yani şeylerin "sadece" işlevsel çıkarları var. Canlıların biyotik çıkarları var. Bilinçli varlıkların bilince dair biyotik çıkarları var ve düşünsel varlıkların özbilinçli biyotik çıkarları var.[3]

Bazı filozofların çıkar sınıflandırmaları yukarıdaki ayırımları göz ardı ediyor. Örneğin, Raymond Frey, (insan olmayan) hayvanların ahlâki bir konumu olduğu görüşüne karşı çıkarken (a) iyi oluş olarak çıkar ve (b) arzu olarak çıkar ayırımını yapıyor.[4] "X, Y'nin çıkarınadır" derken kelime ilk ayırımındaki anlamıyla kullanılırken, "Y'nin X'te çıkarı vardır" derken ikinci anlamında kullanılıyor. Profesör Frey'in görüşünde, ilk anlamıyla çıkar, şeyleri, bitkileri[5] ve hayvanları, durumlar onlar için iyi ya da kötü olduğu sürece kapsayabilir. Fakat arzu olarak çıkarların sadece (yetişkin veya konuşabilen çocuklar gibi) dil becerisi olan insanlara atfedilebileceğini söylüyor.[6] Şu şekilde akıl yürütüyor:

---

[3] Karşıt bir örnek olarak, bazıları, bilinçli hattâ özbilinçli şeyler olasılığından bahsedebilirler –yapay zekâ gibi. Bu vaka, ciddi bir tartışma gerektirse de burada gerçekten bilinçli olan herhangi bir şeyin, kimseden üretmemiş fakat bir kişinin şeyi olmasına rağmen, canlı olarak nitelendirileceğini öne sürüyorum. Bilinçli insan veya hayvanları dünyaya getirmekle ilgili değerlendirmelerim, bilinçli makineler üretmeyi de kapsıyor.

[4] Frey, R. G., "Rights, Interests, Desires and Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, 16/3 (1979) 233-9.

[5] Açıkça bitkilerden söz etmese de, argümanına bakarak, bu kategoriye onları da rahat bir şekilde dâhil edebiliriz.

[6] Çıkarların kapsamının giderek arttığını düşünürsek, dil becerisi olan varlıklar, arzu olarak çıkara (b) ek olarak kapsamı daha dar olan iyi oluş olarak çıkara (a) sahipler.

(1) X'i istemek ya da arzulamak için kişinin o anda X'e sahip olmadığına inanması gerek.
(2) X'e sahip olmadığına inanmak, "X'e sahibim" önermesinin yanlış olduğuna inanmaktır.
(3) Kişi, dilin dünyayla nasıl bağ kurduğunu bilmediği takdirde böyle bir inanca sahip olamaz.
(4) Kişi, dile sahip değilse, dilin dünyayla nasıl bağ kurduğunu da bilemez.
(5) Dolayısıyla dile sahip olmayan varlıkların arzuları olamaz.

Profesör Frey'in iyi oluş olarak çıkar kategorisi, benim açıkladığım ilk üç çıkarı da kapsıyor. Arzu olarak çıkar kategorisi ve benim düşünsel çıkarlar olarak sözünü ettiğim çıkarlar, aynı anlamda olmasa da aynı varlıkların sahip olduğu çıkarlar. Yani "arzu olarak çıkar" ve "düşünsel çıkar" aynı anlama sahip değil fakat onun görüşüne göre, aynı çeşit varlıklar onlara sahip.

Çevreci filozof Paul Taylor da, (a) X'in Y'nin çıkarına olması ile (b) Y'nin X'te[7] çıkarının olması arasında ayırım yapıyor fakat bu farklı açılardan hangi varlıklara hangi çıkarları atfettiği konusunda Raymond Frey'den ayrılıyor.[8] Bunu yaparak, sınıflandırmamı Profesör Frey'den farklı bir şekilde çürütüyor. Profesör Taylor (b) bağlamında sadece insanların değil bilinçli hayvanların da çıkarları olabileceğini iddia ediyor. Fakat insanlar ve bilinçli hayvanlar gibi, bilinçli olmayan hayvanlar ve bitkilerin de "iyilik" durumundan söz edilebilir. Onlar *için* iyi ya da kötü şeyler olabilir. Onların da (a) bağlamında çıkarları olabilir. Aynısının şeyler için geçerli olmadığını söylüyor. Bir şeyin bir makine için iyi olduğunu söylediğimizde, makinenin kendi amaçlarına değil, onu yapanların ya da kullananların amaçlarına atıfta bulunuyoruz. Bu görüşe göre şeylerin hiçbir bağlamda çıkarları yoktur.

---

[7] Taylor, Paul W., *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1986) 63.
[8] *Age.* 60-71.

Paul Taylor (her bağlamda) sadece şeylerin çıkarı olabileceğini inkâr ederken, Joel Feinberg bitkiler gibi bilinçli olmayan biyotik varlıkların da çıkarı olabileceğini inkâr ediyor.[9] Başka bir deyişle, işlevsel ya da biyotik bağlamda çıkarların varlığını inkâr ediyor. Çünkü şeylerin ve bitkilerin iyiliğinden söz edilemeyeceğini düşünüyor (bazen söz edilebilecekmiş gibi konuşsak da). Profesör Feinberg (a) ve (b) bağlamındaki çıkarlar arasında ayırımı kullanmayarak dolaylı olarak bu sınıflandırmayı da çökertmiş oluyor. Tam da bu yüzden Tom Regan[10] ona karşılık veriyor. Profesör Regan, (a) ve (b) bağlamlarında çıkar ayırımları yaparak, onlara sırasıyla Çıkarlar 1 ve Çıkarlar 2 adlarını veriyor. Şeyler ve bitkilerin bilince dair bir iyiliğinden ya da mutluluğundan söz edilemeyecek olmasından, onların hiçbir şekilde iyiliğinden bahsedilemeyeceği çıkarımını yapmamızın mümkün olmadığını söylüyor. Raymond Frey gibi, Tom Regan da şeylerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların başka şekillerde çıkarları olabileceğini düşünüyor (fakat bu iki filozof hangi çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğu konusunda ayrılıyorlar).

Yukarıdaki sınıflandırmalar, Şekil 5.1.'deki gibi diyagram şeklinde daha açık ifade edilebilir.

---

[9] Feinberg, Joel, "The Rights of Animals and Unborn Generations", *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1980) 159-84. (Bu makale ilk kez şu kitapta yayımlandı: William T. Blackstone (ed.) *Philosophy and Environmental Crisis* (Athens: University of Georgia Press, 1974) 43-68.) Bonnie Steinbock da, Profesör Feinberg'le aynı görüşte. Bkz. *Life Before Birth* (New York: Oxford University Press, 1992) 14-24.

[10] Regan, Tom, "Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights?", *Southern Journal of Philosophy*, 14 (1976) 485-98. Robert Elliot bu makalesinde Joel Feinberg'i savunuyor: "Regan on the Sorts of Beings that Can Have Rights", *Southern Journal of Philosophy*, 16 (1978) 701-5.

(a) X, Y'nin çıkarınadır ($Çıkarlar_1$)	(b) Y'nin X'te çıkarı vardır ($Çıkarlar_2$)	
Şeyler Bitkiler Hayvanlar	İnsanlar	Raymond Frey
Bitkiler	(Bilinçli) Hayvanlar İnsanlar	Paul Taylor
(Bilinçli Hayvanlar) İnsanlar		Joel Feinberg
Şeyler	(Bilinçli) Hayvanlar İnsanlar	Tom Regan

Şekil 5.1.

Herhangi bir varlığın ahlâki açıdan değerlendirilebilecek olup olmamasına *sadece* çıkarlar üzerinden karar verilmesi yanlıştır. Çıkar sahibi olmak, ahlâki konum açısından gerekli olabilir fakat yeterli değildir. Eğer bir varlığın çıkarları yoksa zarar göremez ya da fayda sağlayamaz, dolayısıyla da ahlâki bir konumu yoktur. Bir varlığın çıkarları olması, fakat bu çıkarların sadece ahlâki açıdan anlamı olmayan çıkarlar olması mantıksal açıdan mümkündür. O zaman, önemli soru, hangi çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğudur.

Gördüğümüz gibi bu konuda kaydadeğer derecede anlaşmazlık var. Raymond Frey sadece çıkarlar 2'nin, Paul Taylor da hem çıkarlar 1'in hem de çıkarlar 2'nin ahlâki açıdan anlamlı olduğunu düşünüyor. Joel Feinberg tüm çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğunu düşünüyor, fakat bunun nedeni "çıkarlar"ın tanımını çok kısıtlı bir biçimde yapması.

Bu sınıflandırmalar ya arasında ayırım yapılması gereken çıkarları aynı kategoriye dâhil ediyorlar ya da bazı çıkarları keyfî

bir biçimde sınıflandırmanın dışında bırakıyorlar. Bu yüzden ben, "çıkarlar" kavramının değişik şekillerde açıklandığı dört kategorili bir sınıflandırma yapıyorum. Sonrasında hangi çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğunu sorabiliriz. Tabii ki, bilinç ve özbilinç seviyelerini de kategorilere dâhil eden benimkinden daha zengin bir sınıflandırma yapmak mümkün. Fakat böyle bir sınıflandırma kullanışsız olur ve bize yardımcı olamaz. Dahası, kategoriler arasındaki farklılık *çeşitlerinden* ziyade farklılık *derecelerini* gösterir. İleride daha net anlaşılacağı üzere, derece farklılıkları, hangi çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğunun değerlendirmesi yapıldıktan sonra daha verimli bir şekilde incelenebilir.

Hangi Çıkarlar Ahlâki Açıdan Anlamlıdır?

Dört çeşit çıkardan hangisinin ahlâki açıdan anlamlı olduğuna nasıl karar verebiliriz? Bu basit bir iş değil. Çıkarların farklı açılarına dair *argümanların*, o açıları kabul etmekle değil, o belli açıdan çıkarın ahlâki açıdan anlamlı olduğuna dair *sezgilerin açıklanmasıyla* ilgisi varmış gibi görünüyor. Başka bir ifadeyle, kişinin, kendisinden farklı sezgilere sahip olanlara nasıl karşı geleceğini anlamak zor. Bunu, neden bilince dair çıkarların, ahlâki açıdan anlamlı çıkarlar için asgari olduğunu göstermeye çalışarak anlatacağım. Birkaç yazar tarafından değişik şekillerde geliştirilmiş olan iddia şu şekilde:[11]

(1) Bir çıkarın ahlâki açıdan anlamlı olduğunu söylemek, ahlâki açıdan önemli olduğunu söylemektir.
(2) Eğer bir çıkar ahlâki açıdan önemliyse, çıkar sahibi varlık için de ahlâki açıdan önemli olmalıdır.

[11] Örneğin bkz. Feinberg, Joel, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, 168; Thompson, Janna, "A Refutation of Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 12/2 (1990) 147-60 (özellikle bkz. s. 159); Steinbock, Bonnie, *Life Before Birth*, 14; Boonin, David, *A Defense of Abortion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 81.

(3) Bir varlığın çıkarının kendisi için *önemli* olabilmesi için, o varlığın kendiliğini hissetmesi gerekir.
(4) Kendiliğini hissedebilmesi için, varlığın bilinçli olması gerekir.
(5) Bu yüzden, sadece bilinçli varlıkların ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olabilir.

Yanlış anlamayı önlemek için varlığın çıkarlarının onun için *önemli* olmasının ne anlama geldiğini açıklamak istiyorum. Varlığın, kendi çıkarına olanı *arzulaması* anlamına gelmez.[12] Varlığın çıkarlarının gözetilmesi ya da engellenmesi arasında varlık için bir fark olduğu anlamına gelir. Bunu fark etmek, "Y'nin X'te çıkarı vardır" ifadesindeki muğlâklığı görmemizi sağlar. Bu ifade, "X, Y için önemlidir" ya da "Y, X'i ister" anlamlarına gelebilir. Yani Raymond Frey'in öne sürdüğü gibi, hayvanların arzuları yoksa bile –ben bunu inkâr ediyorum– gene de ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olabilir. Başka bir deyişle, (a) iyi oluş olarak çıkar ve (b) arzu olarak çıkar arasında bir orta yol olduğu söylenebilir. Bu, sadece varlığın iyiliğiyle sınırlanacak bir çıkar değil (bitkilerinki gibi), fakat varlığın bilinçli olarak arzu sahibi olmasını da gerektirmiyor.

Yukarıda (1) ve (5) önermeleriyle ilgili bir sorun, kritik önemdeki önermenin, bu durumda (3) önermesinin, sonucu kabul etmeyenler tarafından inkâr edilecek olması. (3) önermesi, bana hayli makul görünüyor. Bir varlık kendiliğini hissedemiyorsa, kendi iyi oluşunu nasıl önemseyebileceğini merak ediyorum. Fakat sezgilerimi paylaşmayanlar önermeyi reddedebilirler. Varlığın iyi oluşunu önemseyişinin bilinçli olmayan yolları olduğunu iddia edebilirler. (Örneğin, susuzluk bitkinin solmasına ve daha sonra ölmesine neden olacağından onun için önemlidir.) Ya da örneğin, "bitki olmak" ve "bitki olduğu-

[12] Don Marquis'in Bonnie Steinbock eleştirisindeki yorumlaması da bu şekildedir. Bkz. "Justifying the Rights of Pregnancy: The Interest View", *Criminal Justice Ethics*, 13/1 (1994) 73-4.

nu *hissetmek*" kavramlarını eşitlemedikleri sürece, bitki olmanın da bir gerçekliğe tekabül ettiğini iddia edebilirler. Bu konuya başka bir yaklaşım da getirilebilir. Çoğumuz için bitkilere (bilinçli olmadıkları için) acımasız ya da nazik davranmanın mümkün olmadığı açıktır. Fakat bazıları neden sadece acımasızlığın ve nezaketin anlamlı olduğunu düşündüğümüzü merak eder.[13] Eğer bitkilere zarar verebiliyor ve onlara fayda sağlayabiliyorsak neden başka yaklaşımlar da anlamlı olmasın?

Bilinçli olmayan biyotik çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğu görüşünü sarsacak kadar belirleyici bir argüman görmüyorum. Fakat işlevsel çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğu görüşüne gelince, aynı şey geçerli değil. Bu görüş, belirleyici bir biçimde, işlevsel çıkarların *şeylerin* sadece sembolik şekilde çıkarları olduğu gerekçesiyle reddedilebilir.[14] Bu görüşten ayrıntılı olarak bahsetmeyeceğim çünkü zigotlar, embriyolar ve fetüsler hiçbir zaman şey değillerdir ve sadece işlevsel çıkarları yoktur. Dolayısıyla kürtaj konusunu tartışırken işlevsel çıkarlar sorusunu göz ardı edebiliriz.

Bilinçli olmayan biyotik çıkarların ahlâki açıdan anlamlı oluşuyla ilgili belirleyici bir argüman öne süremeyeceğim için stratejim, biyotik çıkarları ahlâki açıdan anlamlı bulmanın dolaylı sonuçları ve kürtaj karşıtlarının hepsi olmasa da çoğunun, bu sonuçları kabul etmeyişini göstermek yönünde olacak.

Daha sonra göstereceğim üzere fetüsler, gebeliğin geç dönemlerinde bilinçli hale gelirler. Dolayısıyla, eğer bilince dair çıkarlar ahlâki açıdan anlamlı olan en temel çıkarlarsa, fetüsler ahlâki açıdan anlamlı çıkarlara çok geç sahip olurlar. Kürtaj karşıtı argümanın temelini oluşturmanın bir yolu, biyotik çıkarlarında ahlâki açıdan anlamlı olduğunu iddia etmektir. Fa-

---

[13] Regan, Tom, "Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights?", 490.

[14] Tom Regan ('Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights?') bunu inkâr ediyor, fakat Robert Elliot ("Regan on the Sorts of Beings that Can Have Rights") ikna edici bir karşılık veriyor.

kat eğer, biyotik çıkarlar ahlâki anlam taşıyorsa, eşitlik prensibi, eşit biyotik çıkarların eşit şekilde değerlendirilmesini öngörür. O yüzden, sadece *insana* ait biyotik çıkarlar anlamlı olamaz. Bitkilerin, bakterilerin, virüslerin çıkarları da insan embriyosu ve bilinçli dönem öncesi fetüslerinin biyotik çıkarları kadar gözetilmelidir. Fakat bu çıkarımları çok az sayıda kürtaj karşıtı kabul eder, belki de hiçbiri etmez. Tutarlılık, iddialarını biyotik çıkarların ahlâki anlamına dayandırmamalarını gerektirir. (Tabii ki, bu kürtaj karşıtı konumun başka hiçbir şekilde savunulamayacağı anlamına gelmez ve bazı argümanları daha sonra değerlendireceğim.)

Biyotik çıkarların ahlâki açıdan anlamlı olduğunu düşünenler, bilince dair çıkarların da anlamlı olduğunu inkâr etmiyorlar. Sadece anlamlılık eşiğinin, biyotik çıkarların üzerinde konumlandırılmasına karşı çıkıyorlar. Bilince dair çıkarları ahlâki açıdan anlamlı çıkarların asgari düzeyi olarak nitelendirenlere başka bir itiraz daha var. Bu itiraz, eşiği bilince dair çıkarların üstünde konumlandıranlar tarafından yapılıyor –düşünsel çıkarlar düzeyinde. Bu görüşün dolaylı çıkarımları da makul değil. Eğer sadece düşünsel çıkarlar ahlâki açıdan anlamlıysa, o zaman bilince sahip, fakat özbilinci olmayan –çoğu hayvan ve tüm yenidoğan insanlar– varlıklara işkence etmek de doğrudan yanlış olarak nitelendirilemezdi. *Sadece* düşünsel çıkarların anlamlı olduğu görüşünü reddedebiliriz.

Bilinç Ne Zaman Ortaya Çıkar?[15]

Hiçbirimiz ne zaman bilinçli hale geldiğimizi hatırlamayız. O yüzden, hepimiz bir noktada fetüs ve yenidoğan olmuşsak da, insan gelişimi sürecinin hangi noktasında bilincin başladığı sorusuna, kendi hafızamızdaki tecrübeye dayanarak cevap vere-

[15] Bu kısım, Michael Benatar'la beraber yazdığımız makaleye dayanıyor: "A Pain in the Fetus: Ending Confusion about Fetal Pain", *Bioethics*, 15/1 (2001) 57-76. Blackwell Publishers Ltd.

meyiz. Bilincin ne zaman başladığını anlamak için fetüs ve yenidoğan zihinlerini "başka zihin"ler olarak nitelendirmeliyiz. Onlara doğrudan erişimimiz olmadığı için, o zihinlere dair bilgilere, dolaylı bir şekilde ulaştığımızı var saymalıyız.

Öncelikle, elektroansefalografi (EEG) tarafından sağlanan bilincin işlevsel kanıtını düşünün. EEG, beynin elektriksel aktivitesini kaydederek bilinç için gerekli işlevsel kapasite –uyanıklık– hakkında bilgi verir. Uyanıklığın en azından nörolojik tabirde, bilinçlilik durumuyla karıştırılmaması gerektiğinin üzerinde durmak gerek. Uyanıklık, uykunun çeşitli evrelerine karşıt bir uyarılma durumudur. Uyarılma, beyin kökü ve talamustaki yükselen uyarılma sisteminin sonucudur. Serebral korteksin bir durumu değildir. Yükselen uyarılma sistemi sağlam bir işlevsel kortekse bağlı olduğunda, aktiviteleri, klinik muayene ya da EEG yoluyla izlenebilecek değişikliklere yol açıyor. Bilinçlilik durumu korteksin işlevine bağlı olsa da sadece uyanık bir halde mümkün olabilir. Bu açıdan, beyin kökü ve talamus bilinçlilik durumunu sadece dolaylı yoldan destekliyor. Uyarılma durumları –uyanık olma ve uyku– beyin kökü ve talamusun durumları olduğu için (çoğunlukla kortikal sonuçları olsa da) ve bilinçlilik korteksin işlevi olduğu için, uyanık olma ve bilinçlilik durumları ayrışabilir. Kişi uyanık olup da bilinçli olmayabilir. Bu yükselen uyarılma sistemi uyanık halde olduğunda fakat korteks belli açılardan hasarlı olduğunda gerçekleşir. Örneğin, uzun süreli bitkisel hayatta olan insanlar, uyanık EEG sonuçları sergileyebilir fakat bilinçsizdirler.[16]

Uyanıklık bilincin varlığı için yeterli olmazken, bilincin uyanıklığın yokluğunda mümkün olmadığını varsaymak makul görünüyor. Uyuyan insanlar bazen çevrelerine duyarlı olsa da –yani uyaranlara tepki verseler de– farkında ya da bilinçli

[16] Multi-Society Task Force on PVS, Medical Aspects of the Persistent Vegetative State, *New England Journal of Medicine*, 330/21 (1994) 1499-508.

değillerdir. Bu varsayım doğruysa, uyanıklık kapasitesi olmayan bir varlığın bilinçlilik kapasitesi de olmayacaktır. Bu yüzden EEG, bilinçlilik haline olmasa da uyanıklık durumuna kanıttır ve uyanıklık olmadan bilinçlilik hali mümkün değildir.

Fetüslerde, gebeliğin yirminci haftasından itibaren aralıklarla meydana gelen (uyku düzeni) elektroansefalografik aktivitesi gözlense de, EEG sadece otuzuncu haftada uyku-uyanıklık döngüsünü gösterir. Başka bir deyişle, ilk uyanıklık durumları sadece otuz haftadan itibaren ortaya çıkar. Bu erken dönemde, EEG'deki uyanıklık ve uyku döngüsünün yetişkinlerden çok daha farklı olduğunu vurgulamak gerek. Doğum sonrası ilk birkaç ayda, bebeğin EEG döngüsü, giderek yetişkinin döngüsüne daha benzer bir hal alır, ama gene de EEG döngüsü, hayatın ilk senesi boyunca olgunlaşmaya devam eder ve bu, azalarak çocukluk ve ergenlikte de devam eder.

Fetal ve yetişkin EEG'lerindeki büyük farkların en az iki açıklaması var. İlki, bilinçlilik için gereken uyanıklık çeşidinin henüz gelişmemiş olması. Diğeri, elektroansefalografik farkların fetal sinir sisteminin genel gelişmemişliğinin (farklılığının) bir sonucu olması, fakat bilinç için gerekli nörolojik işlevin yokluğuyla ilgisi olmayışıdır. Bu görüşte, fetal uyanıklık farklı bir EEG sonucu verebilir fakat gene de fetüs bilince sahip olabilir. Bu farklı açıklamalardan hangisine güveneceğiz?

Bunun bir yolu, uyanıklığın işlevsel kanıtlarını bırakıp, bilinçlilik ve acı gibi bilinç durumlarının davranışsal kanıtlarına dönmektir. Örneğin, Kenneth Craig ve diğerlerinin[17] Yenidoğan Yüz Kodlama Sistemi (NFCS*) kullanarak *erken doğan* bebeklerin zararlı ve zararlı olmayan uyaranlara verdikleri tepkileri değerlendirdikleri çalışmayı düşünün. Farklı dönemlerdeki yenidoğanların görüntüleri, topuklarına pamuklu çubuk tema-

[17] Craig, K. D., Whitfield, M. F., Grunau, R. V., Linton, J., ve Hadjistavropoulos, H. D., 'Pain in the Preterm Neonate: Behavioural and Physiological Indices', *Pain*, 52/3 (1993) 287-99.

* Orijinal adı: Neonatal Facial Coding System (ç.n.)

sı ve delme prosedürü öncesinde, esnasında ve sonrasında kaydediliyor. Topuğa pamuklu çubukla dokunma zararsız bir uyaran sağlıyor, topuk delme ise olgun bir sinir sistemi olan bilinçli varlıklar için acı verici olacak zararlı bir uyaran. Pamuklu çubuğa değil fakat delmeye karşılık olarak, yirmi sekiz haftadan büyük bebeklerin, acı verici uyarana maruz kalan normal sürede doğan bebekler ve yetişkinler gibi belirgin yüz hareketleri sergilediği ortaya çıkıyor. Bu yüz hareketleri kaşları indirme, gözleri sıkarak kapatma, nazolabial oluğun derinleşmesi, açık dudak ve ağız, gergin ve kıvrık dil.[18] Bu çalışmanın yazarları, bu yüz hareketlerinin prematüre bebeğin delme işlemi esnasında uyku ya da uyanıklık durumunda olmasına da bağlı olduğunu gözlemliyorlar. Uyanıklığın bilinçlilik ve dolayısıyla acı durumunu ortaya çıkardığı düşünüldüğünde bu gözlem önemli. Yirmi sekiz haftalık bebeklerle ilgili bu çarpıcı gözlemlerin aksine yirmi beş ya da yirmi yedinci haftalık bebekler, uyaranlara referans kabul edilen tepkilerden yeterince farklı bir karşılık vermedi.[19]

Fetal acı konusundaki kuşkucu olanlar hemen daha ileri haftalardaki prematüre bebeklerdeki yüz hareketlerinin sadece refleks olduğunu ve (menfi) ruh hallerini yansıtmadığını söyleyebilirler ve bu mümkün. Bu şüpheleri ortadan kaldırmanın kesin bir yöntemi yok. Gene de bu davranışın kompleks ve koordine doğası, onun sadece bir refleks olduğunu söylemeyi zorlaştırıyor.

Refleksif davranışlar bilinçli bir zihnin ürünü değildir. Dolayısıyla zararlı bir uyarandan kendini geri çekmek acı çekmenin bir sonucu değil. Böyle bir histen kaynaklanıyorsa da refleks değil. Buradan, refleksin ve acının aynı anda var olamayacağı sonucu çıkarılmamalı. Örneğin, belkemiği refleksleri,

[18] *Age.*

[19] Çalışmayı yapanlar, bu davranışsal farkların daha genç grupta gözlemlenemeyişinin nedeninin, üzerinde çalışılan bebek sayısının azlığı olabileceği konusunda okuru uyarıyorlar.

zararlı bir uyarandan, acıya sebep olan uyarım daha kortekse ulaşmadan kendini çekmeye neden olabilir. Geri çekmenin kendisi bir reflekstir. Fakat bu, refleksin kendisine neden olmasa ya da acı refleksten milisaniyeler sonra ortaya çıksa da reflekse eşlik etmeyen bir acı hissinin olmadığı anlamına gelmez. Reflekssiz *ve* acılı bir tecrübenin eşlik etmediği davranışlarla, reflekssiz olmasından bağımsız, acının eşlik ettiği davranışları birbirinden ancak çıkarım yoluyla ayırmaya teşebbüs edebiliriz. Kısmen yenidoğanları gözlemleyerek edinilen ortak akıl, gebeliğin geç dönemindeki ve doğumdan hemen sonraki dönemlerde insanların bilinçli olduğuna işaret ediyor. Egemen bilimsel görüş de ortak aklı destekliyor.

O zaman, sonuç olarak gebeliğin yirmi sekizden otuza kadar olan dönemlerinden itibaren fetüslerin en azından minimal bir biçimde bilinçli olduklarına dair inkâr edilemeyecek kanıt mevcut. Kanıt ve gelişim sürecinin aşamalı doğası göz önünde bulundurulduğunda, bilincin en erken göstergelerinin tam gelişmiş olduğunu söylemek neredeyse imkânsız. Daha ziyade bilinç düzeyinin evrim geçirdiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de insanlarda bilinç, zaman içinde özbilince dönüşüyor. Bu yüzden, bilince dair çıkarlar birden ortaya çıkmıyor. Sabit bir hızda olmasa da zaman içinde gelişerek ortaya çıkıyor.

Varoluşun Devamındaki Çıkar

Eğer kişi, ahlâki açıdan anlamlı bir şekilde gebeliğin yirmi sekizinci ve otuzuncu haftası arasında var oluyorsa, o zaman, ondan önceki dönemde var olması hâlâ kürtaj yoluyla önlenebilir. Dolayısıyla, eğer doğmamak daha iyiyse, doğmadan önce gebeliğin kürtajla sonlandırılması da daha iyidir.

Bu, yirmi sekizden otuz haftaya kadar olan dönemden sonra yapılan kürtajın (ilk bakışta bile) yanlış olduğu anlamına gelmez. Çünkü kişi, minimal bir biçimde bilinçli bir varlığın ahlâki açıdan kaydadeğer çıkarları olduğunu savunup gene de *varoluşunun devam etmesinde* ahlâki açıdan kaydadeğer bir çı-

karı olduğunu inkâr edebilir. Dolayısıyla ilk bakışta, bilinçli (fakat özbilinçsiz) bir varlığa acı vermek yanlış görünse de onu acısız bir şekilde öldürmek yanlış olmayabilir.

Michael Tooley, bu görüşü savunanlardan biri.[20] Kısmen Raymond Frey'inkine benzeyen argümanı[21] şu şekilde sunulabilir:

(1) "A'nın bir tecrübeler ve ruh halleri öznesi olarak var olmaya devam etme hakkı vardır" ifadesi "A, tecrübeler ve diğer ruh halleri öznesidir, A'nın bir tecrübeler ve diğer ruh halleri öznesi olarak var olmaya devam etmeyi arzulama yetisi vardır ve eğer A böyle bir varlık olarak varoluşunu sürdürmeyi arzuluyorsa, o zaman, ilk bakışta diğer insanların onu engellememe zorunluluğu vardır" ifadesiyle hemen hemen aynı anlamdadır.[22]
(2) Arzu sahibi olmak, bir önermenin doğru olmasını istemektir.
(3) Bir önermenin doğru olmasını istemek için kişinin o önermeyi anlaması gerekir.
(4) Eğer o önermeyle ilgili kavramları bilmiyorsa kişi, önermeyi anlayamaz.
(5) Dolayısıyla, kişinin sahip olabileceği arzular, bilgisi dâhilindeki kavramlarla sınırlıdır.
(6) Bir fetüs (gelişim sürecinin herhangi bir aşamasında) ya da bir bebek kendini tecrübeler ve diğer ruh hallerinin öznesi olarak görecek kavramlara sahip değildir.
(7) Bu yüzden, fetüs de bebek de var olmaya devam etme hakkına sahip olamaz.

---

[20] Tooley, Michael, "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, 2/1 (1972) 37-65.

[21] Ben önce diğerinden söz etsem de Profesör Tooley'nin makalesi Profesör Frey'inkinden önce yayımlandı.

[22] Tooley, Michael, "Abortion and Infanticide", 46.

Profesör Tooley, bir varlığın ne zaman yaşamın devamı *hakkına* sahip olduğu hakkında konuşurken bazen de bu çeşit *ciddi* bir haktan söz eder. Ben haklardan ziyade, (ilgili) çıkar kavramlarıyla ilgilendiğim için neden fetüslerin ve bebeklerin yaşamları sürdürmekte bir çıkarı olmadığı iddiasını tartışmayacağım.

İlk argümanında birçok aşırı derecede tartışmalı önerme var. İlk olarak, yaşamı sürdürmekteki çıkar (ya da yaşamı sürdürme *hakkı*) yakından incelendiğinde, *yaşamın devamına* dair arzuya atıf yapılmasının gerekliliği bir tartışma konusu. Kişinin tatmin olmak için, yaşamın devamını gerektiren başka bir şeyi arzu etmesi yeterlidir. O yüzden, sadece bilinçli bir varlık, yeni tecrübe ettiği haz içeren tecrübeyi tekrar yaşamak isterse; o arzu ve mahal verdiği çıkar ahlâki açıdan kayda değerse, o varlığın yaşamın devamında zayıf da olsa bir çıkarı vardır.

Buna yanıt olarak, fetüslerin ve bebeklerin *hiçbir* arzusu olmadığı söylenebilir. Fakat yaşamın devam ettirilmesindeki çıkar incelenirken, herhangi bir *arzu*ya atıf yapmak da aynı şekilde tartışmaya açıktır. Kişinin çıkarlarının yaşamın devamı sayesinde, onu arzu etmese bile gözetiliyor olması da mümkündür. Profesör Tooley analizini gözden geçirirken bu soruna değinir ve şöyle der: "Bireyin X hakkının ihlalinden, sadece bireyin X'i arzuladığı durumlarda söz edilmez. Şu durumların yokluğunda X'i arzulayacağı koşullarda da söz edilebilir: (i) duygusal anlamda dengesiz bir durumda olduğunda; (ii) geçici olarak bilinçsiz olduğunda; (iii) X'in yokluğunu arzulamaya koşullandığında."[23] Bu düzeltmeler, bazı utandırıcı karşı örneklerin önünü kesiyor. Fakat neden şu maddenin de eklenmediğini merak edebiliriz: (iv) gerekli kavramlara sahip değilse. İlk üç koşulun temelinde, devam eden yaşamın o koşulları sağlayanların çıkarına uygun olduğu inancı yatıyor. Fakat çoğumuz kendisini tecrübeler öznesi olarak tanımlayacak kavramlara sahip olmayan bilinçli bir varlığın da yaşamını sürdürmekte bir çıkarı ol-

[23] Tooley, Michael, "Abortion and Infanticide", 48.

duğuna inanırız. Eğer arzu konusuna bazı durumları ekleyeceksek, diğer durumları eklememek için de bir nedenimiz kalmaz. Fakat önemli olanın arzular değil, *çıkarlar* (bilinçli varlıkların) olduğunu söylemek daha iyi bir yaklaşım.

Arzulama yetisi gerekli olsaydı da ikinci önermeye yani arzunun bir önermenin doğru olduğunu istemek olduğuna karşı çıkabilirdik. Bir bebeğin doyma arzusundan, açlık ve yemek ve ikisi arasındaki ilişkiyle ilgili önermelere sahip olmamasına rağmen, anlamlı bir şekilde bahsedebiliriz. İkinci önerme geçersiz kılındığında, tezin geri kalanı da geçersiz hale gelir.

Profesör Tooley'nin tezinin reddedilmesi gerektiğini düşünsem de görüşü, desteklenmesi gereken bir nokta da içeriyor. Öne sürdüğüm gibi, minimal bir biçimde bilinçli bir varlığın da yaşamın devam etmesinde bir çıkarı olabilir, ama bu, özbilince sahip bir varlığın çıkarı kadar güçlü bir çıkar olamaz. Yaşamın devamındaki çıkar, haz içeren tecrübelerdeki temel çıkarlardan kaynaklandığında, özbilincin, planların ve hedeflerin ortaya çıktığı zamandan çok daha zayıftır. O zaman, varlığın kendi hayatıyla bağı daha güçlüdür ve ölerek ya da öldürülerek kaybedecekleri çok daha fazladır. Gene de ilk çıkarların zayıf oluşu, onların çıkar olmadığı anlamına gelmez.

Görüşümün bir avantajı, ahlâki duruşun, kişinin sahip olduğu ya da olmadığı bir şey olmaması. Farklı dereceleri var. Ahlâki duruşun bilinç ve özbilinç gibi özelliklere bağlı olduğu ve bu özelliklerin birden ortaya çıkmaktansa, zaman içinde geliştiği düşünüldüğünde, ondan dereceli olarak bahsedilmesi de mantıklıdır. Eğer tüm varlıkları öldürmek, gelişim süreçlerinin belli bir noktasına kadar yanlış bulunmasaydı ve bir noktada onları öldürmek ciddi anlamda yanlış bulunsaydı, bu epey garip olurdu.

Bu açıdan, kişinin ahlâki açıdan anlamlı çıkarlar edinmeye başladığı zamanın *ne zaman* olduğunun, kürtajın ahlâki açıdan tercih edilebilir olup olmadığını değerlendirmek için tek geçerli soru olmadığını görebiliriz. Kişinin varoluşunun deva-

mındaki çıkarının ne kadar güçlü olduğu da önemli. Zayıf ve sınırlı çıkarlar başka değerlendirmeler tarafından daha kolay bir şekilde saf dışı edilir. Bu değerlendirmeler, başkalarının çıkarlarını içerir, fakat aynı zamanda fetüs veya bebeğin gelecekteki yaşam kalitesini de içerir.

Varlığın kendi hayatıyla bağı minimal bir düzeydeyse, gelecekteki olası zararlar bu çıkarı daha rahat bir şekilde gölgede bırakabilir. Varoluştaki çıkar güçlendikçe, o çıkarı gölgede bırakabilecek zararların da daha büyük olması gerekir. Bu yüzden, gebeliğin geç dönemlerinde yapılan kürtaj –bilinç oluştuktan sonra– ve bazı bebek öldürme durumları, özellikle nahoş bir varoluşun devamını önlüyorsa, ahlâki açıdan tercih edilebilir.

Yaşamaktaki çıkar da dâhil, ahlâki açıdan anlamlı çıkarların, kademeli olarak ortaya çıktığı görüşünü tehdit eden oldukça ünlü iki argüman var. Bunlardan ilki: R. M. Hare'ın Altın Kural argümanı, ikincisi de Don Marquis'in Bizimki-Gibi-Bir-Gelecek argümanı. Her iki argümanın amacı da gebeliğin en erken dönemlerinde bile kürtajın ilk bakışta yanlış olduğunu göstermektir. Bu argümanları değerlendirerek neden yanlış bulduğumu anlatacağım.

Altın Kural

Richard Hare ünlü "Altın Kural" argümanını kürtaj karşıtı görüşü savunmak için kullanmıştı.[24] Altın Kural (pozitif biçiminde) "bize nasıl davranılmasını istiyorsak başkalarına da o şekilde davranmamız gerektiğini"[25] öne sürüyor. Bunun mantıksal açılımı "*bize yapıldığından memnun olduğumuz şeyleri* başkalarına yapmamız gerektiği"dir.[26] Bu göz önünde bulundurulduğunda, kürtaj karşıtı görüşün ilk bakışta yanlış olduğu sonucuna varılır.

[24] Hare, R. M., "Abortion and the Golden Rule", *Philosophy and Public Affairs*, 4/3 (1975) 201-22.

[25] *Age.* 208. Menfi anlamıyla, bize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkalarına yapmamamız gerektiğini söylüyor.

[26] *Age.* 208.

ğunda, "doğumumuzla sonuçlanan gebeliği kimse sonlandırmadığı için memnunsak... *diğer hususlarda eşitlik halinde*, kendimizinki gibi bir hayata sahip olacak kimsenin doğumuyla sonuçlanacak herhangi bir gebeliği sonlandırmamakla yükümlüyüz."[27]

Bu argümanın zayıflığıyla ilgili çok şey söylendi ve daha da söylenebilir. Ben, bu argümanın, varoluşun getirdiği zararlarla ilgili iddialarımın öne çıkardığı eksikliklerini tartışacağım.

Tabii ki *herkes*in, doğumuyla sonuçlanan gebeliğin sonlandırılmadığına memnun olduğu doğru değil. Profesör Hare, memnun olmayan insanların kendi argümanına oluşturacağı tehdidi değerlendiriyor. Fakat doğduklarına memnun *olsalardı*, kürtajla alınmamış olmayı dileyeceklerini öne sürüyor. Bu yanıttaki sorun, doğmuş olma tercihinin ahlâki bir mihenk taşı olduğunu varsayıyor olması. *Doğmamış olma* tercihini standart olarak kabul etseydi, o zaman, doğduğuna memnun *olanların*, doğduklarına memnun olmadığı bir senaryoda, kürtajla alınmış olmayı dilemeleri gerekirdi. Her iki görüşteki insan da karşıt durumu tercih ettiği takdirde, Altın Kural'ın da ulaştığı sonucun tersine ulaşacağı oldukça açık. Dolayısıyla Profesör Hare'ın doğduğuna memnun olmayanlarla ilgili verdiği yanıt geçersizdir.

Hangi tercihin –doğmuş olmaya ya da olmamaya dair– baskın gelmesi gerektiğine nasıl karar verebiliriz? Doğmuş olmaya dair tercihin öne çıkarılması için bir argüman, çoğu fetüsün bu tercihe sahip insanlara dönüşmesi. Dolayısıyla, bu tercihin üstün geleceği varsayımı istatistiki açıdan daha güvenilirdir. Fakat istatistiki verilerden bağımsız olarak, bu tercihin neden üstün gelmemesi gerektiğinin iki nedeni var.

İlki, tedbir prensibi. Bu prensibe inananlar, kişinin yanlış bir şekilde doğmamış olmanın tercih edileceğini farz ettiklerinde kimsenin bundan zarar görmeyeceğini, fakat doğmuş olmanın yanlış bir şekilde farz edildiği durumlarda insanların bundan

[27] *Age.*

zarar göreceğini öne sürer. Kişinin, fetüsün doğmuş olmaktan dolayı memnun olacak bir insan haline geleceğini farz ettiğini düşünün. Dolayısıyla, kişi gebeliği sonlandırmaz. Eğer kişinin varsayımı hatalıysa, bu yanlış varsayımdan dolayı bir kişi (hayatı boyunca) zarar görecektir. Şimdi de kişinin tam tersi bir varsayımda –fetüsün doğmuş olduğuna memnun olmayan bir insana dönüşeceği– bulunduğunu düşünün. Kişi gebeliği sonlandırır. Eğer bu varsayım hatalıysa ve fetüs doğmuş olmaktan memnun olacak bir insana dönüşecekse de bu hatalı varsayım sonucunda kimse zarar görmez.

İkinci varsayım sonucunda zarar görecek birinin *varlığından* söz edilebilir –kürtajla alınan fetüsün. Yanıt olarak iki noktaya değinebiliriz. İlk olarak, bu itiraz yolu Profesör Hare için açık değil. Kürtajla ilgili "fetüsün şimdi, şu anda, onu öldürmemek için geçerli nedenleri sağlayacak özelliklere sahip olmadığını ve her halükârda, sıradan yetişkin insanların ve çocukların bile ona sahip olduğu ve *onları* öldürmememiz için geçerli nedenleri sağlayan özelliklere sahip olmadan öleceğini"[28] söyler. Profesör Hare'ın argümanı açık bir şekilde, fetüsün özelliklerinden ziyade potansiyeliyle ilgilidir. İkinci olarak, Profesör Hare'ın aksine, fetüsün şimdi onu kürtajın kurbanı haline getirecek özelliklere sahip olduğunu iddia etmek, potansiyellik argümanının temelini kazmaktır, kürtaja karşı Altın Kural argümanı gibi. Potansiyellik argümanının amacı; kürtajın, fetüsün fetüs olarak öldürülmemesi gerekliliğini sağlayacak özelliklere sahip olmamasına rağmen yanlış olduğunu göstermektir.

Doğmamış olma tercihinin öne çıkarılması için ikinci neden de, ikinci bölümde öne sürdüğüm gibi, var olmanın her zaman ciddi zararlara yol açmasıdır. Eğer bu argümanların temeli sağlamsa, dünyaya getirilmelerinin onlara fayda sağladığını düşünen insanlar hatalıdır ve varoluş tercihleri hatalı bir inanca

[28] Hare, R. M., "A Kantian Approach to Abortion", *Essays on Bioethics* (Oxford: Clarendon Press, 1993) 172.

dayanır. Hatalı bir önerme üzerine Altın Kural (ya da Kantçı) argümanı kurmak oldukça tuhaf gelecektir. Eğer bir tercih, bilgisizlikten kaynaklanıyorsa, başkalarına nasıl davranacağımızı nasıl belirleyebilir? Örneğin, sigara içmenin riskleri konusunda bilgisizlik nedeniyle sigara içilmesi yönünde yaygın bir tercih olduğunu düşünün. Profesör Hare'ın kuralını bu duruma uygularsak, bu arzuya sahip insanlar şu şekilde akıl yürütebilir: "Sigara içmek konusunda cesaretlendirildiğim için memnunum ve ben de başkalarını sigara içmeleri yönünde cesaretlendirmeliyim." Sigara içmenin tüm riskleri bilindiği takdirde bu şekilde akıl yürütülmesi yeterince rahatsız edici. Fakat tercih, bilgisizlikten kaynaklandığında, her şey göz önünde bulundurularak varılan bir yargı olduğu bile iddia edilemez, ki bu daha da rahatsız edicidir. Benzer şekilde, çoğu insanın dünyaya gelmiş olmaktan memnuniyet duyması, başkalarını dünyaya getirmek için yeterli bir neden değil; özellikle de varoluş tercihi, kişinin dünyaya gelerek fayda gördüğü gibi yanlış bir inanca dayanıyorsa.

Doğmuş olma tercihinin hatalı bir temele dayanması, Profesör Hare'ın argümanının (bağımsız olarak) başka bir güçlü eleştirisine destek sağlıyor. Argümanının ilk önermesinin –Altın Kural'ın mantıksal uzantısı– yanlış olduğu ileri sürülüyor. Kişinin kendisi için yapılan şeyden memnun olmasıyla, diğer kişinin onun için yaptığı şeyi yapmak zorunda olduğunu düşünmek arasında bir fark var. Yapılmasını isteyebileceğimiz (ya da yapıldığı için memnun olduğumuz) her şey yapılması gerektiğini düşündüğümüz (yapılmış olması gerektiğini düşündüğümüz) bir şeye tekabül etmez. Başkalarının bize, mecbur olmadan belli bir şekilde davranmalarını isteyebiliriz (ya da tam tersi).[29] Bu durum, tercihlerin yanlış temellere dayanmadığı

[29] Boonin, David, "Against the Golden Rule Argument Against Abortion", *Journal of Applied Philosophy*, 14/2 (1997) 187-97.

zamanlar için de geçerlidir. Tercihlerimizin bilgisizlikten kaynaklanması ya da hatalı olması durumu daha da geçerli kılar.

Öne sürdüğüm üzere, dünyaya gelmek zararlıysa ve kişi (gebeliğin en erken dönemlerinde) ahlâki açıdan anlamlı bir şekilde var oluyorsa, rasyonel taraflar, gebeliğin sonlandırılmış olmasını isterlerdi. Altın Kural'ın uygulanışı, diğer kişiler için de aynı şekilde davranmalarını gerektirir.

"Bizimki Gibi Bir Gelecek"

Don Marquis'in kürtaj karşıtı argümanının[30] kaynağı, *bizi* ya da en azından hayatı devam etmeye değer, öldürülmelerini meşrulaştıracak bir eylemde bulunmamış, masum yetişkin insanları öldürmenin yanlış oluşudur. Bunun yanlış oluşunun en iyi, kişinin hayatının kaybının onu geleceğinin değerinden mahrum etmesiyle açıklanabileceğini söylüyor. Kişi öldürüldüğünde, tüm gelecek hazlarından, şimdiki zamandaki ve gelecekteki amaç ve planlarından mahrum bırakılıyor. Fakat birçok fetüsün bizimkiler gibi değerli gelecekleri var. Dolayısıyla, diyor Profesör Marquis, o fetüsleri öldürmek yanlış olmalıdır.

Profesör Marquis argümanının birçok erdemi içerdiğini söylüyor. İlk olarak, türcülük sorununun önüne geçiyor. Yani insan fetüsünün sırf insan olduğu için daha değerli olduğunu iddia etmiyor. Eğer insan olmayan hayvanların da değerli gelecekleri varsa, onları öldürmek de yanlış olurdu. Dahası, fetüsler de dâhil, yaşam kalitesi değerli bir geleceği olamayacak kadar düşük olan insanları öldürmek de her halükârda yanlış olmazdı. İkinci olarak, bizimki-gibi-bir-gelecek argümanı, sadece "birey"leri –rasyonel ve özbilinçli varlıkları öldürmenin yanlış olduğu görüşünün yol açtığı sorunlardan da kaçınmamızı sağlıyor. Bizimki-gibi-bir-gelecek argümanına göre, bireysellik kriterinin aksine çocukları ve bebekleri öldürmek açık

[30] Marquis, Don, "Why Abortion is Immoral", *The Journal of Philosophy*, 86/4 (1989) 183-202.

bir şekilde yanlış ve aynı nedenle, yetişkinleri öldürmek de yanlış. Üçüncü olarak, bizimki-gibi-bir-gelecek argümanı kürtajın *potansiyel* bireyleri öldürmeyi ihtiva ettiği için yanlış olduğunu söylemiyor. Böyle argümanlar, neden potansiyel insanların gerçek insanlarla aynı muamele hakkına sahip olması gerektiğini açıklayamıyor. Bizimki-gibi-bir-gelecek argümanı fetüsün, potansiyel bir özellikten ziyade gerçek bir özelliğine –bizimki gibi bir geleceğe sahip olmasına– dayanıyor.

Profesör Marquis bizimki-gibi-bir-gelecek argümanına karşı iki itirazı değerlendiriyor ve reddediyor. "Arzu argümanı"na göre, bizi öldürmenin yanlış oluşunun nedeni, insanların yaşamaya devam etmeye dair önemli arzuların engellenmesi. Fakat Profesör Marquis, bu argümanın neden yaşama isteğini kaybetmiş depresif insanların ve uyuyan ya da komada olan, dolayısıyla öldürüldükleri anda yaşama isteğinden söz edilemeyecek insanların öldürülmesinin yanlış olduğunu açıklayamadığını söylüyor. Başka insanlar bizimki-gibi-bir-gelecek argümanının arzuya dair, kürtaja izin veren[31] bir versiyonunu savunmuş olsalar da ben Don Marquis'in "son verme argümanı" dediği versiyonu savunmayı teklif ediyorum. Bu argümana göre, öldürmek, değerli tecrübelere, eylemlere ve yaşama beklentilerine *son verdiği* için yanlıştır. Gebeliğin oldukça geç dönemlerine kadar fetüslerin tecrübeleri ve dolayısıyla yaşama beklentileri ya da anlamlı[32] eylemleri yoktur. Dolayısıyla, son verme argümanına göre, bilincin gelişiminden önce kürtaj yanlış olmaz.

Don Marquis yanlış olanın sadece tecrübelere son verilmesi olamayacağını söylüyor. Eğer gelecek tecrübeler dinmeyecek acılardan ibaretse, hayata son vermek tercih edilebilir. Yani, son verme argümanı, eğer son verilecek eylemlerin *değerine* atıfta bulunmuyorsa çöker. Buna ek olarak, kişinin yakın geçmişin-

[31] Boonin, David. *A Defense of Abortion*, 62-85.

[32] Bu şartı, bazıları "rahimde büyümek" ya da "tekme atmak" vb. eylem olarak tanımlamak isteyenler olur diye ekliyorum.

deki tecrübelerinin doğasının konuyla ilgili olmadığını söylüyor. Kişinin dayanılmaz acılar *çekmiş*, komada *kalmış* ya da değerli bir yaşam *sürmüş* olması bir fark yaratmaz. *Tek* anlamlı olan kişinin geleceğinin değeridir. Bu durumda da son verme argümanının bizimki-gibi-bir-gelecek argümanına dönüşmesi gerektiğini söylüyor.

Fakat bu çıkarımı yaparken acele ediyor. Son verme argümanı, öldürmenin yanlış olduğunu (değerli bir geleceği olanlarla ilgili) açıklamak için geleceğin değerinin gerekli bir etken olduğunu fakat yeterli olmadığını öne sürüyor. Böyle bir argüman, sadece ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olan bir varlığın değerli geleceğinde ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olabileceğini öne sürer. Dolayısıyla, halihazırda ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olan bir yaşama son verilmesi yanlıştır. Başka bir deyişle, öldürmenin yanlış olması için, gelecek değerli bir gelecek olmalıdır, fakat aynı zamanda ahlâki açıdan anlam taşıyan bir gelecek olmalıdır.

Don Marquis bizimki gibi bir geleceği olan *tüm* varlıkların sadece böyle bir geleceğe sahip olmaları vesilesiyle ahlâki açıdan anlamlı bir çıkara –o gelecekten istifade etme çıkarına sahip olduğunu söyleyebilir. Fakat neden (görece gelişmemiş) insan fetüsünün de *şimdi* öyle bir çıkarı olduğunu düşünüyor? Cevabı, o zamana kadar daha sonra o gelecekten istifade edecek varlığı kesin bir şekilde tanımlayabilmemiz. Bu cevabı, doğum kontrol yöntemlerinin, bizimki-gibi-bir-gelecek argümanlarında neden bertaraf edilmediğini tartıştığı sırada açığa çıkıyor. Doğum kontrol yöntemleri bizimki gibi gelecekleri önlüyor, fakat doğum kontrolü sırasında (keyfî bir şekilde olmadan) mahrum kalınan hayatın öznesini seçemeyiz. Dört çeşit muhtemel zarar öznesini değerlendiriyor: (1) bir sperm ya da başka bir sperm; (2) bir yumurta ya da başka bir yumurta; (3) birbirinden ayrı bir sperm ya da yumurta ve (4) birlikte bir sperm ve yumurta. (1)'i seçmenin keyfî olduğunu çünkü (1) yerine rahat bir şekilde (2)'nin de seçilebileceğini söylüyor.

(2)'nin de keyfî olduğunu çünkü (2) yerine rahat bir şekilde (1)'in de seçilebileceğini söylüyor. Özne (3) doğru seçenek olamaz çünkü o zaman, doğum kontrol yöntemi kullanılmamış olsa sadece bir geleceği olacak kişinin geleceği yerine, çok fazla gelecekten söz etmemiz gerekirdi –spermin ve yumurtanın–. Son olarak (4) de doğru seçenek olamaz. Sperm ve yumurtanın *gerçek* bir kombinasyonundan söz edemeyiz. Eğer (4) *muhtemel* bir kombinasyona tekabül ediyorsa da, olası tüm kombinasyonların hangisinden bahsedeceğimiz belli değildir.

Kişinin biyolojik açıdan ne zaman var olduğu konusunun aksine, kürtaj veya doğum kontrolünün ahlâki yönünün, varlığın kimliğine dayandığını düşünmüyorum. Don Marquis açık bir şekilde bu görüşe karşı çıkıyor, fakat tam da bu yüzden, tezinin anlaşılması güç, dolaylı bir çıkarımı var. Bunu görmek için, insanın üremeyle ilgili biyolojisinin şu andaki halinden biraz daha değişik olduğunu düşünelim. Sperm ve yumurta organizmanın genetik materyalinin yarısını sağlaması yerine, bunlardan birinin DNA'nın tümünü, diğerinin de sadece besin maddesini sağladığını ve hücre bölünmesini başlattığını düşünelim. Örneğin, sperm tüm genetik materyali sağlasaydı ve yumurtaya sadece besin kaynağı[33] olarak ihtiyaç duysaydı, sperm ve yumurta arasındaki ilişki, şu anda zigotla uterus arasındaki ilişki kadar anlamlı olurdu. Bu durumda, (1)'in doğum kontrolünün kurbanı olduğu ve bizimki-gibi-bir-gelecek argümanına göre doğum kontrolünün yanlış olduğu söylenebilirdi. Dolayısıyla Profesör Marquis'in görüşüne göre, ahlâki konu, spermin yarı kromozomlu ya da diploit olmasına bağlı.

Fakat bunun doğum kontrolünün ahlâki açıdan cinayete benzeyip benzemediği konusunda nasıl bir fark yaratacağı meçhul. Başka bir deyişle, genetik bireyselleşmenin bizimki

[33] Bu, Aristoteles gibi spermin homunculus olduğunu ve dişi katkısının sadece onu taşımak olduğunu düşünen kadim filozoflar tarafından da desteklenen bir görüştü.

gibi bir geleceğin önlenip önlenmemesi konusunda fark yaratacak tek etken olması mümkün mü? Eğer gerçekten tek önemli olan bizimki gibi bir gelecekse, neden *genetik* açıdan gelişmiş bir organizmanın geleceği de önemli olmalı ki? Benim, bunun tuhaf sonuçlarının önüne geçecek alternatif önerim, ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olan varlıkların değerli geleceğinin önemli bir etken olması. Ahlâki açıdan anlamlı çıkarları olan varlığın değerli hayatına son vermek (ilk bakışta) yanlıştır.

Benim yaklaşımımın bizimki-gibi-bir-gelecek yaklaşımına kıyasla başka bir avantajı da var. Eğer *tek* önemli etken geleceğin değeri olsaydı, o zaman bir fetüsü öldürmek, otuz yaşındaki bir insanı öldürmekten daha kötü olurdu. Çünkü diğer koşullar sabitken, o koşullarda fetüsün bir geleceği olmazdı ve daha çok şeyden mahrum kalırdı. Mahrumiyetin daha fazla oluşu otuz yaşında birinin ölümü doksan yaşında biriyle kıyaslandığında anlamlıdır, çoğu insan ilkinin daha kötü olduğunu düşünür. Fakat fetüsün ölümüyle otuz yaşındaki birinin ölümü kıyaslandığında aynı derecede anlamlı olmaz; çoğumuz ikincisinin daha kötü olduğunu düşünürüz. Bunun en mantıklı açıklaması fetüsün henüz otuz yaşındaki insan gibi, kendi varlığına dair çıkarlara sahip olmayışıdır. Otuz ve doksan yaşlarındaki insanların ölümündeki durum da iki şekilde açıklanabilir. İkisi de hayatları devam ederse eşit çıkarlara sahip olabilirler, fakat doksanlı yaşlarındaki insanın daha az zamanı kalmıştır. Bundan farklı olarak, sadece bazı durumlarda, doksanlı yaşlarındaki insanın yaşama dair çıkarları, belki ilerleyen yaş ve düşkünlük gibi nedenlerle zaten azalmaya başlamıştır.

Bunlar, fetüsleri, gençleri ve yaşlıları öldürmeye dair görece kötülük algılarını açıklamanın birbiriyle de bağlantılı yolları. Biri, Jeff McMahan'ın, yaşam çıkarlarından ayırt ettiği, zamana bağlı çıkarlar kavramı. Yaşam çıkarları "zamansal olarak genişletilmiş bir varlık olarak kişi için nelerin iyi veya kötü olacağıyla ilgili. Kişinin hayatının bütünü açısından nelerin daha iyi

ya da daha kötü olacağını yansıtıyor."[34] Aksine zamana bağlı çıkarlar ise kişinin belli bir zamandaki çıkarlarını içeriyor –kişinin belli bir zamanda, egoist nedenlerle önemseyeceği çıkarları.[35] Bu iki çeşit çıkar, kimlik, egoist değerlendirmenin temelini oluşturduğu sürece eşsüreli. Fakat Profesör McMahan (Profesör Parfit gibi)[36] psikolojik devamlılığın kimlikten daha önemli olduğunu düşündüğü için, yaşam çıkarları ile zamana bağlı çıkarlar birbirinden ayrılıyor. Bu çıkarlardan doğan karşıt görüşler de ölümün kötülüğüyle ilgili. "Karşılaştırmalı Yaşam Yaklaşımı"na göre ölüm, sonlanan hayatın toplam değeri sonlanmayan hayatın toplam değerinden az olduğu derecede kötüdür.[37] Bu yaklaşıma göre, fetüsün ölümü, otuz yaşındaki birinin ölümünden çok daha kötüdür, çünkü fetüsün hayatının toplam değeri otuz yaşında ölen bir insanın hayatından daha azdır. Fakat "Zamana Bağlı Çıkar Yaklaşımı"na göre, ölümün kötülüğü kurbanın zamana bağlı çıkarlarına göre değerlendirilir.[38] Profesör McMahan da bu yaklaşımı tercih eder. Kısmen, otuz yaşında bir insanın ölümünün neden fetüsün ölümünden daha kötü olduğunu açıkladığı için.[39] Fetüs, gelecekteki haline basiretli bir şekilde bağlı değildir –bizimki gibi bir gelecek– fakat otuz yaşındaki bağlıdır.

Sonuçlar

Fetüslerin, gebeliğin erken dönemlerinde ahlâki açıdan değer taşımadığına dair görüşüm kürtaj hakkını savunanlar arasında yaygındır. Fakat fetüslerin benim söylediğim *kadar* uzun bir

---

[34] McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002) 80.
[35] *Age.*
[36] Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 3. kısım.
[37] McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing*, 105.
[38] *Age.*
[39] *Age.*, 105, 165.

süre boyuca ahlâki anlamda değerlerinin olmadığı görüşü aynı şekilde yaygın değildir. Fetüslerin, gebeliğin erken dönemlerinde ahlâki değerlerinin olmadığı görüşünü dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu görüşüyle birleştirmek, kürtajla ilgili varsayımları altüst ediyor. Gebeliğin devamına dair kanı oluşturmak yerine, en azından gebeliğin erken dönemlerinde gebeliği sürdürmemeye dair bir kanı oluşturmalıyız. Bu, kürtajla ilgili "ölüm yanlısı" görüş. Bu görüşe göre, (gebeliğin erken dönemlerinde) meşrulaştırılması gereken kürtaj değil, kürtaj yaptırmamak. Kürtaj yaptırmamak, bir kişinin dünyaya gelerek ciddi zararlar görmesine neden oluyor.

Fetüsün gebeliğin hangi döneminde tam olarak ahlâki değer kazandığı konusunda anlaşmazlık olabilir. Bilincin uygun kriter olduğu görüşüne dair ise, bu durumun gebeliğin oldukça ileri dönemlerinde gerçekleştiğinin kanıtlarını sundum. Var olmaya dair çıkarların daha erken dönemlerde geçerli olduğunu düşünenler, temkinli olmak açısından fetüslerin temel ahlâki değerinin daha erken bir dönemde başladığını iddia etmek durumundalar. Bu, böyle bir çıkarı yanlışlıkla engelleme ihtimaline karşı bir tampon oluşturur. Gebeliğin en erken dönemlerinde var olmaya dair çıkarların zayıf olduğunu ve sıradan bir yaşamın çok kötü olduğunu düşünenlerin erken dönem fetüslerini ahlâki açıdan değerlendirmelerine gerek yoktur. Bu konuları ben çözümlemeyeceğim. Bana öyle geliyor ki, makul insanlar böyle yargılarda bulunmak için gereken değerlendirme ölçütleri konusunda anlaşmazlık yaşayabilir. Kürtajların büyük çoğunluğu bilincin oluşumundan çok daha önce gerçekleştiği için kürtajın, gebeliğin ahlâki açıdan gri alana girecek kadar geciktirilerek ihmalkâr davranılmasını yanlış buluyorum.

Argümanım sadece gebe kadınların (erken dönemlerde) kürtaj yaptırma hakkına sahip olmasıyla sınırlı değil. Kürtajın (bu dönemlerde) gebeliğin devamına kıyasla *tercih edilmesi* gerektiği gibi daha güçlü bir argüman sundum. Bu, insanlara zorla kürtaj yaptırılmasını savunmakla aynı şey *değil*. Dördün-

cü bölümde gösterdiğim gibi, en azından şu an için üreme özgürlüğü yasal bir hak olmalıdır. Bu argümanlar, aynı şekilde (belki de daha etkili bir biçimde) kürtaj yaptırma özgürlüğüne de uygulanabilir. Dolayısıyla vardığım sonuçlar, gebe kadınların kürtaj yaptırma ya da yaptırmama konusunda karar verme özgürlüğü konusunda tavsiyeler olarak algılanmalıdır. Ben, kadınların kürtaj yaptırması gerektiğini ve yaptırmamak için çok güçlü bir nedene sahip olması gerektiğini ileri sürüyorum.

Ölüm yanlısı görüş, onu kabul etmeyenleri bile ilgilendirmeli. Görüşün kaydadeğer özelliklerinden biri kürtajın yasal bir hak olmaması gerektiğini savunan kürtaj karşıtlarına benzersiz bir şekilde meydan okuması.[40] Yasal anlamda kürtaj yanlısı görüş de kürtajı bir gereklilik olarak dikte etmez –insanlara kürtaj konusunda seçme özgürlüğü tanır–. Fakat kürtaj karşıtı görüş, kürtaj hakkını savunanların kürtaj yaptırmasını engeller. Hukukun kürtaj karşıtı konumu desteklemesi gerektiğini düşünenlerin kendilerine, dördüncü bölümdeki argümanlarımın aksi yönünde, fakat üreme özgürlüğünün kısıtlanmasına adanmış kürtaj hakkı yanlısı bir lobinin hukukun ölüm yanlısı görüşü içermesini önerdiklerinde ne düşüneceklerini sormaları gerek. Yasal bir ölüm yanlısı politika kürtaj karşıtlarını bile kürtaj yaptırmaya zorlayacaktır. Böyle bir durumla karşılaştıklarında, kürtaj karşıtları da seçim yapabilme özgürlüğünün değerini tekrar keşfedebilirler.

[40] Tüm kürtaj karşıtlarının tanım gereği kürtajın yasal bir hak olmasına karşı çıktıkları düşünülecek olursa diye şu açıklamayı yapmalıyım: Kişi, kürtaj karşıtlığının doğru ahlâki konum olduğunu, fakat aynı zamanda da insanların yasal olarak seçim yapma hakkı olması gerektiğini düşünebilir. Kişinin ahlâki görüşleriyle, yasaların ne içermesi gerektiği hakkındaki düşünceleri birbirinden farklıdır.

VI

NÜFUS VE SOYUN TÜKENMESİ

> Eğer çocuklar dünyaya salt rasyonel nedenlerle getirilseydi, insan türü devam edebilir miydi?
>
> Arthur Schopenhauer[1]

Gezegenimizde trilyonlarca bilinçli varlık yaşıyor. Çok daha fazlası yaşadı. Daha ne kadar yaşam olacağı henüz ucu açık bir soru. Fakat en nihayetinde, gezegendeki yaşam sona erecek. Bunun daha önce ya da daha sonra gerçekleşmesi daha kaç tane yaşam olacağını belirleyecek etkenlerden biri. O zamana kadar birçok etken dünya üzerinde yaşayan varlıkların sayısına tesir edecek. İnsanlarla ilgili olarak bu konuda bireylerin üremeye dair kararları, devletlerin ve uluslararası kurumların nüfusla ilgili politikaları (ya da bu konuda hiçbir politikanın olmayışı) rol oynayacak.[2]

---

[1] Schopenhauer, Arthur, "On the Sufferings of the World", *Complete Essays of Schopenhauer*, çev. T. Bailey Saunders, 5 (New York: Wiley Book Company, 1942) 4.

[2] İnsanlar aynı zamanda, özellikle de hayvan üretiminde ya da insanların hayvanları kısırlaştırabildiği durumlarda, kaç hayvanın dünyaya geleceğini de belirliyorlar.

Bu bölümde, birbirine bağlı iki konuyu inceleyeceğim. İlki nüfusla, ikincisi de soyun tükenmesiyle ilgili. Nüfusla ilgili esas soru –felsefenin ilgisine kaydadeğer derecede mazhar olan– "Kaç insan olmalı?" sorusudur. Şimdiye kadar benim bu soruya cevabımın "sıfır" olacağı anlaşılmıştır. Bazı insanlar bu cevabın doğru olduğunu düşünse de cevabımın kesinlikle yanlış olduğunu düşünen çok daha fazla sayıda insan var. Bu yüzden amacım, kısmen "sıfır" cevabımın normalde algılandığından çok daha ciddi bir şekilde değerlendirilmeyi hak ettiğini göstermek. Bunun için, bu cevabın nüfusla ilgili çelişkileri nasıl çözümlediğini göstereceğim.

Soyun tükenmesiyle ilgili esas soru, konu insanlar olduğunda: "İnsan soyunun tükenme ihtimali hayıflanılacak bir şey midir?" Soyun tükenme sürecinin üzücü olmasına ve soyun tükenme ihtimalinin bazı açılardan bizim için kötü olmasına rağmen, her şey göz önünde bulundurulduğunda, daha fazla insan olmaması (ve hattâ bilinçli yaşam olmaması) iyi olurdu. Soyun tükenmesiyle ilgili ikinci bir soru da şu: soyumuz yakın zamanda mı yoksa uzak gelecekte mi tükenmeli? Soyun hemen tükenmesinin bizim için daha kötü olacağını, fakat soyun daha erken tükenmesinin, daha geç tükenmesinden daha iyi olacağını savunacağım. Çünkü daha erken gerçekleşen soy tükenmesi, aksi takdirde başlayacak hayatlarda çekilecek acıların önlenmesini kesinleştirir. Fakat bazı görüşlere göre, kısıtlı sayıda insanın dünyaya getirilmesinin meşru nedenleri *olabileceğini* göstereceğim. Bu durumda, soy gerektiği kadar erken tükenmeyecek olsa da daha erken tükenmesi daha geç tükenmesinden iyidir. Aynı şekilde, bu mutedil sonuç bile insanların mümkün mertebe uzun süre var olmaya devam etmesinin daha iyi olacağı yaygın ve duygusal kanaatine derin bir tezat oluşturuyor.

Nüfus ve soyun tükenmesi birbiriyle alâkalı olsalar da, farklı konular. Bunun bir nedeni nüfus ile soyun tükenmesine kadar geçen zamanın birbiriyle ilişkili olmak zorunda olmayışı. İnsanlar var olmaya devam ettikçe daha fazla insan *doğabilir,* fa-

kat bu, insanlar var olmaya devam ettikçe daha fazla insan *olacağı* anlamına gelmez. Soyun tükenmesine kadar geçen zamanı değiştirmek, insan sayısını etkileyecek bir değişkendir, fakat başka bir etken de üreme oranını değiştirmektir. Yani soyun on iki yıl sonra, belki bir asteroidin dünyayı yaşanılmaz kılması sonucu tükeneceğini düşünürsek, bugünkü üreme oranlarıyla, Homo Sapiens'in sonu gelmeden önce, bir milyar insan daha dünyaya gelecek demektir. Üreme oranı yarı yarıya azaltılırsa, soyun tükenmesine kadar geçecek zaman, gelecekteki insan sayısı artmadan iki katına çıkarılabilir –asteroit, on iki yıl yerine, yirmi dört yıl sonra çarpabilir–. İnsan sayısıyla soyun tükenmesine kadar geçen zamanın ilişkisi tesadüfî olmak zorunda değildir. Etkileşimsel de olabilir. Dolayısıyla, daha az insanı dünyayı getirmenin, insanların soyunun daha uzun süre devam edeceği anlamına geldiği koşulları tahayyül edebiliriz. Çok fazla insanın oluşu soyun sonunu getirecek bir savaşa da neden olabilir.

Aşırı Nüfus

Bu cümle yazıldığı sırada, yaşayan 6.3 milyar insan vardı. Birçok insan bu sayının çok fazla olduğunu öyle ki halihazırda aşırı bir nüfus sorunumuz olduğunu düşünüyor. Diğerleri, eğer nüfus artışıyla ilgili bir şey yapmazsak (ya da bu konuda bir şey yapılmazsa) yakın zamanda aşırı miktarda insan olacağını düşünüyor. Önümüzdeki yüzyıl için öngörülen nüfusun çok fazla olmayacağını düşünen insanlar bile nüfusun aşırı olduğu bir noktanın varlığını kabul ediyor. Kimse böyle bir noktanın varlığını makul bir biçimde inkâr edemez ya da başka bir deyişle, aşırı nüfus diye bir şeyin *olduğunu*.

Aşırı nüfus kavramı normatiftir, tasvir ya da tahmin içermez. Dünyada hiçbir zaman *olabileceğinden* daha fazla sayıda insan

olmayacaktır[3] fakat *olması gerekenden* daha fazla sayıda insan olabilir. Ama nüfus ne zaman aşırıdır? Bu soru (a) kümülatif nüfus ya da (b) herhangi bir zamandaki nüfus ile ilgili sorulabilir. İkinci soru –belirli bir zamanda kaç insan var olmalıdır?– genelde sorulan sorudur. Bunun nedeni, belirli bir zamanda yaşayan insan sayısının diğer insanların[4] (ve daha sonra olacak insanların) refahını ve (bazı çevrecilerin iddia ettiği üzere) gezegeni etkileyebilecek olmasıdır. İnsan merkezli düşünceye göre, bir noktada herkese yetecek gıda olmayabilir ya da dünya sadece fazla kalabalık bir hale gelebilir. Çevre açısından, büyük bir nüfusun ekolojik "ayak izi" çok fazla olabilir.[5] Bu açıdan, genel kanı, bir noktada ya da belirli bir zaman diliminde çok fazla insanın varlığını önlemek üzerine şekilleniyor. Bu mantıklı bir kanı. Fakat belirttiğim gibi, nüfusla ilgili soruları kümülatif nüfusa dair de sorabiliriz –tüm zamanlarda ne kadar insan olmalı?[6] Çoğu insanın anladığı şekliyle sorunun cevabı, o andaki nüfus, insanlığın (olası) ömrü ve insanlığın her dönemdeki koşulları gibi etkenlere bağlı. Yani, "Tüm zamanlarda kaç insan olmalı?" sorusunun cevabına, insanlığın muhtemel ömrünün her bir zaman dilimi için "Bu zaman diliminde kaç insan olmalı?" sorusuna verilen cevapları toplayarak[7] ulaşıyorlar. Fakat göstereceğim gibi, kümülatif nüfusla ilgili soru farklı şekilde sorulabilir ve başka şekillerde de cevaplanabilir.

---

[3] Fakat *çok uzun bir süre boyunca*, olabileceğinden daha fazla insan olabilir.

[4] Örneğin bkz. Kates, Carol A., "Reproductive Liberty and Overpopulation", *Environmental Values*, 13 (2004) 51-79.

[5] Tabii ki ekolojik ayak izi sadece nüfusun boyutunun bir sonucu değil, aynı zamanda kişi başına düşen etkinin de bir sonucu. Küçük bir insan nüfusunun çevre üzerinde büyük etkileri olabilir.

[6] Bu soruyu genelde "Ebediyen kaç insan olmalı?" şeklinde soruyorlar (ör. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 381).

[7] Aynı anda yaşayan insanları da hesaba katarak.

Dünyaya gelmenin her zaman çok zararlı olduğuna dair argümanım nüfus sorusuna (her iki biçimine de) radikal bir cevap öngörüyor. Sadece bir insandan oluşan kümülatif nüfusun bile aşırı nüfus olacağını öne sürüyor. Bu, dünyanın kaldıramayacağı bir sayı olduğu için değil. Dünyaya gelmek ciddi bir zararı beraberinde getiriyor ve fazla olan insan sayısı değil, bu zarardır.

Fakat aslında benim standartlarıma göre, halihazırda milyarlarca insan zaten çok fazlaydı. Kaç milyar insanın fazlalık olduğunu belirlemek zor. Ne zaman saymaya başlamalıyız? Ne kadar insanın olduğunu bilmek için ne kadar süredir insanların yaşadığını bilmemiz gerekir ve bu konuda belirli bir aralık içinde olmak üzere, bariz bir bilimsel anlaşmazlık var.[8] Aynı zamanda, insan tarihinin çoğunda kaç insanın yaşadığını da bilmemiz gerekir, fakat bunu da bilmiyoruz. Fakat bilimsel açıdan muteber bir tahmin, 106 milyardan fazla insan olduğu yönünde.[9] Bu insanların neredeyse yüzde 6'sı şu anda hayatta.[10] İlk insanların nüfusu azdı. Bir yazar "ekolojik akıl yürütme ve antropolojik gözlemlere göre Afrika'nın doğusu ve güneyindeki bozkırlarda (insanın ortaya çıktığı) takriben 50.000 ilk insanın yaşayabileceğini"[11] ileri sürüyor. Yaklaşık 10.000 yıl önce, tarım toplumuna geçildiğinde, insan nüfusu tahmini 5 milyona ulaşmıştı.[12] Endüstriyel devrim başladığında sayı 500 mil-

---

[8] Burada tabii ki, yaratılış kuramını savunanların, insanların sadece 6.000 yıldır yaşadığı görüşünü yanlış olduğu için göz ardı ediyorum.
[9] Carl Haub, "How Many People Have Ever Lived on Earth?", ilk basımı: *Population Today* Şubat 1995. Kullandığım istatistik güncellenmiş web sitesinden alındı: http://www.prb.org/Content/Content Groups/PTarticle/Oct-Dec02/How Many People Have EverLivedonEarth.htm (erişim 5 Ekim 2004).
[10] *Age.*
[11] McMichael, Anthony, *Human Frontiers, Environments and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 188.
[12] *Age.*

yondu.[13] Dünyadaki insan nüfusunun büyüme hızı o zamandan beri kaydadeğer derecede arttı. Sayının 1 milyardan 2 milyara ulaşması bir yüzyıl (1804-1927) sürdü, fakat onu izleyen her milyara giderek daha az zamanda ulaşıldı –üçüncü milyara 1960 yılında, 33 yılda; dördüncüye 1974 yılında 14 yılda; beşinci milyara 1987 yılında 13 yılda ve altıncı milyara 1999 yılında 12 yılda.[14]

106 milyar insanın hiçbirinin dünyaya gelmemiş olması daha iyi olurdu, fakat bu insanların varoluşuna (buna siz de dâhilsiniz ben de dâhilim) artık engel olamayız. Bu yüzden birçok insan, daha ne kadar fazla insan olabileceği sorusuna odaklanmak isteyebilir –gelecekteki belirli bir zaman diliminden ziyade kümülatif anlamda. İdeal cevap gene "sıfır"dır, fakat bu ideal her saniye bozuluyor.[15]

Nüfusla İlgili Ahlâki Kuram Sorunlarını Çözmek

Dünyaya gelmenin her zaman ciddi zararlara neden olduğu argümanım kabul edildiği takdirde, nüfusla ilgili ahlâk kuramının birçok sorununa ilginç çözümler getiriyor. Bazı yazarlar, daha fazla insan olmaması gerektiği görüşünü bu sorunlara bir çözüm olarak değil, ilave bir sorun olarak gördüler. Fakat bunun nedeni, sonuca ulaşırken kullanılan argümanı değil, sadece daha fazla insan olmaması gerektiği sonucunu değerlendirmiş olmaları. Başka bir deyişle, göstereceğim üzere, bazı ahlâk kuramları daha fazla insan olmaması gerektiğini ima ettiklerinde, böyle (sözde ölçüsüz) bir çıkarıma vardıkları gerekçesiyle reddedildiler. Fakat şimdi, daha fazla insan olmaması gerektiğine dair bağımsız bir argüman sunduğuma göre, bu sonuca varması, ahlâki kuramın zayıf değil, güçlü olduğunu gösterir.

---

[13] *Age.*

[14] http://www.peopleandplanet.net (erişim 5 October 2004).

[15] Şu anda insan nüfusu her gün 200.000 artıyor (günlük ölümler çıkarıldıktan sonra elde edilen rakam).

Profesör Parfit'in Nüfus Problemleri

Nüfusla ilgili ahlâk kuramlarının *en bilinen* örneği Derek Parfit'in *Reasons and Persons* kitabının dördüncü bölümüdür. Kuramı uzun ve dolambaçlıdır ve bu yüzden her kısmı burada ele alınmaz. Fakat argümanlarımın onun tartışmasıyla ne tür bir ilgisi olduğunu göstermeden önce, asıl iddialarının kısa bir özetini vereceğim.

Profesör Parfit özdeşsizlik sorununu tartışır. Sorun, ikinci bölümdeki açıklamalarımdan da hatırlanacağı üzere, düşük yaşam kalitesi olacak bir insanı dünyaya getirmenin tek alternatifinin onu dünyaya getirmemek olduğu durumlarda ortaya çıkar. Özdeşsizlik sorunu, genel yargıya hitap ederken, bu hayatı başlatmanın yanlış olduğunu anlatma sorunudur. Profesör Parfit, ahlâkın "kişileri etkileyen" [*person-affecting view*] görüşlerinin neden böyle bir hayatı başlatmanın yanlış olacağını açıklayamayacağını ileri sürer. Kişileri etkileyen görüş, eylemin, ahlâki açıdan insanları nasıl etkileyeceğiyle ilgilenir. Kişileri etkileyen görüşle ilgili ilk beyanında Profesör Parfit, eylemi, "insanların durumunu daha kötü hale getiriyorsa kötüdür"[16] diye değerlendirir. Böyle bir görüşün özdeşsizlik sorununu çözemeyeceğini söyler, çünkü özdeşsizlik sorununun ortaya çıktığı durumlarda dünyaya getirilenler, aksi durumdan *daha kötü* bir halde olamazlar; diğer halde zaten var olmazlar.

Özdeşsizlik sorununun kişileri etkileyen görüşle çözülemeyecek olduğu sonucu, Profesör Parfit'i bir türlü bulunamayan X kuramı arayışına yönlendirir. X kuramı, özdeşsizlik sorununu çözerken, ortaya çıkabilecek diğer problemlerden de kaçınmalıdır. Kişileri etkileyen görüşlerin özdeşsizlik sorununu çözemeyeceğini düşündüğü için kişisel olmayan görüşleri değerlendirir. Kişileri etkileyen görüşler bir şeyin sadece bir kişinin durumunu daha kötü hale getirdiğinde kötü olacağını öne sürerken, kişisel olmayan görüşler, [impersonal view] eylemlerin

[16] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 370.

belli kişilerin durumları üzerindeki etkileriyle ilgilenmez. Eğer insanların hayatı muhtemel bir sonuca göre diğerinden (o senaryoda kimse daha iyi durumda olmayacaksa bile) daha iyi gidecekse, daha iyi sonuç tercih edilir.

Bu görüş, neden yaşam kalitesi düşük olacak bir insanı dünyaya getirmenin yanlış olduğunu açıklayabilir. Yanlıştır, çünkü bunun sonucu, kişinin dünyaya gelmediği alternatiften daha kötüdür. Kişisel olmayan görüşe göre, dünyaya getirilen kişinin aksi durumdan daha kötü halde olmaması önemli değildir. Dünyaya geldiği durumun (kişisel olmayan bir şekilde) dünyaya gelmediği alternatiften daha kötü olması yeterlidir. Başka bir deyişle, kişisel olmayan görüş özdeşsizlik sorununu çözebilir.

Fakat kişisel olmayan görüş X kuramı olamaz, çünkü bu görüşte de birçok ciddi sorun vardır. Neden öyle olduğunu anlamak için iki çeşit kişisel olmayan görüş arasında ayırım yapmalıyız:

Kişisel Olmayan Toplam Görüş:

"Diğer koşullar sabitken, en iyi sonuç, hayatı yaşamaya değer kılan ne varsa azami nicelikte olduğu sonuçtur."[17]

Kişisel Olmayan Ortalama Görüş:

"Diğer koşullar sabitken, en iyi sonuç, insanların hayatlarının ortalama olarak en iyi gittiği sonuçtur."[18]

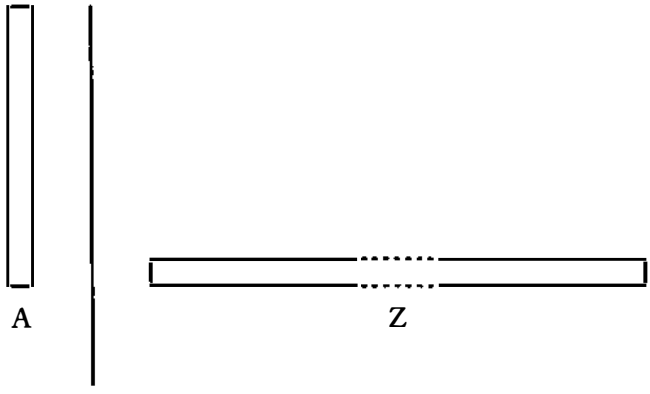
Kişisel olmayan sonucun ilk problemini değerlendirelim. Bu görüşe göre, yaşam kalitesi yüksek olan az nüfus, yaşam kalitesi daha düşük olan büyük bir nüfustan, büyük nüfusta düşük yaşam kalitesini telafi edecek sayıda insan olduğu sürece daha kötüdür. Derek Parfit bu iki dünya tahayyülünü Şekil 6.1.'de gösterir.[19]

---

[17] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 387.

[18] *Age*. 386.

[19] *Age*. 388. Farklı ara dünyalardan da söz eder. Diyagramın burada kullanılan içeriği Oxford University Press'in izniyle çoğaltılmıştır.



Şekil 6. 1.

Bu diyagramlarda, çizginin eni insan sayısına, boyu yaşam kalitesine tekabül eder. A nüfusu oldukça düşüktür fakat yaşam kalitesi yüksektir. Z nüfusu çoktur, fakat yaşam kalitesi düşüktür. Gerçekten de Z'de hayatın yaşamaya değer olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Fakat Z'deki toplam iyi, A'daki toplam iyiden daha fazladır. Bu, dünyanın nüfus oranı daha yüksek yerlerinde insanların daha düşük yaşam kalitelerine sahip olmalarına rağmen böyledir. Z'nin A'dan iyi olduğu sonucu, Derek Parfit'e göre, haklı olarak beklenen sonuca aykırıdır. "Aykırı Sonuç"[20] [*repugnant conclusion*] terimi de buradan gelir.

Kişisel olmayan ortalama görüş Aykırı Sonuç'tan kaçınmayı başarır çünkü görüş, ortalama iyi oluşun hesaplanması için,

[20] *Age.* 388. Bu sonucu herkes aykırı bulmaz. Örneğin Torbjörn Tännsjö, çoğu insanın sadece yaşamaya değer hayatlar sürdüğünü düşünüyor. Bu eşiğin üstüne çok kısa bir süreliğine çıkabiliyoruz. Eğer insanlar Z'deki yaşam kalitesinin kendi yaşam kaliteleriyle aynı olduğunu fark etselerdi, Aykırı Sonuç'un aykırı olduğunu kabul etmezlerdi. (Bkz. *Hedonistic Utilitarianism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998) 161-2. Bkz. "Doom Soon?", *Inquiry*, 40/2, (1997) 250-1.) Profesör Tännsjö'nün görüşlerini doğrudan değerlendirmeyecek olsam da şimdiye kadar öne sürdüğüm iddialar ve diğerleri tezini çürütüyor.

dünyadaki toplam iyiliğin kişi sayısına bölünmesi gerektiğini öngörür.Nüfus oranı daha yüksek olan bir dünyada, yaşam kalitesi çok daha düşüktür. Bu yüzden de düşük nüfus oranlı bir dünyadan daha kötüdür.

Kişisel olmayan ortalama görüş özdeşsizlik sorununu çözse de X kuramı olamaz. Çünkü karşısına başka sorunlar çıkar. Neden böyle olduğunu göstermek için Derek Parfit iki dünya tahayyül etmemizi ister. İlk dünyada herkesin yaşam kalitesi çok yüksektir. İkinci dünyada aynı yaşam kalitesine sahip insanlara ek olarak, yaşam kalitesi o kadar yüksek olmayan fakat hayatları gene de yaşamaya değer insanlar da vardır. Bu tür vakalara Derek Parfit "Salt İlave" adını verir. Salt ilave "iki sonuçtan birine ilave edilen insanların (1) yaşamaya değer hayatları olduğu, (2) kimseyi etkilemediği ve (3) varoluşlarının sosyal adaletsizlik içermediği"[21] durumlar için kullanılır.

Kişisel olmayan görüşe göre, ikinci dünya daha kötüdür, çünkü ortalama yaşam kalitesi daha düşüktür. Mutlu olsalar da, ilave edildikleri insan grubu kadar mutlu olmayan insanlar nedeniyle ortalama yaşam kalitesi düşürülmüştür. Derek Parfit bunun mantıksız olduğunu söyler. Huzur içinde yaşayan Adem ve Havva'ya, yaşam kalitesi biraz daha düşük olan bir milyar insan *ilave edilse*, bu görüş, durumun kötüleşeceğini öngörür. Aynı zamanda, kişisel olmayan ortalama görüşe göre, herhangi bir çocuğu dünyaya getirmenin yanlışlığının ölçütü, daha önce yaşanmış olan hayatların kalitesine bağlıdır. Dolayısıyla "eğer Eski Mısırlıların yaşam kalitesi çok yüksek olsaydı, şimdi çocuk yapmanın yanlış olma ihtimali artardı."[22] Fakat Profesör Parfit şöyle diyor: "Eski Mısır bilimi araştırmaları şimdi çocuk yapma kararlarımızda bağlayıcı olamaz."[23]

---

[21] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 420.
[22] *Age.*
[23] *Age.*

Üreme Karşıtlığı Neden X Kuramı Olmaya Uygun Bir Aday?

Eğer iddialarım doğruysa, Profesör Parfit'in söz ettiği sorunların birçoğu çözülebilir. Öncelikle ikinci bölümde özdeşsizlik sorununun çözülebileceğini öne sürdüm. Bunun yapılabilmesinin bir yolunun, Joel Feinberg'in öne sürdüğü dünyaya gelmenin kişi için hiçbir zaman var olmamaktan daha kötü *olabileceği* tezinin kullanılması olduğunu söyledim. Bundan farklı olarak da, dünyaya gelmenin *daha kötü* olduğunu söyleyemeyeceğimiz durumlarda bile, dünyaya gelmenin dünyaya gelen insan için *kötü* olabileceğini iddia ettim. Dünyaya gelmenin alternatifi kötü olmadığı için, kişinin dünyaya gelerek zarar gördüğünü söyleyebiliriz. Eğer kişileri etkileyen görüş, şimdiye kadar önerdiğim üzere, "bir şey, eğer insanların yaşamını *daha kötü* hale getiriyorsa kötüdür"[24] şeklinde anlaşılırsa, alternatif argümanı yetersiz kalır. Fakat Derek Parfit'in ilk formülleştirme şekli gereğinden fazla kısıtlayıcı. Kişileri etkileyen görüş çeşitlerini daha sonra incelediğinde –sınırlı ve kapsamlı olarak– onları şöyle anlatıyor:

> Kişileri Etkileyen Sınırlı Görüş:
>
> "Eğer X'in gerçekleşmesi Y'nin gerçekleşmesinden daha kötü ya da sadece *kötü* olacaksa, sonuç X insanları için daha kötüdür."[25]

Profesör Parfit'in yukarıdaki tanıma "ya da sadece kötü" ifadesinin eklenmesinin özdeşsizlik sorununu çözemeyecek olduğunu söylemesinin nedeni, insanların yaşamaya değer hayatları olduğu sürece dünyaya gelmelerinin kötü olmadığını düşünmesidir. Fakat "yaşamaya değer hayat" ifadesindeki belirsizliği, "başlatmaya değer hayat" ya da "sürdürmeye değer hayat" olarak ayrıştırarak açıkladım. Bu tartışmayı göz önünde bulundurarak ve dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğunu da dü-

[24] *Age.*, 370 (vurgu benim).
[25] *Age.*, 395 (vurgu benim).

şünerek, hiçbir hayatın başlatılmaya değer olmadığı (bazı hayatlar sürdürmeye değer olsa da) sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla kişi, dünyaya gelmenin kendisi için daha kötü olmadığını düşünse bile, her zaman kötüdür.

Kişileri etkileyen görüşün özdeşsizlik sorununu çözebileceği düşünüldüğünde, çözüm için kişisel olmayan görüşe başvurmaya gerek yoktur. Bazıları iddialarımın kişisel olmayan görüşe karşı olduğunu düşünebilir. Örneğin aykırı sonuç, benim görüşüme göre, diğer koşullar eşitlendiğinde daha fazla insanın dünyaya gelmesinin iyi olduğunu savunduğu için mantığa daha da aykırıdır. Benim görüşüme göre, daha fazla insanın dünyaya gelmesi özellikle de o hayatlar neredeyse yaşamaya değmez hayatlar olduğunda kötüdür (çünkü zarar gören insan sayısı artar). Dünya nüfusu yaşam kalitesi düşük olan insanlarla ne kadar artarsa, bu durum *her açıdan* yaşam kalitesi yüksek insanların olduğu az nüfuslu bir dünyadan daha kötü olacaktır.

Bazıları da kişisel olmayan toplam görüşün, benim iddialarım göz önünde bulundurulduğunda aykırı sonuçtan kaçınabileceğini öne sürebilir. Benim argümanım, aykırı sonucun yaşamaya değer hayatların çoğalmasının iyi olduğu gibi hatalı bir varsayım yüzünden ortaya çıktığı açıklamasını sunuyor gibi görünebilir. Kişisel olmayan toplam görüş değiştirilerek, hem bu hatadan hem de bu hatanın sonucundan kaçınmamızı sağlayacak bir hale getirilebilir. Bunu yapmanın bir yolu kişisel olmayan toplam görüşün kapsamını kısıtlayarak sadece halihazırda var olan ya da zaten var olacak olan insanlara uygulanması ve kaç insanın var olması gerektiği sorusunun kapsam dışında bırakılmasıdır. Başka bir deyişle bu, halihazırda var olan kişilerin mutluluğunu en yüksek düzeye çıkarmakla ilgili bir prensip olarak görülebilir, fakat var olan kişilerin sayısını etkilemez. Fakat bu değişikliğin de bir bedeli vardır. Değiştirilmiş haliyle görüş kaç insanın dünyada olmasıyla ilgili ipucu vermez.

İddialarım aynı zamanda kişisel olmayan ortalama görüşe de ışık tutar. Bu görüş, hatırlanacağı üzere salt ilave (sözde)

problemini de içerir.[26] Yani kişisel olmayan ortalama görüş, eğer bugüne kadar yaşamış insanların iyi oluş ortalamasını düşürecekse, daha fazla yaşama sebep olmamamız gerektiğini söyler. "Yaşamaya değer" ("sürdürmeye değer" denmek isteniyor) ilave hayatlara sebep olmamak bu görüşe göre mantıksızdır. Fakat iddialarım öyle olmadığını gösteriyor. Sürdürmeye değer olsalar bile, hiçbir hayat başlatmaya değer değilse, eklenecek yeni hayatların önünü kesmesi, kuramın hatalı olduğunu göstermez. Kuşkusuz, Adem'le Havva'nın cennet bahçesindeki hayatına kimse eklenmeseydi daha iyi olurdu.

Fakat bu yaklaşım, kişisel olmayan ortalama görüşü desteklemiyor; çünkü o görüşe göre, eğer yeni insanların dünyaya gelmesi şimdiye kadar yaşamış tüm insanların ortalama yaşam kalitesini yükseltecekse, onları dünyaya getirmekle yükümlüyüz. Bu benim çıkarımımla uyumsuzdur ve Eski Mısır biliminin üremeye dair kararlarımızda bağlayıcı olduğunu ima eder. Kişisel olmayan toplam görüşte de olduğu gibi, kişisel olmayan ortalama görüş nicelik olarak hayatta ne kadar "iyi" olduğuyla ilgilenir, insanların durumlarının ne kadar iyi olduğuyla değil. Kişisel olmayan iki görüş de insanlara sadece (toplam ya da ortalama) değeri artırdıkları düzeyde değer atfederler. İnsanların değerinin mutluluğun değerinden kaynaklandığını varsayarlar. Fakat ikinci bölümde de bahsettiğim gibi, insanlar, dünyaya daha fazla mutluluk katkısında bulundukları için değerli değillerdir. Tam tersi, ilave mutluluk, insanların hayatını iyileştirdiği için değerlidir.

---

[26] Derek Parfit sadece Salt İlave *problemini* anlatmaz, Salt İlave *paradoksundan* da söz eder. Konuyu karmaşıklaştırmamak adına paradoksu tartışmayacağım. Salt İlave problemiyle ilgili yorumlarım, paradoksa da uyarlanabilir. Paradoksu bilenler için, çözüm yolum, Derek Parfit'in A+'sının A'sından daha kötü olmadığı önermesini inkâr etmek. Benim görüşüme göre, A+ kesinlikle A'dan daha kötüdür, çünkü daha fazla hayattan söz eder (yani daha fazla zarardan).

Kişisel olmayan toplam ve ortalama görüşler bu hatanın bir zarara neden olmasını önleyecek şekilde yeniden düzenlenebilir. Bu aynı zamanda içerdikleri muhtemel problemlerden de kaçınmalarını sağlar –aykırı sonuç ve salt ilave problemi. Bu şekilde tekrar bakıldığında, kişisel olmayan görüşler azami toplam ya da ortalama mutluluk yerine asgari toplam ya da ortalama mutsuzluğu hedefler. Başka bir deyişle, yeniden düzenlenmiş kişisel olmayan görüşler, toplam ya da ortalama mutsuzluğu mümkün olan en düşük seviyeye çekmeyi hedefler. Kişisel olmayan görüşleri bu şekilde düzenlemenin iki avantajı vardır. Öncelikle, kişisel olmayan görüş bu durumda hâlâ kaç insanın dünyada olması gerektiği konusunda ipucu verebilir. Buna ek olarak, bizi, savunduğum sonuca da –ideal nüfus "sıfır"dır– götürür. Mutsuzluğu asgariye çekmenin yolu daha fazla insanın (ya da diğer bilinçli varlıkların) olmamasıdır. Asgari toplam mutsuzluk ve asgari ortalama mutsuzluk sıfır mutsuzluktur ve en azından gerçek hayatta sıfır mutsuzluk, sıfır insanla mümkün olabilir.

Bu noktada, hiçbir hayatın kötülük içermediği ve birbirinden sadece içerdikleri iyilik açısından ayrıldıkları bir dünyayı tahayyül ederek aykırı sonucu ve salt ilave problemini hatırlatmak isteyenleri farklı açmazlar bekliyor. Öncelikle, böyle bir dünyayı, iyi ve kötü arasındaki etkileşim düşünüldüğünde hayal edebileceğimiz bile şüpheli. Üçüncü bölümde gösterdiğim gibi, çok az iyilik içeren bir hayatın, en azından iyilik yokluğunda bıkkınlıkla geçen dönemlerden oluşan kötülüğü de içermesi gerekir. Bundan kaçınmanın tek yolu yaşam süresinin kısaltılması olur, fakat yaşam süresinin kısaltılması da kötüdür.

Bu problemin aşılabileceğini varsaysak bile başka bir problemle karşılaşırız. Öncelikle aykırı sonucu düşünün. Aykırı sonucu aykırı yapan (kişisel olmayan toplam görüşün barındırdığı) neredeyse yaşamaya değmeyecek durumda olan hayatlarla dolu bir dünyanın, daha yüksek kalitesi olan daha az sayıda yaşam içeren bir dünyadan daha iyi olmasıdır. Fakat hayatlar

hiçbir kötülük barındırmıyorsa ve daha fazla iyiliğin olmayışı kötü değilse, nasıl yaşamaya değmeyecek ("sürdürmeye değer" denmek isteniyor) durumda olabilir? Başka bir deyişle, sadece iyilik barındıran ve kötülük içermeyen bir hayat nasıl da yaşamaya değmez olarak nitelendirilir? Eğer Z'deki hayatlar gerçekten yaşamaya değerse, o zaman Z'yi A'ya tercih etmek artık aykırı değildir (kişi bu sonucun hatalı olduğunu düşünse bile).

Şimdi de salt ilaveyi düşünelim. Eğer gelecekteki olası hayatların hiçbir kötülük içermeyeceği bilinseydi, kişisel olmayan görüşün, mutsuzluğu asgariye indirgemesi bile salt ilaveyi geçersiz kılmazdı. Fakat soru, bu durumun problemli olup olmadığı. Salt ilavenin bir problem olarak görülmesinin en büyük nedeni, kişisel olmayan ortalama görüş salt ilaveyi reddettiğinde, yaşamaya değer ek hayatların olmasının iyi olacağı dolaylı varsayımına da tezat oluşturuyor. Kişisel olmayan ortalama görüş yaşamaya değer ilave hayatlara sebep olmanın (eğer bu ilave hayatlar toplam nüfusun iyi oluş ortalamasını düşürüyorsa) kötü olabileceğini söylüyor. Hayatların biraz kötülük içerdiği durumlarda, kişisel olmayan ortalama görüşün, salt ilaveyi reddetmekte haklı olduğunu gösterdim. Argümanım, kişisel olmayan ortalama görüşün, ilave hayatların kötülük içermediği durumlarda salt ilaveyi reddetmekte haklı olduğunu göstermese bile, gene de problemin üstesinden gelmesine yardımcı oluyor. Hatırlamak gerekir ki, ikinci bölümdeki argümanıma dayanarak, biraz iyilik barındıran ve hiç kötülük barındırmayan (farazi) bir hayat, hiç var olmamaya kıyasla daha kötü değildir –daha iyi de değildir. Argümanıma dayanarak (a) hiçbir zaman var olmamak (b) hiçbir kötülük barındırmayan bir hayata sahip olmak arasında seçim yapmak mümkün değildir. Bu da kişisel olmayan ortalama görüşün salt ilaveye yaklaşımını mantıksız hale getiriyor. Eğer yaşamaya değer ilave hayatlara sebep olmak iyiyse ve kişisel olmayan ortalama görüş daha kötü olduğunu ileri sürüyorsa, bu ciddi bir problemdir. Fakat eğer bir kritere göre, salt ilavenin tercih edilmesi ya da reddedilmesi mümkün

değilse ve kişisel olmayan ortalama görüş onu reddetmemiz gerektiğini öne sürüyorsa, bu çelişkili bir durum da değildir. Kişisel olmayan ortalama görüşün salt ilavenin, ilave edilen kişiler için daha iyi ya da daha kötü olmadığı yargısına, bir (kişisel olmayan) koşul daha eklediği düşünülebilir.

Dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğuna dair argümanım özdeşsizlik sorununu çözer, hem aykırı sonuçtan hem de salt ilave probleminden kaçınır ve aynı zamanda "Asimetri"yi de açıklar. "Hayatı sürdürmeye değmeyen bir çocuk yapmak yanlışken, hayatı yaşamaya oldukça değer bir çocuk yapmak için de ahlâki bir neden yoktur."[27]

Dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu düşünüldüğünde (o hayat yaşamaya değer olsa bile), çocuk yapmak için hiçbir zaman ahlâki bir neden olamaz. (Ebeveyn adaylarının çıkarı gibi *pro tanto*[28] bir nedeni olabilir)

Dolayısıyla, dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğuna dair argümanım, Derek Parfit'in X kuramının yapması gerektiğini düşündüğü her şeyi yapar:

1. Özdeşsizlik sorununu çözer;
2. aykırı sonuçtan kaçınmamızı sağlar;
3. salt ilave probleminden kaçınmamızı sağlar;
4. asimetriyi açıklar.

---

[27] Asimetrinin bu anlatım biçimi, Derek Parfit'in formülasyonuna –"Sefil Çocuk"ve "Mutlu Çocuk" örneklerine atfen bir uyarlamasıdır (s. 391). Benim formülasyonum aynı zamanda "yaşamaya değer hayat" ifadesindeki belirsizliği de önlemiş olur.

[28] Bu Shelly Kagan'ın terimidir. "Gerçek bir ağırlığı olan fakat diğer etkenlerin gölgesinde kalma ihtimali de olan" nedenler için kullanır. Daha yaygın şekilde kullanılan "epistemolojik bir nitelik taşıyan", "neden gibi görünen fakat aslında neden olmayabilen ya da tüm vakalarda varsayılan ağırlığa sahip olmayan" *prima facie* (ilk bakışta) nedene alternatif olarak bu terimi kullanır. (*The Limits of Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1989) 17.)

Bunlar görüşümün X kuramı olduğu anlamına gelmez. Benim argümanım sadece daha fazla insanın var olup olmaması gerektiği sorusuyla ilgili; X kuramı, nüfus sorularına da cevap verebilen, ahlâkla ilgili genel bir kuram. Fakat birçoğunun aksine benim argümanımın tüm bu açılardan X kuramıyla uyumlu görünmesi, sonuçları birçok insana sezgisel açıdan radikal bir biçimde ters gelse de ciddiye alınması gerektiği fikrini güçlendiriyor.

Sözleşmecilik

Sözleşmeciliğin[29] ne kadar insanın var olması gerektiğiyle ilgili yol gösterip gösteremeyeceği konusu tartışmaya açık. Derek Parfit böyle bir işleve sahip olmadığını düşünüyor.

İdeal sözleşmeci görüşünde, adalet ilkeleri John Rawls'un "başlangıç durum"unda –tarafsızlığın taraflara bilgisizlik peçesi altında tutularak sağlandığı varsayımsal durum– belirlenir. Derek Parfit'e göre sorun, başlangıç durumundaki tarafların var olduklarını bilmelerinin gerekliliğidir. Fakat gelecekteki insanları etkileyecek ilkeleri tespit ederken, var olacağımızı kesin olarak bilmek "kadınları dezavantajlı bir konuma getirecek bir ilke belirlerken kesinlikle erkek olacağımızı farz etmek gibidir".[30] Bu bir sorundur çünkü ideal sözleşmecilikte "belirli bir ilkenin sonuçlarına katlanıp katlanmayacağımızı bilmemek" esastır.[31]

Sözleşmeciliğe yapılan bu itirazdaki sorun da analojinin bu duruma uygun olmayışıdır çünkü sadece var olanlar herhangi bir ilkenin "sonuçlarına katlanırlar". Bazı olası insanların hiçbir zaman var olmamasına neden olan bir ilke o insanlara hiç-

[29] Burada, sözleşmeciliğin en baskın ve mantıklı versiyonu olduğu için, aklâkın ideal koşullarda belirlenen ilkeleri içerdiği şeklini, ideal sözleşmeciliği değerlendiriyorum .

[30] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 392.

[31] *Age*.

bir bedel ödetmez. Kimse, var olmayarak dezavantajlı bir konuma düşmez. Rivka Weinberg de aynı noktaya başka bir şekilde değinir. "Varoluş dağıtılabilecek bir fayda değildir" ve dolayısıyla "genel olarak insanlar ya da özel olarak bireyler varoluş perspektifinin varsayımıyla dezavantajlı konuma düşmezler".[32]

Bu yanıtla tatmin olmayanlar başlangıç durumundaki tarafların var olup olmayacaklarını bilmedikleri bir versiyonu önerirler. Derek Parfit, böyle bir değişikliğin yapılamayacağını düşünüyor ve nedenini de şöyle açıklıyor: "Var olmadığımız farklı bir olası tarihi düşünebilirken... dünyanın gerçek tarihinde hiçbir zaman var olmadığımızın doğru olduğunu varsayamayız."[33] Fakat bence bu yanıt neden olası insanların başlangıç durumunda olamayacağını açıklamıyor. Neden başlangıç durumundaki insanlar "dünyanın gerçek tarihinde" yer almak zorunda? Neden onları sadece olası insanlar olarak tahayyül edemiyoruz? Bazı insanlar, başlangıç durumunda olası insanları düşünmeyi metafiziksel açıdan abartılı bulabilirler. Fakat zaten başlangıç durumu varsayımsal bir konumdur. Neden varsayımsal bir pozisyondaki varsayımsal insanları düşünemeyelim? Profesör Rawls'un kuramı "metafiziksel değil siyasal"[34] ve vurguladığı gibi başlangıç durumunu adalet ilkelerinin belirlenmesi için açıklayıcı bir araçtır. Gerçekten tarafsız olsaydık, bu ilkeleri benimserdik.

Başlangıç durumundakilerin belirlediği ilkeler nasıl bir nüfus hacmi üretirdi? Bu tabii ki başlangıç durumunun çeşitli özelliklerine bağlı. Eğer olası insanları başlangıç durumunda kabul edersek, fakat pozisyonun Profesör Rawls'un tasvir diğer özelliklerini korursak, belirlenen ilkeler bence ideal olan nüfusa neden olur: Sıfır. Profesör Rawls başlangıç durumuna ta-

---

[32] Weinberg, Rivka M., "Procreative Justice: A Contractualist Account", *Public Affairs Quarterly*, 16/4 (2002) 408.

[33] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 392.

[34] Rawls, John, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14/3 (1985).

raf olanların durumu en kötü olanların pozisyonunu azamiye çekeceğini –yani asgariyi azamiye çekeceğini– söylüyor. Buna "maksimin"* kuralı deniyor. Birçok yazar, maksimin kuralı nüfus hacmi konusuna uygulandığında, hiç insan olmaması gerektiği sonucuna ulaşıyor.[35] Çünkü üreme sürdüğü sürece, dünyaya gelen bazı insanların yaşamaya değmeyen hayatları olacak (sürdürmeye değmeyen anlamında). Bu konumu güçlendirmenin tek yolu bu insanları dünyaya getirmemektir ve bunu da garantilemenin tek yolu, kimseyi dünyaya getirmemektir.

Michael Bayles maksiminin bu sonuca sadece dağıtılanın kamu hizmetleri olduğu durumlarda ulaşacağını söyler. Eğer dağıtılan, birincil değerlerse –diğer tüm değerleri garantilemek için gerekli değerler– bu sonucun tam tersine ulaşılacağını söylüyor. Durumu en kötü olanların, onlara birincil değerler dağıtılmadığı için var olmayanlar olduğunu söylüyor. En kötü durumda olan ikinci grup, var oldukları takdirde bazı birincil değerlerin dağıtılacağı gruptur. Dolayısıyla insan, mümkün mertebe çok sayıda insanı dünyaya getirmelidir.[36]

Bu akıl yürütmedeki hata, var olmayanların faydadan yoksun kaldıkları gerekçesiyle daha kötü bir durumda olacağı varsayımıdır. Fakat ikinci bölümde gördüğümüz gibi (Şekil 2/4) faydadan yoksunluk, eğer faydadan mahrum kalan kimse yoksa kötü değildir. Bu yüzden var olmayanlar, en kötü durumdakiler değildir. Esasen argümanım, var olanların her zaman var

---

* John Rawls *Bir Adalet Teorisi*'nde (1971) başlangıç durumundakilerin seçim yaparken en iyi seçenekleri değil, en kötü seçenekler arasından en iyisini seçmelerinin daha doğru olacağını öne sürer. Buna da maksimin kuralı adını verir. (ç.n.)

[35] Örneğin, Rivka Weinberg, "Maksi-Min üremenin yasaklanması sonucunu doğurur, çünkü hiçbir üreme, hayatı yaşamaya değmez kılacak, tedavisi olmayan bir hastalıkla doğmaktan daha iyi değildir" diyor. ("Procreative Justice: A Contractualist Account", 415.)

[36] Bayles, Michael, *Morality and Population Policy* (University of Alabama Press, 1980) 117.

oldukları için daha kötü durumda olduklarını ve maksiminin gerçekten de sıfır nüfusun ideal nüfus hacmi olduğuna işaret ettiğini gösteriyor.

Maksiminin nüfusla ilgili nasıl bir sonuca vardığını görenler maksimini reddediyorlar. Yani, maksiminin çıkarımının *absürt bir indirgemeden* ibaret olduğunu düşünüyorlar. Argümanlarım bu düşüncenin yanlış olduğunu öne sürüyor.[37] Maksimini reddedenler kötü bir sonucun olasılığının önemli olduğunu ve başlangıç durumundaki tarafların bu olasılığa göre karar vermeleri gerektiğini düşünüyorlar. Profesör Rawls başlangıç durumuna bunu önleyen bir koşul ekliyor. Argümanlarım, nüfusa dair sorularla ilgili, başlangıç durumundaki tarafların olasılıklara göre hareket edip etmemelerinin bir farkı olmadığını gösteriyor. Bunun nedeni de var olmanın *her zaman* çok kötü olması. Bu yüzden de kötü bir sonucun olasılığı her zaman yüzde yüzdür. Sonucun ne kadar kötü olduğu –çok, çok, çok kötü ya da sadece çok kötü– olasılığın konusudur. Fakat bu bağlamda, bu durum, kişinin var olduğu senaryonun var olmadığı senaryoya kıyasla hiçbir avantajının olmadığını bildiği düşünülürse, önemli değildir. Dolayısıyla, (a) olasılıkların hesaba katılması, (b) ebeveynlerin ve çocukların çıkarlarının dengelenmesi, (c) üremeye sadece "mantıksız olmadığı zaman"[38] izin verilmesi gerektiğini düşünenler bile maksimini seçenlerle aynı sonuca varacaklardır. Eğer argümanım doğruysa, var olmayı tercih etmek her zaman mantıksızdır. Rasyonel ve objektif taraflar var olmamayı seçecektir ve kimse var olmadığında nüfus sıfır olacaktır.

---

[37] Fakat bu konuda daha çok şey söylenebilir. İndirgeme argümanı sadece maksimine değil benim var olmanın her zaman zararlı olduğu argümanıma da yöneltiliyor. Yedinci bölümün başında bu konuya daha çok değineceğim.

[38] "Procreative Justice: A Contractualist Account", 420.

Soyun Aşamalı Tükenmesi

Argümanlarımın nüfusla ilgili ahlâki kuramların bilinen sorunlarının birçoğunu çözdüğünü gösterdim. Gerçekten de bu sorunların birçoğu dünyaya gelmenin ciddi anlamda zararlı olduğunu idrak edememekten kaynaklanıyor. Fakat benim görüşüm nüfusla ilgili genelde tartışılan sorunları çözmeye yardımcı olsa da başka sorunlarla karşılaşıyor. Şimdi o sorunları değerlendirerek nasıl çözülebileceklerini göstereceğim.

Benim "Kaç insan olmalı?" sorusuna cevabım "sıfır". Yani, hiçbir zaman hiçbir insanın olmamış olması gerektiğini düşünüyorum. Fakat olduklarına göre, şimdi de bundan sonra daha fazla insan olmaması gerektiğini düşünüyorum. Fakat bu "sıfır" yanıtı, daha önce de söylediğim gibi, ideal yanıt. İdeal olmayan gerçek dünyanın herhangi bir özelliği daha ılımlı yanıta izin veriyor mu?

Nüfusu Azaltmak Ne Zaman Yaşam Kalitesini Azaltır?

Şimdiye kadar incelediğimiz nüfus sorunları daha fazla insanın dünyaya getirilmesini içeriyordu. Özdeşsizlik sorunu, belirli bir insanı dünyaya getirmenin neden yanlış olduğunu açıklamakla ilgili bir sorundur. Aykırı sonuç, ilave hayatları dünyaya getirmenin yaşam kalitesini düşürdüğü durumlarda ortaya çıkıyor. Salt ilave problemi, dünyaya getirilecek, hayatı yaşamaya değer olan "salt ilave" insanlarla ilgili. Argümanlarım bu ilave insanların hiçbirinin dünyaya getirilmemesi gerektiğini göstererek bu sorunları çözüyor.

Argümanımın neden olduğu sorunlar ilave insanların dünyaya getirilmesinden değil, getirilmemelerinden kaynaklanıyor. Görüşümün evrensel düzeyde kabul edilmesinin sonucundan kaynaklanacak soy tükenmesi birçok insana göre bu sorunlardan biri. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu görüşe, hiçbir insanın var olmadığı gelecekteki bir durum için hayıflanmanın anlamsızlığını göstererek karşı çıkacağım. Bence, nüfus prob-

leminin daha zorlayıcı kısmı soy tükenmesinin kendisinden ziyade tükenene kadarki süreç. Yoğun nüfuslu dünyamızda, artan nüfusun azalan yaşam kalitesiyle doğru orantılı olduğunu düşünme eğilimindeyiz. Fakat farklı koşullar altında, azalan nüfusun da düşen yaşam kalitesiyle doğru orantılı olacağı durumlar mümkündür. Bu, birbirine bağlı iki şekilde gerçekleşebilir. Eğer nüfus hızla azalırsa ve bunun nedeni düşük doğum oranıysa (özellikle yaşlıları içeren yüksek ölüm oranı yerine) yaşam kalitesi düşebilir, çünkü nüfusun büyük oranını ilerlemiş yaşlarda üretime katkı sağlayamayan insanlar oluşturur. Böyle durumlarda, genç yetişkinler, nüfusun tümü için eski yaşam kalitelerini korumalarını sağlayacak derecede üretim yapamazlar. Böyle durumlarda yaşam kalitesinin düşmesine neden olan, azalan nüfusun mutlak hacmi değildir. Düşük doğum hızından kaynaklanan genç nüfusun yaşlı nüfusa oranıdır.

Azalan nüfusun yaşam kalitesini düşürebileceği başka bir durum da, bir neslin bir öncekinden görece daha az sayıda olması değil, yeni neslin sayısının birden çok eşikten birinin altına düşmesidir. Böyle durumlarda, nüfusun mutlak (sadece görece değil) hacmi o kadar küçüktür ki, yaşam kalitesi düşer. En düşük eşikteki uç bir örneği düşünün: Adem ile Havva'nın yaşayan yegâne insanlar olduğunu (Kabil, Habil ve Seth hiç doğmamış). Adem ölür ve Havva yaşayan tek insan olarak yalnız kalır.[39] Havva'nın yaşam kalitesi nüfusun yüzde elli oranında azalmasından dolayı düşmemiştir, belli bir eşiğin altına indiği için düşmüştür –bu durumda eşik kişiye eşlik edecek bir insanın varlığıdır. Eğer çocukları olsaydı, en azından Adem'in ölümünden sonra ona eşlik edecek başka insanlar olurdu. Onları dünyaya getirmek, her zaman insanlara ciddi zararlar verir. Fakat bazı durumlarda onları dünyaya getirmemek, halihazırda var olan insanların hayatlarını çok daha kötü hale getirebilir. Bu bir endişe kaynağıdır. Gene de, halihazırda var olan insanların

[39] Zaten yılanla da arası iyi değildir.

daha fazla zarar görmesini önlemek için yeni nesilleri dünyaya getirecek toplamda daha da çok zarara neden olacağımız uzun vadeli bir gerilemeden kaçınmalıyız. Bu yüzden, bence yeni nesilleri dünyayı getirmenin kabul edilebilir olacağı tek koşul, aşamalı bir şekilde insan soyunun tüketilmesi olduğu koşuldur.

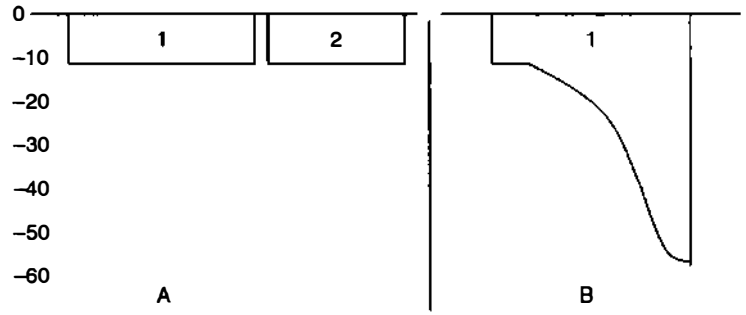
İnsanlık birdenbire yok olmadığı takdirde, hayatta kalan en son insanlar –şimdi ya da sonra var olmalarından bağımsız– muhtemelen çok acı çekecekler.[40] Daha az insanın bu sonuca katlanmasını sağlamak mantıklı. Bu da istikrarlı bir biçimde insan sayısını azaltarak gerçekleşebilir. Bir yanılsama içinde değilim. İnsanlar gönüllü bir şekilde sayılarını azaltmayı amaçlayabilir, fakat bu koşullar altında, hiçbir zaman bunu soylarını tüketmek için yapmayacaklardır. Dolayısıyla, geniş bir nüfus tabanından soyun aşamalı tükenmesi konusunu değerlendirirken, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini değil, neler olması gerektiğini ve en iyi senaryoyu tartışıyorum. Yani görüşlerimin kuramsal çıkarımlarını ve uygulamalarını tartışıyorum.

Yakın gelecekte, Şekil 6.2'deki gibi iki muhtemel nüfusu düşünün.

Şekil 6.1'deki gibi, (yatay eksendeki) 1 ve 2'nin eni, daha geniş (ve ilave) şekiller daha fazla insana tekabül etmek üzere, nüfus hacmini temsil ediyor. A, üreme devam ettiği takdirde yüzde 75 doğurganlık oranıyla sahip olunacak nüfus. B, üremeyi durduğumuz takdirde, hemen etkisi görülecek şekilde sahip olacağımız nüfus. Her iki gelecekte de tüm hayatlar sıfır yaşam kalitesi düzeyinin altında –başlatmaya değer hayat olma eşiğinin hemen üstünde (sürdürmeye değer hayat eşiğinin hemen üstünde değil). Bu, Derek Parfit'in Şekil 6.1'inden farklı. Pozitif skaladaki tüm hayatların yaşamaya değer olduğunu düşün-

[40] Üreyenler, üremekten, kendi çocuklarının çekeceği acıları düşünerek vazgeçmediklerine göre, uzak bir gelecekteki son insanların acıları da onları vazgeçirmeyecektir. Fakat son insanların acıları yeterince büyükse, o insanlar ebeveynlerinin ya da atalarının dünyaya yeni insanlar getirmiş olmasını dileyebilirler.

mese de (yani referans noktası, hayatların yaşamaya değer hale geldiği bir eşik değil)[41] genel görüşü, bazı hayatların yaşamaya değer olduğu ve onlara net pozitif değer atanabileceği yönünde. Görüşlerim göz önünde bulundurulduğunda, tüm hayatlar ya kötü ya da daha az kötüdür. Bu yüzden sıfır değerinin altındaki skalayı kullanıyorum. Yaşam kalitesi ne kadar düşükse, dikey eksen de o kadar aşağıyı gösterir.



Şekil 6. 2.

1'deki insanlar, A ve B'deki insanlarla aynı. A'da 1'deki insanlar 2'deki insanlardan daha önce dünyaya gelenler. 2'deki insanları dünyaya getirmek, halihazırda yaşayan insanların hayatlarını daha az kötü hale getiriyor. B'de, 2'deki insanların yokluğu, halihazırda yaşayan insanların hayatlarını çok daha kötü hale getiriyor. Fakat B'de, 1'deki insanlar için bu geçerli değil. Çünkü bazıları, 2'deki insanların yokluğu hissedilmeden ölecek. 2'deki insanların gördüğü zarar hayatlarının ne kadar kötü gittiğiyle ilgili. Bunun nedeni de var olmanın zararının, başlatılan hayattaki zarardan farklı olmayışı. Başka bir deyişle, bir hayatın kötülük derecesi, o hayata sahip olarak dünyaya gelmenin kötülük derecesiyle aynı. Şekil 6.2'de, sadelik adına, yeni insanların önceki insanlarla aynı yaşam kalitesine sahip olduğunu –yani

[41] Bkz. "Bad Level" referansı, *Reasons and Persons*, 432-3.

A-1'deki insanların hayatları kadar kötü fakat daha kötü değil– varsayıyorum. Bu varsayım bizi, 2'deki insanların son insanlar olmadığı sonucuna götürüyor. Eğer son insanlar olsalardı, çoğunluğunun hayatı A-1'deki insanlardan çok daha kötü olurdu ve hayatları, B-1'deki insanların hayatlarına benzerdi. Soyun aşamalı tükenmesinin etik açıdan tam bir değerlendirmesinin, son insanlar da dâhil olmak üzere, o güne kadar gelen nesillerin gördüğü zararları hesaba katması gerekir. Ben burada, sadece bir tane yeni nesle odaklanarak soruyu basitleştiriyorum.

2'deki insanlar dünyaya getirilerek zarar görseler de, varoluşlarının 1'deki insanların bazılarının hayatlarını daha az kötü hale getirme dereceleri göz önünde bulundurularak, gene de dünyaya getirilmeliler mi? Daha genel anlamda, benim üreme karşıtı görüşüm şu sorulara yanıt vermek zorunda:

1. Halihazırda var olanların yaşam kalitelerini yükseltmek için yeni insanları dünyaya getirebilir miyiz?
2. Eğer getirebilirsek, hangi şartlarda bunu yapabiliriz?

Nüfusu Sıfıra İndirmek

Bu sorular kişileri etkileyen sınırlı görüşle yanıtlanamaz. Hatırlanacağı üzere bu görüş şudur:

> "Eğer X'in gerçekleşmesi Y'nin gerçekleşmesinden daha kötü ya da sadece *kötü* olacaksa, sonuç X insanları için daha kötüdür."[42]

Bu görüşün özdeşsizlik sorununu çözebileceğini gösterdim. Kişileri etkileyen sınırlı görüş aynı zamanda neden Şekil 6.2'deki B dünyasının 1'deki insanlar için daha kötü olduğunu ve A dünyasının 2'deki insanlar için daha kötü olduğunu gösteriyor. Fakat kişileri etkileyen sınırlı görüş, karşılaştığımız bu sorulara cevap veremez. Dünyaya yeni insanlar getirip onlara za-

[42] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, 395.

rar vermenin ama halihazırda var olanların hayatlarındaki zararı azaltmanın hangi koşullarda kabul edilebileceği konusunda bize yol göstermez. Kişileri etkileyen sınırlı görüş, bu, 1'deki birçok insanın gördüğü zararı azaltacaksa, 2'deki insanları dünyaya getirip getiremeyeceğimizi bize söyleyemez.

Onun aksine, kişileri etkileyen kapsamlı görüş iki sorumuza yanıt verebilir ve A'nın B'den daha kötü olup olmadığını söyleyebilir. Fakat göstereceğim gibi, bunu, var olmanın her zaman ciddi anlamda zararlı olduğu görüşünü benimseyerek yapamaz.

Kişileri Etkileyen Kapsamlı Görüş:

> "Eğer, X insanları için X'in gerçekleşmesi, Y insanları için Y'nin gerçekleşmesinden daha az iyiyse, sonuç insanlar için (kapsamlı açıdan) daha kötüdür."[43]

Kişileri etkileyen kapsamlı görüş, eğer yeni insanların yokluğunda halihazırda var olan insanların acısı, yeni insanların göreceği zarardan daha büyükse, halihazırda var olan insanların yaşam kalitelerini yükseltmek için yeni insanları dünyaya getirebileceğimizi söyler.

Fakat hangi koşullarda zararın daha büyük olduğu söylenebilir? Nasıl böyle bir karşılaştırma yapabiliriz? Derek Parfit kapsamlı kişileri etkileyen görüşün iki versiyonunu önerir. Her ikisi de bu karşılaştırmayı yapmak için farklı yöntemler öne sürer:

Kapsamlı Kişisel Toplam Görüş:

> "Eğer X gerçekleştiğinde, X insanlarının göreceği *toplam net fayda*, Y gerçekleştiğinde Y insanlarının göreceği toplam net faydadan azsa, sonuç insanlar için kötüdür."[44]

Kapsamlı Kişisel Ortalama Görüş:

> "X sonucu, X'in gerçekleşmesiyle X insanları için *kişi başına düşen ortalama net fayda*, Y'nin gerçekleşmesiyle Y in-

---

[43] *Age.* 396.

[44] Parfit, Derek, *Reasons and Persons.* (vurgu benim).

sanları için kişi başına düşen net faydadan azsa, insanlar için kötüdür."[45]

Benim görüşüme göre, herkes zarar gördüğü için bu ilkeleri "yararlar" yerine "zararlar" kavramlarıyla ifade etmek daha iyi olabilir –müspet yerine menfi olarak:

Kişileri Etkileyen Menfi Kapsamlı Toplam Görüş:

X'in gerçekleşmesiyle X insanlarının gördüğü toplam net zarar, Y'nin gerçekleşmesiyle Y insanlarının göreceği toplam net zarardan büyükse, sonuç insanlar için kötüdür.

Kişileri Etkileyen Menfi Kapsamlı Ortalama Görüş:

X'in gerçekleşmesiyle X insanlarının gördüğü *kişi başına düşen net zarar*, Y'nin gerçekleşmesiyle Y insanlarının gördüğü ortalama net zarardan büyükse, X sonucu insanlar için daha kötüdür.

Bu iki görüşte de B, A'dan kötüdür. Yani iki görüş de 2'deki insanların göreceği zararın, 1'deki çoğu insan üzerindeki telafi edici etkisi nedeniyle meşru olduğunu söyler.

İki görüş arasında, ortalama görüş nispeten mantıksızdır. Dünyaya yeni insanlar getirmek, eğer yeni insanların yaşam kalitesi aynıysa ya da kendinden öncekilerden daha iyiyse kişi başına düşen ortalama zararı artırmaz. Dolayısıyla, ortalama görüşe göre, düşük yaşam kalitesine sahip on iki milyar insan, aynı kaliteye sahip altı milyar hayattan daha kötü değildir. Fakat aynı zarara iki katı sayıda insanı maruz bırakmak tabii ki daha kötü olmalı. Toplam görüş bu problemin ortaya çıkmasını önleyebilir. On iki milyar düşük yaşam kalitesi olan hayatın olduğu bir dünyada toplam zarar, aynı kalitede altı milyar hayatın olduğu bir dünyadan daha büyüktür. Böylece, kişileri etkileyen menfi kapsamlı toplam görüş, halihazırda var olan insanların gördüğü zararı azaltmak için ne zaman yeni insanla-

[45] *Age*. (vurgu benim).

rı dünyaya getirebileceğimiz sorusuna bir cevap sunmuş olur. Toplam zararı azalttığımız zaman.

Bazıları bu cevabı, sadece ne kadar zarar olduğuyla ilgilendiği, o zararın nasıl dağıldığı ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenmediği gerekçesiyle yetersiz bulabilir. Örneğin bazıları, daha çok sayıda insanın daha az zarar görmesi ile az sayıda insanın daha çok zarar görmesi arasında bir fark olduğunu düşünebilir. Bu görüşe göre, daha çok acı çekecek daha az sayıda insanı dünyaya getirmek, daha az acı çekecek daha çok sayıda insanı dünyaya getirmekten daha kötü olabilir. Bazıları da, insanları dünyaya getirmeyerek en azından, insanları dünyaya getirerek onlara zarar vermenin, insanları dünyaya getirmeyerek halihazırda var olan insanların zarar görmesine izin vermekten daha kötü olduğunu söyleyebilirler. Bunun nedeni, aktif olarak insanlara zarar vermenin pasif kalarak zarar vermekten daha kötü olduğunu düşünmeleri olabilir. Daha makul bir açıdan, hayatlarımızı daha az kötü hale getirmek için insanları dünyaya getirerek onlara zarar vermenin, insanları bir amaç için araç olarak kullanmak anlamına geldiğini de düşünebilirler. Bu görüşte, hayatlarımızın daha az iyi hale gelmesi için dünyaya daha fazla insan getirmeye karşı bir önyargı olabilir. Bu önyargı, zararın azaltılma oranı yeterince yüksek olduğunda ortadan kalkabilecekken, insanları dünyaya getirerek onlara zarar vermek, sadece halihazırda var olan insanların gördüğü zararın eşit derecede azalmasıyla meşrulaştırılamaz.

Bazı insanlar, kişileri etkileyen görüşün, genelde kişisel olmayan (faydacı) görüşlerine yöneltilen eleştirilere (örneğin zarar dağılımı hakkında) maruz kalmasına şaşırabilir. Fakat hem kişileri etkileyen kapsamlı toplam görüş hem de kişileri etkileyen kapsamlı ortalama görüş aslında kişileri etkilemeyebilir. Derek Parfit, kişileri etkileyen kapsamlı görüşlerin ikisi için de "kişisel olmayan ilkeyi kişileri etkileyen biçimde ya da kişileri

etkileyen ifadelerle[46] yeniden şekillendiriyorlar"[47] derken bunu kabul ediyor. İlkelerin kişileri etkileyen mi yoksa kişileri etkileyen gibi görünen fakat kişisel olmayan ilkeler mi olduğu meçhul. Kişisel olmayan görüş sadece kişileri etkileyen gibi göründüğü için kişileri etkileyen bir görüşe dönüşemez. Kişisel olmayan ilkeler eylemlerin belirli insanlar üzerindeki etkileriyle ilgilenmezler; eylemin genel anlamda etkisiyle ilgilenirler. Dolayısıyla böyle görüşlerin belirli insanların dünyaya gelerek zarar görmesi konusunu yeterince hesaba katmayışı şaşırtıcı değil.

Bu, her kişiyi etkileyen kapsamlı ilkenin aynı dertten mustarip olduğunu anlamına gelmez. Belki bu ilkenin gerçekten kişileri etkileyen olan bir versiyonu da vardır. Yani belki, "X insanları için, Y insanlarına kıyasla daha az iyi"nin içini, belirli bireyler üzerindeki etkileri de hesaba katarak doldurabiliriz. Ortalama ve toplam yaklaşımlar bunu yapmanın yegâne yöntemleri değil.

Bundan bağımsız olarak, zararların nasıl dağıtıldığını ve ortaya çıktığını hesaba katabilen bazı görüşler de mevcut. Örneğin, hak temelli görüş ya da deontolojik görüş şöyle diyebilir: Bazı zararlar o kadar kötüdür ki, o zararı vermemek başkalarına daha çok zarar vermek anlamına gelse bile, ondan kaçınılmalıdır. Böyle bir görüşe göre, birinin sağlıklı böbreğini zorla almak, o böbreğin verileceği kişinin göreceği zarar, zorla böbreği alınan kişinin göreceği zarardan büyük olsa da yanlıştır. Bunun nedeni ya böbrek bağışçısının böbreğini vermeme hakkı ya da başkalarının, zorla insanların böbreğini almama yükümlülüğüdür. Eğer dünyaya getirilmeme hakkı varsa –sadece ihlal edildiğinde bir sahip bulan hak– o zaman, halihazırda var olan insanların gördüğü zararı azaltsa bile dünyaya yeni insan getirmenin yanlış olacağı savunulabilir. Var olmayanlara

[46] Parfit, Derek, *Reasons and Persons*. 400.
[47] *Age*. 401.

hak atfetmek konusunda endişesi olanlar, bu konuyu dünyaya insan getirmeme yükümlülüğü bağlamında düşünebilirler. Bu, insanları dünyaya getirerek onlara verilen zararı vermeme yükümlülüğüdür. Bu deontolojik görüşe göre, dünyaya yeni insan getirmeme yükümlülüğü vardır. Halihazırda var olan insanlar, dünyaya yeni insanlar getirilmediği takdirde, o yeni insanların yaşayıp çekeceği acıdan daha fazlasını çekiyor olsalar bile bu yükümlülük bakidir. Buradaki ana fikir, yeni insanları kendimizi son insanların kaderinden kurtarmak amacıyla dünyaya getirmenin, onların sayısı bizimkinden daha az da olsa, yanlış olduğudur.

Hakların ve yükümlülüklerin mutlak olduğu yerde, zararın halihazırda var olan insanlar için ne kadar daha büyük olduğu önemli değildir. Haklar mutlak olmadığında, sadece başkalarının hayatındaki zarar eşit derecede azalacağı için bizi korudukları zararlara sebep olunamaz. Fakat başkaları, bu sayede bizim gördüğümüz zarardan çok daha fazlasından kaçınabilecekse verilen zarar kabul edilebilir. Mutlak olmayan haklar ne kadar önemliyse, başkalarının hayatından eksiltilen zarar da o kadar çok olmalıdır.

Üreme karşıtı görüşlerimi ne zaman halihazırda var olan insanların hayatındaki zararı azaltmak için yeni insan dünyaya getirebileceğimiz sorusunun cevabını vermek için hak temelli görüşle birleştirdiğimizde, cevap sadece hak temeline ne kadar önem verdiğimize bağlı değildir. Aynı zamanda, var olmanın zararının boyutuyla ilgili ne düşündüğümüze de bağlıdır. Zarar ne kadar büyükse, temeli daha güçlü olan bir hak tarafından engellenecektir.

Aşağıdaki sorular için birkaç görüşü ve tezahürlerini inceledim:

1. Var olan insanların yaşam kalitesini yükseltmek için yeni insanları herhangi bir koşulda dünyaya getirme hakkımız olabilir mi?
2. Eğer olabilirse, hangi koşullar altında olabilir?

<table>
<tr><td>1. Kişileri Etkileyen (Sınırlı) Görüş[48]</td><td colspan="2">Soruya cevap veremez.</td></tr>
<tr><td>2. Menfi Ortalama Görüş[49]</td><td colspan="2">Üreme karşıtı görüşle uyumsuz.</td></tr>
<tr><td>3. Menfi Toplam Görüş[50]</td><td colspan="2">Sebep olacağımız toplam zarar, yeni insanlar dünyaya getirilmediği takdirde, var olan insanların göreceği zarara eşitse ya da ondan azsa, dünyaya yeni insanlar getirebiliriz.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">4. Hak Temelli/Deontolojik Görüş</td><td rowspan="2">Dünyaya yeni insan getirmek, sadece toplam zararın azaltılmasıyla meşrulaştırılamaz.</td><td>4a. Daha bağlayıcı hak ve yükümlülük görüşü: Dünyaya yeni insan getirmek hiçbir zaman, toplamdaki zararın azaltılma oranı ne kadar yüksek olursa olsun, meşrulaştırılamaz.</td></tr>
<tr><td>4b. Daha az bağlayıcı hak ve yükümlülük görüşü: Dünyaya yeni insan getirmek, toplam zararın kaydadeğer oranda azaltılmasıyla (tek neden bu olmamak koşuluyla) meşrulaştırılabilir.</td></tr>
</table>

Şekil 6.3.

[48] "Sınırlı"yı parantez içine aldım, çünkü gerçekten kişisel olan kişileri etkileyen kapsamlı bir görüşün formüle edilebilmesinin mümkün olduğunu belirtsem de kişileri etkileyen sınırlı görüşün kişileri etkileyen tek gerçek görüş olabileceğini açık bir şekilde gösterdim.

[49] Buna Kişileri Etkileyen Menfi Kapsamlı Ortalama Görüş yerine, Menfi Ortalama Görüş diyorum, çünkü "kişileri etkileyen" etiketinin yanıltıcı olduğunu gördüğümüz için, kapsamlı sıfatı da geçerliliğini kaybediyor.

[50] Buna Kişileri Etkileyen Menfi Kapsamlı Toplam Görüş yerine Menfi Toplam Görüş diyorum, çünkü "kişileri etkileyen" etiketinin yanıltıcı olduğunu gördüğümüz için, kapsamlı sıfatı da geçerliliğini kaybediyor.

Sadece menfi toplam görüş ve hak temelli ya da deontolojik görüş, halihazırda var olan insanlara zarar vermekten kaçınmak için üremeye ne zaman izin verilebileceğiyle ilgili üreme karşıtı sorulara yanıt verebilir. Hem menfi toplam görüş hem de daha az bağlayıcı hak temelli ya da deontolojik görüş bazı insanların dünyaya getirilmesine izin verse bile, ikisi de üreme karşıtı görüşle uyumludur. Bunun nedeni de üremeye sadece insanlığın asgari ahlâki bedel ödeyerek aşamalı bir şekilde tükenmesi için ara bir tedbir olarak izin vermeleridir. Daha bağlayıcı hak temelli ya da deontolojik görüş açık bir şekilde üreme karşıtı görüşle uyumludur.

Menfi toplam görüşün ya da daha az bağlayıcı hak ya da yükümlülük temelli görüşlerin koşullarının dünyamızda sağlanıp sağlanmadığı meçhuldür. Başka bir deyişle, yeni insanları dünyaya getirmenin toplam zarar miktarını düşüreceği (toplam görüşün koşullarının sağlanması için) ya da yeterince düşürüp düşürmeyeceği (daha az bağlayıcı hak ya da yükümlülük temelli görüşün koşullarının sağlanması için) kesin değildir. Soyun aşamalı tükenmesi dünyada kalan son insanların acısını büyük ihtimalle azaltacak olmasına rağmen, toplam zarar miktarını çoğaltabilir (çünkü daha fazla insan zarar görür) ya da toplam zarar miktarını, dünyaya getirilen yeni insanlara zarar vermeyi meşrulaştıracak kadar azaltmayabilir. Hemen akla gelen normatif sorulara ek olarak, önemli ampirik sorular da var.

Toplam görüşün ya da daha az bağlayıcı hak ya da yükümlülük temelli görüşün koşullarının sağlanıp sağlanmadığından bağımsız olarak, üreyen ya da üreyecek olan insanlar bu görüşleri üremeyi meşrulaştırmak için kullanamazlar. Çünkü bugün nüfusa dair yaşam kalitesiyle ilgili karşılaştığımız sorunlar, nüfusun azaltılmak yerine çoğaltılmasından kaynaklanır. Ve nüfus artış hızı düşseydi ya da nüfusun kendisi aşamalı olarak azalmaya başlasaydı bile bu durum yeterli olmazdı. Sadece, nüfusun büyük bir hızla azaldığı ya da insan sayısının bin yıl önce aşmış olduğumuz sınıra indiği durumlarda halihazırdaki zarar

miktarını azaltmak için dünyaya yeni insanlar getirilmesi konusu düşünülebilir. O noktaya çok uzağız.

Soyun Tükenmesi

Bu ve daha önceki bölümlerdeki görüşlerim bizi, insanların (ve diğer türlerin) soyunun tükenmesinin daha iyi olacağı sonucuna getiriyor. Diğer koşullar eşitlendiğinde, argümanlarım aynı zamanda bunun daha geç olmaktan ziyade daha erken gerçekleşmesinin de iyi olacağını öne sürüyor. Bu sonuçlar birçok insanı derinden sarsıyor. Bu sonuçlara verilen genel karşılığı, insanın soyunun tükenmesinin gerçekten hayıflanılacak bir durum mu yoksa daha erken gerçekleşmesinin daha geç gerçekleşmesinden daha iyi olduğu bir durum mu olduğu sorularını düşünerek değerlendireceğim.

İnsan türünün soyu, diğer her tür gibi er ya da geç tükenecektir.[51] Bu birçok insanı rahatsız eder ve bu nihai sonun uzun zaman gerçekleşmeyecek olmasını ümit ederler.[52] Bazı insanlar ise türümüzün uzun bir geleceği olduğu konusunda şüphelidir. Her nesilde "sonun yaklaştığına" inanan insanlar vardır. Çoğu zaman bu görüşler, genelde ruh hastalığına değilse, dinî temelli eskatolojiye dayanır. Fakat bazen durum farklıdır.[53] Sadece asteroit çarpması gibi dış etkenlerin değil aynı zamanda insan kaynaklı sürdürülemez tüketim, ekolojik yıkım, yeni ya da

[51] James Lenman'ın dediği gibi, "diğer hiçbir şeyin buna yol açmadığı fantastik ve pek de olası olmayan ihtimalde bile, termodinamiğin ikinci yasası bizi en nihayetinde yok edecektir". Bkz. "On Becoming Extinct", *Pacific Philosophical Quarterly*, 83 (2002) 254.

[52] Evrenin geleceğiyle ilgili bir derse katılan yaşlı bir kadınla ilgili bir fıkra vardır. Dersten sonra konuşmacıya bir soru sorar: "Afedersiniz Profesör, evrenin ne zaman yok olacağını söylemiştiniz?" "Dört milyar yıl kadar sonra" diye cevap verir konuşmacı, "Şükürler olsun" der yaşlı kadın, "bir an dört *milyon* dediğinizi sandım."

[53] Rees, Martin, *Our Final Hour: A Scientist's Warning* (New York: Basic Books, 2003).

nükseden hastalıklar ve nükleer ya da biyolojik silahlar gibi etkenlerin de insanlığın uzun vadede geleceğine ciddi bir tehdit oluşturduğuna inananlar da vardır. Diğerleri için, insan soyunun tükenmesi tehdidi ampirik değil, felsefi temellere dayanır. İhtimallere göre akıl yürüterek, "kıyametin" yaklaştığını öne sürerler.[54]

İnsan soyunun ne zaman tükeneceğine dair karşıt görüşlerin argümanlarını ve kanıtlarını değerlendirmeyeceğim. Bunun gerçekleşeceğini biliyoruz ve bu durumun argümanım üzerinde ilginç bir etkisi var. Tuhaf bir şekilde benim argümanımı nispeten *iyimser* kılıyor. Şu anda durum ideal olmasa da –hiç olmaması gerekirken insanlar *var*– bir gün, durum ideal hale gelecek –artık hiç insan olmayacak. Başka bir deyişle, durum şimdi kötü olsa da ve önce yeni insanların dünyaya getirilmesiyle daha da kötüleşecek olsa da bir noktada iyileşecek. Bazıları bu tür bir iyimserliği benimsemek istemeyebilir, fakat bu gözlem, bazı iyimser görüşlüleri rahatlatabilir.

Soy Tükenmesinin İki Yolu

Soy tükenmesinin iki tarzını birbirinden ayırmak gerekir. İlki öldürülerek soyun kökünün kazınmasıdır. Diğeri de soyun ölerek yok olmasıdır. İlkine "soyun *öldürülerek* tükenmesi", ikincisine de "soyun *ölerek* tükenmesi" ya da "üretimsel olmayan soy tükenmesi" diyebiliriz. Bir soy öldürüldüğünde soy, türün tüm mensuplarının öldürülmesiyle tükenir. Bu insan ya da doğa eliyle (ya da insanların doğanın elini zorlamasıyla) gerçekleşebilir. Buna karşılık, bir tür öldüğünde, soy, türün mensupları doğal yollarla kaçınılmaz olarak öldüğünde, o mensupların yerine yenilerinin konulamamasıyla tükenir.

Anlaşılacağı üzere bu iki çeşit soy tükenmesi bazen örtüşebilir. Çoğu zaman, türün o kadar çok mensubu öldürülür ki, ge-

[54] Leslie, John, *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction* (London: Routledge, 1996).

riye kalanlar öldürülenlerin yerini dolduracak hızda üreyemezler, böylece öldüklerinde soy da tükenmiş olur. Ya da bir tür, yeterli hızda üreyemediğinde, geriye kalan az sayıda tür mensubunun öldürülmesiyle de soyu tükenebilir.

Bu örtüşmeden bağımsız olarak, iki çeşit soy tükenmesinin (ya da soy tükenmesinin iki özelliğinin) ayırımını yapmak farklarını anlamamız açısından bize yardımcı olacaktır. Aralarında bariz farklar var. En öne çıkanı, soyun öldürülerek tükenmesinin hayatı yarıda kesmesidir, fakat soyun ölerek tükenmesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Üreme karşıtları, ölüm yanlıları haline gelip insanları öldürerek tamamen yok etmeyi amaçlasalar, eylemleri, soyun ölerek tükenmesinde olmayan ahlâki sorunlarla karşılaşırdı. Kendi türünü yok etmek amacıyla öldüren insanların eylemleri, öldürme eylemiyle aynı nedenlerden dolayı sorunlu. Çoğu zaman bu eylem öldürülenler için kötüdür ve (doğal yollardan) ölmenin aksine (ölene kadar) kaçınılması mümkün olan bir kötülüktür. Doğal yaşam süresini tamamlamış bir insanın ölümüne üzülsek de ölünün bir haksızlığa uğradığını söyleyemeyiz, fakat ahlâki sorumluluğu olan bir birey, meşru bir nedeni olmadan başkasını öldürdüğünde bunun yanlış olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ayırımı yaparken, ölümün, ölen için kötü olduğunu varsayıyorum. Ölümün, ölen için zararlı olduğu görüşü mantıksız değildir. Gerçekten de ortak aklın görüşüdür ve birçok yargımızın temelini oluşturur. Gene de bu görüşe karşı çıkanlar olmuştur. Felsefi itirazları, onları savunmak ya da reddetmek için değil, fakat neden konumuzla alâkalı olduklarını göstermek için değerlendireceğim.

Soyun Tükenmesiyle İlgili Üç Kaygı

Soy tükenmesinin neden kötü olduğu genelde üç şekilde açıklanıyor:

1. Soyun öldürülerek tükenmesinin kötü olduğunun düşünülmesinin muhtemel bir nedeni, hayatların yarıda kalmasıdır.
2. Soy ne şekilde tükenirse tükensin, öncesinde hayatta olanlar için kötü olduğu düşünülebilir.
3. Soyun tükenmesinin bizatihi kötü olduğu düşünülebilir. Bu görüşe göre, artık hiçbir insanın (ya da bilinçli herhangi bir canlının) olmadığı bir dünya, daha önce hayatta olan canlıların yaşamlarından bağımsız olarak, bizatihi kötüdür.[55]

İlk ve ikinci maddeleri anlamlandırmamız daha kolay. İnsanların hayatları yaşamaya değer değilse, hayatlarını yarıda kesmek, durumu daha da kötü hale getirir –var olmanın tüm zararlarına bir de erken ölüm eklenmiş olur. Fakat soy bu şekilde tükenmek zorunda değil. Daha fazla insanı dünyaya getirmekten kaçınmak, gelecekteki insanların hayatlarının yarıda kalmasını garanti altına almanın en iyi yolu.

Bu seçenek soy tükenmesiyle ilgili ikinci kaygının gerekçelerini ortadan kaldıramıyor. En son ölen nesil, ağır bir yük altında kalıyor. Öncelikle, gelecek hakkındaki umutları ve arzuları karşılık bulamaz. Böyle umutlar ve arzular sondan bir önceki nesilde de karşılık bulamayacak olsa da umut ve arzuları

[55] İnsanların insan soyunun tükenmesiyle ilgili kaygıları, insanların insan olmayan türlerin soyunun tükenmesiyle ilgili (varsa) kaygılarından farklı bir şekil alır. İnsan olmayan türlerin soyunun tükenmesiyle ilgili kaygılanan çoğu insan, soy tükenme sürecinde hayatları yarıda kalan hayvanların her biriyle ilgili kaygı duymaz. Halbuki (en azından soyun öldürmeyle tükendiği durumlarda) kaygılanılması gereken en önemli konu budur. Hayvanların soyunun tükenmesiyle ilgili en popüler olan endişe kaynağı gene insanlarla ilgilidir –artık yaşayacağımız dünyanın fauna çeşitliliğinin az olması, o hayvan türünü göremeyeceğimiz ya da kullanamayacağımız endişesi. Başka bir deyişle, insan türünün tükenmesiyle ilgili tipik endişeler, insan olmayan türlerin soyunun tükenmesi konusunda geçerli değildir.

kendi neslini aşamayacağı için en çok zararı en son nesil görecek. Sondan bir önceki nesil için ve geçmişe dönük olarak, ondan önceki her nesil için biraz daha uzun bir gelecekten söz edilebilirken son nesil için kendisinin ötesinde bir gelecek *olmayacak*. En son nesil için en bariz ve ikinci yük de toplumsal yapının zaman içinde yıkılması. Artık tarımsal üretim yapan, düzeni sağlayan, hastaneleri ve huzurevlerini yöneten, ölüleri gömen genç bir nesil olmayacak.

Durum gerçekten de iç karartıcı ve ufukta görünecek soy tükenmesinin son insanlar için kötü olacağını söyleyebiliriz. Çekecekleri acının her neslin insanının çekeceği acıdan daha fazla olup olmayacağını kestirmek zor. Ben daha fazla olacağından emin değilim, fakat şimdilik tam tersini bir düşünelim. Her şey düşünüldüğünde, yaklaşmakta olan soy tükenmesinin bu üzücü sonucunun kötü olup olmadığına karar vermek için sadece son insanların çıkarlarını değil, yeni nesiller üreterek onlara vereceğimiz zararları da hesaba katmalıyız.

İnsanlık ne zaman sona ererse ersin, son insanlar ciddi bedeller ödeyecek. Ya öldürülecekler ya da azalan nüfus ve sosyal altyapının çökmesi sonucunda yaşamları giderek güçleşecek. Diğer koşullar sabitken, bu durum daha geç bir zamanda gerçekleşirse, bunun bir kazanımı olmaz. Aynı derecede acı çekilir. Fakat soyun daha erken tükenmesi halinde telafisi mümkün bir bedel var –şimdiki nesille son nesil arasındaki zamanda yaşayacak olan yeni nesillerin ödeyeceği bedel–. Bu yüzden, soyun daha erken tükenmesi için sunulan gerekçeler güçlüdür.

En iyi ihtimalle, sınırlı sayıda insanın dünyaya getirilmesi "Soyun Aşamalı Tükenmesi" kısmındaki tartışmanın da gösterdiği gibi, soyun aşamalı tükenmesi planının bir parçası olarak meşrulaştırılabilir. Böylece, son neslin kaderini paylaşacak insanların sayısı şu andaki milyarlardan çok daha aza indirilebilir. Fakat insan nüfusunun, hızlı nüfus azalma oranının bedelleri olmadan yeterince hızlı bir şekilde düşürülüp, son insanların sayısının aradaki nesillerin göreceği zararı önleyecek

kadar az olup olamayacağı sorusuna cevap vermek kolay değil. Cevap ne olursa olsun, birkaç nesil içinde soy tükenmesinin sayısız birçok nesil sonra gerçekleşecek soy tükenmesine kıyasla daha tercih edilir olduğunu söyleyebiliriz. Soyun erken tükenmesi bazı insanlar için daha kötü olabilir fakat genel anlamda daha kötü olduğu sonucuna ulaşamayız.

Soy daha erken ya da daha geç de tükense, üçüncü kaygı önemlidir. Bu, insansız dünyanın bizatihi kötü olacağına dair kaygıdır. Bu kaygı yaygın olsa da, haz ve acı asimetrisini kabul ettiğimizde, onu anlamlandırmak daha zor bir hale gelir. Artık hiçbir insanın (ya da bilinçli herhangi bir canlının) olmadığı bir dünya, soy tükenmediği takdirde var olacak insanlar için kötü olamaz. Daha önce iddia ettiğim gibi, dünyaya getirildikleri alternatif senaryo onlar için daha kötüdür. Bu varlıkların artık olmadığı bir dünya, bu şekliyle daha iyi bir dünyadır. Böyle bir dünyada zarardan söz edilemez.

İnsansız bir dünya, aksi takdirde var olacak insanlar için daha iyi olsa da, insansız bir dünyanın başka açılardan daha kötü olduğu iddia edilebilir. Örneğin dünyada ahlâki fail olan ve rasyonel bir şekilde akıl yürüten bireyler olmayacağı için, çeşitlilik azalacaktır. Bu gibi iddialar birçok açıdan sorunlu. Öncelikle, ahlâki fail olan ve rasyonel bir şekilde akıl yürüten bireylerin olduğu bir dünya neden özel olsun ki? İnsanların kendileri gibi varlıklarla dolu bir dünyaya değer vermesi, bize dünya hakkında değil, insanların kendi önemleri hakkındaki orantısız algıyla ilgili ipucu verir. (Dünya sadece üzerinde altı bacaklı hayvanlar olduğu için daha iyi bir yer midir? Öyleyse, neden öyledir? Yedi bacaklı hayvanlar da olsaydı, daha da iyi bir yer mi olurdu?) İnsanlar ahlâki failliğe ve rasyonel akıl yürütmeye değer verseler de, dünyamızdaki bu özelliklerin *ezeli ebediliğin bakış açısından* değerli olup olmadığı oldukça şüphelidir. Dolayısıyla, hiç insan olmasaydı, bu duruma üzülecek kimse de kalmazdı. Ayrıca, daha az çeşitliliğin, o az çeşitliliğe maruz kalacak kimse olmadığı takdirde neden kötü olacağı da meç-

hul.[56] Son olarak, ahlâki faillik, rasyonalite ve çeşitliliğin dünyayı zenginleştirdiğini düşünsek bile onların toplam değerinin yaşamın beraberinde getirdiği büyük miktarda acıdan fazla olması çok düşük bir ihtimaldir. Bu yüzden, insanların gelecekte bir noktada artık var olmayacağına dair kaygının kaynağı ya varlığımızın dünyayı daha iyi bir yer yaptığını düşünmekteki kibrimizin bir emaresidir ya da yersiz bir duygusallık.

İnsan soyunun tükenme ihtimali birçok insanı üzüyor. Soy yakın zamanda tükenecek olsaydı ve insanlar bundan haberdar olsaydı, insanlığın sonuyla ilgili kaygılar çok daha şiddetli hale gelirdi. Fakat bu kaygı ve üzüntü, insan hayatının sonunun habercisi olan acıların sadece bir kısmıdır.

[56] İnsanlar kendilerinden sonra gerçekleşecek durumlar için üzülebilseler de şu anda soyun tükenmesiyle ilgili üçüncü (ikinci değil) kaygıyı inceliyoruz. Bu da soyun tükenmesinin kendisinden önce gelen insanların çıkarlarından bağımsız olarak kötü olmasıdır.

VII

SONUÇ

Çoktan ölmüş ölüleri,
Hâlâ sağ olan yaşayanlardan daha mutlu gördüm.
Ama henüz doğmamış,
Güneşin altında yapılan kötülükleri görmemiş olan
İkisinden de mutludur.

Ecclesiastes 1:2-4

Cape Hornlu genç bir adam vardı
Hiç doğmamış olmayı dileyen;
Ve doğmamış olurdu gerçekten de
Görseydi babası
Kauçuğun ucunun yırtıldığını.

Anonim[1]

Sezgisel İtirazlara Yanıt

Var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşü çoğu insanın sezgilerine ters düşüyor. Bu görüşün doğru olamayacağını dü-

---

[1] Bu limericke (beş mısralık nükteli şiir -ç.n.) dikkatimi çeken Tony Holiday'e minnettarım. Limerick uzmanı Arthur Deex bana bunun bir tarihçesini verdi. Aslında bu versiyon, Edward Lear'ın yazdığı limerickin muzip bir parodisi. Orijinali şu şekilde:

Cape Hornlu yaşlı bir adam vardı,
Hiç doğmamış olmayı dileyen;
Bir sandalyeye oturdu ve bekledi
Çaresizlikten ölene dek.

(Jackson, Holbrook, (ed.) *The Complete Nonsense of Edward Lear* (London: Faber & Faber, 1948) 51.) Farklı çeşitleri için bkz. Legman, G. *The Limerick: 1700 Examples with Notes, Variants and Index* (New York: Bell Publishing Company, 1969) 188, 425.

şünüyorlar. Dördüncü ve altıncı bölümlerde yaptığımız çıkarımlar da genel kabul görmüyor. İnsanların bebek yapmamaları gerektiği, kürtaj yaptırmanın daha tercih edilir oluşu (en azından gebeliğin erken dönemlerinde) ve gezegende bilinçli hayat olmamasının en iyi çözüm olduğu önermeleri gülünç bulunarak reddediliyor. Gerçekten de bu görüşler bazı insanları rencide ediyor.

Çok sayıda filozof bu görüşleri dünyaya yeni insan getirmemenin daha iyi olduğu çıkarımına sebep olduğu için reddetti. Bir önceki bölümde de gördüğümüz üzere düşünürler, maksimin ilkesini reddediyor, çünkü bu ilke de aynı sonuca ulaşıyor. Fakat başka örnekler de var. Peter Singer faydacılığın, tatmin edilmemiş arzunun bir çeşit "alacak" olarak kaydedildiği ve ancak arzu tatmin edildiği zaman silindiği ahlâki muhasebe görüşünü reddediyor. Bu görüşün, "dünyaya genel anlamda mutlu olacak ve neredeyse tüm arzuları tatmin edilecek olsa da, gene de tatmin edilmeyen arzuları da olacak bir çocuğun dünyaya getirilmesinin"[2] yanlış olacağını öne sürdüğü gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini söylüyor. Nils Holtug engellenmeciliği[3] reddediyor –tercihlerin engellenmesinin menfi değeri olduğu, arzuların tatmin edilmesinin sadece menfi değerden kaçınmak anlamına geldiği ve müspet katkı sağlamadığı görüşü. Engellenmecilik, insanların arzuları engellendiği (herkesin arzuları engellenir) takdirde onları dünyaya getirerek onlara zarar verdiğimizi ima ediyor. Bu yüzden de Holtug engellenmeciliği "mantıksız ve sezgilere aykırı"[4] olduğu için reddediyor. "Tanıdığımız herkesten çok daha iyi bir hayatı olacak bir insanı dün-

---

[2] Singer, Peter, *Practical Ethics*, 2. basım (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 129.

[3] Engellenmecilik karşıtı görüş olarak da bilinen bu görüş, ikinci bölümün sondan bir önceki ("Diğer Asimetriler") kısmında tartışılmıştı.

[4] Holtug, Nils, "On the value of coming into existence", *The Journal of Ethics*, 5 (2001) 383.

yaya getirmenin yanlış olduğu" görüşü hakkında "bu kesinlikle doğru olamaz"[5] diyor.

Şimdi, görüşlerimin sezgilere aykırılığının önemli olup olmadığı sorusuna döneceğim. Argümanlarım mantığın uç bir noktaya taşınmasından mı ibaret? Görüşlerim alışılmadık oldukları gerekçesiyle reddedilmeli mi? Bu soruların neden sorulduğunu anlıyorum. Fakat hepsine cevabım "hayır".

Öncelikle, bir görüşün sezgilere aykırılığı tek başına onu geçersiz kılmaya yetmez. Çünkü sezgiler son derece güvenilmezdir –önyargıların sonuçlarıdır. Belli bir yer ve zamanda sezgilere aykırı gelen görüşler başka bir yer ve zamanda bariz bir şekilde doğru kabul edilebilir. Köleliğin yanlış olduğu ya da farklı ırkların cinsel birleşmesinin yanlış olmadığı görüşleri bir noktada oldukça mantıksız ve sezgilere aykırı olarak nitelendiriliyordu. Şimdi, en azından dünyanın birçok yerinde tartışmasız kabul görüyorlar. O yüzden, bir görüşün ya da çıkarımın sezgilere aykırılığı ya da rencide edici oluşu geçerli nedenler değildir. Vardığım sonuçlar beğenilmese de, argümanlarım değerlendirilmeli. Dünyaya yeni insan getirmenin yanlış olduğu görüşünü reddeden insanların çoğu bu sonuca bizi götüren iddiaları değerlendirmeden bunu yaptı. Bu görüşün yanlış olması gerektiği varsayımında bulundular.

Bu varsayımın karşısında duran bir neden de bu görüşlerin sonuçlarının birçok insan tarafından kabul edilmesine ek olarak, gayet mantıklı olmaları. İkinci bölümde açıkladığım gibi, haz ve acı arasındaki asimetri, dünyaya yeni insan getirmekle ilgili birçok ahlâki yargının temelini oluşturuyor. Argümanımın tek yaptığı, bu asimetrinin örtüsünü kaldırmak ve bizi nereye götürdüğünü göstermek.

Görüşlerim, asimetriye olan bağlılığın *mantıksal safsata derecesine çekilmesi* olarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, benim vardığım sonuçları kabul etmenin, sezgilere, asimetriyi reddet-

---

[5] *Age.*

mekten daha aykırı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, sonuçlarımı kabul etmek ve asimetriyi reddetmek arasında bir seçim yapılması gerektiğinde, ikincisi daha tercih edilir hale gelir.

Bu tür bir akıl yürütme birçok açıdan sorunlu. Öncelikle, asimetriyi reddettiğimiz takdirde hangi sonuçlara varacağımızı da hatırlamamız gerekir. Tabii ki asimetriyi reddetmenin birçok yolu vardır, fakat en mantıksız yolu, olmayan hazların "kötü olmadığı"nı inkâr etmek ve "kötü" olduklarını iddia etmektir. Bu bizi, gelecekteki olası mutlu insanların çıkarlarına dayanarak yeni insanlar üretmek için (güçlü?) bir ahlâki neden ve sözde bir yükümlülüğümüz *olduğu* sonucuna ulaştırır. Aynı zamanda çocuk için çocuk yaptığımızı ve dünyaya getirmediğimiz mutlu insanlar için üzülmemiz gerektiğini düşünmemize de neden olur. Son olarak da dünyanın ve evrenin insansız alanları için ve eğer dünyaya gelmiş olsalar, bu alanlarda yaşayabilecek olan insanlar için de hayıflanmamızı gerektirir.

Asimetriyi başka bir şekilde, senaryo B'deki acı yokluğunu sadece "kötü değil" olarak niteleyerek reddetmek daha da kötü sonuçlar doğurabilir. Bu, bizi, gelecekteki olası insanın çıkarları temelinde o insanı dünyaya getirmekten kaçınmak için hiçbir ahlâki zeminimiz olmadığı sonucuna götürür. Acı çeken bir çocuğun çıkarlarına dayanarak onu dünyaya getirdiğimiz için pişman olamayız. Aynı zamanda da dünyaya getirilmiş olan ve dünyanın herhangi bir yerinde içler acısı koşullarda yaşayan insanlar için de üzülemeyiz.

Görüşlerimi *mantıksal safsata* olarak değerlendirenler için asimetriyi reddetmek, bunu yapmanın sonuçlarını *kabullenmekten* daha kolay. Etik teori ve pratiklerinde asimetri hâlâ geçerliymiş gibi akıl yürütmeye devam ederken, asimetriyi reddettiklerini söylemek mümkün değildir. O zaman en azından argümanım onları asimetriyi reddetmenin bütün sonuçlarıyla, ana hatlarını çizdiklerimden de fazlasıyla yüzleşmeye iter.

Asimetriyi reddetmeyi tercih edeceğini söyleyenlerin çoğunun bunu yapacağından da şüpheliyim.

Argümanımı *mantıksal safsata* olarak değerlendirmekle ilgili ikinci bir sorun daha var. Sonuçlarım sezgilere aykırı olsa bile, bu konudaki baskın sezgiler tamamen güvenilmezdir. Bunun da iki nedeni var.

İlk olarak bir insanı hiçbir şeyden mahrum bırakmadan ona zarar vermekten kaçınabiliyorsak, neden ona büyük bir zarar vermenin kabul edilebilir olduğunu düşünmeliyiz ki? Üçüncü bölümde çocuğu dünyaya getirerek ona büyük zarar verdiğimizi gösterdim. Başka bir deyişle, başkalarının çıkarları söz konusu olmadığında bile, eğer bir sezgi, zarar gören kişinin *hiçbir* bedel ödemeyeceği bir şekilde zarardan kaçınmak mümkün olduğunda büyük bir zarara sebebiyet veriyorsa nasıl güvenilir olabilir? Böyle bir sezgi, başka hiçbir bağlamda ciddiye alınmazdı. Neden üreme bağlamında bu kadar geçerli olduğu düşünülüyor?

İkinci olarak, üreme yanlısı sezgilerin psikolojik (en azından rasyonellikten bağımsız, belki de irrasyonel) itkilerin ürünü olduğunu düşünmek için oldukça geçerli bir nedenimiz var. Üçüncü bölümde gösterdiğim gibi, insan psikolojisinin yaygın görülen etkin özellikleri insanları hayatlarının olduğundan daha iyi olduğunu düşünmeye itiyor. Bu yüzden de yargıları güvenilir değil. Dahası, insanların onları dünyaya getirerek onlara ciddi zararlar vermediği inancının evrimsel bir açıklaması var. Bu inanca sahip olmayanların üreme ihtimali daha düşük. Üremeyi destekleyen inançlara sahip olanların üreme ve bu tür inançlara meyletme özelliklerini bir sonraki nesle aktarma ihtimalleri daha yüksek.

Bu nedenlerden çıkaracağımız önemli sonuç, sezgilere aykırı gelen sadece benim radikal iddiam değil –hayat çok az miktarda acı içerse bile dünyaya gelmenin zararlı olduğu. Daha ılımlı iddiam da sezgilere aykırı. Hayatlar çok az acı içerdiğinde zararlı olarak nitelendirilmeyecek olsa da, tüm gerçek hayatlarda varoluşu zararlı hale getirecek derecede kötülük var. Eğer sadece radikal iddiam sezgilere aykırı olsaydı o zaman bu sezgi-

lerden şüphe etmek için yeterli nedenimiz olmayabilirdi. Fakat o zaman, tüm gerçek hayatlar kötülükten arınmış olsaydı, radikal iddiamın daha akla yatkın olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü var olan insanların çıkarlarının yeni insanların göreceği zararlara daha ağır basacağı düşünüleceği için iddia sadece kuramsal açıdan ilgi çekecek ve üreme konusuna uygulanamayacaktır. Fakat çoğu insanın sezgilerine aykırı gelen sadece radikal iddiam değil. Çoğu insan, tüm hayatların içerdiği kadar kötü tecrübeyle dolu hayatları başlatmanın zararlı ve yanlış olduğunu kabul etmiyor. Fakat görüşlerimi asimetrinin basite indirgenmiş hali olarak değerlendirenler hayatları bizimkinden çok daha kötü olmaya mahkûm bir türün de aynı argümanı kullanabileceğinin farkında olmalılar. Onların yaşayarak çok zarar gördüğünü düşünsek de, eğer onlar da insanlara özgü iyimser psikolojik etkenlerin etkisi altında kalsalar, dünyaya getirilerek zarar gördükleri fikrinin sezgilerine aykırı olduğunu söylerlerdi. Ama görüyoruz ki, hayatlarına belli bir mesafeden baktıklarında, bu konudaki sezgilerinin pek de güvenilir olmadığı ortaya çıkıyor. Benzer bir şey çoğu insanı dünyaya getirmenin zararlı olmadığına dair yaygın sezgi için de söylenebilir.[6]

---

[6] Gelgelelim tüm insanlar üremenin ahlâki açıdan kabul edilebilir olduğu sezgisine sahip değil. Göz ardı edilemeyecek sayıda mantıklı insan, üreme karşıtı görüşü kabul ediyor. İnsanların böyle bir dünyaya çocuk getirilmemesi gerektiğini söylediğini sıkça duyuyoruz. Bunun temelinde acıyla dolu bir dünyada yaşamamız yatıyor –üçüncü bölümün son kısmında bu iddiayı savunuyorum– ve bu acılara yeni kurbanlar eklemekten kaçınmak en doğru tercih. Nispeten az sayıda insanın böyle düşündüğünü ve daha da az sayıda insanın bu düşünceyi eyleme dönüştürecek güce sahip olduğunu biliyorum fakat bu azınlık aklını kaçırmış insanlardan ibaret değil. Dahası, diğer insanlar da bu görüşleri ve bu görüşlere neden olan motivasyonları, aynı fikirde olmasalar da, aynı şekilde davranmasalar da anlayabiliyorlar. Potansiyel insanların çekme ihtimali olan acıların, onların dünyaya gelmemesi

O zaman, vardığım sonucu asimetrinin *basite indirgenmiş* hali olarak *değerlendirmemek* için de önemli nedenler var demektir. Kısacası, kişinin oldukça makul önermelere dayanan güçlü bir argümanı olduğunda, eyleme dönüştürüldüğü takdirde acı çeken kişiyi hiçbir şeyden mahrum etmeyecek ve acıyı azaltacak bir sonuç, sadece muhakeme yetimizi zayıflatan ilkel psikolojik etkenler yüzünden reddediliyorsa, sonucun sezgilere aykırı oluşu, argümanın doğruluğunun aleyhine kullanılamaz. Kuşkusuz bu sonucun ikna edemediği insanlar olacaktır. Eğer bunun nedeni, sonucun (sözde) absürtlüğünün izahtan vareste olduğunu düşünmeleriyse, zaten söyleyebileceğim hiçbir şey onları ikna edemez. Sonuca hangi yoldan ulaşırsam ulaşayım görüşlerimi reddedecek insanlar var. Fakat bu benim argümanımdaki bir eksikliğe işaret etmez. Bu sadece, vardığım sonucu reddetmenin bir dogma haline geldiğini gösterir. Dogmatiği ikna etmenin de hiçbir yolu yoktur.

Bazı insanlar, ki ben de bunlardan biriyim, dünyaya gelmenin zararlı olduğu ya da çocuk yapmamız gerektiği görüşünün mantıksız olduğunu düşünürler.[7] İnsanlığın büyük bir bölümü-

---

için yeterli neden teşkil ettiği konusunda hemfikirim. İkinci bölümdeki argümanım, bu yaygın ve anlaşılır sezginin kapsamını genişleterek, çok daha az acının –hattâ salt acının varlığının– varoluşu zararlı kılmaya yeteceğini kanıtlıyor. Argümanım, hayatta herhangi bir derecede kötülük olduğunda onu başlatmamış olmanın daha iyi olacağı önermesinde bulunsa da eğer kötülük gerçekten yok denecek kadar az derecedeyse, çocuk yapmak yanlış olmayabilirdi. Bunu tekrar vurgulamak istiyorum. Çünkü o zaman bu zarar, başkalarına sağlanan faydanın gölgesinde kalırdı. Fakat üçüncü bölümde bahsettiğim gibi, kimsenin hayatındaki kötülük yok denecek kadar az değildir. En şanslı addedilen hayatlar bile, düşünüldüğünden çok daha kötü gidiyor. Dahası, potansiyel çocuğun bu en şanslı addedilen hayatlardan birine sahip olacağını düşünmek için pek bir neden de yok. Kötü gidebilecek çok fazla şey var.

[7] Felsefecilerden, ikinci bölümün sondan bir önceki kısmında sözü edilen Christoph Fehige, Seana Shiffrin ve Hermann Vetter, "Utili-

nün bu görüşü kabul etmesi çok düşük bir ihtimal. Ve bu durum, şimdiyle insanlığın nihai sona erişi arasında sebep olacağı muazzam derecede acı düşünüldüğünde, çok üzücüdür.

İyimserciye Yanıt

Çoğu yaklaşıma göre, bu kitapta savunduğum görüşler kötümserdir. Kötümserlik/kötümsercilik de tabii iyimserlik gibi farklı anlamlara sahiptir.[8] Kötümserlik ya da iyimserliğin bir çeşidi gerçeklerle ilgilidir. Bu noktada kötümserciler ve iyimserciler durumun nasıl olduğu ve olacağı konusunda anlaşamazlar. Dolayısıyla, herhangi bir zamanda dünyada daha çok haz mı yoksa acı mı olduğu ya da bir insanın kanseri atlatıp atlatamayacağı konusunda anlaşmazlık yaşayabilirler. İkinci bir çeşit kötümserlik ya da iyimserlik ise gerçeklerle değil, gerçeklerin değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu noktada kötümserler ve iyimserler ne olduğu ya da olacağı konusunda değil, olan ya da olacak olanın iyi ya da kötülüğü konusunda anlaşamazlar. Bu çeşit bir iyimser örneğin kötümserle hazdan çok acı olduğu konusunda hemfikir olabilir, fakat hazzı yaşamanın acı çekmeye değdiğini düşünebilir. Bununla beraber, kötümser hazdan çok acı olduğu konusunda iyimserle hemfikir olabilir fakat hazzı yaşamanın az miktarda bile olsa acı çekmeye değdiğini inkâr edebilir. Hem gerçeklerle hem de değerlendirmeyle ilgili yorumlarda "olduğu ya da olacağı" ifadesi, bariz bir şekilde ilk ikisinin ötesine geçen üçüncü bir ayırıma işaret eder. Sıklıkla kötümsercilik ve iyimsercilik gelecek odaklı algılanır –durumun nasıl olacağıyla ilgili değerlendirmelere değinmek için. Fakat iki ifade de bazen gelecek odaklı olmayan ya da bundan farklı olarak zamandan bağımsız bir anlamda kullanılır.

---

tarianism and New Generations", *Mind*, 80/318 (1971) 301-2.

[8] Bu paragrafın geri kalanının çoğu şu kitabımın girişinden alınmıştır: David Benatar (ed.), *Life, Death and Meaning* (Lanham MD: Rowman & Littlefield, 2004), 15.

Var olmanın her zaman ciddi anlamda zararlı olduğu görüşü hem gerçeklere hem de değerlendirmelere dayanan yorumlara göre kötümserdir. Gerçeklerle ilgili olarak insan hayatının insanların fark ettiğinden çok daha fazla acı (ve diğer olumsuzluklar) içerdiğini öne sürdüm. Değerlendirmeyle ilgili olarak da haz ve acı asimetrisini aktararak hayattaki hazların hayatı başlatmaya değer kılmadığını, fakat acıların hayatı başlatmaya değmeyecek hale getirdiğini savundum. Gelecek merkezli hükümlere göre, görüşüm birçok açıdan kötümserdir ama bir açıdan iyimser olarak nitelendirilebilir. Her dakika ne kadar acı çekildiği düşünüldüğünde, hissedebilir canlıların hayatı tamamen sona erene kadar çok daha fazla acı çekileceğini düşünmek için yeterli nedenimiz var. Fakat kesin bir şekilde *ne kadar* daha acı çekileceğini kestirmek zor. Diğer koşullar eşitlendiğinde, hissedebilir canlıların hayatı sürdükçe çekilen acı da artacak demektir. Fakat altıncı bölümde bahsettiğim gibi görüşümün iyimser bir yanı da var. İnsanlık ve diğer hissedebilir canlıların yaşamı bir gün nihayete erecek. İnsanlığın yok oluşunu kötü bir şey olarak görenler için bu kötümser bir tahmin. Bunun aksine, daha fazla insanın olmayışının daha iyi olduğu değerlendirmesini artık insanların olmayacağı bir zaman tahminiyle birleştirirsek, bu iyimser bir takdirdir. Durum şu anda kötüdür fakat her zaman kötü olmayacaktır. Başka bir açıdan da, eğer kişi, durumun çok uzun süre boyunca düzelmeyeceğini düşünürse, bu düşüncenin de kötümser olduğu söylenebilir.

Kötümserlik pek rağbet görmez. Üçüncü bölümde de sözünü ettiğim, vaziyeti olduğundan daha iyi görmelerine neden olan psikolojik eğilimleri yüzünden insanlar pozitif mesajlar almak ister. Vaziyetin olduğundan daha kötü değil, daha iyi olduğunu duymak ister. Gerçekten de, kötümserlik "depresyon" olarak kategorize edilip, patolojik açıdan değerlendirilmediğinde bile sabırsızlıkla karşılanır ya da ayıplanır. Bazı insanların dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu görüşüne tepkileri bu şekildedir. İyimserciler bu görüşü zayıf ve benmerkezci

bularak reddedecektir. Bize "olmuşla ölmüşe çare olmadığını" söyleyebilirler. Artık dünyaya geldiğimize göre, bu konuda sızlanmanın, kederlenmenin ve kendine acımanın bir anlamı yoktur. "Halimize şükretmeli", "hayatın tadını çıkarmalı" ve "bardağın dolu tarafını görmeli"yizdir.

İyimserin bu azarlarının gözümüzü korkutmaması için yeterince nedenimiz var. İlk olarak iyimserlik sadece duruma olumlu açıdan yaklaştığı için doğru olamaz, aynı kötümserliğin duruma menfi açıdan yaklaştığı için doğru olamayacağı gibi. Hemfikir olduğumuz görüş ispata dayanmalı. Bu kitapta, dünyaya gelmekle ilgili kötümser yaklaşımın doğru olduğunu savundum.

İkinci olarak, kişi kendine acımadan da varoluşuna hayıflanabilir. Bu, kendine bir miktar acımakta bir sorun olduğu anlamına da gelmez. Eğer kişi başkalarına acıyorsa neden makul miktarda kendine de acımasın ki? Her halükârda, savunduğum görüş sadece benmerkezci değildir, merkezinde başkaları da vardır. Kişiye sadece kendi varoluşuna hayıflanması için bir temel sağlamaz, aynı zamanda çocuk yapmaması için de neden verir. Başka bir deyişle, henüz olmamış ve ölmemiş hiçbir zaman da olmasına ya da ölmesine gerek olmayanla da ilgilidir.

Üçüncü olarak, görüşüm, eğer şükretmekle kastedilen hayatımızın şimdikinden daha kötü olmadığı için memnun olmaksa, halimize şükretmemiz gerektiğine de işaret etmez. Bir kısmımız türün çoğunluğuna *nazaran* oldukça şanslıyız. Bunu fark etmemizin bize bir zararı yoktur –hattâ faydası da olabilir. Fakat halimize şükretmek, kişinin kendisini doğmuş olmakla şanslı olduğu konusunda aldatması anlamına geliyorsa, o zaman zorunluluğu ortadan kalkar. Bu durum, kişinin, sudan mezara inmeyi beklerken, *Titanik*'te birinci sınıf bir kamarada olduğuna memnun olmasına benzer. Birinci sınıf kamarada ölmek, geminin kıç tarafındaki alt sınıfların kaldığı kamarada ölmekten daha iyi olabilir fakat bunun için kendimizi şanslı addedemeyiz. Görüşüm, mümkün mertebe (ahlâki sınırlar içinde) haya-

tın tadını çıkarmaya da bir engel teşkil etmez. Hayatlarımızın çok kötü olduğunu savundum. Acıyı çoğaltmadığımız sürece (dünyaya birini getirip ona acı çektirmek de dâhil olmak üzere) hayatlarımızı iyileştirmeye çalışmamamız için bir neden yok.

Son olarak, iyimserliğin kötümserliği ayıplaması genelde ukalaca ve maço bir tavır içerir (bu ayıplama erkeklerin tekelinde olmasa da). Kötümserin, durumu "gülümseyip sineye çekmesi" gerekirken hayıflanması bir zayıflık olarak algılanır ve hor görülür. Bu tavır da maçonun diğer acılara yaklaşımı kadar yanlıştır. Acıya kayıtsız kalmaktır ve acıyı inkâr etmektir. Bu acıyı kişinin kendisi ya da başkası çekiyor olabilir. "Bardağın dolu tarafını görmek" tavsiyesine şüphecilik ve sinizmle yaklaşmak gerekir. Bardağın dolu tarafının her zaman bakılması gereken tarafı olduğu kanısı ideolojiyi ispatın önüne koymak anlamına gelir. Benzetmeyi değiştirelim. Evet, her gecenin bir sabahı vardır fakat kendimizi aldatmaktan kaçınmak istiyorsak, bazen üzerinde durmamız gereken, sabah değil de gecedir. Depresif insanların kendi hayatlarını algılayış şekli neşe saçan iyimserlerinkinden çok daha gerçekçidir.[9]

İyimserciler bana var olmanın her zaman zararlı olduğu konusunda haklı olsam bile bu konu üzerinde durmanın bizi daha da mutsuz kılarak zararı çoğalttığını söyleyerek karşılık verebilirler. Bu noktada haklı olabilirler. Fakat bunu daha geniş bir perspektife oturtmalıyız. Başkalarına da aynı zararı vermemesinin en etkili yolu, kişinin kendi varoluşuna hayıflanmasıdır. İnsanlar, var olmanın zararlarını kabul ederse ve gene de dünyaya yeni insanlar getirme hatasına düşmeden mutlu olmaya devam edebilirlerse, o zaman mutlulukları onlara çok görülemez. Fakat eğer, bu mutluluk kendilerini aldatmak ve üremeye devam etmek pahasına geliyorsa o zaman duruma geniş bir

[9] Bu konunun bir tartışması için bkz. Taylor, Shelley E., and Brown, Jonathon D., "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health", *Psychological Bulletin*, 103/2 (1998) 193-210.

perspektiften bakamıyorlar demektir. Başkalarından çok daha mutlu olabilirler ama bu haklı oldukları anlamına gelmez.

Ölüm ve İntihar

Çoğu insan, var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşünün doğal bir sonucunun yaşamaya devam etmektense, ölmenin tercih edilmesi olduğuna inanır. Hattâ bazı insanlar, var olmanın zararlı olduğu görüşünün sadece ölüme değil, intihara yönelik arzuları içerdiğini söyleyecek kadar ileri giderler.

Var olmanın zararlı olduğuna dair görüşle kişi dünyaya geldiği takdirde varoluşun sonlanmasının devam etmesinden daha iyi olduğuna dair görüş arasında bir tutarsızlık yok. Bu, Sophokles'in de ifade ettiği bir görüş:

> *Hiç doğmamış olmak en iyisi*
> *Fakat ışığı görmek zorundaysak, ikinci en iyi ihtimal*
> *Geldiğimiz yere hızlıca geri dönmek.*
> *Gençlik bizi tüm budalalıklarıyla terk ettiğinde,*
> *Kim kötülükler içinde bocalamıyor; kim ondan kaçabiliyor?*[10]

Bu, Montesquieu'nün iddiasıyla da uyumlu: "İnsanlar için doğumlarında yas tutulmalı, ölümlerinde değil."[11]

Gene de, var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşü, ölümün var olmaya devam etmekten daha iyi olduğu ve intiharın "her zaman" daha makbul olduğu *anlamına gelmez.*[12] Hayat, var

---

[10] Sophokles, *Oedipus at Colonus*, 1224-31 arası satırlar.

[11] Montesquieu, "Letter Forty", *Persian Letters,* çev. John Davidson, 1 (London: Gibbings & Company, 1899), 123.

[12] Kişinin varoluşuna hayıflanması, fakat hayata sıkı sıkıya tutunmasının tuhaflığı konusunu yorumlamak için Woody Allen, Catskills'de iki Yahudinin bir restoranda yemek yediği bir hikâye anlatır. Biri diğerine "Burada yemekler korkunç!" der. Diğeri cevap verir: "Evet ve porsiyonlar da çok küçük!" Bir açıdan bakıldığında, yemeği sevmemek ve daha fazla olmayışından şikâyet etmek o kadar tuhaf değildir. Yeterli gıdaya sahip olmamak –aç kalmak– alternatifi tadının güzel

olmamanın yeğleneceği derecede kötü olabilir fakat varoluşu sonlandırmaya karar verecek kadar da kötü olmayabilir. Hatırlanacağı üzere, ikinci bölümde gelecek zaman vakaları ve şimdiki zaman vakaları hakkında farklı değerlendirmeler yapmanın mümkün olduğunu anlatmıştım.

O bölümde başlatmaya değer hayat eşiğini, sürdürmeye değer hayat eşiğinden daha yüksek bir dereceye konumlandırmak için geçerli nedenlerimiz olduğunu belirtmiştim. Çünkü, halihazırda var olanların var olmaya devam etmekle ilgili çıkarları vardır ve dolayısıyla hayatın sürdürmeye değer olmaması için hayatın bu çıkarları ortadan kaldıracak kadar kötü olması gerekir. Buna karşın, var olmayanların var olmakta bir çıkarları yoktur. Bu yüzden, daha küçük zararlardan bile kaçınmak – ya da benim görüşüme göre herhangi bir zarardan– belirleyici olacaktır.

Yani (çoğunlukla) var olmaya devam etmekte bir çıkarımız olduğu için, var olmanın kendisi de zararlı olmasına rağmen ölümün de bize zarar verdiği düşünülebilir. Gerçekten de, ölümün verdiği zarar, var olmanın neden zararlı olduğunu da kısmen açıklayabilir. Dünyaya gelmek kısmen de istisnasız olarak varoluşun sonlanmasına neden olduğu için de zararlıdır. George Santayana'nın "doğmuş olmak ölümsüzlük konusunda kötü bir alâmettir"[13] iddiasının arkasında da bu olabilir. Ölmek üzere doğmak da bu görüşe göre insanlara çok zarar verir.

---

olmadığı yemekleri yiyerek doymak olduğunda bile kötüdür. Woody Allen'ın hikâyesinin tuhaf ve komik olmasının nedeni bu çiftin daha fazla yemeğe ihtiyacı olmadığını varsaymamızdır –ya keyif için yemek yiyorlardır ya da porsiyonlar *yeterince* büyük değildir. Aynı diyalog Auschwitz'de iki Yahudi arasında geçseydi hiç komik olmazdı, çünkü hem yemeğin tadından hem de miktarından şikâyet etmeleri tuhaf kaçmazdı.

[13] Santayana, George, *Reason in Religion* (vol. iii of *The Life of Reason*) (New York: Charles Scribner's Sons, 1922) 240.

Yaşamı sürdürmekte kişinin çıkarı olduğu görüşü (kişinin yaşam kalitesi sürdürmeye değer hayat alt eşiğinden de aşağı düşmediği sürece) yaygındır. Fakat çok eskiden beri dirençli itirazlarla karşılaşılmıştır. Epikuros bilindiği üzere ölümün ölen kişi için kötü olmadığını, çünkü kişi var olduğu sürece ölmüş olmadığını ve ölüm geldiğinde ise kişinin artık var olmadığını savunmuştur. Yani, benim ölü olmam (ölüyor olmamın aksine) tecrübe edebileceğim bir durum değildir. İçinde olabileceğim bir koşul da değildir. Bu doğrultuda, ölümüm benim için kötü bir şey olamaz. Epikuros'un öğrencisi Epiküryen Lucretius, ölümün zararlı olduğuna karşı daha kapsamlı bir iddiada bulundu. Var olmadan önceki varolmayışımız için üzülmüyorsak, varoluşumuzdan sonraki varolmayış dönemi için de üzülmememiz gerektiğini öne sürdü.

Epiküryen argümanlar, ölümü, varoluşun geri dönülmez bir biçimde sonlanması olarak algılar. Ölümden sonra hayata inananlar bu varsayımı reddederler. Ölümün bu alternatif görüşe göre kötü olup olmadığı ölümden sonra hayatın ne kadar iyi olduğuna bağlıdır. Bu konuda fazlaca spekülasyon yapılsa da test edebileceğimiz bir iddiada bulunmak mümkün değil. Argümanımın, ölümün yaşamın devamına kıyasla tercih edilir olduğunu içerip içermediği sorusunu değerlendirirken, ölümü Epiküryenler gibi varoluşun geri dönülmez bir biçimde sonlanması olarak tanımlayacağım.

Ölümün, ölen kişi için kötü olmadığı görüşü, derinden bağlı olunan birçok başka görüşe karşıtlık oluşturuyor. Bunlardan biri de cinayetin maktüle zarar verdiği görüşü. Aynı zamanda, diğer koşullar eşitlendiğinde, daha uzun bir hayatın daha kısa bir hayattan daha iyi olduğu görüşüyle de uyumsuz. Ölenlerin arzularına saygı duymamız gerektiği görüşüyle de çelişiyor (saygı duymamanın hâlâ yaşayanlar üzerindeki etkisinden bağımsız olarak). Çünkü ölüm bir zarar teşkil etmiyorsa, ölümden sonra gerçekleşen hiçbir şey de zararlı olamaz.

Bizatihi sezgilere aykırılığın, bir görüşün hatalı olduğunu göstermediğini savundum. Fakat Epiküryen argümanların sezgilere aykırılığı ile üreme karşıtı görüşümün sezgilere aykırılığı arasında bazı önemli farklar var. İlk olarak, Epiküryen sonuç benim sonucumdan daha radikal bir biçimde sezgilere aykırı. Cinayetin maktüle zarar verdiğini düşünen insan sayısının, var olmanın zararlı olmadığını düşünen insan sayısından daha fazla olduğunu ve bu konuda daha güçlü hisleri olduğunu tahmin ediyorum. Gerçekten de, dünyaya gelmenin çoğunlukla zararlı olduğuna inanan birçok insan var. Zararlı olmadığını düşünse de gene de hiçbir zaman faydalı olmadığını düşünen ondan da daha çok insan var. Fakat cinayetin maktüle zarar vermediğini düşünen çok az sayıda insan var. Maktülün yaşam kalitesi düşük olsa da kişinin rızası olmadan (rıza alınabileceği durumlarda) onu öldürmenin ona karşı yapılan bir haksızlık olduğu yaygın bir görüştür. İkinci olarak, ihtiyati bir ilke, iki görüş için de asimetrik bir biçimde geçerlidir. Eğer Epiküryenler hatalıysa, Epiküryen argümana göre davranan insanlar (kendilerini ya da başkalarını öldürerek) öldürülenlere ciddi derecede zarar verirler. Eğer benim görüşüm hatalıysa, vardığım sonuca göre hareket eden insanlar (üremeyerek) var olmayanlara zarar vermiş olmazlar. Fakat sezgilere aykırılık bakımından Epiküryen ile üreme karşıtı görüşler arasındaki farklar, Epiküryen argümanı hemen geçersiz kılmak için yeterli değildir. Dolayısıyla şimdi, kısaca da olsa, iki Epiküryen argümanına da verilen karşılıkları değerlendireceğim.

Lucretius'un argümanıyla başlıyorum. Bu argümana yanıt vermenin en iyi yolu yaşam öncesi ve sonrası varolmayış durumu arasında bir simetri olduğunu inkâr etmek.[14] Herhangi birimiz daha uzun yaşayabilecekken, hiçbirimiz dünyaya çok

[14] "Yaşam öncesi varolmayış" terimi Frederik Kaufman'a ait. Bkz. "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly*, 36/1 (1999) 1-19.

daha önce gelemezdik. Bu argüman, değer verdiğimiz varoluş çeşidini kabul ettiğimizde daha da güçlenir. Bu sadece "metafiziksel bir öz" değil, kendinin, kişinin anılarını, inançlarını, amaçlarını, arzularını vb. içeren daha zengin bir kavramsallaştırmadır.[15] Daha somut anlamda, kişinin kimliği, kişinin kendine özgü tarihinden inşa edilmiştir. Fakat kişinin metafiziksel özü daha önce var olabilmiş olsa bile, o varlığın tarihi o kadar farklı olurdu ki, aynı insandan söz edilemezdi. Yaşamın diğer ucunda ise durumlar çok farklı. Kişisel tarihler –biyografiler– kişi var oldukça uzatılabilir. Kişi var olduktan sonra, daha uzun süre de var olmaya devam edebilir. Fakat daha önce var olmak, başka bir insanın varoluşu anlamına gelir –çok az ortak özelliğimiz olması mümkün olan başka birinin.

Epikuros'un argümanına en yaygın karşılık ölümün, insanı gelecekteki hayatından ve o hayatın olumlu özelliklerinden mahrum bıraktığı ve dolayısıyla onun için kötü olduğudur. Ölüme mahrumiyet açısından bakacak olursak ölümün ölen kişi için *her zaman* kötü olduğunu söyleyemeyiz. Kişinin mahrum kalalacağı yaşamının kalitesi belli bir sınırın altındaysa, ölüm o kişi için kötü değildir. Hattâ iyidir. Fakat Epiküryen argüman ölümün ölen kişi için *hiçbir zaman* kötü olmadığını öne sürer. Mahrumiyet yaklaşımı buna karşılık vermeyi amaçlar ve ölümün ölen kişi için *bazen* kötü olabileceğini iddia eder. Mahrumiyet yaklaşımına göre, kişi ölümden sonra var olmasa da ölüm, "ölüm öncesi"[16] kişiyi yaşayabileceği hayattan mahrum eder.

Epikuros'un savunucuları mahrumiyetle ilgili bakış açısına karşı çıkarlar. Bir itiraz mahrumiyet yaklaşımının savunucularının ölümün zararının *ne zaman* gerçekleştiğini belirleyememe-

[15] Burada özetlediğim argüman Frederik Kaufman'a ait. Bkz. "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence".

[16] "Ölüm öncesi" kişi terimi George Pitcher'a aittir. Bkz. "The Misfortunes of the Dead", *American Philosophical Quarterly*, 21/2 (1984) 183-8.

leriyle ilgilidir –yani zararın zamanını veremezler. Zarar ölüm anında gerçekleşmez, çünkü o noktada Epiküryen olmayanların zarar gördüğünü düşündükleri kişi artık yoktur. Eğer zarar gören kişi ölüm öncesi kişiyse, o kişinin de ölümünden ne zaman zarar gördüğü söylenemez, çünkü bu geriye dönük bir nedensellik, yani daha sonra gerçekleşen bir olayın daha önce verilen bir zarara sebep olmasını gerektirir. Bu itiraza bir yanıt, ölümün zararının "ebedî" veya "ezelî" olduğudur.[17] George Pitcher bu konuda bize yardımcı olabilecek bir analoji sunar: "Eğer dünya bir sonraki başkanlık döneminde parçalara ayrılacak olsa... şimdi de şu önerme doğrudur ki, [şu andaki başkan] Birleşik Devletlerin sondan bir önceki başkanıdır"[18] der. Benzer bir şekilde, kişinin daha sonra gerçekleşecek ölümü, onun yaşayacağından daha uzun bir hayatı olmayacağı önermesini doğru kılar. Sondan bir önceki başkanlık örneğinde nasıl geriye dönük nedensellik yoksa, kişiye her zaman zarar verecek bir ölümde de geriye dönük bir nedensellik yoktur.

Mahrumiyet yaklaşımına karşı daha temel (fakat daha güçlü olmadığı açık) bir itiraz daha var. Epikuros'un savunucuları, artık var olmayanların herhangi bir şeyden mahrum olabileceklerini kabul etmezler. Örneğin David Suits, ölüm öncesi kişinin daha uzun yaşadığı takdirde durumunun daha iyi olacağı koşulda bile "salt görece" bir "daha kötü olma durumu"nun kişinin zarar gördüğünü kanıtlamak için kullanılamayacağını iddia ediyor.[19] Öyle olsa bile gerçek bir mahrumiyetten söz edilemeyeceğini, çünkü geriye mahrum olacak kimsenin *kalmadığını* söylüyor. Kişi sadece var ise mahrum olabilir.

Fakat burada bir açmazla karşı karşıyayız. Mahrumiyet yaklaşımını savunanlar ölümün farklı olduğunu ve var olmadan

[17] "Ebedî" terimi Fred Feldman'a aittir, bkz. "Some Puzzles About the Evil of Death", *Philosophical Review*, 100/2 (1991) 205-27.

[18] Pitcher, George, "The Misfortunes of the Dead", 188.

[19] Suits, David B., "Why death is not bad for the one who died", *American Philosophical Quarterly*, 38/1 (2001) 69-84.

herhangi bir şeyden mahrum kalınabilecek tek koşul olduğunu düşünüyorlar. Aksine Epiküryenler ölümün farklı olamayacağını ve mahrumiyete diğer koşullarda nasıl yaklaşıyorsak bu koşulda da öyle yaklaşmamız gerektiğini iddia ediyorlar. Diğer hiçbir koşulda kişi var olmadan mahrum olamaz; dolayısıyla ölüm varoluşu sonlandırdığı için kişi ölümle mahrum bırakılamaz.

Belki bu açmazı aşmanın bir yolu vardır, fakat şimdi bunun arayışına girmeyeceğim. Var olmanın zararlı olduğu görüşünün varoluşu sonlandırmanın varoluşu sürdürmekten daha iyi olduğu *anlamına gelmediğini* gösterdim. İkisinin de zararlı olduğu görüşünü savunmak mümkün. Epiküryenler varoluşu sonlandırmanın da zararlı olabileceğini inkâr ediyorlar. Aynı zamanda ölümün de ölen için, hayatı ne kadar kötü olursa olsun, hiçbir zaman *iyi* olamayacağını söyleyebilirler. Epiküryen bir akıl yürütmeye göre, ölüm hiçbir zaman kişiye fayda sağlayamaz, çünkü kişi varken ölüm yoktur ve ölüm varken artık kişi yoktur. Ölüm kimseyi herhangi bir durumdan *kurtaramaz* ve kimseyi herhangi bir şeyden *mahrum* edemez.

Epiküryen görüşü reddedenler aşağıdaki önermelerden birini savunabilir:

a) Ölüm her zaman zararlıdır.
b) Ölüm her zaman faydalıdır.
c) Ölüm bazen zararlıdır bazen de faydalıdır.

İlk önerme makul değil. Hayat ölmenin daha yeğ tutulacağı kadar kötü olabilir. Dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğunu inkâr edenler doğal olarak ikinci önermeyi de reddedecektir. Bu görüşe göre, var olmak kötü değildir hattâ iyi bile olabilir ve var olmaya devam etmek, kişinin yaşam kalitesi yeterince yüksek olduğu sürece iyidir. Dolayısıyla, ölüm her zaman zararlı olamaz. Daha önce, var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşünü kabul edenlerin de ikinci önermeyi reddedebileceklerini söylemiştim. Var olmakta bir çıkarımız yokken,

var olduktan sonra var olmaya devam etmekte çıkarımız olduğunu savunabilirler. Düşük yaşam kalitesinin bu çıkarı her zaman gölgede bırakmadığı varsayımına göre, ölüm her zaman faydalı değildir. Fakat var olmanın ne kadar ciddi zararlar doğurduğu göz önünde bulundurulduğunda bu varsayım makul müdür? Ben öyle olduğunu düşünüyorum, fakat bunun makul bir varsayım olduğunu söylemek, güçlü bir iddiada bulunmak anlamına gelmez. Sadece yaşam kalitesinin *her zaman* varoluşun sonlanmasını bir fayda haline getirecek kadar düşük olmadığını öne sürmektir. Ne sıklıkla o kadar düşük olmadığı sorusunu yanıtsız bırakır.

Bu benim yanıt vermem gereken bir soru değil. Otonomi ilkesine uygun olarak, bireysel yaşam kaliteleriyle ilgili kararları o yaşamın sahiplerinin otoritesine bırakırız. Otonom üreme kararlarının aksine, hayatı sürdürmek ya da sürdürmemekle ilgili otonom kararlar, bu karardan etkilenecek söz konusu hayatların sahipleri tarafından verilir. Eğer gerçekten insanların hayatları düşündüklerinden kötüyse, (üçüncü bölümde savunduğum gibi) hayatlarının sürdürmeye değer olup olmadığıyla ilgili değerlendirmeleri hatalı olabilir. Gene de bu, insanların yapmasına izin vermemiz gereken bir hatadır. Bu hatanın sonuçlarına katlanmaları gereken onlardır. Aksine, kişi gelecekteki çocuğunun hayatınının düşündüğünden daha iyi olacağını varsaydığında, bu varsayımın sonuçlarına kendisi katlanmak zorunda kalmaz. Benzer bir şekilde, yaşamaya devam etme arzusu rasyonel ya da irrasyonel olabilir, fakat her halükârda, dünyaya gelme tercihinin aksine, bu tür bir irrasyonellik teoride olmasa da en azından pratikte hayatta kalmak için belirleyici olmalı.

Eğer hayatı sonlandırma kararı otonom kişinin kendisi tarafından verilmediyse, kendisi için o kararı verebilecek yetiye sahip olmayan (yaşama iradesi ya da kalıcı vekâleti de yoksa) kişi yerine başkası tarafından verildiyse, durum biraz değişir. Bunlar en zor vakalardır. Dünyaya yeni birini getirmeye karar

vermekten farklı olarak –bu durumda kişi ihtiyaten yeni birini dünyaya getirmeyebilir– konu hayatı sonlandırmak olduğunda ihtiyatlı davranmanın garantili bir yolu yoktur.

O yüzden yukarıda listelenen üçüncü önermenin bir versiyonunu savunuyorum –ölüm bazen bir zarar bazen de bir faydadır. Bu üçüncü seçenek sağduyulu görüştür, ama benim versiyonum bu seçeneğin her zamanki yorumlanışından farklıdır. Benim versiyonumda, büyük ihtimalle ölüm, yaygın görüşe kıyasla çok daha sık olarak bir fayda olarak nitelendirilecektir. Örneğin, benim görüşüm rasyonel bir şekilde alınmış intihar kararlarına karşı daha hoşgörülü olacaktır. Gerçekten de, yaygın görüşe kıyasla çok daha fazla sayıda intiharın rasyonel olduğunu iddia ederim. Birçok kültürde, (çoğu Batı kültürü de dâhil olmak üzere) intihara karşı kuvvetli bir önyargı var. Psikolojik rahatsızlığın sonucu olarak görülmediği zamanda da korkaklık[20] olarak nitelendirilir. Benim görüşüm intiharın çoğu zaman rasyonel bir seçim ve var olmaya devam etmekten bile daha rasyonel bir seçim olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurur. Çünkü bazen çoğu insanı hayatları sürdürmeye değmeyecek kadar kötü olduğunda bile hayatta tutan, hayata karşı irrasyonel bir sevgi olabilir. Bu, Voltaire'in *Candide*'indeki yaşlı kadının da ifade ettiği görüştür:

> Belki yüz kez kendimi öldürmek istedim. Ama yaşamı hâlâ seviyordum. Bu gülünç zayıflığımız belki en vazgeçilmez düşkünlüklerimizden biridir. Çünkü her zaman yere çalmak istediğimiz bir yükü, sürekli taşımaya çalışmaktan, varlığımızdan dehşete düştüğümüz halde ona bağlanmaktan, kısacası bizi kemiren yılanı kalbimizi yiyinceye kadar okşamaktan daha budalaca bir şey olur mu?[21]

---

[20] İlginç olarak, başka kültürlerde de bazı koşullarda intihar etmemek korkaklık olarak nitelendirilir.

[21] Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine* (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998), çev. Fehmi Baldaş, s. 26. (ç.n.)

Tabii ki intihar edilmesi yönünde genel bir tavsiyede bulunmuyorum. İntihar da diğer nedenlerle ölüm gibi, ölen kişiden yoksun kalan insanların hayatlarını çok daha kötü hale getiriyor. Kişinin intihar etmesinin ona yakın olanların hayatı üzerinde oldukça menfi bir etkisi oluyor. Bir Epiküryen kendi ölümünden sonra neler olacağıyla ilgilenmemekte kararlı olmasına rağmen, ölen zarar görmese de ölen kişiden yoksun bırakılanlar acı çekecektir. Var olmakla ilgili başka bir trajedi de geride kalanların intihar eden kişinin ölümüyle ondan yoksun bırakılmasıdır. Kendimizi âdeta bir tuzağın içinde buluruz. Artık dünyaya gelmişizdir. Varoluşumuzu sonlandırmak sevdiklerimize derin bir acı verir. Potansiyel ebeveynler üredikleri zaman kurdukları bu tuzağı iyi düşünmeliler. Dünyaya gelen insanın dünyaya gelmekten memnun olmadığı takdirde kendisini öldürebileceği varsayımıyla çocuk yapılamaz. İnsan artık dünyaya geldikten ve başkalarıyla bağ kurduktan sonra, intihar hiç çocuk yapmamış olmanın acısını gölgede bırakacak derecede acıya sebep olabilir. İntiharı düşünen bir insan bunu bilir (ya da bilmelidir). Bu, intihar önünde önemli bir engel teşkil eder. Kişinin hayatı kötü olabilir, fakat kişi onu sonlandırmanın ailesi ve arkadaşları üzerindeki etkisini de düşünmelidir. Bazen hayat o kadar kötü bir hale gelir ki, kişinin sevenlerinin o kişinin hayatta kalmasındaki çıkarı kişinin varoluşunu sonlandırmaktaki çıkarına ağır basamaz. Bu durum kısmen, hayatı sürdürmenin kişiye yük olduğu koşulların özelliklerine bağlıdır. Herkesin taşıyabileceği yük farklıdır. Bazen aile fertlerinin kişinin yaşamaya devam etmesini istemesi etik olmayabilir. Başka durumlarda ise hayat kötü olsa da, kişinin kendisini öldürmesini ve ailesi ile arkadaşlarının hayatını da zaten olduğundan çok daha kötü bir hale getirmesini gerektirecek kadar kötü değildir.

Dinî Görüşler

Dünyaya gelmenin her zaman zararlı olduğu ve çocuk yapmamamız gerektiği görüşünü dinî sebeplerle reddedecek insanlar olacaktır. Bu insanların bazıları için, İncil'in "bereketli olun, çoğalın"[22] emri görüşlerime karşı çıkan temeli oluşturacaktır. Böyle bir karşılık tabii ki Tanrı'nın var olduğunu farz eder. Burası *Tanrı*'nın varlığını tartışmak için uygun yer değil. Tektanrılı dinlere inananlar haklı olsa da olmasa da Tanrı'nın varoluşunun bir başlangıcı yoktur. Eğer haklılarsa, Tanrı her zaman vardı; değillerse, Tanrı hiçbir zaman yoktu. Dahası, insan (ve hayvan) yaşam kalitesiyle ilgili söylediklerimin hiçbiri Kutsal yaşamın kalitesiyle ilgili değildir. O yüzden Tanrı'nın varlığı konusunu bir kenara bırakıyorum.

Dinî itirazlar aynı zamanda İncil'deki emirlerin Tanrı'nın bizden beklentilerini ifade ettiğini varsayar. Bu, İncil'in Tanrı'nın sözleri olduğunu kabul edenler için tartışmaya açık değilmiş gibi görünebilir. Fakat İncil'deki birçok emrin dindar insanlar tarafından bile bağlayıcı olduğu düşünülmez. Örneğin, bildiğim hiçbir din şu anda kişinin, İncil'de yer alan emirlere rağmen,[23] isyankâr oğlunu infaz etmesini desteklemiyor. Bereketli olmak ve çoğalmak emri bile mutlak kabul görmüyor. Örneğin, Katolik Kilisesi rahip ve rahibeleri, bu konumdaki insanların üremeyle sonuçlanacak cinsel birleşmelerini ve cinsel birleşme dışındaki üreme yöntemlerini de yasaklayarak üremekten muaf tutuyor. Katolikler üremeye izin verirken (evlilik içinde), Shakerlar evli çiftler de dâhil, kimsenin cinsel ilişkiye girmemesi gerektiğini savunuyor.

Dinî argümanlara üçüncü ve daha ilginç bir yanıt da dinî argümanların fazla monolitik dinî görüşlere dayanıyor olması. Herhangi bir dinin, herhangi bir konuda, çoğunlukla tek ses olduğu düşünülürken, aslında tek bir din ve tek bir dinin tek

[22] Yaratılış 1:28.
[23] Tesniye 21:18-21.

bir mezhebi içinde bile, çeşitli görüşleri barındıran geniş bir yelpazeye sahip olması. Bunu, dünyaya gelme konusunda da kısaca örneklendirebiliriz.

Beşinci bölümün başındaki epigramlar Yeremya ve Yakup'un doğumlarını nasıl esefle andıklarını gösteriyor. Yakup, rahme düştüğü ve *rahimde* ya da doğumda ölmediği için hayıflanıyor. Yeremya daha da ileri giderek onu düşürmeyen insana lânet ediyor. Bu görüşlerin, mutlu köktencilerin doğru yolun hangisi olduğuyla ilgili yüzeysel ve monolitik görüşlerden farkı bir hayli çarpıcı. Yeremya ve Yakup serbestçe konuşur, hattâ Tanrı'nın kendisine meydan okurlar. Dindar insanların çok azı aynı şeyi yapabiliyor. Onlar için dindarlık eleştirel düşünmeyi ve özgürce konuşmayı imkânsız kılıyor.

Yeremya ve Yakup'un kendi varoluşlarına, hayatlarına özgü koşullar nedeniyle hayıflandıkları söylenebilir –herhangi bir nedenle yaşam kaliteleri düşük olabilir. Bu görüşe göre, başlamamış olması daha iyi olacak hayatların varlığı kabul edilir, fakat bu tüm hayatlar için geçerli değildir. Bu görüş, bu bölümün başındaki Vaiz'den alınan epigramla çelişiyor gibi görünüyor. İncil'deki o âyetlerin, dünyaya gelmeyen herkesi kıskanan bir yazar tarafından yazıldığı anlaşılıyor.

Ayrıca İncil, dünyaya gelmenin değersizliğiyle ilgili dinî görüşlerin bildirildiği tek dinî metin değil. Örneğin, Talmud'da[24] iki eski, ünlü haham ekolü (Hillel ve Şamay) arasında geçen çok ilginç bir tartışma konu ediliyor. Konu, insanların yaratılmasının onlar için iyi olup olmadığı. Daha ılımlı ve insani görüşleriyle tanınan Hillel Ekolü insanların yaratılmış olmasının onlar için iyi olduğunu savunuyor. Buna karşın, Şamay Ekolü insanların yaratılmamış olmasının daha iyi olacağını söylüyor. Talmud, bu iki ekolün konuyu iki buçuk yıl boyunca tartıştığını ve sonunda Şamay Ekolü lehinde karar çıktığını aktarıyor. Bu özellikle kaydadeğer çünkü bu iki ekol arasındaki anlaş-

[24] Eruvin Risalesi 13b.

mazlıklarda hemen hemen her zaman kanun Hillel Ekolü'nün görüşlerine göre belirleniyor. Fakat burada Şamay Ekolü'nün lehinde karar verildiğini, insanların yaratılmamış olmasının daha iyi olacağı görüşünün desteklendiğini görüyoruz. İnançlı kimsenin aklından Tanrı'nın kararlarını bu şekilde sorgulamak geçmez. Fakat dinî gelenekler, din konusunda yüzeysel düşünen insanların dine aykırı bulacağı görüşleri de içerebiliyor. Bunun kabulü, görüşlerimi dinî temellerle hemen reddetmenin önüne geçecektir.

Mizantropi ve Filantropi

Vardığım sonuçlar birçok insana mizantropik gelecek. Hayatın hoşnutsuzluk ve acıyla dolu olduğunu, çocuk yapmaktan kaçınmamız gerektiğini ve insanlığın sonunun mümkün olan en erken zamanda gelmesinin iyi olacağını savundum. Bu kulağa mizantropik gelebilir. Fakat argümanlarımın çoğunun arkasındaki itici güç filantropiktir, mizantropik değil. Argümanlarım, sadece insanları değil, hissedebilen diğer hayvanları da kapsadığı için aslında zoofiliktir de (kelimenin cinsellik içermeyen şekliyle). Hissedebilen bir canlıyı dünyaya getirmek, o hayata sahip olacak canlıya zarar vermek anlamına gelir. Bu zararın verilmemesi gerektiğini savunmak, o canlıyı sevmemekten değil, onun için endişelenmekten kaynaklanır. Bu tarz bir filantropi kulağa garip gelebilir –eyleme döküldüğünde *insanlığın* sonunu getirecek bir filantropi. Fakat bu, acıyı önlemenin en etkin yöntemidir. Bir insanı dünyaya getirmemek potansiyel insanın acı çekmemesini garanti eder –çünkü o insan hiçbir zaman var olmayacaktır.

Argümanlarım mizantropik olmasa da çocuk yapmaya karşı çıkan ve insan türünün tükenmesini savunan oldukça mizantropik bir argümana da sahip. Bu argüman, insanların hem diğer insanlar hem de insan olmayan hayvanlar için yıkıcı zararlara neden olduğu gibi inkâr edilemez bir önermeye dayanıyor. Üçüncü bölümde insanların birbirlerine verdiği zararları kısaca

listeledim. Buna ek olarak, insanlar başka türlere de tarifsiz acılar çektiriyorlar. Her yıl insanlar, gıda ve diğer kullanım amaçları ya da bilimsel araştırmalar için üretilen ve öldürülen milyarlarca hayvanın acı çekmesine sebep oluyorlar. Aynı zamanda, yaşam alanlarını gasp eden insanların zarar verdiği, kirlilik ya da diğer çevresel bozulmalar nedeniyle acı çeken hayvanlar var ve bunlar nedensiz bir şekilde saf kötülükle sebep olunan acılardır.

Fazlaca acıya sebep olan birçok insan olmayan tür olsa da –özellikle karnivorlar– insanlar maalesef dünyadaki en zararlı ve tahripkâr tür olma ayrıcalığını taşıyor. Eğer dünyada hiç insan olmasaydı, acı miktarı büyük ölçüde azalırdı. Mizantropik argüman bu uç noktaya getirilmese bile en azından insan nüfusunun radikal biçimde azaltılmasını savunmak için kullanılabilir.

İnsanlığın sonlanması dünyadaki acıyı epey azaltsa da tamamen ortadan kaldıramaz. Geriye kalan hissedebilen canlılar acı çekmeye devam eder ve onların da dünyaya gelmesi hâlâ zararlı olabilir. Mizantropik argümanın bu kitapta sunduğum argümanlar kadar ileri gitmemesinin nedenlerinden biri de bu. Sunduklarım, insan türüne karşı antipatiden değil, hissedebilen tüm canlılarla empatiden kaynaklanıyor. Dahası, insanlar filantropik argümanlara karşı direnç gösterseler de, mizantropik argümanlara daha da fazla direnç göstereceklerdir. Fakat mizantropik argüman, filantropik argümanla uyumsuz değildir.

Var olmanın her zaman zararlı olduğu görüşünü insanların benimsemesi düşük bir ihtimal. Çoğu insanın çocuk yapmayı bırakması daha da düşük bir ihtimal. Tam tersi, görüşlerim büyük ihtimalle görmezden gelinecek ya da reddedilecek. Bu da, şimdi ve insanlığın sonuna kadar geçecek sürede büyük oranda acıya sebep olacağı için, filantropik bir tepki olarak değerlendirilemez. İnsanlara karşı kötülük barındırdığı da söylenemez, fakat var olmanın zararlarına karşı kişinin kendini kandırmasıyla ortaya çıkan kayıtsızlığın bir sonucudur.

KAYNAKÇA

Andrews, Frank M., and Withey, Stephen B., *Social Indicators of Well-Being: Americans' Perspectives of Life Quality* (New York: Plenum Press,1976).

Bayles, Michael, *Morality and Population Policy* (University of Alabama Press, 1980).

Benatar, David, 'Why it is Better Never to Come into Existence', *American Philosophical Quarterly*, 34/3 (1997) 345-55.

— 'Cloning and Ethics', *QJMed*, 91 (1998) 165-6.

— 'The Wrong of Wrongful Life', *American Philosophical Quarterly*, 37/2 (2000) 175-83.

— 'To Be or Not to Have Been?: Defective Counterfactual Reasoning About One's Own Existence', *International Journal of Applied Philosophy*, 15/2 (2001) 255-66.

— (ed.) *Life, Death and Meaning* (Lanham MD: Rowman & Littlefield, 2004).

— 'Sexist Language: Alternatives to the Alternatives', *Public Affairs Quarterly*, 19/1 (2005) 1-9.

— and Benatar, Michael, 'A Pain in the Fetus: Ending Confusion about Fetal Pain', *Bioethics*, 15/1 (2001) 57-76.

Beyer, Lisa, 'Be Fruitful and Multiply: Criticism of the ultra-Orthodox fashion for large families is coming from inside the community', *Time*, 25 October 1999, 34.

Blackstone, William T., (ed.) *Philosophy and Enviromental Crisis* (Athens: University of Georgia Press, 1974) 43-68.

Boonin, David, 'Against the Golden Rule Argument Against Abortion', *Journal of Applied Philosophy*, 14/2 (1997) 187-97.

— *A Defense of Abortion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Boorse, Christopher, 'On the Distinction between Disease and Illness', *Philosophy and Public Affairs*, 5/1 (1975) 49-68.

Bowring, Philip, 'For Love of Country', *Time*, 11 September 2000, 58.

Breetvelt, I. S., and van Dam, F. S. A. M., 'Underreporting by Cancer Patients: the Case of Response Shift', *Social Science and Medicine*, 32/9 (1991) 981-7.

Brickman, Philip, Coates, Dan, and Janoff-Bulman, Ronnie, 'Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?', *Journal of Personality and Social Psychology*, 36/8 (1978) 917-27.

Brown, Jonathon D., and Dutton, Keith A., 'Truth and Consequences: the Costs and Benefits of Accurate Self-Knowledge', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21/12 (1995) 1288-96.

Buchanan, Allen, Brock, Dan, Daniels, Norman, and Wikler, Daniel, *From Chance to Choice* (New York: Cambridge University Press, 2000).

Burkett, Elinor, *The Baby Boon: How Family-Friendly America Cheats the Childless*, (New York: The Free Press, 2000).

Cameron, Paul, Titus, Donna G., Kostin, John, and Kostin, Marilyn, 'The Life Satisfaction of Nonnormal Persons', *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 41 (1973) 207-14.

Campbell, Angus, Converse, Philip E., and Rodgers, Willard L., *The Quality of American Life* (New York: Russell Sage Foundation, 1976).

Craig, K. D., Whitfield, M. F., Grunau, R. V., Linton, J., and Hadjistavropoulos, H. D., 'Pain in the Preterm Neonate: Behavioural and Physiological Indices', *Pain*, 52/3 (1993) 287-99.

Diener, Ed., and Diener, Carol, 'Most People are Happy', *Psychological Science*, 7/3 (1996) 181-5.

— Suh, Eunkook M., Lucas, Richard E., and Smith, Heidi L., 'Subjective Well-Being: Three Decades of Progress', *Psychological Bulletin*, 125/2 (1999) 276-302.

Easterlin, Richard A., 'Explaining Happiness', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/19 (2003) III76-83.

— 'The Economics of Happiness', *Daedalus*, Spring 2004, 26-33.

Economist, The, 'The incredible shrinking country', *The Economist*, 13 November 2004, 45-6.

Elliot, Robert, 'Regan on the Sorts of Beings that Can Have Rights', *Southern Journal of Philosophy*, 16 (1978) 701-5.

Fehige, Christoph, 'A Pareto Principle for Possible People', in Fehige, Christoph, and Wessels, Ulla, (eds.) *Preferences* (Berlin: Walter de Gruyter, 1998) 508-43.

Feinberg, Joel, 'The Rights of Animals and Unborn Generations', *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1980) 159-84.

— 'Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming', in *Freedom and Fulfilment* (Princeton: Princeton University Press, 1992) 3-36.

Feldman, Fred, 'Some Puzzles About the Evil of Death', *Philosophical Review*, 100/2 (1991) 205-27.

Flaubert, Gustave, *The Letters of Gustave Flaubert 1830-1857*, trans. Francis Steegmuller (London: Faber & Faber, 1979).

Food and Agriculture Organization of the United Nations, 'Undernourishment Around the World', <http://www.fao/org/DOCREP/005/y7352E/y7352e03.htm> (accessed 14 November 2003).

Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vii, trans. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1960).

Frey, R. G., 'Rights, Interests, Desires and Beliefs', *American Philosophical Quarterly*, 16/3 (1979) 233-9.

Greenwald, Anthony G., 'The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History', *American Psychologist*, 35/7 (1980) 603-18.

Griffin, James, *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Hacker, Andrew, 'The Case Against Kids', *The New York Review of Books*, 47/19 (2000) 12-18.
Hare, R. M., 'Abortion and the Golden Rule', *Philosophy and Public Affairs*, 4/3 (1975) 201-22.
— 'A Kantian Approach to Abortion', *Essays on Bioethics* (Oxford: Clarendon Press, 1993) 168-84.
Haub, Carl, 'How Many People Have Ever Lived on Earth?', <http://www.prb.org/Content/ContentGroups/PTarticle/Oct-Dec02/How Many People Have Ever Lived on Earth .htm> (accessed 5 October 2004).
Headey, Bruce, and Wearing, Alexander, 'Personality, Life Events, and Subjective Well-Being: Toward a Dynamic Equilibrium Model', *Journal of Personality and Social Psychology*, 57/4 (1989) 731-9.
Heine, Heinrich, *Morphine*, lines 15-16.
Holtug, Nils, 'On the value of coming into existence', *The Journal of Ethics*, 5 (2001) 361-84.
Hunger Project, The,<http://www.thp.org>(accessedNovember 2003).
Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
Jackson, Holbrook, (ed.) *The Complete Nonsense of Edward Lear* (London: Faber & Faber, 1948) 51.
Kagan, Shelly, *The Limits of Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
Kates, Carol A., 'Reproductive Liberty and Overpopulation', *Environmental Values*, 13 (2004) 51-79.
Kaufman. Frederik, 'Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence', *American Philosophical Quarterly*, 36/1 (1999) 1-19.
Kavka, Gregory S., 'The Paradox of Future Individuals', *Philosophy and Public Affairs*, 11/2 (1982) 93-112.
Krug, Etienne G., Dahlbeg, Linda L., Mercy, James A., Zwi, Anthony B., and Lozano, Rafael, (eds.) *The World Health Report 2002* (Geneva: WHO, 2002).
Legman, G., *The Limerick: 1700 Examples with Notes, Variants and Index* (New York: Bell Publishing Company, 1969).

Lenman, James, 'On Becoming Extinct', *Pacific Philosophical Quarterly*, 83 (2002) 253-69.

Leslie, John, *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction* (London: Routledge, 1996).

McGuire, Bill, *A Guide to the End of the World* (New York: Oxford University Press, 2002).

McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002).

McMichael, Anthony, *Human Frontiers, Environments and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Marquis, Don, 'Why Abortion is Immoral', *The Journal of Philosophy*, 86/4 (1989) 183-202.

— 'Justifying the Rights of Pregnancy: The Interest View', *Criminal Justice Ethics*, 13/1 (1994) 67-81.

Maslow, Abraham, *Motivation and Personality*, 2nd edn. (New York: Harper & Row Publishers, 1970).

Matlin, Margaret W., and Stang, David J., *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language*, Memory and Thought (Cambridge MA: Schenkman Publishing Company, 1978).

May, Elaine Tyler, 'Nonmothers as Bad Mothers: Infertility and the Maternal Instinct', in Molly Ladd-Taylor and Lauri Umansky, *'Bad' Mothers: The Politics of Blame in Twentieth-Century America* (New York: NYU Press, 1998) 198-219.

Mehnert, Thomas., Krauss, Herbert H., Nadler, Rosemary., Boyd, Mary., 'Correlates of Life Satisfaction in Those with Disabling Conditions', *Rehabilitative Psychology*, 35/1 (1990) 3-17.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy* (London: Longmans, Green & Co., 1904).

Missner, Marshall, 'Why Have Children?', *The International Journal of Applied Philosophy*, 3/4 (1987) 1-13.

Montesquieu, *Persian Letters*, trans. John Davidson, 1 (London: Gibbings & Company, 1899).

Multi-Society Task Force on PVS, 'Medical Aspects of the Persistent Vegetative State', *New England Journal of Medicine*, 330/21 (1994) 1499-508.

Myers, David G., and Diener, Ed, 'The Pursuit of Happiness', *Scientific American*, 274/5 (1996) 70-2.

Nash, Ogden, *Family Reunion* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1951).
Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).
Parfit, Derek, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
Pence, Gregory E., *Classic Cases in Medical Ethics*, 2nd edn. (New York, McGraw-Hill, 1995).
PeopleandPlanet, <http://www.peopleandplanet.net> (accessed 5October 2004).
Pitcher, George, 'The Misfortunes of the Dead', *American Philosophical Quarterly*, 21/2 (1984) 183-8.
Porter, Eleanor H., *Pollyanna*, (London: George G. Harrap & Co. 1927).
Rawls, John, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14/3 (1985) 223-51.
Rees, Martin, *Our Final Hour: A Scientist's Warning* (New York: Basic Books, 2003).
Regan, Tom, 'Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights?', *Southern Journal of Philosophy*, 14 (1976) 485-98.
Reuters, 'Brace yerself Sheila, it's your patriotic duty to breed', *Cape Times*, Thursday 13 May 2004, 1.
Richards, Norvin, 'Is Humility a Virtue?', *American Philosophical Quarterly*, 25/3 (1988) 253-9.
Robertson, John, *Children of Choice* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
Rummel, R. J., *Death by Government* (New Brunswick, Transaction Publishers, 1994).
Santayana, George, *Reason in Religion* (vol. iii of The Life of Reason) (New York: Charles Scribner's Sons, 1922).
Schopenhauer, Arthur, 'On the Sufferings of the World', in *Complete Essays of Schopenhauer*, trans. T. Bailey Saunders (New York: Willey Book Company, 1942).
— *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1966).
Schwartz, Pedro, *The New Political Economy of J.S. Mill* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1972).
Shiffrin, Seana Valentine, 'Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm', *Legal Theory*, 5 (1999) 117-48.

Singer, Peter, Kuhse, Helga, Buckle, Stephen, Dawson, Karen, and Kasimba, Pascal, (eds.) *Embryo Experimentation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Singer, Peter, *Practical Ethics* 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Smilansky, Saul, 'Is There a Moral Obligation to Have Children?', *Journal of Applied Philosophy*, 12/1 (1995) 41-53.

Sophocles, 'Oedipus at Colonus'.

Steinbock, Bonnie, *Life Before Birth* (New York: Oxford University Press, 1992) 14-24.

Suh, Eunkook., Diener, Ed, and Fujita, Frank, 'Events and Subjective Well-Being: Only Recent Events Matter', *Journal of Personality and Social Psychology*, 70/5 (1996) 1091-102.

Suits, David B., 'Why death is not bad for the one who died', *American Philosophical Quarterly*, 38/1 (2001) 69-84.

T¨annsj¨o, Torbj¨orn, *Hedonistic Utilitarianism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

— 'Doom Soon?', *Inquiry*, 40/2 (1997) 250-1.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

Taylor, Shelley E., *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989).

— and Brown, Jonathon D., 'Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health', *Psychological Bulletin*, 103/2 (1998) 193-210.

Tennyson, Alfred Lord, 'In Memoriam'.

Thompson, Janna, 'A Refutation of Environmental Ethics', *Environmental Ethics*, 12/2 (1990) 147-60.

Tiger, Lionel, *Optimism*: The Biology of Hope (New York: Simon & Schuster, 1979).

Tooley, Michael, 'Abortion and Infanticide', *Philosophy and Public Affairs*, 2/1 (1972) 37-65.

Toubia, Nahid, 'Female Circumcision as a Public Health Issue', New *England Journal of Medicine*, 331/11 (1994) 712-16.

Vetter, Hermann, 'Utilitarianism and New Generations', *Mind*, 80/318 (1971) 301-2.

Voltaire, *Candide*, (London: Penguin Books, 1997).

Waller, Bruce N., 'The Sad Truth: Optimism, Pessimism and Pragmatism', *Ratio*, new series, 16 (2003) 189-97.

Wasserman, David, 'Is Every Birth Wrongful? Is Any Birth Morally Required?', DeCamp Bioethics Lecture, Princeton, 25 February 2004, unpublished manuscript.

Watts, Jonathan, 'Japan opens dating agency to improve birth rate', *The Lancet*, 360 (2002) 1755.

Weinberg, Rivka, 'Procreative Justice: A Contractualist Account', *Public Affairs Quarterly*, 16/4 (2002) 405-25.

Weinstein, Neil D., 'Unrealistic Optimism about Future Life Events', *Journal of Personality and Social Psychology*, 39/5 (1980) 806-20.

— 'Why it Won't Happen to Me: Perceptions of Risk Factors and Susceptibility', *Health Psychology*, 3/5 (1984) 431-57.

Williams, Bernard, 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality' in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

— 'Resenting one's own existence' in *Making Sense of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Wood, Joanne V., 'What is Social Comparison and How Should We Study it?', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22/5 (1996) 520-37.

World Heath Organization, *World Report on Violence and Health* (Geneva: WHO, 2002).

Yerxa, Elizabeth J., and Baum, Susan, 'Engagement in Daily Occupations and Life-Satisfaction Among People with Spinal Cord Injuries', *The Occupational Therapy Journal of Research*, 6/5 (1986) 271-83.

DİZİN

A

acı 19, 22, 23, 25, 30, 40, 46-49, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 75, 76, 81, 88, 89, 90, 91, 96, 100, 102, 103, 107, 108, 110-113, 121, 135, 140, 144, 155, 165-168, 177, 184, 205, 210, 212, 214, 219, 220, 221, 224, 225-230, 232, 242, 245, 246
açlık 90, 93, 94, 96, 98, 108, 109, 170
adaptasyon 85, 86, 87, 139
Adem 192, 195, 204
alçakgönüllülük 105
analoji 38, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 104, 137, 199, 238
anksiyete 89, 102
araçsal iyilikler 60, 61
arzular 31, 72, 73, 74, 88, 89, 92-101, 118, 157, 161, 168, 170, 176, 218, 233, 235, 237

B

Bayles, Michael 201
Budistler 100

C

cinsel birleşme 116, 126, 144, 145, 146, 224, 243
cinsellik 145, 245
Cowart, Donald ("Dax") 81
Craig, Kenneth 165

D

devlet 26, 27, 28, 29, 118, 125, 126, 127, 130, 148, 149
DNA 178
Don Marquis 32, 161, 171, 175, 176, 177, 178

E

engelli/engelliler/engellilik 31, 40, 43-46, 84, 134-141, 143, 144

Epikuros 235, 237, 238
eskatoloji 215

F

Fehige, Christoph 67, 72-75, 228
Feinberg, Joel 37-40, 44, 45, 47, 158, 159, 160, 162, 193
Freud, Sigmund 20, 249
Frey, Raymond 156-159, 161, 168

H

Hare, R. M. 32, 171-174
hastalıklar 91, 109, 110, 114, 216
Havva 192, 195, 204
hayal kırıklığı 47, 89, 91, 102, 140
hayvanlar 18, 19, 103, 155-158, 161, 175, 218, 220, 245, 246
haz/hazlar 31, 47-50, 52, 53, 54, 56-61, 63, 64, 68, 69, 70, 76, 80, 88-93, 96, 150, 169, 170, 175, 220, 224, 225, 229, 230
Holtug, Nils 223

I-İ

Inglehart, Ronald 84, 85, 95
ırkçılık 137
İncil 243, 244

J

Japonya 27

K

Kantçı düşünce 149
karamsarlık 108
keyif 47, 89, 90, 97, 98, 234
klonlama 144, 150, 151
korku 89, 90
kölelik 111, 120, 127, 128, 129, 224
kötülük 22, 23, 30, 35, 47, 59, 61, 66, 78, 81, 179, 180, 196, 197, 206, 217, 222, 226-229, 233, 246
kürtaj 32, 42, 126, 127, 133, 134, 147, 152, 153, 162, 163, 167, 170-173, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 223

L

Lucretius 235, 236

M

mantıksal safsata 224, 225, 226
Maslow, Abraham 95, 96
McMahan, Jeff 38, 51, 179, 180
menfi koşullar 120
menfi ruh hali 90, 92
Mill, John Stuart 132, 133, 251
mutluluk 50, 51, 53, 54, 55, 85, 95, 96, 158, 194, 195, 196, 232
müzik 98

N

nesnel iyi durumlar 100
nesnel liste 31, 88, 89, 100, 101, 102, 106
norma yakınlık 129
nüfus 27, 28, 29, 32, 109, 110, 125, 183-192, 194, 196, 197, 199-205, 207, 214, 219, 246

O-Ö

Orwellci denetim 127
ölüm 26, 32, 33, 35, 47, 68, 101, 110, 126, 180, 181, 182, 204, 217, 218, 235, 237-242

P

Parfit, Derek 23, 24, 32, 35, 36, 38, 39, 41, 81, 88, 89, 180, 186, 189-193, 195, 198, 199, 200, 205, 207, 208, 210, 211
Polyannacılık 85, 87, 91, 93, 96, 97, 103, 108, 111, 139
Polyanna Prensibi 82
pozitif faydacılar 54
psikoloji 44, 107, 139, 226
psikolojik 25, 54, 82, 87, 88, 90, 91, 97, 100, 101, 103, 120, 125, 140, 143, 180, 226, 227, 228, 230

R

Rawls, John 102, 199-202, 252
Regan, Tom 158, 159, 162
ruh 88-93, 96, 100, 106, 166, 168, 215
Rus ruleti 112

S-Ş

Santayana, George 78, 234, 252
Schopenhauer, Arthur 78, 95, 96, 100, 108, 183
Shiffrin, Seana 67-72, 120, 228
sıkıntı 89, 96, 102, 113
Stoacılar 100
stres 89, 90, 102
susuzluk 90, 139, 161
şiddet 47, 111

T

taksonomi 88
Tanrı 243, 244, 245
Taylor, Paul 30, 82, 83, 157, 158, 159, 232
tecavüz 111, 112, 145
Tennyson, Alfred Lord 75, 253
termal rahatsızlık 90
Tooley, Michael 168, 169, 170

U-Ü

utanç 90
üreme 22, 24, 25, 26, 28-34, 50, 51, 67, 69, 70, 71, 72, 88, 107, 112, 114-118, 120, 122-127, 130-133, 142, 144-148, 150, 151, 182, 185, 201, 202, 205, 207, 214, 226, 227, 236, 240, 243
ürememe sorumluluğu 115, 121, 122, 123
üreme sorumluluğu 114, 115, 120

V

varoluş 13, 18, 19, 20, 24, 26, 31, 32, 33, 36-40, 42, 43, 46, 47, 52, 55, 57, 61-64, 66-69, 75, 76-79, 89, 91, 92, 99, 100, 108, 113, 116, 119, 120, 122, 134, 137, 140, 142, 147, 153, 154, 167, 168, 170-174, 188, 192, 200, 207, 226, 228, 231-235, 237, 239, 240, 242, 243, 244
Voltaire 113, 241

W

Weinberg, Rivka 22, 200, 201

Y

yapay döllenme 144, 145
yaşam süresi 80, 110, 196, 217
yoksunluk 31, 91, 97, 98, 201



Dünyaya gelme bahtsızlığı büyük bir kötülük ve telafisi mümkün olmayan bir zararı içinde taşır. Bunu felsefenin şimdiye kadar kulaklara hoş gelen, yürekleri teselli eden tatlı ve melankolik sesiyle değil, son derece katı ve mantıki bir dille savunur kitabın yazarı David Benatar. Ve iflah olmaz iyimserlere fena sürprizleri vardır. Çünkü bütün hayatlar göründüğünden çok daha fazla acı bir tecrübeye sahiptir. Sürekli yükseltilmeye çalışılan mutluluk, zevk ve keyif standartları gerçek rakamlara döküldüğünde derin bir içsel sefaleti ve mutsuzluğu gizler. Yeryüzüne adım atmış olmakla insan esasen çekmeyeceği ıstıraplara gebe kalmıştır. Bu yüzden gelecek adına ideal nüfus "sıfır" olmalıdır ve mesken tutulan bu dünya yaşamak, hayal kurmak ve temelinde çocuk yapmak için ideal bir yer değildir.

"Sonunda Eyüp ağzını açtı ve doğduğu güne lanet edip şöyle dedi: Doğduğum gün yok olsun, 'Bir oğul doğdu' denen gece yok olsun. Karanlığa bürünsün o gün... zifiri karanlık yutsun o geceyi... Çünkü... anamın rahminin kapılarını üstüme kapamadı. Neden doğarken ölmedim, rahimden çıkarken son soluğumu vermedim?"



ISBN: 978-605-2133-50-7



FELSEFE