

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

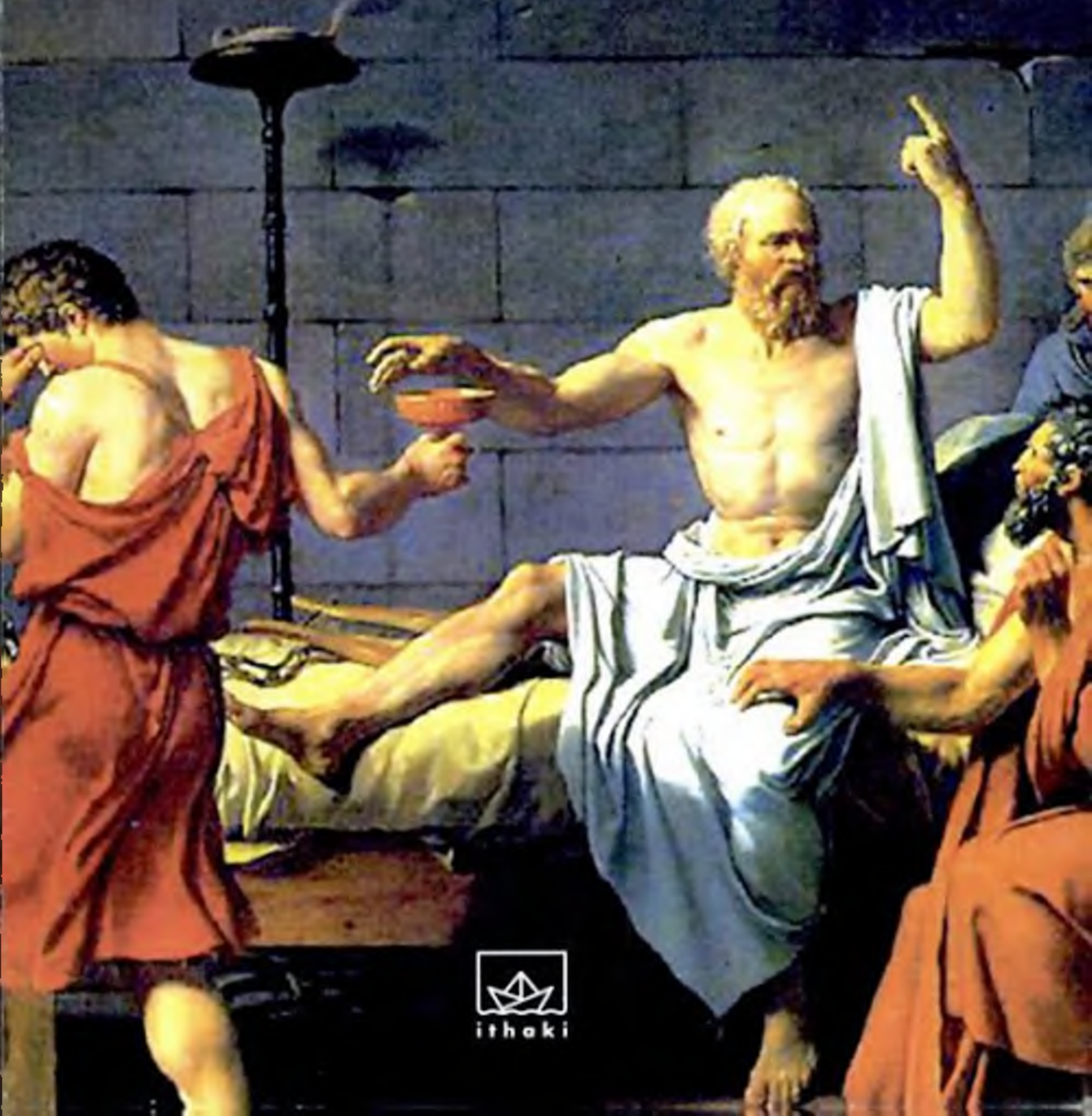
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Editörler
MALPAS - SOLOMON

Ölüm Ve Felsefe

İTHAKİ > FELSEFE



Editörler: Jeff Malpas - Robert C. Solomon

ÖLÜM VE FELSEFE

Çeviren:
Nur Küçük

Editörler: Jeff Malpas - Robert C. Solomon

Ölüm Ve Felsefe

Özgün Adı: *Death And Philosophy*

Çeviren: Nur Küçük

Redaksiyon: G Yayın Grubu

Ithaki Yayınları - 425

Tarih Toplum Kuram - 71

ISBN 975-8607-16-2

1. Baskı Mart, 2006, İstanbul

© 1998, Jeff Malpas - Robert C. Solomon

© Ithaki, 2006, İstanbul

Bu eser, Taylor & Francis Group'un alt kuruluşu olan Routledge ile yapılan anlaşmaya dayanılarak yayımlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın herhangi bir alıntı yapılamaz.

Yayın Koordinatörü: Füsun Taş

Sanat Yönetmeni: İbrahim Çeşmecioğlu

Düzeltili: Hande Ögüt

Sayfa Düzeni Ve Baskıya Hazırlık: Yeşim Ercan

Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık

(Penguin Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.)

Cilt: Yıldız Mücellit

Ithaki Yayınları:

Mühürdar Cad. İlder Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy-İstanbul

Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34

ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr

Dağıtım:

Çatalçeşme Sok. Yavuz Han 26 Çağaloğlu-İstanbul

Tel: (0212) 512 76 00 Faks: (0212) 519 56 56

ithakidagitim@ithaki.com.tr

Jeff Malpas

Batı Avustralya'da Murdoch Üniversitesi'nde yardımcı doçenttir; halen Heidelberg Üniversitesi'nde Humboldt Kürsüsü üyesidir. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*'in yazarı ve *The Philosophical Papers of Alan Donagan*'in editörüdür.

Robert C. Solomon

Austin, Texas Üniversitesi'nde İşletme ve Felsefe Bölümünde Quincy Lee Centennial profesör ve öğretim görevlisidir. Aralarında *The Passions, In the Spirit of Hegel, About Love, A Passion for Justice, Ethics and Excellence, Up to the University*'nin de bulunduğu çok çeşitli yapıtları yayımlanmıştır ve Kathleen Higgins ile birlikte, Routledge'dan çıkan *History of Philosophy*'nin *Alman Idealizmi* cildinin editörlüğünü yapmıştır.

İÇİNDEKİLER

Yazarlar Hakkında	9
Önsöz	13
✓1 Ölüm Ve Felsefe: Giriş	15
Jeff Malpas Ve Robert C. Solomon	
✓2 Ölümüm	21
Tem Horwitz	
✓3 Ölümüne Karşı	41
Reinhard Steiner	
✓4 Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerine	52
Ivan Soll	
✓5 Ölüm Ve İskelet	86
Kathleen Higgins	
✓6 Ölüm: Kuru Senaryo	107
Betty S. Flowers	
✓7 Klasik Taoculukta Dönüşüm Olarak Ölüm	119
Roger T. Ames	
8 Ölüm Ve Aydınlanma	143
Robert Wicks	
9 Ölüm Ve Ayrılma	165
Graham Parkes	
10 Ölüm Ve Metafizik	194
Peter Kraus	
11 Ölüm Ve Asıllık	221
Julian Young	
12 Ölüm Ve Bir Yaşamın Bütünlüğü	235
Jeff Malpas	

13 Ölüm Çatışkısı	264
Peter Loptson	
14 Ölüm Fetişizmi, Marazi Tekbencilik	296
Robert C. Solomon	
<i>Kaynakça</i>	345
<i>Ad-Dizin</i>	355

YAZARLAR HAKKINDA

Roger Ames Honolulu, Hawaii Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve *Philosophy East-West* dergisinin editörüdür. Kitapları arasında *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* ve (J. Baird Callicott ile birlikte) *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Enviromental Philosophy* bulunur. Çin felsefesi ve kültürü üzerine çok sayıda makalenin yazarı, pek çok derlemenin de editörüdür.

Betty Sue Flowers Austin, Texas Üniversitesi'nde İngilizce profesörüdür. *Browning and the Modern*'ın ve içlerinde *Extending the Shade*'in de bulunduğu bir dizi şiir kitabının yazarıdır.

Kathleen Higgins Austin, Texas Üniversitesi'nde Felsefe profesörüdür. *Nietzsche's Zarathustra*'nın ve (Robert C. Solomon ile birlikte) *A Very Brief History of Philosophy*'nin yazarı ve *The Cambridge Companion to Nietzsche*'nin (Bernd Magnus ile birlikte) editörüdür.

Tem Horwitz Chicago Illinois'de Horwitz-Matthews'un yönetici ortağıdır ve iş etkinliklerine ek olarak çok çeşitli konularda pek çok kitap yazmış veya editörlüklerini yapmıştır, *Cloud Hands*'in kurucusudur ve fotoğraf çalışmaları yapmaktadır.

Peter Kraus Auckland Üniversitesi'nde lisans-üstü öğrencisidir, Martin Heidegger felsefesi üzerine çalışmaktadır. Aynı zamanda, bu denemelerin çoğuna kaynaklık etmiş konferansın ev sahibi ve düzenleyicisidir.

Peter Loftson Saskatchewan Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve *Dialogue: Canadian Philosophical Review*'un (İngilizce) editörüdür. *Theories of Human Nature*'ın yazarı ve Anne Conway'nin *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*'sinin editörüdür. Aralarında felsefe tarihi, modal mantık, tarih felsefesi ve metafiziğin de olduğu çok çeşitli konularda birçok makale yayımlamıştır.

Jeff Malpas halen Heidelberg Üniversitesi'nde Humboldt Research Üyesi'dir. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*'in yazarı ve *The Philosophical Papers of Alan Donagan*'ın editörüdür. İnceleme dergilerinde çeşitli konularda yazılar yayımlamış ve yerin doğası ve felsefi anlamı üzerine kitabını tamamlamıştır.

Graham Parkes Hawaii Üniversitesinde felsefe profesörüdür. *Nietzsche and the Asian Thought* ve *Heidegger and Asian Thought*'un editörü, Nishitani Keiji'nin *The Self-Overcoming of Nihilism*'in ve Reinhard May'in *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*'ün çevirmeni ve *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*'nin yazarıdır.

Ivan Soll Madison, Wisconsin Üniversitesi'nde Felsefe profesörüdür. *An Introduction to Hegel's Metaphysics*'in ve Hegel, Nietzsche ve başka filozoflar üzerine birçok makalenin yazarıdır.

Robert C. Solomon Austin, Texas Üniversitesi'nde felsefe pro-

fesörü ve sayısız kitap ve makalenin yazarıdır. En son yayımladıkları arasında *Ethics and Excellence, A Passion for Justice* ve Kathleen Higgins ile birlikte *A Short History of Philosophy* bulunuyor.

Reinhard Steiner Stuttgart Üniversitesi'nde sanat tarihi profesörüdür. Leonardo da Vinci, Egon Schiele ve sanatta Promete figürü konulu kitaplar, ayrıca estetik ve sanat tarihi üzerine makaleler yayımlamıştır.

Robert Wicks Auckland Üniversitesi felsefe kürsüsünde okutmandır. Kant ve Hegel'in estetikleri ve Schopenhauer, Nietzsche ve Foucault üzerine yazmıştır. Felsefe kuramlarının deneyimsel ve psikolojik yanları ile ilgilenmektedir.

Julian Young Auckland Üniversitesi'nde yardımcı doçent ve Heidegger, *Philosophy, Nazism; Nietzsche's Theory of Art* ve *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*'in yazarıdır.

ÖNSÖZ

‘Ölümünden sonrasına dek kimseye mutlu demeyin,’ diye yazar mutsuz Aşil. Çok daha mutlu Epikuros ‘ölüm hiçbir şeydir’ diye fikir yürütür. Erken dönemindeki Wittgenstein ‘Ölüm yaşamın içindeki bir olay değildir. Ölüm yaşanmaz,’ diye yazar. Belki benzer bir mantık izleyen Woody Allen ölümden korkmadığını söyler ve ekler: ‘Sadece, gerçekleştiğinde orada olmak istemiyorum, hepsi o.’ Konu ölüm olduğu zaman, esprilerle derin içgörüler, zarif nüktelerle kasvetli düşünceler birbirine karışır. Ölüm marazi bir konu olabilir, ama ölüm konulu sohbetler ve paylaşılan düşünceler kasvetten çok neşe ve keyif üretme, yaşamın değerini arttırma ve dostluklar kurma olanağı taşır. Bu derleme de böyle bir sohbetten kaynaklanıyor. Dekor olağanüstüydü: Yeni Zelanda’da Auckland’ın kuzeyinde Islands Körfezi’nde denize, kumsala ve huzur veren yeşil tepelere hakim, gözden ırak bir yer. Evsahibimiz Peter Kraus’un konukseverliği de en az o kadar olağanüstüydü, toplantıyı düzenledi ve hem mükemmel yiyecek ve içecekleri hem de sonsuz coşkuyu sağladı. Ama hiç kuşkusuz hepsinden olağanüstü olan, buluşmamızın sürdüğü birkaç gün içinde biz katılımcılar arasındaki havaydı. Artık birlikteliğimizin sonuna geldiğimizde, bizlere kalan yalnızca yoğun bir düşünsel coşku ve bazı canlı anılar değil, aynı zamanda yeni

ve güçlü dostluk bağlarıydı da. İnceleme yazılarından oluşan bir derleme böyle bir olayın hakkını veremez, o yüzden elinizdeki derleme onu anlatmaktan ziyade ancak anımsatan bir şey olabilir. Konferansı düzenlediği ve evsahipliği yaptığı için yalnızca Peter Kraus'a değil, tüm katılımcılara, ve katkıları kitapta gözükmeyenlere –Anne Salmond ve Bruce Cliffe– ve konferansın bu kadar başarılı olmasında yardımları bulunmuş herkese, özellikle Hannelore Kraus, Avis Mountain, Martina Lutz ve Rose Bradford'a özel teşekkürlerimizi borçluyuz.

ÖLÜM VE FELSEFE

Giriş

Jeff Malpas ve Robert C. Solomon

Felsefenin asıl ilgisinin ölüm olduğunu söyleyen eski bir gelenek vardır – ya ölümü anlayıp kendini ona alıştırarak ya da kaçınılmaz gelişine kendini hazırlayarak. Ama eğer böyleyse, çağdaş felsefenin büyük bölümü temel işlevlerinden birini yerine getirmekte başarısız olmuş demektir, çünkü ölüm konusu çağdaş felsefe tartışmalarında pek geçmez. Elbette istisnalar vardır. Martin Heidegger gibi bir felsefecinin bu derlemedeki yerinin bu kadar belirgin olmasının nedenlerinden biri, onun ölüm hakkında gerçekten de çok fazla şey söylemiş az sayıda felsefeciden biri olmasıdır. Bununla birlikte ölüm, çağdaş felsefi tartışmalarda çoğu kez ancak bir yan konu olarak ortaya çıkar – sözgelimi, ölümün teknik tanımlamalarının (örneğin ‘beyin ölümü’) pek çok yasal ve ahlaksal meselelerin görüşülmesinde önemli duruma geldiği biyoetik bağlamında olduğu gibi. Ama elinizdeki derleme, ölüm kavramını bu tür ‘teknik’ bağlamlarda geçebileceği haliyle incelemeyi. İster doğrudan doğruya kendi düşüncelerini anlatıyor isterse başkalarının düşüncelerini tartışıyor olsun, kitaba katkıda bulunan yazarların konuyla ilgisi kesinlikle kişiseldir. İlgilendikleri şey, insan yaşamında yer alış ve bu yaşamın anlamlılığına katkıda bulunuşu ya da hattâ belki değerini azaltışıyla birlikte ölümdür – kişinin kendi ölümü.

Böyle bakıldığında, felsefenin şu ya da bu şekilde aslında

ölümle ilgilendiği fikrinin, gerek böyle bir görüşü ileri süren felsefecinin ve gerekse genelde felsefenin içinde bulundukları marazi bir durumu yansıtmaması gerekmez. Onun yerine, şöyle bir felsefe görüşünü ifade etmek üzere kullanılabilir: Felsefe, başlıca ilgisi insan olmanın ne olduğu sorusuyla, insan varoluşunun doğası ve anlamlılığıyla ilgilenen bir soruşturma biçimidir. Kuşkusuz, ölüm ya da ölüm kavramı çevresinde toplanan deneyim ve duygular –sözgelimi kayıp ve keder, korku ve önsezi, kimi zamansa rahatlama ve şükretme deneyimleri– aslında insan yaşamı sürmenin ne olduğu ve insan olmanın ne anlama geldiği ile ilgili görünür. Nitekim, –yalnızca Heidegger’de değil, ama insanların ‘ölümlüler’ diye nitelendirildiği antikçağda da yakaladığımız– insan olmanın gerçekten de yalnızca sınırlı bir ömür sürmeye yazgılı bulunmak olduğu iddiasını ister kabul edelim ister etmeyelim, görgül bir olgu olarak gene de şunu algılayabiliyoruz ki, insan yaşamları elbette ölümün merkezi bir rol oynadığı yaşamlardır. Soru şudur: Buna ne anlam vereceğiz? Ölüm ile insan yaşamı arasındaki ilişkiyi nasıl anlamalıyız? Ölüm, bir anlamlılık kaynağı mıdır, yoksa anlamlılığın yok oluşunu mu temsil eder? Ölümün etkisi yaşamı saçma bir gösteriden ibaret kılmak mıdır –‘Bir öykü/Bir budalanın anlattığı .../ Hiçbir anlamı olmayan’¹– yoksa ölüm karşısında yaşamın saçmalığı bir anlam kaynağı sağlayabilir mi?

Bunlar elinizdeki derlemeyi meydana getiren tartışmalarda sahnenin odağında yer alan bir grup soru. Bu tür soruların ‘varoluşsal’ karakterde olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz, çoğu kez varoluşçu etiket altına alınan yazarlar ve felsefecilerin birçoğu (hepsi değil – Sartre dikkati çeken bir istisnadır) karakteristik olarak, ölüm sorusunu sırf insan varoluşu ile meşgul olmalarından ötürü merkezi ve tanımlayıcı bir soru olarak görmüşlerdir. Ama varo-

1) Shakespeare, *Macbeth*, Perde V, Sahne v, II, 26-8.

luşçu yaklaşımlar, ileriki sayfalarda görülen yaklaşımların tümünü oluşturmuyor. Gerçekten de kitapta geniş bir yaklaşım yelpazesi yer alır – yalnızca Heidegger ve Camus gibi felsefecilerin değil, Bernard Williams, Derek Parfitt ve Thomas Nagel gibi, dilleri İngilizce olan ‘analitik’ felsefecilerin de yapıtlarından türetilen yaklaşımlar; *Tibet Ölüler Kitabı*’nda ve Taocu düşüncede örnek bulan türden Batılı-olmayan yaklaşımlar; ve Lukretius, Epikuros ve Nietzsche gibi Batı felsefesi tarihi içerisinde kişiliklerin yapıtlarından türetilen yaklaşımlar söz konusu kapsama dahildir.

Böylece bu kitap ölüm üzerine birçok farklı felsefi bakış açısı kapsamaktadır – bu bakış açıları kimi durumlarda edebî ve estetik irdelemelerden ve bir durumda da doğrudan kişisel deneyimden elde edilmiştir. Tem Horwitz’e ait ilk deneme, felsefi eğitimi ve duyarlılıkları olan birinin maruz kaldığı ‘ölümün kıyısından dönme deneyimi’ diye bilinen şeyin bir örneğini aktarır. Her ne kadar bazı bakımlardan kişisel bir anıysa da, bu deneme, kitap için özellikle uygun bir başlangıçtır, çünkü ölüm için daha başka sözler edilebilecek olsa da, ölüm hepsinden öte kişisel bir şeydir. Gerçekten de, felsefi görüş noktamız her ne olursa olsun, ölümün kişisel yüzünden kaçınamayız. Elias Canetti’nin ölümü reddetmesi, ki Reinhard Steiner’in denemesinin konusudur, ölüm olgusuna gösterilen aşırı ve çok kişisel bir tepkiye örnek oluşturur. Canetti’nin konusu Dylan Thomas’ın ölmekte olan babasına ‘O iyi gecelere yumuşak başlılıkla gitme; hiddetlen, hiddetlen ışığın sönmesine’² teşvi kiyle karşılaştırılmaya uygundur (gerçi Thomas’ın ölüme gönderme yapmak için ‘iyi geceler’ ifadesini kullanması, Canetti’nin kesinlikle ödün vermez biçimde ölümü reddetmesine aykırı görünür). Canetti ölüme karşı hiddetlenmemizi ister ve –aralarında

2) Dylan Thomas, ‘Do Not Go Gentle into That Good Night’, *The New Oxford Book of English Verse, 1250-1950*’de, ed. Helen Gardner, New York, Oxford University Press, 1972, s. 942.

Heidegger'in de bulunduğu- ölümü bir şekilde 'kabullenip' benimsememizi istiyor görünenlere karşı çıkar. Canetti'ye göre, ölüm kişisel olmayan bir şey değildir; tam da kişi-olmanın, insan olanın ve değerli olanın yok oluşunu temsil eder. Elbette onun ölüme tepkisinin aşırılığı, ölümün çok az önemde ya da hiç önemsiz bir şey sayılması gerektiğini ileri sürmüş, diğer uçtaki felsefecilerin -özellikle Lukretius'un- tutumunun aşırılığına denktir. İvan Soll'un tartışmasının odağını oluşturan şey bu gelenektir - böyle bir tutum, diye sorar Soll, karanlığın erişmesinden önce boş yere çalınan bir ıslıktan fazla bir şey anlamına gelir mi?

Ölümü yalnızca bir olay olarak görüp önemsememizi isteyen felsefeciler bile, insan yaşamını doğru anlayıp onu doğru yaşamak için ölüme dair uygun bir anlayışa ulaşmanın kesinlikle çok önemli olduğunu bazen yalnızca ima yoluyla olsa bile yine de vurgular. Bu açıdan ilk üç deneme, yaşam olanaklarının tam da bizim ölüme yönelik tutumumuzdan doğduğu düşüncesini paylaşır. Gerçekten de, kitaptaki denemelerin birçoğuna göre, ölümün anlam ve önemi ölümün kendisi demek olan varoluşun sonlanması gibi tek bir olguda değil, daha ziyade zinde ve doyumlu bir insan yaşamını sağlayacak olanaklar ile ölüm olgusu arasındaki ilişkide bulunacaktır. Nitekim Kathy Higgins'in iskeleti, Gotik dehşet ya da melodramın kemiğe dönüşmüş melankoliginden çok, Meksika ölümler festivalinde görülen neşeli figürdür. Higgins'in denemesi buradaki denemelerin birçoğuna ortak olan bir temayı da ortaya koyar: insan yaşamının da bir anlatıya veya öyküye benzer oluşturulduğu ve tüm iyi öyküler gibi bir noktada sona erdiği düşüncesi. Betty Sue Flowers bu düşüncüyü şu ifade altında toplarlar: bir yaşamı şekillendirip yönetmedeki yaratıcı olasılıkların bir kaynağı. Flowers'a göre, bizzat ölüm kendi öykülerini beraberinde getirir ve bize ölümü tanıtan anlatılar aynı zamanda kim ya da ne olduğu-

muza veya olabileceğimizi de şekillendirir. Ölümün değişik kültür çevreleri içinde başka başka anlaşılma yollarındaki çeşitlilik, insanlara ölümü tanıtan anlatıların çeşitliliğini gösterir. Nitekim Roger Ames, Çin geleneği içerisinde ortaya çıktıkları biçimleriyle ölüm üzerine Taocu bakış açılarını ele alır – bunlar genel olarak ‘Batılı’ sayılan bazı tutumlardan veya en azından bu tutumlarla ilgili genel kabul gören bazı açıklamalardan çarpıcı biçimde farklıdır. Bob Wicks, *Tibet Ölüler Kitabı*’nda (ya da *Ölüler İçin Kitap*) örneği verilen Tibet Budizmi içindeki ölüm anlayışına –ve aydınlanma anlayışına– bir içgörü kazanmamızı sağlar. Graham Parkes’in denemesi ölüme dair değişik düşünme tarzlarını keşfetme ve karşılaştırma için bir başka fırsat sunar, çünkü Montaigne, Nietzsche ve Heidegger’i Dōgen, Shōsan, ve Nishitani ile yan yana koyar.

Yine de, farklı kültürel veya toplumsal bağlamlarda ölümün anlaşılma yollarının ve ölümün alabileceği formların çeşitliliği, ölüm hakkında daha arı ‘metafiziksel’ bir bakış açısından söylenecek hiçbir şey bulunmadığı anlamına gelmek zorunda değildir. Gerçekten de, Ames, Parkes, ve Wicks’in denemeleri, ölüme yönelik çeşitli *tutumların* anlaşılması kadar ölümün anlaşılmasıyla da ilgilenir. Ancak, Kraus ve Young’ın denemelerinin çok daha yakından odaklandığı noktalardan biri ölüm olarak ölümdür, diğeri ise en azından erken yapıtı söz konusu olduğunda, ölüm ile meşgul olmanın örneği diye anılan bir felsefecinin, yani Martin Heidegger’in yapıtında ölümün nasıl bir yer tuttuğudur. Hem Kraus hem de Young, Heidegger’in düşüncesinde ölümün oynadığı rolü, başka birkaç ana kavramla bağlantısı içinde inceler. Kraus’un başlıca konusu ölüm, hiçlik, ve varlık arasındaki ilişki ve bizzat metafiziğin olanağının, ölümün olanağına yakından bağlı olabileceği düşüncesidir. Young daha doğrudan bir biçimde, ölüm ile Heidegger’in ‘asillik’ kavramı arasındaki ilişki üzeri-

ne odaklanır. Kimi bakımlardan Malpas'ın denemesi, Heidegger'in temasını sürdürür. Ancak o bunu, aralarında 'analitik' denilen gelenekte yer alan, Heidegger dışındaki felsefecilerin yapıtı içindeki uslamalamalardan yararlanarak yapar ve ölümün tam anlamıyla insansal bir yaşam için niçin zorunlu olabileceğini açıklığa kavuşturma girişiminde bulunur. Heidegger ile bağlantı kurmadan, Peter Lopston'ın da üzerinde durduğu bir düşüncedir bu. Kantçı ve Darwinci ideaları birleştiren Lopston, 'Ölüm kesinlikle kötü bir şeydir, ama bizlerin yapısındaki yaratıklar için büyük olasılıkla kaçınılmaz olan kötü bir şeydir,' der.

Derlemenin Bob Solomon tarafından yazılan son denemesi, daha baştaki denemelerde bulunan temalardan bazılarına –ölüme nasıl yaklaşılmaması gerektiği, nasıl betimlenmesi gerektiği sorularına– ve ölmemiz olgusuna yönelik tutumlarımızın, kendimizi ve sürdürdüğümüz yaşam türünü anlamamız üzerindeki olası etkileri sorununa bizi geri götürür. Ölüm hakkındaki fetişizmin (ki tam da ölümün yaşama anlam vermede şöyle ya da böyle temel bir rol oynadığı fikriyle ifade edildiği düşünülebilir) belli bir formunu zayıflatmayla ilgilenen bir deneme olarak Solomon'ın tartışması, ne ölüm olgusu üzerine melankolikçe tasalanmanın, ne de ölüm olgusunun olağanüstü büyütülmesinin bir örneğidir. Bunun yerine, kitaptaki tüm yazılar gibi o da, kendi tarzında, ölümü yaşam bağlamına yerleştirmeye ve bunu yaparken ölümü yalnızca erişebileceğimiz renklerle, yani tamamen insana ait olan bir ilgi, değer ve sorumluluklar takımından elde edilen renklerle resmeden bir ölüm görüşü sunmaya çalışır. Solomon'ın denemesinin, bu bakımdan da, kitabın bütün bölümlerinde süren ana bir temayı yeniden ortaya koyduğu söylenebilir – o da şudur: Ölüm ve felsefe arasındaki bağlantı, aslında felsefi projenin doğa ile ve insansal olanın anlamı ile ilgilendiğinin kabul edilmesiyle kurulan bir bağlantıdır.

ÖLÜMÜM

Varolmayışa Yolculuğum Üzerine Düşünceler

Tem Horwitz

Ne olduğu benim için apaçıktı. Ölüyordum. 1995 Eylül'ündeki ölümüm sırasında yine de ne korku, ne mücadele, ne umutsuzluk, ne kafa karışıklığı ne de şaşkınlık vardı. Ama şimdi burada oturmuş, karımın ölümümle ilgili yazdıklarını okurken içim dehşetle doluyor. İşçi Bayramı öncesindeki hafta sonunda geceyarısı alerji şokuna girdim. Daha sonra anlaşıldı ki, kır evimizdeki havada bulunan aşırı miktarda küfe maruz kalmam ve koruyucu olarak sülfidlerin kullanıldığı biradan içmem buna neden olmuştu. Orta yaşlarımda her ikisine de son derece duyarlı hale gelmiştim. İkinci evimiz ise Michigan Gölü yukarılarında, bir mil içerde, ağaçlarla kaplı ve ücra bir arazide yüksek kum tepeleri üzerinde kurulu. Gözalı ve تنها bir bölge. Kaldırım döşeli bir caddeye bir mil, kasabaya on mil uzaklıkta.

Gece yarısı, soluk almakta büyük güçlük çekerek uyandığımda, başımın dertte olduğunu fark ettim. Karımı uyandırıp ona kısaca 'Gitmemiz gerek,' dedim. Hemen anladı ve yataktan fırlayıp bir şeyler giydi, sırt çantasını kapdı, koluma girdi; zifiri karanlıkta park yerine doğru tökezleyerek ilerledik. Kendi arabasını almasını söyledim. Onunkinde araç telefonu vardı, benimkinde yoktu.

Arabada soluk almak için savaştım, yaşamım için. Kendi içi-

me çekildim. Ölme sürecinde olduğumu biliyordum. Gerçekleşmesini seyrettim. Hiçbir korku yoktu; deneyimin kendisi çok heyecan vericiydi. Belki on dakikadan az süren bu zaman diliminde, dünyayla tüm bağlarım gitgide azalıp yok oldu. Susan'ın sesi ıraktı, uzaktı, yaşadığım deneyimden ayrı bir şeydi. Benimle konuştuğunu işitebiliyordum, sonra sözcüklere artık anlam veremez oldum. 'Dayan.' 'Daan.' 'Daaaaaaaaa.'

Orada oturmuş soluk almaya çabalarırken önümdeki gösterge panelinin netliğini yitirmesini seyrettim. Işıklar parlaklıklarını kaybetti. Her şey önce koyu griye, sonra siyaha döndü. Vücudumun ağırlaştığını hissetmeye başladım. Sırtımın orta yerinde ağırlığı hissedebiliyordum. Bu ağırlık duygusuyla mücadele etmedim, her şeyin merkez noktama yerleşmesine izin verdim. Susan'ı zayıf bir şekilde yanıtlıyordum, kısmen içinde bulunduğum fiziksel durumdan ötürü, ama daha büyük ölçüde ise ölüm sürecine tamamen çekilmiş olduğum için. Kafamı kocaman, bir kaya kadar ağır hissediyordum. Vücudum aşağıya yuvarlanıyormuş gibiydi. Hangi yöne düştüğümü söyleyemezdim. Düşüyordum.

Son soluklarım hafifti, uzun nefes vermeler halindeydi, sonunda hiç alamaz oldum, yalnızca öfkeli bir ejderhanın dayanılmaz yüksek sesler çıkararak ateş püskürdüğü bir Disney çizgi filmindeki gibi, ta içimden geldiği duygusu veren son bir uzun nefes verme... Kükreme gibi. Gök gürültüsü gibi. *Ivan Ilyiç'in Ölümü*'nde Tolstoy, Ilyiç ölürken 'O zamanlar sevinç gibi görünen her şey şimdi gözleri önünde eriyor, önemsiz bir şeye dönüşüyordu...' ³ diye yazar. Benim içinse deneyimim yaşamımın geri kalanının 'önemsizleştiği'ni seyrettiğim değil ama dikkatimin ta-

3) Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych and Other Stories*, çev. Louise ve Aylmer Maude, London, Oxford University Press, 1971 (ilk bas. 1886), s. 63.

mamen kendisine odaklandığı bir deneyimdi.

Tolstoy yaşadığım bu olayı büyük ölçüde anlamış görünüyor. Ölümüne yaklaşırken İvan İlyiç evi, ailesi, doktorları, hizmetkarlarından oluşan dış dünyanın yavaş yavaş gözden kaybolduğunu seyrediyor. Dünyaya ve yaşadığı hayatına bir kayıtsızlık söz konusudur. ‘Hepsi ağır ağır geride kalıyorlardı.’ Benim için de öyleydi; çok daha kısa bir zaman parçası içinde, yaşamım benden geride kalmıştı. Uzaktı, ıraktı. Kayıtsızlık konusuna daha sonra döneyim.

İvan İlyiç’in ölmesi yavaş ve acılıydı, ancak İlyiç ölümüne gittikçe yaklaşırken Tolstoy şöyle yazar: “Ya acı?” diye sordu kendi kendine. “Ona ne olmuştu? Acı, neredesin?” “Evet, işte burada. E, ne olacak sanki? Bırak acı olsun.”⁴

Benim için de acı ve rahatsızlık vardı –ne de olsa nefes alamıyordum– fakat acı, ölme deneyimimden yalıtık ve ayrıydı. Her ne denli İvan İlyiç ile onun can çekişmesini paylaşısam da, ben ‘ışığı’ görmedim ve Tolstoy’un yazdığı gibi, ölümün ölümünü yaşamadım. Belki bu noktada Tolstoy teolojik alanda geziniyordu, ya da ölümü, olmasını istediği gibi hayal ediyordu.

Burada oturmuş yazarken deneyimlerimi bir zamandizine yerleştirecek olmam ironik. ‘Zamanın çözülmesi’ hakkında yazmak üzereyken yine de kendimi deneyimlerimi zaman içinde düzenlerken buluyorum, sizin ve anlatırken benim için anlamları olsun diye. Solunumum durur ve kendimi bir başka bölgeye gittikçe daha fazla geri çekilir gibi hissederken muazzam ağır hissettiğimin bilincindeydim. Bedenim herhangi bir katılık duyumuyla ilgisi olmayan bir ağırlık biriktiriyordu. Yalnızca ağırlık ve hep daha aşağıda, daha aşağıda olma duygusu. Vücudum çözülüyor, beni her tür fiziksel sınırlamadan özgür bırakıyordu.

4) Tolstoy, a.g.y., s. 73.

Can çekişme ânım ve arabada Susan'ın yanında aşağı yuvarlandığımı hissettiğim an bu muydu? Bilmiyorum.

O sırada bilincinde olmasam da, ölme deneyimi o kadar ilginçti ki, beni yapayalnız bıraktı. Ölümümde hiç kimse yoktu – Susan yanı başımda olmasına rağmen. Bu yalnız bir yolculuktu. Arkadaşa izin yoktu.

Dünyanın olduğu kadar kendimin de bir gözlemcisi olarak daima kenarda duran parçam, ölüm sürecini gözlemlemesi için tek başına –dikkat dağılmaları yaşamayacağı şekilde– bırakılmıştı. Bu parçam 'bana' çok tanıdıktı – afedersiniz, kime? Çocukken yaşamla ölüm arasında dolaşıp durmakla çok zaman harcamıştım. Tehlikeli düzeyde astımım vardı ve o sıralar astım tedavisi son derece sınırlıydı. Tedavim, beni ayakta tutabilmek için yorgun düşmüş ciğerlerimi rahatlatmak amaçlı ilaçlar ve çok kötülememi önleyecek bir yatıştırıcıdan ibaretti. Bu parçamı o zaman yakından tanımaya ve bu ayrılmış durumda rahat hale gelmeye başladım. Dantel perdeler arkasından gökyüzüne ve penceremin dışındaki yaşlı, heybetli akça ağacın dal ve yapraklarına gözlerimi dikerek uzun saatler geçirdiğimi anımsıyorum.

Uyarıcı mantarlar almaya başladığım ileriki yıllarda, kendimi hemen rahatlamış hissediyor, çok tanıdık bir dünyaya geri dönüyordum – bilincimin bedenimden bağımsız ve ortalıkta dolanmakta özgür olduğu bir dünya. Uyuşturucu hapları deneyen genç, sağlıklı bir yetişkin olarak, çok daha hareketli ve canlıydım, arkadaş çevrem çok daha genişlemişti. Yeni Gine'de üç yıl geçirdikten sonra yakınlarda geri dönen, önceden ziyaret edilmemiş bir kabileyle birlikte yaşayan ilk yabancılar olan arkadaşlarla yaptığım geziyi anımsıyorum. Zamanlarını dili öğrenmeye, yerel şamanlarla çalışmaya ve kabilenin ritüel ve törenlerine katılmaya harcamışlardı. Şamanın kalkanına gözlerimizi dikmiş

bakarken –belki üç fit uzunlukta, üzerine siyah ve soluk kırmızı üçgenler çizilmiş üçgen şeklinde bir kalkandı– her birimiz, bir parçamızın kalkandaki karanlık boşlukların içerisinde bir başka dünyaya çekildiğimiz deneyimini yaşadık. Bilincimizde bir esneklik vardı, kalkanın içinden geçtik ve söyleşi, müzik, hareketler bizi odaya geri çekti. Oradan ayrılp kalkanın içerisinde belki hiç geri dönmeyebilecek olmak hepimiz için çok ürkütücüydü. Yine de, tekrar ona çekilmemiş olmak çok heyecan verici ve sihirliydi. Bu bilinç ya da tin ya da her ne demek istiyorsak, ölümüm sırasında bulunan gözlemci ile aynıydı.

Konudışı bir iki şey daha söyleyeyim; Columbia Üniversitesi'nde, New York'ta altmışların sonlarında lisans öğrencisiyken, 110. Cadde üzerinde, boğazıma bıçak dayayıp paramı isteyen Porto Rikolu bazı çete üyeleriyle şakalaştığımı anımsıyorum. O zaman da yine bilincimin bedenimden ayrıldığını deneyimlemiştim. Aralarında onlarla şakalaşırken, onlara paramı neden veremeyeceğimi ve aslında zaten onların paramı hiç istememeleri gerektiğini açıklarken, boğazıma dayalı bıçağın keskin, soğuk ucunu –hafif kar yağışlı bir kış akşamıydı– bugün bile hissedebiliyorum. Sonsuz bir zaman sonra, ya da bir dakika veya bir iki saniye sonra, içlerinden biri bıçağın ucunu çenemim altından çekti... Anladığını belirten bir hareketle kafasını yukarı kaldırdı, gerilim birdenbire ve tamamen çözüldü, gülüşmeler oldu. Dönüp 110. Cadde'ye doğru ağır ağır ilerlemeye devam ettiler. Ben de tam karşıt yönde yoluma devam ettim. Hızla zamana geri çekildim, bedenim ve bilincim birbirleriyle yine her günlük ilişkileri içine girdiler.

Bu bilinçle ilgili daha başka şeylerden ileride söz edeceğim. Zamandizinime bağlı kalayım.

Sesler. Bu deneyimin yalnızca tek bir ses ögesi vardı. Biyolojik

ölümümün aşamalarından biri olarak saydığım şeyde, hiçbir yerden gelmeyen muazzam bir kükreme vardı. Bedenimi içeriden işliyor, kalbimin ve yaşamsal organlarımla kükremesini dinliyor gibi hissediyordum. Kalp atışı gibi bir vuruş yoktu, sadece her şeyi kuşatan muazzam bir kükreme. Bir vadiden hızla akan suyun sesi. Ölümün öfkesini, kızgınlığını ve kudretini hissettim, benim ölümün farkında oluşumun değil, ama ölümün kendisinin.

Bu noktada ağırlık duygusu yerini, maddi dünyanın cisimselliğini çözüyor görünen, mavi-siyah ve sudan çok daha ağır, çözücü bir sıvıya tamamen gömülmüş olma duygusuna bıraktı, artık ne katılık, ne denge, ne de cisimsellik vardı. Bu ortam, bu sıvı, dünyamı bir arada tutan tutkalı çözüyordu. Bu sıvı, evrensel bir çözücüydü. Fiziksel dünyadaki tüm bağlantılar yok oldu.

İşte şimdi bu büyük hiçlikteydim –artık siyah, boş, sessiz ya da ağır yoktu– hiçbir şey, hiçbir şey, hiçbir şey. Bu durumu deneyimlemekte olan parçam yine korkmuş ya da kafası karışmış olamayacak kadar merak içindeydi. Bu coğrafyada korkutucu bir şey yoktu. Sanıyordum ki ölüm buydu – uzaysız, zamansız, tanımsız, uyarımsız bir bölge. Bu bölgede, bundan böyle ‘kendi’, ‘ben’, bilinç, beden duygusu yoktu. Artık gözlemleyecek o aynı gözlemci de yoktu, çünkü ben ile o arasında hiçbir ayırım kalmamıştı; yer ya da yer-olmayan, ben ya da ben-olmayan arasında.

Üzgünüm. Hâlâ hiçbir mutluluk, büyük huzur ya da sevgi duygusu yok. Heyecansız. Neyse oydu.

Hiçbir sınır, hiçbir başlangıç, hiçbir son, hiçbir başlama noktası, hiçbir tanım. Sonsuz, sınırsız, bileşik olmayan, yalın, açık, hudutsuz Uzay.

Çocukken, yıllar boyu defalarca gördüğüm iki rüya vardı. İlkinde, gün alacakaranlığa dönerken yatağımın ayak ucunda ortaya çıkan yaratıklar gece yarısında beni kaçırmaya çalışıyorlardı. Be-

ni yatağımdan merdivenlere doğru, sonra merdivenlerden aşağıya sürüklerlerdi. Benimle boğuşurlardı, kendimi zorla uyandıran dek mücadele ederdim. Başlangıçta kendimi çılgık atarak uyandırıyordum. Zaman ilerledikçe, çılgık atmadan kendimi uyandırmayı öğrendim. Bana göre bu bir yaşam ve ölüm mücadelesiydi. Eğer beni merdivenlerden aşağı sürüklemeyi başarsalardı ölecektim. Bazı geceler, uyandığımda kendimi merdivenlerin başında ya da üzerlerinde bir yerde dikilirken bulurdum.

Son noktası yaşam ya da ölüm olan mücadele zaman içerisinde devam etti, ama artık içinde korku yoktu. Zaferi kazandığımı kendime göstermek için, bazen halı kaplı merdivene işerdim. Hayatta kaldığımı ve onları küçük gördüğümü anımsatan bir iz bırakarak, 'üzerlerine işer', böylece egemenlik alanımı işaretlerdim. Bu, onlara uzak durun uyarısıydı. İyi de olsa kötü de, bu benim yaşamımı sürdürmeyi öğrenmemdi. Tüm mücadeleler yaşam ve ölümle ilgilidir. Yaşamdaki tüm savaşlar ölümleldir. Ben böyle görüyorum. Onsekiz yaşındayken tenisi bıraktım. Babam bunu benim yeterince rekabetçi olmayışına bağlıyordu. Tıpkı satranç ya da pinpon gibi tenisin de benim için bir yaşam ve ölüm yarışması olduğunu ona hiçbir zaman açıklayamayacağım. Onsekizime geldiğimde tenis artık o güçlü duyguya layık görünmemeye başlamıştı. Yarışma ödüle değmezdi.

İkinci rüya, içinde yalnızca benim ve kocaman bir topun olduğu sınırsız bir uzayda geçiyordu. Kütlesi büyüklüğünü çok çok aşan bir toptu, yoğun ve egzotik bir metalden yapılma dev bir bilye gibiydi. Ayrışmamış -ön alanı, arka alanı olmayan- bir uzay içerisinde ses çıkarmadan deviniyordu. Sürtünmesiz deviniyordu. Varlığı tanımsız bir biçimde tehdit oluştuyordu. Evrenin tüm enerjisi bu kürenin içine hapsedilmiş duygusu veriyordu. Kütlesi ve varlığı yüzünden, top ya beni kendine çeki-

yor ya da hareket etmemi engelliyordu. Bu rüyada olup biten başka bir şey yoktu. Başka bir etkinlik, zamanın geçişi, uzayın ayrımlaşması yoktu. Topun kuvvetini ya da içinde var olduğu evrenin enginliğini gözardı etmenin yolu yoktu. Korkutucu olmaksızın tehdit eden bir dünyaydı.

Öyküme geri döneyim. Zamanı sırasıyla betimlemek çok güç. Bundan böyle zaman, içinde hareket ettiğim ortam değildi. Ne ileri, ne geri, ne gelecek, ne geçmiş vardı – yalnızca her şeyi içine alan bir şimdi vardı. Tüm bengilik o şimdideydi.

Sonra. Ne zaman? Zamanda mı? Ardışıklıkta mı? Uzayda mı?

Sonra, renkler. Her defasında tek bir renk. Birbirlerine karışan renkler. Her bir renk, algıların bütünü alanını dolduruyordu. Rüyamdaki enerjiyle dolu uzaya çok benziyordu ama burada renk baskındı. Her bir rengin görsel bir boyutu olduğu gibi, fiziksel bir boyutu ve mevcudiyeti vardı. Bu renkler parlak ana renkler değildi, gördüğüm renkler Orta Avrupa evlerindeki eski sıva kaplı duvarlar üzerindeki solmuş renklerdi. Boğuk renkler. Ama enerji dolu. Soğurucu renkler – onların parçasıydım, onlardan ayrılmamıştım. Bu evrenin duygusal içeriği yoktu. Renkler tam, ilgi çekici ve sınırlanmamışlardı. Her bir evre hiçbir ayrımlaşma, hiçbir farklılık ve hiçbir hudut olmaksızın geçiyordu.

Bir gözlemci hem var hem yoktu. Ben, yani algılayan ile o, yani yer arasında hiçbir ayrım yoktu. Bu deneyimi, bulunduğum yer her neresiyse onun benim bir parçam olduğu ve gene de parçam olmadığı olgusunu vurgulayacak şekilde betimlemenin eminim daha iyi bir yolu vardır. Belki de yoktur. Deneyim, aslında sözcüklerle ifade edilemeyecek bir şey içeriyordu. Tamamlanmış ve her şeyi kuşatan bir çevre, –şöyle diyeyim– bir evren vardı, ama gene de algılayan, algının bir parçasıydı. Bir ‘yer’di, ‘yer-olmayan’ değil, ayrılmamış simsiyah bir evren değil, bir

boşluk değil, hiçlik değil.

Yaşamlarımızı onunla ölçtüğümüz zaman çatısı nedir? Zamana nasıl açıklama getiriyoruz? Her birimizin yanıtı birazcık farklıdır. Ama ölüm bu soruya bir kudret ve odak ekliyor. Ölümle ilişkimiz ve onun yakın oluşunu algılamamız saatlerimizi ayarlıyor. Sınavın bitiş, iş gününün sona eriş zamanını anlamak için baktığımız saat. 'Kalemlerinizi bırakın!' Yaşamlarınızı bırakın. Beslenme çantanızı kapın. Tüm gücünüzle dayanın.

Bir kez ondan vazgeçtiğimizde ya da ondaki lezzetleri ve hazları, acıyı ve hiddeti terk ettiğimizde, dünya nasıl 'hisseder'?

Ölmek beni zamanın pençelerinden çekip aldı. Bu dönem boyunca benim için hiçbir şimdi yoktu – geçici ya da başka türlü. Bunu nasıl betimleyebilirim. Biz burada oturuyor ve siz bunu okuyorken zamanın geçişinin bir ölçüde farkındayız. Endüstriyellik-sonrası yaratıkları olarak, belli bir düzeyde, hep zamanın farkındayız. Geç kalma alışkanlığı olanlarımız bile aslında gerçekten alışkanlıkla geç kalırlar. Dostlarımla ve iş arkadaşlarımla bir toplantıya ne zaman ulaşacaklarını söyleyebilirim – kimileri zamanında, kimileri erken, kimileri de beklediği gibi geç gider. Çoğumuzun, istediğimizde ya da gerektiğinde uyabilmesi nasıl oluyor? Kaçımız alarımın çalmasına yalnızca iki saniye kala uyanmış oluyoruz? İlk eşimin bile –ki geç kalma alışkanlığıyla beni ve başkalarını, yıllar boyu hayrete düşürmüştür– ne yapacağı kestirilebilirdi. Gittikleri bir akşam yemeği partisine düzenleme ve ağırlamada büyük sıkıntı yaratacak şekilde beş altı saat geç kalan insanlarla pek karşılaşmayız. İnsanlar genellikle hafta sonu için bir yerlere gidip altı ay sonra geri dönmezler. Bu kadının zamanın göreliliği ve nasıl yönetileceği, ve belki insanların da, konusunda öğretecek çok şeyi vardı.

Deneyimlediğim biçimiyle zamanı betimlemem için onu

içinde yaşamlarımızı sürdürdüğümüz sıradan zamanla karşılaştırmam gerekiyor.

Bulduğum her durum ya da her yer sonsuza dek sürüyordu. Şu üzerinde sözcükler basılı yazıya bir an için bakın ve görüntüyü değişmeden korumaya çalışın. Olanaksızdır. Deneyimlerim zamana, değişime veya geçişe bağlı olan deneyimler değildi. Renkler ve sesler zamanla azalmıyordu. Bir çerçeveden diğerine değişimler koşulsuzdu. Bir sahnenin yavaş yavaş silinip bir diğerinin gelmesi söz konusu değildi. Olan şey, oluyordu –tüm ‘olan’ buydu– ve sonra başka bir şey oluyordu.

Geri döndüğümde, etkinliklerin, zamanın, görevlerin ve plan programların dünyasına alışmakta büyük güçlük çektim. Saatlere, saatin kaç olduğuna, dünyanın aydınlığına ve karanlığına dikkat edemiyordum. Yaşamım zamanın erişiminin dışındaydı. Saat takmadan geçirdiğim otuz yılın ardından şimdi takmamın nedeni belki de budur – muhakkak ki, beni zamanın, plan programların ve etkinliklerin bu dünyasına bağlı tutsun diye.

Ölümümün etkisi, beni dosdoğru şimdinin içine yerleştirmek oldu. Ölürken ya da ölüyken deneyimlediğim şeyler ‘şimdiler’di, zaman dilimleri. Yaşayanların ülkesine geri döndükten sonra, bu ‘şimdi’ duygusunu alıkoydum. İlk iki gün mükemmel, pürüzsüz, zamansız geçti. Çevremde insanlar gelip gidiyordu. Hemşireler değişti. Susan oradaydı ve değildi. Çoğunlukla uyanıktım. Uyanıklıktan uykuya geçişler sürekliydi. Uykum rüyasızdı. Rüyadan, merak etmekten, kurgulamaktan, düşlemlemekten, çözümlemekten özgür bir şekilde uyanıktım. Düşüncelerim yavaş ve açık bir biçimde doğuyordu. Sonra çözülerek hiçbir şey haline geliyorlardı. Hiçbir tortu yoktu. Hiçbir geri dönüşüm yoktu. Aynı düşünceleri tekrar tekrar çalan bir teyp yoktu. Başlangıçta, düşünceler arasında uçurumlar vardı. Düşünceler ara-

sındaki uçsuz bucaksız boş uzaylar. Huzur.

Muazzam bir özgürlük duygusu yaşıyordum. Bu anlar ne işeler oyduklar. Hiçbir eksikleri yoktu. Kendilerinde ve kendi başlarına tamdılar. Bu anlar dışında bir mutluluk tasarlayamazdım.

Gelecek yoktu.

O ilk hafta süresince ertesi gün, ertesi hafta, bir sonraki an neler olacağı üzerinde odaklanamadım. Üzerine düşünülen bir gelecek olmayınca kaygılanacak bir şey de olmuyordu. Hiçbir endişe duyamıyordum, çünkü olduğum yerdeydim, rahat, sağlıklı, sıcak, karnı doymuş halde. Hırdavatçı dükkanına gidişler, banka hesapları, yazılmamış mektuplar, hepsi uzak ve ilgisiz görünüyordu. Yapmayı istediğim ya da yapmak zorunda olduğumu düşündüğüm hiçbir şey yoktu.

Kibirliğin zerresi kalmamıştı. Ölüm; egomu, bağılıklarımı, tarihimi ve kim olduğumu silmiş gibiydi. Çok demokratik davranmıştı. Sayısız farkları ortadan kaldırmıştı. Cesur bir hamleyle, geçmişim silinmişti. Ölümde kimliğim yoktu. Kimliğimin silinmesi –ki bazıları gerçek trajedinin bu olduğunu söyleyeceklerdir– bir süreliğeydi. Küçük kibirlerinin tümüyle birlikte kişisel tarihim yok olmuştu. Kendimin bütünselliği değişmişti. ‘Ben’, önceden olduğundan çok daha küçük ve çok daha özlüydü artık. Bütün olan, hepsi tam önümdeydi. İnanılmaz hafif hissediyordum. Kişilik bir kibir, özenle işlenmiş bir kuruntu, bir oyundu.

Başka şekilde anlatayım. Saatim sıfırlanmıştı. Zaman benim için durmuştu. Ölmüştüm. Artık yoktum. Hastanenin acilinde bu dünyaya geri çekildiğimde, zaman yeniden başladı. Aniden biri adımla sesleniyor, benimle konuşuyordu, boğazımdan içeri sokulmuş, acı veren tüpü hissedebiliyordum. Susan oradaydı. Yükseklerden acil servise... Bir yandan hissettim ki, kısacık bir an bengiliği yakalamıştım ve zamanın an be an, soluk soluk, gün

gün, yıl yıl, maaş zarfından maaş zarfına ölçüldüğü bir dünyaya sertçe geri çekilmişim.

Geleceğin kolay bulunmaz hazları bir kez bizden alındıktan sonra nasıl hissederiz? Ölümünden sonraki o ilk günlerde zamandan uzaklaştırılmışım, harika bir hafiflik hissediyordum. Bitimsiz, tekrarlanan bir yolculukta taşıyıp durduğum ağır bavulları elimden bırakabilmenin verdiği bir rahatlama duygusu. Sırt çantası bile gerekmiyordu. Yaşamımın ufak tefek can sıkıcı sorunları ve endişelerinden kurtulmuştum. Büyük küçük her şeye karşı sevgiyle dolu, görkemli, ya da inayetin hüküm sürdüğü bir dünya değildi. Duygunun olmadığı, bellekten kurtulmuş, hafif ve kaygısız bir dünyaydı. Şeyler oldukları gibiydi, zamanda ve uzayda bana göründükleri gibi.

Geçmişle bağlantımı yitirmiştim ve geleceğe dönük hayal kurmuyordum, şimdiye yerleşmişim. Bu 'şimdi' huzurluydu, endişeden uzaktı, gidimli düşünceden uzaktı, kafamın içinde çalıp duran bir kaset yoktu. Hastanede acil serviste yatmaktan, işimi yerine getirerek evde oturup durmaktan memnundum işte. Günlerim bir sessizlik, sakinlik ve tatlılıkla doluydu. Duru ve zamansız. O günlerin her şeyi silip süpürmesi dışında bir şey yoktu. Bir anlığına bengiliği yakalamışım ve onun kucağında olmaktan memnundum. Birbuçuk yıl sonra, bugün günlük yaşamımda o kucağın dokunuşlarını hâlâ hissederim. Bir müteahhit için, ideal kişilik ve olunması gereken durum bu olmayabilir, ya da belki olabilir. Bir harekette bulunma zahmetine girmeden önce, zaman sahasında oyuncuların ve olayların uygun düzenleniş içinde yaklaşmalarını beklemekle daha fazla vakit geçirirken buluyorum kendimi. Bazı şeyleri bundan böyle başarmayacağımı hissediyorum. Çok fazla enerji istiyorlar, benimse enerji harcama isteğim yok ve de çok fazla can sıkıcılar. Birçok

başka şey çabucak hallediliyor, temiz biçimde ve görünürde çaba harcamadan.

Ölümüm, kendi ölümünün gölgesinde yaşayan bir çocuk olduğum günlerden beri zaman ve insan başarımı hakkında sahip olduğum düşünceleri durulaştırdı. Eski hayatım bitmişti – gelip gitmişti, artık yoktu. Ölmeden öncesindeki gibi, artık benim değildi. Öldüğüm zaman sondu, tüm yazdığı buydu, şişman kadın şarkısını söylemişti. Bütün işim, ailem, yaratımlarım ve oluşturduklarım, başarımlarım bana pek az önemli görünüyordu. Benimle ya da bensiz, var olmaya devam edecekler ya da etmeyeceklerdi. Aruk mevcudiyetime bağımlı değildiler. Benden çıkmışlardı, erimimin ötesindeydiler. Bundan böyle benim değildiler.

Dolayısıyla zaman, zamanım, ciddi yükümlülük ve sorumlulukları olmayan bir çocuk olduğumdaki gibiydi. Çocukken, yaşamamın ya da ölmemin nasıl en büyük sorun olabileceğini asla anlayamazdım. Yaşam bensiz sürecekti. Birkaç kişi keder duyacaktı. Sonra onlar da devam edeceklerdi. Bir çocuk olarak ölmek ile bir yetişkin olarak ölmek arasında ayırım yapamıyordum. Öldükten sonra, ikisi de aynı şey olacak gibi geliyordu bana. Şöyle düşündüğümü anımsıyorum: Her iki durumda da aynı zaman niceliği boyunca ölü olacaktım. Tıbbi açıdan değişen bilinç durumlarımdan biri sırasında, şimdi ölsem de elli yıl sonra ölsem de aynı zaman niceliği süresince ölü olup olmayacağımı sorduğumda, annemin şok geçiren ve allak bullak görüntüsünü hâlâ anımsayabiliyorum. Sonsuzluğun gözünde ve bir çocuk olarak benim gözümünden, kısa bir yaşam ile uzun bir yaşam aynı görünüyordu.

Ölümün 'kuzinesi'nden geçtikten sonra, bir süreliğine dünya daha eşbiçimli, harmanlanmış, ayrımlaşmamış ve önceden olduğundan da şimdi olduğundan da çok daha az cisimsel göründü

ve o duyguyu verdi. İnsanlar ve şeylerde bir geçicilik ya da geçirgenlik havası vardı. Şeylere baktığım kadar sanki şeylerin içine işleyerek de bakıyor gibiydim. İnsanlar arasındaki ve onlar etrafındaki uzayın insanların kendileri kadar tanımı, cismi ve önemi vardı. Boşluk, forma ve anlama sahip olmuştu. Dünyada birbirlerinden çok farklı olan insanlara ve şeylere, doğru anlam ve önemi yüklemek için zor zamanlar yaşadım. Hiyerarşi yitmişti. Hâlâ bütünün içine gömülü haldeydim ve parçalar üzerine yeterince yoğunlaşamıyordum.

Görüşüm, dünyayı görme tarzım kökten değişmişti. Maddi dünya bundan böyle içi dolu görünmüyordu. Algılanan dünyam deliklerle, boş uzaylarla doluydu. Çevremdeki insanlar, duvarlar, iskemleler, pencereler, ölümümünden önceki şekilde cisimsel değildiler artık.

Aylar sonra, bir Seurat sergisinin reklamını yapan, bir telefon direğine yapıştırılmış siyah beyaz baskı ucuz bir poster gördüm. Resimlerinden birinden bir görüntü o kadar büyütülmüştü ki, boşluklar –görüntüyü oluşturan noktalar arasındaki siyah delikler– belli oluyordu. Bu, ölümümünden hemen sonraki dönemde dünyanın bana görünme şekline çok benziyor. Ardından gelen uzun haftaların dışında, dünya noktacı tarzda yapılmış bir resme –aralarında daha küçük boşlukların olduğu renk benekleri– daha benzer görünmeye başladı. Benekler arasındaki açıklıkları dolduranın benim zihnim mi olduğunu, bu peyzajın bir parçasının benim tarafımdan mı yaratılmakta olduğunu merak ediyordum. Aylar süren bir dönemin ardından, ölümümünden önce gördüğümle az çok –az çok– aynı görmeye başladım. Ancak, burada oturmuş yazarken, önümdeki sahneye bakıp şekil bütünlüğünün bozulmasına izin vermem hâlâ olanaklı.

Gözlerimin önünde insanların şekilsel bütünlüklerinin dağıl-

dığını seyretmemin bir sonucu olarak, sevdiğim insanlara olan bağlılıklarım onların fiziksel bedenlerine şimdi daha az bağlı. Gerçekten de, bütün fiziksel dünya ölümümünden önce olduğundan çok daha az cisimsel görünüyor ve o hissi veriyor. Derin duygular kaldı, ama sevdiklerimin fiziksel belirişleri ve bedenselliklerine olan doğrudan bağlantıları daha az. Kendimi insanlara meraklı bir tarafsızlıkla bakar, vücutları ile cisim olmayan 'kendi'leri arasında ne gibi bir bağlantı olduğunu anlamaya çalışırken buluyorum.

Ölme sürecinde, bağlılıklarımın kayıp gittiğini hissettim. Tek başımaydım. Geri dönüşümde, bu dünyanın tasaları, kaygıları ve endişelerinden bir süreliğine özgürdüm. Yukarıda betimlediğim bir hafiflik vardı, ama aynı zamanda dünyama karşı bir kayıtsızlık, bir bağlantısızlık da vardı.

Duvar'da Sartre, baş karakterinin, idamı yaklaşırken çevresindeki her şeye ilgisini nasıl kaybettiğini betimler. Öfke veya nefret gibi duygular yerlerini kayıtsızlığa bırakır. Fark eder ki, bu yaşamda en çok bağlı olduğunu düşündüğü şeyleri kaçırarak bile değildir. 'Ölüm her şeyin o kadar da değerinin olmadığını göstermişti.'⁵

Ölümle gözgöze geldikten sonra dünya artık ne 'büyüsü bozulmuş' ne de büyüleyiciydi. Öleceğini, ölümsüz olmadığını bir kez fark edince, zaman anlamını yitirir. Biraz daha uzun yaşamakla yaşamamak arasında ne fark vardır? İnfazcılarına bakar ve onların da kendisi gibi, ufak tefek kibirlilikleri ve kurumlarına rağmen ölecek insanlar olduklarını görür. Herkes ölecektir. Herkes ölmektedir, yalnızca ölüm anlarını beklemektedirler. Yazgısı, bizinkiler gibi, bir anda tersine döner. Kurtarmaya çalıştığı

5) Sartre, 'The Wall', *The Wall and Other Stories*'de, çev. Lloyd Alexander, New York, New Directions, 1969, s. 11.

adam beklenmedik bir yerde bulunur, öldürölmüştür, ve o yaşar. Olanların saçmalığını algılayarak, ağlayana kadar güler.

Benim deneyimlerim de bunlara paralel. Ama tam olarak değil.

Öfke ve haset gibi öteki duyguların yerini kayıtsızlık alır. Ölümün varlığı, karatahtayı dolduran çoğu şeyi temizleyen bir silgidir. Yaşam darmadağın ve karışık hale geldiğinde, bir şekilde yoldan saptığınızda, ölüme başvurursunuz. Ölüm düşünceleri, önemsiz gereçle dolu karatahtayı temizler.

Yirmili yaşlarımin ortalarındayken ve o çağlarda ara sıra beliren endişe ve umutsuzluğu yaşıyorken, ölecek olduğum, dolayısıyla bir şeylerin ne kadar korkunç olduğunun, ne kadar sefil ve endişeyle dolu olduğumun hiçbir önemi olmadığı, bir gün acının sona ereceği düşüncesinde rahatlama buldum. Ölüm düşüncesi, ve onun getirdiği rahatlama beni her zaman neşelendirirdi. Tüm acı, eğer sona ereceğini biliyorsam dayanılabilir. Acımasız, nahoş ya da acıklı olmuş olan çoğu şey tiyatro sahneleri gibi görülebilir. Önceden olaylar beni harekete geçiriyordu, ama artık onlara o kadar derinden bağlı değildim. Bu bakış açısından, yaşamın büyük kısmı canlı eğlence programı haline geliveriyordu. En kötü bölümünü eğlence programı gibi görmem kendim için neyin belli bir önemi olduğunu ve neyin yalnızca insana özgü budalalık olduğunu ayırdedip anlamaya başlamak olanağı tanıdı. Yaşamı farklı değerlendirmek benim için bu noktada başladı. Ölümün avuntusunu keşfettim. Dostlarımla paylaşmak zorunda hissettiğim bu büyük içgörü onları devinimsiz, kafası karışmış, ya da moralsiz bırakmış görünüyordu. İnsanların, ölümlü ve yaşamı anlamaya çalışma tarzlarını onlara dikte eden şeyin mantıkları kadar mizaçları da olduğu sonucuna vardım.

Fobik mizacın tam karşısı mizacım birçoklarından biridir, ama ölümümü deneyimlememde çok fazla rolü olmuştur.

Bana çok Fransız gelen bir üslup ya da mizaca sahip Camus, bu dünyanın 'çıplak gerçekliği'ne bakar ve yazgının ezici kesinliğine karşı hiçbir avuntu, hiçbir umut, hiçbir rahatlama bulamaz. Dinde veya felsefi düşüncede bu idam cezasını erteleme olmadığını bilir. Yaşamlarımızın anlamıyla ilgili bu ana felsefi soruya verilecek yanıt, ona göre, insanın şu acımasız dünyada yazgısının saçmalığına başkaldırmasında yatar. Başkaldırı, yaratım, meydan okuma, gurur fatihin tutumudur ve insan için tek zaferdir. İnsan, yazgısı karşısında ona yönelik açık seçik kayıtsızlığıyla zaferi kazanır ve yaşamı bu şartlarda kabul etmekten gelen özgürlüğü ile bayram eder. Yaşamı inatla yaşama özgürlüğü. Bu düşünce kulağa çok yorucu gelse de, bir şeyler anımsatıyor. Zavalı Sisyphos'u ve zaferini düşünün – "Küçümsemeyle üstesinden gelinemeyecek yazgı yoktur."⁶ Yaratım, başkaldırı, gurur, irade, özgürlük! Yorucu! Parlak! Yararlı? Sanırım bazıları için.

Camus'nün zamanın ve uzayın uçsuz bucaksızlığı ve insan başarılarının sınırları anlayışı bilindiğinde, kendi kişisel hırsları ve ciddiliğinden ötürü, kahramanlık, romantizm, drama ve takınılan belli bir tavrı dramatik biçimde yan yana getirmiştir, bu öğeler problemin duygusal ve düşünsel çözümünü sağlar. Başka her ne ise ama Camus asla kaygısız biri değildir.

Çoğumuza göre, kendimizi uçsuz bucaksız bir evrenin, saçma biçimde küçük olan, zaman içinde bir varoluşa sahip sonsuz küçük bir parçası olarak düşünmek yeterli gelmez. Bu enginlikte hiçbir avuntu bulamadığımız için, yaşamlarımızda anlam bulmaya çalışırız, ki şöyle ya da böyle yaşamlarımızın dışındadır. Yaşamlarımızın anlamını ciddi olarak sorgulamaya başladığımızda, genellikle, bu anlam konusunda duyduğumuz şüphe bizi tü-

6) Camus, *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1975, s. 109.

ketir. Yaşamlarımıza anlam bahşeder, başımızın üzerine bir dam ve midemize yiyecek sağlamak için gerekenlerin ötesinde çalışmaya ve yaşamaya devam ederiz, çünkü alışkanlık yaratıkları olmamızın yanı sıra eylemlerimiz bize belli bir haz da verir. Düşüncelerimiz ve kuşkuculuğumuz yaşamlarımıza kendi özel çeşnisini katar, bu ister bir ağırbaşlılık, bir uzaklık, bir öfke, bir ironi, bir acımasızlık isterse bir mizah duygusu olsun. Bunların her biri varoluşumuzun sınırlarının bilincinde oluşumuza karşı verilen makul birer yanıttır.

Bana gelince, korku benim ölümle ilgili düşüncelerimin hiçbir zaman bir parçası olmadı. Bunun geleneksel bir yanıt olmadığına farkındayım. İnsanlara ölümden ve ölmekten söz eder-seniz, epeyce bir hoşnutsuzlukla karşılaşsınız. Annem ölürken içinde bulunduğu durumun yalınlığını anımsıyorum. Yaşlıydı, bedeni yıpranmıştı ve ölmeye hazırdı. Aşağı yukarı başka herkes için, 'problem'i' çözecek tıbbi bir çözüm vardı. Her nasılsa tıp ona ölümsüzlük bağışlayacaktı. Hiçbir korku yaşamıyordu, sadece gülünç yaşam destek sistemlerine bağlanmış olarak hastanede değil, evde ölmek arzusundaydı.

Dünyadaki bütün veciz söylevleri toplasanız, her birimizin içinde değişik derecelerde ve değişik derinliklerde gömülü olan bir ölüm korkusunu gidermeye yetmeyebilir. Ama ölüme alışmak bu danışman ile iyi bir ilişki olabilir. Yaşamlarımızla ilgili en kötümser olduğumuz zaman, ölümü kurtarıcımız ve akıl hocamız olarak görebiliriz. Hastalıklı bir yaşama hiçbir şey ölüm kadar kesin şifa olmaz.

Mini-ölümümünden sonra, boşluk ve kayıtsızlık duygularına yenilmişken, kendimi ağrı ve acıdan mucizevi şekilde uzak bir bedende yaşıyor bulunca, kendime şaşkınlıkla sordum, 'Şimdi ne olacak?'

Bundan sonra ne olacaktı? Tutunacak fazla bir şey kalmamıştı. Tutunacak daha az şey olmasına rağmen, şaşırtıcı biçimde güçlü ve dikkate değer ölçüde daha az zarar görebilir olduğumu hissettim. Görebileceğim tek zarar, tek üzüntüm ya da kaybedeceğimi hissettiğim şey çocuklarımın büyüdüğünü göremeyebilecek olmamdı – epey bencilce bir şey. Ve ergenlikten yetişkinliğe geçerlerken etraflarında kişiliklerini kabul ettirecekleri ve kafa tutacakları biyolojik babalarının olmayacağı.

Zaman ağır ağır ilerlerken, kayıtsızlık duygum bir üzüntü duygusuyla birleşti. Geçicilikleri üzerine düşünmeden hiç kimseye ya da hiçbir şeye bakamıyordum. Çocuklarımın yaşlanıp kocadıklarını ve öldüklerini görüyordum. İnşa ettiğim binaların yıkıldıklarını ya da daha kötüsü, eskiyip viraneleştiklerini, köhneleştiklerini görüyordum. Tüm başarılarımızın, tüm yaratımlarımızın, tüm emeklerimizin, tüm umut ve düşlerimizin en azından sınırlı bir ölümsüzlükleri olduğunu düşünmeyi sürdürüyordum – tüm bunlar bu uçsuz bucaksız varoluş okyanusunda yok olacaktı.

Zamanla üzüntümün yerine, eskiden olduğu gibi, yaşamdan sadece tat almak geçti. Bu yaşamı sevebilirdim, çünkü biliyordum ki, hazları bakımından zengindi ve karşılaşacağım hangi acı, kötüleşme, elem ya da dermansızlık olursa olsun, sona erecekti. Ölüm onu bastıracaktı. Yaşamımın bir anda nasıl bitebileceğine tanıklık etmişim. Önemsiz eylemleriyle dolu her günkü yaşamıma haz katan, bu olgu oldu. Ölümün gizeminden ötürüdür ki yaşam sıradan ya da sıkıcı değildir. Herhangi bir dışsal noktaya ya da gerekçeye gönderme yapmak gerekmezsiniz, etkinliklerimin anlamı vardı ve kendilerinde tamdılar, çünkü ölümsüz değildim, çünkü sonsuza dek yaşamayacaktım. Hayattaydım ve yaşamımı yaşıyordum. Daha fazlasına gereksinimim yoktu.

Yaşamımı ilginç kılan ve ona bir anlam bahşeden şey, yapıp etmelerimin, ki herhangi biri benim son eylemim olabilir, ölüme karşı irademin belirışleri olmalarıdır. Ölümle savaşım önünde sonunda kaybedeceğim bir savaş. Tüm mücadelelerim gerçekten de yaşam için mücadeleler, ama mücadelemın yırtıcılığı ve irademi kullanmam, yaşama çekicilik ve dokunaklılık armağan eden şeydir. Mücadelemde, ölümün beni alma sebebi, edilgenliğim ya da aldırıışsızlığım olmasın diye irademi kullanıyorum. Savaşlarımın tümü gerçekten de yaşam için savaşlar. Yaratımlarım, varolmayışa yolculuğumun kaydıdır. Herhangi bir dikkatsizlik ölümle sonuçlanabilir. Ölüm, yaşama bir güç ve yorgunluk katar. En güvenilir danışman odur.

ÖLÜME KARŞI

Elias Canetti Örneği⁷

Reinhard Steiner

“Ölüm bir aşağılamadır”

– evet ama bu nasıl anlatılıyor?⁸

Notlar ve aforizmaların *The Human Province* başlığı altında çıkan yeni bir basımının önsözünde (1981 Nobel Edebiyat Ödülü sahibi) Elias Canetti kendisi için en önemli soru, yani ölüm sorusu ile ilgili olarak, başka düşünürler arasında yalnızca hasımlar bulduğunu itiraf eder.⁹

Canetti'nin kendini böyle yalnız bir konumda bulması sanırım şaşırtıcı değildir, çünkü onun bu konudaki görüşü bana oldukça tuhaf geliyor.¹⁰ Özetleyeyim: Canetti ne doğal ya da biyolojik ölümle, ne de ister bireysel isterse ortaklaşa olsun zor yoluyla ölümle ilgilenir,¹¹ Epikuros'tan farklı olarak Canetti ölümle

7) Çeviride ve düzeltmede yardımcıları için Mathieu Carrière, Jeff Malpas ve Ivan Soll'a teşekkürlerimi iletmek isterim.

8) Elias Canetti, *The Secret Heart of the Clock: Notes, Aphorisms, Fragments 1973-1985*, çev. J. Agee, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1989, s. 131.

9) Canetti, *The Human Province*, çev. J. Nuegroschel, New York, Seabury Press, 1978, s.vi.

10) Canetti'nin yapıtında ölüm problemi üzerine bkz. W. Hädecke, 'Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis', *Text + Kritik* 28, 1982, s. 27-32; E. Piel, *Elias Canetti*, München, Beck, 1984, s. 89-133; H. Orłowski, 'Öffentlichkeit und persönliche Lebenserfahrung bei Elias Canetti', *Elias Canettis Anthropologie und Poetik*'te, ed. S. H. Kaszynski, Poznan, Universitätsverlag, 1984, s. 35-46; F. Eigler, *Das autobiographische Werk von Elias Canetti*, Tübingen, Stauffenburg, 1988, ss.51 vs.

11) *Crowds and Power*'da, çev. Carol Stewart, New York, Farrar, Straus & Giroux,

yönelik *ataraksia*'yı¹² teşvik etmez, ne de Heidegger ya da hattâ Rilke'nin tarzında ölümü 'kabullenmeyi' salık verir.¹³ Zihnini gerçekten meşgul eden şey kendi kişisel ölümü ya da türün ölümü değildir, ne de sığındığımız mitsel güçlere veya hipokratik ustalıklara rağmen pençesinden asla kurtulamayacağımız o Ölümdür; onun asıl uğraştığı şey, varlığına alışmakla kalmayıp kendimizi ona göre değiştirdiğimiz ölümdür – beklenmedik bir konuk, bir yabancı gibi aniden kapımızda beliren değil de, tanıdığımız biri gibi memnuniyetle içeri davet ettiğimiz, hoş karşıladığımız ve gerçekten arzu ettiğimiz bir ölüm.

Konu üzerine Canetti'nin kendi sözlerinden bazılarına bakarsak, bu sonraki düşünceyi daha iyi anlayabiliriz. Sözgelimi *The Human Province*'de şunları yazar:

Ölüme sövdüğünüz zaman insanlar size hep *ne demek istediğinizi* sorarlar. Sizden dinlerde *ad nauseam*¹⁴ yinelenip duran ucuz umutları işitme gereksinimi duyarlar. Ama hiçbir şey bilmiyorum. Söyleyecek hiçbir şeyim yok. Karakterim, gururum ölüme asla *yaltaklanmamış* olmama dayanır. Başka herkes gibi benim de, çok ender olmakla birlikte, ölü-

1984 (ilk kez 1960'da *Masse und Macht* olarak yayımlandı) ya da *The Numbered* oyununda (özgünü 1956 tarihli *Die Befristeten*, Ing. çev., London, Martin Boyars, 1984, ayrıca *Comedy of Vanity and Life-terms*'de 'Life-terms' başlığı altında da yayımlandı, New York, Performing Arts Journal Publications, 1983) görüldüğü üzere, Soykırımın onun ölüm saplantısının merkezinde yer aldığı açık olsa da, ölüm Canetti'nin Hermann Broch üzerine 1936 tarihli makalesinde (Canetti, *The Conscience of Words*'de, çev. J. Neugroschel, London, Andre Deutsch, 1986, s. 1-13) bile meşgul olduğu bir konuydu. Ama ayrıca *The Human Province*'deki 1945 tarihli girişlere de bakınız, sözgelimi s. 68: 'Şimdiye dek ölümlle ilgili düşünmüş olabileceğiniz her şey bundan böyle geçersiz. Muazzam bir sıçramayla, daha önce görülmedik bir bulaşıcılık gücü elde etti. Şimdi, gerçekten her şeye kadir, şimdi o gerçekten Tanrı.'

12) Zihinsel dinglilik (ç.n.)

13) Bkz. 'Tagebuchroman' denilen *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, yay. 1910, Rainer Maria Rilke, *Werke*'de, cilt. III, Frankfurt am Main, Insel, 1986, s. 113-15.

14) Tikinti verene kadar (ç.n.)

mü dilemişliğim oldu, ama hiç kimse ölümü övdüğümü iştmemiştir, hiç kimse ölüme boyun eğdiğimi, onu kabul ettiğimi ya da iyi gösterdiğimi söyleyemez. Onu gelmiş geçmiş en yararsız, en kötü şey, tüm varoluşun başlıca belası, çözümsüz ve akıl ermez olarak, her şeyin sonsuza dek bağlanıp içinde kısırıldığı ve hiç kimsenin kesmeyi şimdiye dek göze alamadığı düğüm olarak görüyorum.¹⁵

Burada konuyla ilgili iki önemli nokta var. İlki, Canetti'nin kanısınca yalnızca boş umutlar üreten dinlere genel saldırıdır. Aynı konuda başka bir yerde 'tam anlamıyla katı anlayışlar'dan söz ederken bu ifadesinden çıkarılabilecek şey, ölüme yönelik dinsel tutumlara ilişkin Canetti'nin zihninde temelde var olan ussalcı eleştiridir. Daha sonra ele alacağım bu eleştiri şüphesiz unutulmamalıdır, ama ikinci nokta daha önemlidir: Ölüm bilmeceğini, belki Canetti'nin kendisi tek istisna olmak üzere, hiç kimsenin kesmeyi şimdiye dek göze alamadığı bir Gordion düğümüne benzetir. Konuyu biraz değişik biçimde dile getirirsek, Canetti'nin düşmanı ölümün kendisinden çok, ona saygınlık payesi verme, hattâ olumlu karşılama eğilimidir – ve bu kesinkes karşı çıktığı bir şeydir. 'Ich anerkenne *keinen* Tod,' der, ki 'Hangi biçimde olursa olsun ölümü kabul etmiyorum,' demektir.¹⁶

Canetti kendine yarattığı ikilemin hiç kuşkusuz tamamen bilincindeydi. Ölümü kabul etmeyi reddetmenin onun temel bir kötülük olarak tanınmasını sona erdirmediğinin farkındaydı, bunu aşağıdaki metinden anlıyoruz:

Peki ama bu ölüm bilincinin sürekli uyanık oluşundan ne

15) Canetti, *The Human Province*, op.cit., s. 127 vs.

16) Canetti, *The Agony of Flies: Notes and Notations*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1994, s. 80-1.

kazanıyorsunuz? Sizi daha güçlü mü kılıyor? Tehlikede olan başkalarını daha iyi korumanıza yardımcı mı oluyor? Sürekli ölümü düşünerek *herhangi bir kimseye* cesaret mi veriyorsunuz? İnşa ettiğiniz bütün bu muazzam aygıt hiçbir amaca hizmet etmiyor. Kimseyi kurtarmıyor. Sahte bir güç görüntüsü sunuyor, böbürlenmeden ibaret ve diğer her plan gibi başından sonuna aciz. Gerçek şu ki, doğru, geçerli ve insana yararlı tutumun ne olacağını henüz keşfedemediniz. Hayır deme cüretini gösteremediniz. Ama ben ölümü lanetliyorum. Elimde değil. Ve eğer körlemesine ilerliyorsam, kendimi alamıyorum; olanca gücümle ölümü şiddetle reddediyorum. Ölümü kabul etseydim, o zaman bir katil olurum.¹⁷

İlk bakışta insanın aklı, bu noktada psikolojik bir tanı koyup Canetti'yi ölüm konusunda hayli ciddi bir bastırma vakası saymaya çelinebilir. Ya da böyle değilse, bir tür özel paranoya bile olabilir; ara sıra ortadan kaybolarak ölümün değersizliğini anlamasına olanak tanıyor, ama sonra Canetti başka bir evreye geçiyor ve orada da, her şey olanaklı görünürken, zihninde sınırsız güç duyguları veya düşlemleri besliyordur. Ama yine de onu bu kadar yüzeysel yorumlamamak gerektiği kanısındayım. 'Ölümü kabul etseydim, o zaman bir katil olurum,' cümlesi aslında ölüme bazen gereğinden fazla kayıtsız bir tarzda yaklaşp yaklaşmadığımız –onu normal ve kaçınılmaz bir olay olarak benimsiyorsak, o zaman gerçekten de katile dönüşüp dönüşmediğimiz– konusunda bizi düşündürmelidir.

Böyle bir iddiaya doyurucu bir karşılık verebilmemiz için, Canetti'nin yukarıda sözünü ettiğimiz din eleştirisine dikkat göstermemiz gerekir.

17) Canetti, *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 141-2.

Dinin Ölüme Anlam Verme Girişimine Canetti'nin Eleştirisi

Canetti için şu açık bir olgudur ki, dinlerin yaşamın hoşnutsuzluk veren sonluluğuna verdikleri tepki, ölümü ya başka bir yaşama geçiş ya da bu yaşamdan kurtulma diye görmeleridir. Canetti'nin akıl yürütmesi şöyledir: 'Dinlerin yaptığı kimilerine yararlı görünür. Dünyadan ayrılmanın dehşet verici keskinliğini yumuşattıkları ve daha az etkilenenlere, yani yaşamda kalanlara umut aşıladıkları doğrudur. Bununla birlikte, din başlıca günahını, sanki hakkı varmış gibi ve yazgılarının bilgisine sahipmiş gibi, haklarında hüküm verdiği ölümlere karşı işler.'¹⁸

Burada, dinin ölüm korkusuna bir çare sağladığı düşüncesiyle karşılaşyoruz – ki başka düşünürlerin yanısıra Schopenhauer'da bulunur. Ama Canetti bundan fazlasını öne sürer, dinin aslında ölümlere haksızlık ettiğini, çünkü onlara *emrine amade* varlıklar gözüyle baktığını söyler; din onları yazgılarını kararlaştırmanın kendi sorumluluğunda olduğu varlıklar, konuşma hakkı olmayan varlıklar olarak görür. Canetti bu savını Konfüçyus'un yapıtlarında yer alan düşünceler üzerine dayandırır, ki *Gılgamış Destanı*'ndan ve *Eski Ahit*'ten benzer düşüncelerle beraber Konfüçyus'unkileri de kendi düşüncelerinin önemli öncelleri sayar. Böylece ondan şu alıntıyı yapar: 'Eğer insan henüz yaşamı bilmiyorsa, ölümü nasıl bilebilir?'¹⁹ Konfüçyus'un ölüm üzerine herhangi bir yorumdan kaçınmak için kullandığı bu cümle üzerine şu yorumda bulunur:

Konfüçyus çok iyi bilir ki, ölümle ilgili tüm sorular ölüm-den *sonraki* bir zamana gönderme yapar. Verilen her yanıt

18) Canetti, *The Human Province*, op.cit., s. 138 (çeviride değişiklikler yapıldı).

19) Canetti, 'Confucius in his Conversations', Canetti, *The Conscience of Words*'de, s. 94 vs.

ölümün ötesine atlar, ölümü de onun anlaşılmağını da elçabukluğıyla gözden uzaklaştırır. Ölümünden önce bir şey olduğı gibi sonra da bir şey varsa, o zaman ölüm ağır-
lığından bir kısmını yitirir. Konfüçyus bu en değersiz göz-
bağcılığı ile bağdaşıyor gibi davranmayı reddeder. Ölüm-
den sonra hiçbir şey olmadığını söylemez, bilemediğini
söyler. Ama yapabilecek olsaydı bile bunu keşfetmeyi ger-
çekten umursamadığı izlenimini ediniriz. Böylelikle tüm
değer yaşamın kendisine yüklenir; yaşamın gücünün iyi,
belki de en iyi parçasının ölümün gerisine koyulmasıyla
yaşamdan kopartılmış ısıtılı ya da ciddi bir şey ona geri
verilir. Böylece yaşam bütün kalır, olduğu gibi kalır, hattâ
ölüm bile dokunulmamış kalır; yaşam ile ölüm birbirleri
yerine geçebilir, karşılaştırılabilir şeyler değildirler. Asla
kaynaşmazlar, birbirlerinden ayırırlar.²⁰

Bu cümlelerden açıktır ki, Heidegger ya da Jaspers'i okumuş
olsaydı bile Canetti onlara katılmazdı. Yalnızca dinsel anlayışla-
rı değil, ama bir 'ölme sanatı' (*ars moriendi*) olanağını savunan
tüm felsefi anlayışları da reddeder. Hattâ belli koşullar altında,
düşük bir yaşam formundansa ölümün daha iyi bir şey olabile-
ceğine inanan Sokrates veya Sartre'inkiler gibi bir görüşü de red-
detmeye varacak kadar ileri gider.²¹

20) A.g.y., s. 95.

21) *The Human Province*, op.cit., s. 271: 'İnsana ölüm vermeyi seven felsefeciler, san-
ki ölüm her zaman insanın kendisininmiş gibi, sanki başlangıçtan beri insanın
içindeymiş gibi. Onu yalnızca sonda görmeye dayanamazlar, geriye başlangıca
uzatmayı yeğlerler... İnsanın savaşmaya değer mücadelesini yapmasını önerler.
Teslimiyetin bilgelik olduğunu bildirirler. Herkesi kendi ödeklilikleri doğrultu-
sunda ikna ederler' (Çeviride değişiklikler yapıldı). *The Agony of Flies*'da Canet-
ti'nin felsefecilere düşmanlığı çok açık hale gelir: 'Bir yığın felsefeci, şair için
ölüm demektir' (a.g.y. s. 37). Elbette Canetti aynı zamanda psikolojik açıklamala-
rı da reddeder: 'Bir gülümseyiş ile birlikte, ölüm dürtüsünden ölümü savun-
mak için yararlanan bu insanlar. Ona karşı direncin her halükarda fazla küçük
olduğundan başka ne söylüyorlar? (*The Human Province*, op.cit., s. 249).

Ancak, buradaki düşünce yeterince açık olsa da, Canetti bunu kolay anlaşılamayan akıl yürütmelerle savunur: 'Ölümün yaşıyanlarda zaten mevcut olduğu fikrine niçin karşı çıkıyorsunuz? Ölüm içlerinizde değil mi? Ona saldırmak zorunda olduğum için içimde. Ona gereksinme duymam bu yüzden ve bunda başka bir amacım yok, kendime ölüm aşılamam bu yüzden.'²² Bu gibi paradoksal cümlelere tutarlı bir anlam vermeye çalışmanın ne yararlı, dahası ne de olanaklı olduğunu düşünüyorum. Mantıklı degiller ve hiçbir şekilde öyle olmaları niyetlenmemiş. Gerçek durumları, kuvvet ve yönleri oldukça değişik bir türden. Bu cümleler, etkilerini bir usamlamanın mantıksal sağlamlığından almayan ahlaksal bir savunu karakterini daha fazla taşıyorlar. Dolayısıyla, Canetti'nin yaklaşımının can damarı ve gerçekte dayandığı temel, kanımca en iyi şu önermede dile getirilmektedir: 'Yaşıyanların birbirlerine daha iyi davranmalarını sağlayan herhangi bir edebiyat yapıtını onaylarım.'²³

Eylemleri yönlendirme konusunda kurgusala öncelik veren Canetti'nin bu stratejisini ciddiye alarak, onun ölüme olan nefretine şimdi daha yakından bakmayı istiyorum.²⁴

Don Kişot Etmeni

Çıkış noktam bir kez daha Canetti'nin şu iddiası olacak: Ölümün tanınması onun olumlu karşılanmasını içerir ve tehlikeli, hattâ ölümcül sonuçları vardır. *Crowds and Power*'da bu düşünceyi formüle ederken, psikolojik bir görüş noktasından üzerine

22) Canetti, *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 3 vs.

23) Canetti, *The Human Province*, op.cit., s. 138.

24) Canetti, *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 22: 'Daha henüz hiçbir ölüm ona olan içimdeki nefreti azaltmadı, her yerde ondan gerçekten nefret ettim. Belki bu da ölümü kabul etmemenin bir biçimidir.'

çok şey söylenebilecek bir tarz kullanmıştır. Görüşü üç sav halinde özetlenebilir:

1. 'İnsanın ölümsüzlük hakkındaki tüm planları yaşamda kalmaya dönük büyük bir arzu içerir.'
2. 'Yaşamda kalma âni iktidar ânidir.'
3. 'Ölümünden duyulan dehşet, ölmüş olanın bir başkası olmasından duyulan memnuniyete dönüşür. Yaşamda kalan ayakta dururken, ölmüş olan yerde yatar.'²⁵

Bu sağ kalma dileğini Canetti'nin temel bir antropolojik olgu olarak görmesinden çıkan sonuç, herhangi bir ve her insanın ölenlerin hep başkaları olmasını bekleyerek, umarak, daima ölümün gölgesinde kaldığıdır. Ve can verenler ne kadar çoksa, sağ kalma duygusu o kadar kuvvetlidir. Canetti'ye göre bu dileğin bir sonucu, sözgelimi tiranların başkalarının ölümünden sevinç duymalarıdır, çünkü 'sağ kalmanın en aşağı yolu öldürmektir.'²⁶ Dahası, sağ kalmaya yönelik bu evrensel dileğin tanınması Canetti'yi ölümü olumlu bir şey olarak²⁷ kabul eden her felsefe ve din dizgesinin bu yolla yozlaştırıcı bir etki yarattığı vargısına götürür: 'Ve ölümü kabı ettiğimiz için, onu kullanıyoruz.' Şöyle devam eder: 'İnsanlar için ölümün uygun olduğunu düşündüğümüzde, bundan utanmadığımızda, sanki en iyi, en sağlam ve en

25) Canetti, *Crowds and Power*, op.cit., s. 227; bkz. Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych*, çev. Louise ve Aylmer Maude, London, Oxford University Press, 1971, s. 2: 'Pekala, o öldü, ama ben yaşıyorum!'

26) Canetti, *Crowds and Power*, op.cit., s. 227.

27) Canetti, *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 22: 'Ölümün kabullenilmesinde hiçbir onur yoktur' ('Der hingenommene Tod hat keine Ehre'); *The Human Province*, op.cit., s. 233: 'Ölümün habisliğini gören, kabul eden ve ölüme olumlu hiçbir anlam yüklemeyen kişide ne tür inancın doğduğunu henüz görmedik. Ölüme yönelik böyle bir tutumun öngerektirdiği sağlamlık şimdiye dek hiç var olmamıştır: İnsan çok zayıftır ve daha başlamaya karar bile vermeden önce mücadeleden vazgeçer.'

anlamli temelleriymiş gibi ölümi kurumlarımızın içine kattığı-mızda, niçin ortada katiller olmasın?²⁸

Bu ateşli açıklama çekici olmakla birlikte, aynı zamanda 'çö-zümleme'nin 'kurgu'ya dönüştüğü noktayı da işaret eder. Canetti'nin akıl yürütmesinin yapısı sağduyu terimlerinde şöyledir: İnsan ölümün dehşetine onu kurumlarıyla bütünleştirerek, ona bir işlev kazandırarak, onu 'anlamli' kılarak tepki verir. Canetti için bu tiksinti vericidir: Ölüm anlamli olamaz ve olmamalıdır!²⁹ Böylece, ölüme her türlü uyum sağlamanın tamamen yadsınma-sı yoluyla ona karşı savaşılabileceğı ve sonunda alt edilebileceğini öne sürerek kurguya döner. Georg Christoph Lichtenberg'in sözlerini, onaylayarak alıntılar: 'Bir insan için, sonsuza dek yaşa-manın tümünden olanaksız olduğına inanmıyorum, çünkü süreklili eksilme sona erme kavramını zorunlu olarak gerektirmez.'³⁰ Canetti'nin 'Yaşamdan sonra ne olursam olayım, bu ölümün ortadan kalkması demek değıldir, ki olanaksız olduğı varsayılır; ben ölümün küçük görölmesini istiyorum,'³¹ şeklindeki kendi ifadesi onun bu fikri ciddiye aldığını gösterir.

Ölümün ortadan kalkmasının olanaksızlığının yalnızca bir 'varsayım' olduğı yolundaki iddiasını, onun bu olanaksızlığa ciddi ciddi meydan okuyacağını –ölümden aslında kaçınılabileceğı veya kurtulunabileceğini iddia edeceğini– sezindirdiğı biçimde yorumlamayı akıllıca bulmuyorum. Söz konusu iddianın, bir şair olarak Canetti'nin kendi projesinin itici gücü saydığı şeyi gösterdiğini söylemek daha doğrudur. Çünkü elbette çok iyi

28) Canetti, *The Agony of Flies*, op.cit., s. 103.

29) Canetti, *The Agony of Flies*, op.cit., s. 81: 'Bugüne kadar gerçekteşmiş her tür ölüm, binlerce ve binlerce kez uygulanmış ve onun için hiçbir meşrulaştırma bulamadığım yasal ama haksız bir hükümden başka bir şey değıl.'

30) Canetti, *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 120.

31) Canetti, a.g.y., s. 66 (çeviride değışiklikler yapıldı); Almancası: 'Es geht mir nicht um seine Abschaffung, die nicht möglich sein soll. Es geht mir um die Achtung des Todes.'

farkındadır ki, ölüme gerçekten son vermek olanaksızdır, ama o yine de her zaman ölüme karşı savaşmanın zorunlu olduğu inancına sadıktır:

Dichter'in³² görevi tüm insanlığı yine ölümün ellerine getirip bırakmak olamaz. Kendini hiç kimseden uzaklaştırmadığı için, birçok insanda ölümün artan gücünü öğrenmekten şaşkına döner. Tüm insanlar sonuçsuz bir üstlenim diye baksalar bile, o bu duygudan silkinir ve hiçbir koşul altında düşmana asla boyun eğmez. Edebiyatta sayıları gitgide artan hiçliğin elçilerine direnmek ve onlarla –onların- kinden farklı araçlarla– dövüşmek onun onuru olur...³³

Ölüm kaçınılmaz olduğuna göre, sağduyu ona direnmenin saçma olacağını bir kez daha söylüyor. Ama bir şair olarak yerine getirilecek ödev, ki Canetti'ninki de budur, ölüme her türlü uyum sağlamayı, ölümün kabullenebilirliğine ilişkin her türlü gerekçeyi reddetmektir, çünkü tüm uyum sağlamalar ölümün meşrulaştırılmasından başka bir şeyi başaramazlar. Ve yanılısma ya da mantıksal çelişki tuzağına düşmeksizin yapılması gerektiği için, gerçekten de ancak bir şair olarak ölüme karşı çıkılabilir. Yalnızca şiir ve kurgu yapıt yoluyla ki, ölüme karşı savaş anlamlı bir girişim haline getirilebilir ve, dışarıdan bakıldığında, bu girişimi Don Kişotvari diye değerlendirip ciddiye almamak kolay görünebilse bile, söz konusu savaş yaşamlarımız üzerinde gerçek ve silinmez bir etkiye sahip olabilir. Yalnızca şiirde ve kurgu yapıttadır ki, bu girişim yeldeğirmenlerine at üstünde mızraklarla saldırmakla veya düşüncenin gerçekliğin sert kaya-

32) Şair (ç.n.)

33) Canetti, 'The Writer's Profession', Ocak 1976'da Münih'te yaptığı bir konuşma, Canetti, *The Conscience of Words*'de, s. 166.

lıklarında tuzbuz olmasıyla değil, zaferini bozgunda bulan bir kahramanlık tipine dönüşmesiyle sona erer.

Sözlerimi Canetti'nin yapıtındaki bu temel ögeyi örnekleyen bir pasajla noktalayacağım:

Ölümsüzlük arzusunun değeri kesinlikle ölümün var olmadığı kanısında yatar. En şiddetle arzulanan olanaksız şey odur. İnsan bu arzusunu bilemeli, her kanıtla bilemelidir ve gerçekleştirebilir olmadığını binlerce kere kanıtlamalıdır. İnsana yakışan yalnızca korkunç, bitmek bilmez bir gerilimdir. Onu gölge boksu gibi görmek aşağılık bir zihniyetin göstergesidir. Kişinin, ölümlü olduğu bilgisine boyun eğmesi zavallılıktır. Güçleriyle sizi ezen tanrılara yakarmanız zavallılıktır. Ölümsüzlüklerini ellerinden almaya çalışmaksa, sırf başarısızlığa mahkum bir çaba diye, zavallılık değildir.³⁴

34) *The Secret Heart of the Clock*, op.cit., s. 90.

Ivan Solli
 1944-1945

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Birçok saygın düşünür, insanların ölümlülüğünün onlara baş-ka hiçbir şeyin vermediği kadar meydan okuduğu ve sıkıntı verdiğini öne sürerek, ölümün benzersiz felaket karakteri üzerinde ısrarla durmuştur. Başkalarının yanısıra, Tolstoy, Heidegger, Sartre, Camus ve Ernest Becker ölümlülüğü belki en derin ve en üzücü kaygımız olarak sunmuşlardır.³⁶ Ölümü her yerde hazır ve nazır bir gölge olarak görme eğilimindedirler; ölüm varoluşumuzu karartır ve yarattığı sürekli tehdit o denli dayanılmazdır ki, onu kaçınılmaz olarak bastırmaya yöneliriz. Kişinin kendi ölümlülüğünü tam anlamıyla kabullenmesinin, tabii eğer bu olanaklıysa, son derece güç ve ender gerçekleşen bir şey olduğunu düşünürler. Yine de, bu kabullenmenin kendine özgü bir tarzda çok ağır bir yaşam koşulu olduğunu ve gerçekleştirmeyi başaran kişide derin ve geriye döndürülemez bir dönüşüm yarattığını öne sürerler.

Söz konusu yazarlar ölümü artık daha büyük bir felaket havasında sunamayacaklarına ya da onunla uzlaşmaları daha güç bir şey olacağına göre, durumu abartıp abarmadıkları sorusu doğallıkla akla gelir. Bir kere biri kendini bu karanlık, dramatik iddiaların hipnotik büyüünden kurtardığında, bir dizi şüphenin doğması doğaldır: Ölüm çoğu zaman bir felaket olsa bile, her zaman böyle değildir. Ölüm çok kötü bir şey olsa bile, yine de insanın başına gelebilecek en kötü şey olmayabilir. İnsanın kendi ölümlülüğünü kabul etmesi güçse de, yine de pekala olanaklı

yaşamın kesin sonu olduğu yönündeki geniş ölçüde paylaşılan şüphe ve korkuyu ilk başta doğrulamaksızın da bu soru ile meşgul olunabilir.

- 36) Bkz. Leo Tolstoy, 'The Death of Ivan Ilyich', *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*'de, çev. Louise ve Aylmer Maude, London, Oxford University Press, 1971; Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1973, Bölüm Bir, Kesim İki, 'Dasein's Possibility of Being-a-Whole, and Being-towards-Death', &46-53; Jean-Paul Sartre, 'The Wall', *The Wall and Other Stories*'de, çev. Lloyd Alexander, New York, New Directions, 1969; Albert Camus, *The Stranger*, çev. Stuart Gilbert, New York, Vintage, 1954 ve *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1975; Ernest Becker, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1973

olabilir ve bu yazarların iddia ettiğinden daha yaygın olabilir. Ölümlülüğümüzün felaket anlamına gelmesiyle ilgili bir abartıya kapılmış olup olmadıkları, gerçekleşmek üzere olan bir hiç hakkında çok fazla kuru gürültü yapıp yapmadıkları genelde merak konusudur.

Böyle yaptıklarından çok kuşkuluyсам da burada bu tartışmaya girişmeyeceğim. Onun yerine, bütün dikkatimi eşit ölçüde aşırı olan tam karşıt şu görüşe odaklayacağım: Ölüm en temel kaygımız ve varoluşumuzun en sorunsal özelliği olmasından daha fazla, bizim için pek az ya da hiç önemi olmayan bir meseledir ya da öyle olması gerekir. Klasik çağdan beri geniş çapta desteklenen ve ölümün önemini ve kötücüllüğünü bütünyle hafife alan bu görüşün, temeli olmayan yaygın korkulardan kurtulup aydınlanmayı mı temsil ettiği yoksa ölümü düşündüğümüzde genellikle yaşadığımız anlaşılabilir dehşeti yadsımak için umutsuz bir girişimden mi –yani o kötü inancı örtüp gizleyerek, mantığa bürümeye yardımcı olan bir savunmadan, karanlıktan önce çalışılan bir ışıktan mı– ibaret olduğu elbette merak edilir.

“Deneyimcilik”

Ölümlülüğümüze yaklaşma ve onu değerlendirme tarzımız eylemlerimizin ve arzularımızın nihai hedeflerinin neler olduğu, bizi gerçekten neyin tatmin ettiği, ve herhangi bir şeyin sahip olabileceği olumlu ya da olumsuz değerın kaynağının ne olduğu hakkındaki görüşlerimize bağlıdır. Bazıları bu üç soruyu, önünde sonunda istediğimiz tek şeyin aynı zamanda bizi gerçekten tatmin eden, dolayısıyla bizim için iyi olan şey olduğunu öne sürerek bire kaynaştırmaya çalışmışlardır. Tüm arzunun nihai nesnesini ve bu yüzden aynı zamanda biricik gerçek tatmin ve tüm de-

ğerin kaynağı olan şeyi araştırırken yalnızca bir iki geçerli aday kendini göstermiştir. İlk ve en yaygını *eudaimonizm*'dir; tüm yapıp etmelerin nihai hedefini, biricik gerçek tatmini ve tüm değerlerin kaynağını mutlulukta görür. Geleneksel olarak, mutlulukçuluğun birçok savunucusu onu *hedonizm* ile bağlantılandırmış, mutluluğu haz ile ve acının yokluğu ile özdeşleştirmiştir. Her ne denli mutluluğu haz ile ve acıdan sakınmak ile eşitlemeyi reddedenler, mutlulukçuluğun bu hazcı yorumuna karşı çıkılabilecek olsa da, birçokları bir *hazcı mutlulukçuluğu*³⁷ savunmuşlardır. Alternatif bir kuram olan Nietzsche'nin *güç isteği* kuramı, her tür eylemin en son güdüsünü, gerçek tatmini ve değerlerin kaynağını *güçte* bulur. Başkaları ise insanın temel dürtüsünün özerklik, anlama, ya da kendini gerçekleştirme olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁸

İnsan arzusunun nihai hedefi ve ona bağlı olarak tatminin ve değerlerin gerçek kaynağı üzerine bu çeşitli kuramlar iki kategoriye

37) Klasik dünyada, Epikuros ve izleyicileri hazcı ve hazcı-mutlulukçu görüşleri vurgulu ve azimli bir tarzda ortaya koydular, ama hazcılığın ve hazcı-mutlulukçuluğun öğeleri hem klasik hem de modern zamanlarda birçok başkalarının yapıtında, hattâ Epikuros okulunun en büyük rakipleri Stoacılar arasında bile örtük biçimde bulunur. İnsan eyleminin nihai amaçlarının ve değerlerin kaynaklarının neler olduklarına ilişkin kültürümüzdeki baskın anlayışın şu ya da bu biçimdeki psikolojik hazcılık, yani önünde sonunda istediğimizin haz, ve acıdan kaçınma olduğu anlayışı olageldiği gösterilebilir.

Modern zamanlarda *hazcı mutlulukçuluğun* özellikle açık, özlü ve tam bir ifadesi John Stuart Mill'in *Utilitarianism*'inde bulunur: "Yazar"ı ya da "en büyük mutluluk ilkesi"ni ahlakın temeli olarak alan inamış, eylemlerin doğruluğunun mutluluğu iletme yatkinliklarıyla doğru orantılı olduğunu kabul eder. Mutluluk derken kastedilen haz, ve acının yokluğudur; mutsuzluk ise acı, ve hazzdan yoksunluktur... Haz, ve acıdan uzak olma etkiler olarak istenebilir biricik şeylerdir... tüm istenebilir şeyler... ya kendilerindeki özünlü haz için ya da acı karşısında hazzı iletme aracı olarak istenebilirler." ('What Utilitarianism Is', *Utilitarianism*'de, New York, Library of Liberal Arts Press, 1957, s. 10.

38) Hegel (*The Phenomenology of Spirit*'de, çev. J. N. Finlay ve A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977), tarih boyunca hem bireysel eylemin hem de insan kültürünün gelişiminin, ki bunu 'dünya ruhu' olarak biraz kişileştirir, önünde sonunda bir 'öz-bilinç' dürtüsü tarafından güdülendiğini ve öz-bilinç dürtüsünün de dışsal nesnelere tüm bağımlılıktan uzak duran bir özerklik dürtüsü olduğunu ortaya çıktığını ileri sürer. Özne, aralarında dünyadaki yapıp etme biçimlerinin de bulunduğu, bir dizi 'bilinç biçimi' benimser. Bilinçli özne ya da et-

ayrılabilir: çabalamamızın gerçek hedefinin *bir tür deneyim* olduğuna iddia eden kuramlar ve *dünyada bir hal* olduğunu iddia eden kuramlar. Dünyada elde edildiği zaman herhangi bir hal, kendisinin deneyimlenme olanağını elbette sağlar, ama onu arzu eden kişinin bu olanağın farkında olmaması durumlarında da elde edilebilir.

Gerçekten istediğimiz şey eğer mutluluk, haz, ya da acının yokluğu ise gerçekten istediğimiz şey bir tür deneyimdir, çünkü bu şeyler deneyim türleridirler.³⁹ Ama tıpkı zengin, saygın veya sevilen biri olmayı istemek gibi *güçlü olmayı istemek* de elde edilecek bir hali istemektir, ki olayların doğal akışında, çok sıklıkla onun farkına varmamıza yol açar – ama bu zorunlu değildir. Belirli koşullar altında, insan onu bilmeden, deneyimlemeden, ya da sahip olduğunu bilmeyerek de güçlü veya varlıklı olabilirken, deneyimlemeden, yani ya sahip olduğunu bilmeden ya da ondan acı

men, nesnelerini özgülerek ya da kendisinin nesnesi haline gelerek, özerklik ya da öz-bilincin daha doğru veya daha yüksek biçimlerini başarmak için durmadan uğraşır. Sartre da benzer bir tarzda (*Being and Nothingness*'de, çev. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press, 1966) insanların tüm davranışını temelde güdüleyen 'temel projeleri'nin bir 'kendisi-için-kendinde'ye dönüşmek olduğunu ileri sürer, bu özne kendisinin özel nesnesidir ve dolayısıyla bir *causa en sui*'dir – kendinin nedeni olan. Viktor Frankl anlama isteğinin insanın birincil bir dürtüsü olduğunu savunurken (*Man's Search for Meaning*'de, New York, Washington Square Press, 1984), Karen Horney ise temel bir dürtü olarak kendini gerçekleştirme'yi koyutlamıştır (*Neurosis and Human Growth: the Struggle toward Self-realization*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952).

- 39) Klasik ve modern hazcılık ve hazcı mutlulukçuluk açıktır ki deneyimsel kuramlardır. Her ne denli 'mutluluk' diye çevrilmesi alışıldıklaştıkça da, Aristoteles'in *eudaimonia*'sı, kimi pasajlarda, deneyimlerin oluşturduğu bir şeyden çok bir gönenç durumuna gönderme yapar gibidir. Sözgelimi, *Nikomakos'a Etik*'te, insanın ölümünden sonra çocukları ve torunlarının iyi talihlerinin o kişinin *eudaimonia*'sı üzerinde belli bir etkisinin olduğunu ima eder (1.10:1100a). Bu da, Aristoteles'e göre *eudaimonia*'nın bütünüyle deneyimsel bir kavram olmadığı anlamına gelir. Bu hususların bazı yorumcuları *eudaimonia*'yı 'mutluluk' yerine 'iyi durumda olma' ya da 'gönenç' diye çevirmeyi salık vermeye teşvik etmiş olgusu, *mutluluk anlayışımızın* deneyimsel olduğunun kanıtıdır. Bu denemede ben 'mutlulukçuluğu', mutluluğu nihai güdülenimimiz ve değerimiz olarak koyutlayan, dolayısıyla deneyimsel olan bir kurama gönderme yapmak üzere kullanıyorum. Aristoteles'in mutlulukçuluğunun deneyimsel mi değil mi, ya da kuramın iki türünün parlak bir sentezi mi yoksa kafa karıştırıcı bir karışımı mı olduğunu belirlemek şu an ilgilenmiyorum.

çekmeden mutlu olamaz ya da haz veya acı duyamaz.⁴⁰ Bunlara eylemin nihai hedefleri ve değerin kaynaklarına ilişkin *deneyimsel* ve *deneyimsel-olmayan* kuramlar (ya da *hal kuramları*) diyelim.⁴¹

Bununla birlikte, deneyimlenmeksizin elde edilebilecek, arzu edilen herhangi bir hal ile ilgili olarak ileri sürülebilir ki, istenilen şey ya yalnızca durumun elde edilmesi, örneğin güçlü, zengin, saygın, özerk *olmaktır*, ya da alternatif olarak, gerçekten istenilen şey söz konusu duruma *sahip olduğunu bilmek*, yani onu *deneyimlemektir*.⁴² Öyleyse insan davranışının erekleri ile ilgili herhangi bir deneyimsel-olmayan, hal kuramını o kuramın deneyimsel bir biçimine dönüştürme olanağı her zaman vardır.

Güdülenme kuramlarının deneyimsel ve deneyimsel-olmayan biçimleri arasındaki ayrım hep gözardı edilmiştir. Hepimizin önünde sonunda istediği şeyin haz ya da mutluluk olduğu savı söz konusuysa, deneyimsel-olmayan hiçbir biçim yoktur. Bu yüz-

40) Elbette, insan mutluluk üzerine düşünmeksizin de mutlu (ya da mutsuz) olabilir. İnsan ancak kendi yaşamının değerlendirmesini yaparak, nasıl mutlu ya da mutsuz olduğunu anlamaya başlayabilir. Ama kişinin kendi mutluluğu veya kendi korku ya da bıkkınlığı üzerine düşünmemesi olanağı, bu durumlardan herhangi birinin kişinin deneyiminin niteliği sorunu olmasını hiç de azaltmaz. Korkmuş ya da bıkkın olmak gibi, mutlu olmak da kişinin deneyiminin bir işlevidir, kişinin mutlu, korkmuş ya da bıkkın olduğunun farkında olunmasına dayanmasa ya da buna bağlı olmasa bile.

41) Bu terminoloji 'özel' ya da 'nesnel' kuramların terminolojisine yegdir, çünkü bu terimler öznlü bulanıklık taşırlar. Kişinin kendi deneyimlerinden herhangi birinin bir diğerinden daha hoş a gider ya da acı verici olup olmaması, tikel bir özneye ait olduğu için özel bir meseledir. Yine de aynı zamanda nesnel bir meseledir, çünkü bir kimse sözgelimi zayıf bellek ya da yanlış ifade etme yüzünden, kendi deneyimlerini karşılaştırmada hatalı olabilir. Psikolojinin büyük kısmı, bu şekilde hem özel hem de nesnel olan önsavlardan oluşur. Bir yargı sırf bir deneyimleyen özneye ait diye, herhangi bir irdeleme ve düzeltme süreci altına alınamaması anlamında zorunlulukla özel olmaz. Kullandığım terminoloji bir 'özel güdülenim kuramı' kavramında içeren bulanıklıklardan ve potansiyel karışıklıklardan uzaktır.

42) Her ne denli dünyadaki bazı hallere 'sahip olduğunu bilme'nin (ya da bunlara 'maruz kalma') esas anlamı o durumu belli bir biçimde *deneyimlemeye* gönderme yap-sa da, terimin deneyime gönderme yapmadığı genişletilmiş bir kullanımı olarak saydığım bir kullanımı vardır. Bu genişletilmiş anlamda, bir kimse iyi bir üne 'sahip olabilir' (ya da iftiraya 'maruz kalabilir'), ama bunun farkında olmayabilir. *Sahip olma* ya da *maruz kalma* kavramlarını deneyimsel anlamlarıyla kullanıyorum.

den, nihai güdülenim üzerine belki en yaygın kuramlar, hazcılık ve hazcı mutlulukçulukla ilgili olarak, kuramın deneyimsel olan ve olmayan biçimleri arasında çizilecek bir ayrım yoktur. Belki bu sebepten, başka kuramlarla, örneğin gücü nihai güdülenimimiz olarak koyutlayan kuramla ilgili olarak, çizilecek böyle bir ayrımın ve dolayısıyla da verilmesi gereken bir kararın var olduğu olgusunu gözden kaçırmak daha kolaydır. Belki de söz konusu ayrım, çizilebildiği yerde bile aynı zamanda biraz silinmiştir ve bunu yapan olgu da hali meydana getirmenin (güçlü, saygın, veya zengin *olma* hali) aynı zamanda genellikle deneyimi de (güçlü, saygın, veya zengin *hissetme*) meydana getirmek olmasıdır.

Evrik olarak, yanılgı, başkaları tarafından aldatılma ya da kendini kandırma dışında, deneyimi meydana getirmenin *tek* yolu onunla ilgili olan hali meydana getirmektir. Ve yanılgı ve aldanmanın yapılarına özgü kırılğanlık yüzünden, kişinin gerçekten güçlü veya saygın olduğu bir hali gerçekleştirmek kararlı ve sürekli bir güç ya da saygın olma deneyimini sağlamanın akla uygun tek yoludur.⁴³

Böyle hususlar dünyada gerçek koşulları yaratmayı istemek ile belli türden deneyimlere sahip olmayı istemek arasındaki farkın önemini zayıflatıyor ve dolayısıyla da güç, saygınlık veya varlıklılığa sahip mi olmak yoksa onları deneyimlemek mi istediğimiz sorusunun zorlayıcılığını ortadan kaldırıyor görünürlere. Ama yine de fark önemini gösterir. Her ne kadar ya dünyada belli bir hali ya da onun karşılık düşen deneyimini meydana getirmek normalde diğerini meydana getirmeyi gerektirirse de, yi-

43) Freud, insanların kökensel arzusunun zevki *deneyimleme* arzusu olduğu, başlangıçta buna hayal kurma yoluyla ulaşmaya çalıştıkları düşüncesini geliştirir: Bebek gerçeğini bulmaya çalışmak yerine annesinin memesini hayal eder. Yalnızca hayalin sürdürülememesi yüzündendir ki, gerçek durumla ilgilenmeye zorlanır. Bu düşünce çizgisi Freud'u doğrudan doğruya deneyimsel kampa yerleştirir. Bkz. *Interpretation of Dreams*, çev. James Strachey, Harmondsworth, Penguin, 1976 (VII, C: "Wish Fulfilment"), s. 720-1, orada 'sanrsal doyum'u tartışır.

ne de hangisini *kendinde bir erek olarak ya da kendinde iyi olarak* istediğimiz ve hangisini *o ereğin ya da iyinin yalnızca bir aracı* olarak veya gerçekten istediğimiz o ereğin yalnızca bir sonucu olduğu kadarıyla istediğimizi sorabiliriz. Ve neyi kendi uğruna arzu ettiğimiz ve neyi ise kendi uğruna istediğimiz bir başka şeyin ancak aracı veya sonucu olduğu sürece istediğimiz sorusu, herhangi bir şeyin sahip olabileceği değerin gerçek kaynağının ve yerinin ne olduğunu belirlemeye çalışırken önemlidir.

Nietzsche'nin durumu öğreticidir. Gücün tüm davranışın nihai güdülenimi, tüm arzunun nihai tatmini ve dolayısıyla tüm değerin kaynağı olarak koyutlandığı bir kuram geliştirmekle uğraşmıştır. Ve bu kuramı, böyle konular hakkındaki düşüncemizi uzun süre boyunca genellikle egmenliğine aldığını düşündüğü hazcı mutlulukçulukla boy ölçüşecek bir alternatif olarak bilinçli bir şekilde sunmuştur. Davranışın güdülenimi ve değerin kaynağı hakkındaki kendi genel savını, hüküm süren hazcılığınkinden ayırdetmek için, gerçekten istediğimiz şeyin hazdan çok güç olduğunu öne sürerek başlamış, ama bunu yaparken, istediğimiz şeyin güçlü olma hali mi yoksa kendi gücümüzü deneyimleme mi olduğunu belirlememiştir. Savını geliştirmeyi sürdürürken, başlangıçta gözardı etmiş olduğu bu ayrımın farkına varmış ve savını deneyimsel biçimi yeğleyerek inceltmeyi seçmiştir. İddiası, istediğimizin güç olduğu, ama daha sağın olarak söylersek, gücün deneyimlenmesi olduğu yönündedir.⁴⁴

Nietzsche niçin bu inceltmeyi seçecekti? Daha genel olarak,

44) 'Ruhun temel istegi'nden söz eden Nietzsche (*Beyond Good and Evil*'da, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1966, &230) genel olarak şöyle diyerek başlar: 'Ruh, kendi evinin içinde ve çevresinde efendi olmak ister ve efendi olduğunu hissetmek ister'. Ama sonra şöyle devam eder: 'Bütün bundaki niyeti, yeni "deneyimler"i, yeni şeylerin dosyasını eski dosyalar arasına koymaktır –bir kelimeyle, büyümektir– ya da daha sağın olarak söylersek, büyüme duygusu, artan gücün duygusu.'

dünyadaki durum yerine deneyim tiplerini arzunun ve davranışın erek ve güdülerini koyutlamanın çekiciliği nedir? Arzu edilebilir olarak düşünülen ve normalde onların farkına vardığımız için tadını çıkardığımız pek çok halden kimilerini irdeleyelim: güce, zenginliğe, saygınlığa, başkalarının şefkat ya da sevgisine sahip olma. Şimdi, bu hallerin elde edildiğini, ama kişinin onları beklendiği gibi fark edip yararlanmasının engellendiği veya ortadan kaldırıldığı koşulları kafamızda canlandıralım.

Diyeğim ki, kraliyet ailesi ile kan bağı var ve bundan habersizim, ama başkaları biliyor ve bana söylemiyorlar; böylece sahip olduğumun farkında olmadığım, o yüzden de uygulamadığım ya da yararlanmadığım bir gücüm var. Olur da bir şeyler emreder ya da istersem, insanlar emirlerime itaat edecekler ve isteklerime uyacaklardır, ama farkında olmadığım için, bunları dile getirmem gibi bir durum olmaz.⁴⁵ Sevdiğim kadının bana taptuğunu, iş arkadaşlarımla saygı duyduğunu, dostlarımla sevdiğini, ama duygularını açıklayan insanlar olmadıkları için bunları asla anlayamadığımı varsayalım. Bazı vahim olayların, intiharın, hastalığın, ya da başkalarının mutsuzluğunun nedeni olduğuma inandığımı ve böyle olmamasını dilediğimi varsayalım. Aslında felaketin nedeni değilim, ama ben dahil hiç kimse bunu hiçbir zaman anlayamıyor.

Bu gibi senaryolar karşısında, istenebilir olan şey böyle durumların deneyimlenmesi ve onlardan yararlanılması olup *per se*⁴⁶ durum değildir vargısını çıkarmak çekicidir. Eğer hiçbir şekilde farklarında değilsek, güç, özgürlük, zenginlik, saygınlık, şefkat veya sevgi ne kadar iyidirler? Bu açıdan bakıldığında, dünyadaki haller ancak hoş deneyimler üretme eğiliminde oldukları ya da böyle de-

45) Farkında olunmaksızın (ya da onu deneyimlemeksizin) güce (yani herhangi bir kapasiteye) sahip olmanın olanağı, 'Kendi gücümü bilmiyordum,' ya da 'Ne kadar yetenekli (çekici veya etkileyici) olduğunun farkında değildim' türünden yaygın ifadeler tarafından kanıtlanır.

46) Kendinde, tek başına düşünüldüğünde (ç.n.)

neyimlerin zorunlu koşulları oldukları sürece, yani yalnızca böyle deneyimler için araç oldukları sürece istenebilir görünüyorlar. Nietzsche ilk başlarda getirdiği 'güç isteği' formülasyonunu 'gücü deneyimleme isteği'ne doğru geliştirmesini açıkça anlatmadığından ötürü, ben bunun en azından kısmen bu gibi irdelemeler üzerine dayandığını varsayıyorum. Ve, eğer bir etkileri varsa, böyle irdelemeler arzularımızın gerçek hedefleri olarak yalnızca güçlü, saygın, sevilen veya varlıklı olma durumunu değil, ama bunlardan yararlanma deneyimini de koyutlamaya götürürler.

Göründüğü kadarı ile istenebilir olan hallerin gerçek değerini, vesile oldukları deneyimlerde bulmakla ya da, tam ifadesiyle, kendilerinde olumlu ya da olumsuz değer taşıyabilen biricik şeylerin deneyimler oldukları şeklindeki genel ilkeyi benimsemekle, daha iyisini bulamadığım için güdülenimsel veya aksiyolojik (değersel) 'deneyimcilik' ilkesi diyeceğim şeye taraftar olunur. Hazcılık deneyimciliğe kendiliğinden uyar. Başka kuramların, sözelimi güçlü ya da özerkliği tüm eylemin güdüsü olarak koyutlayan bir kuramın savunucularının bu ilkeyi benimsemeleri gerekmez, ama Nietzsche'nin yapmış görüldüğü gibi, benimseyebilirler de.

Deneyimcilik ve ölüm

Deneyimciliğin benimsenmesinin ölüme ve ölümlülüğe yönelik tutumlarımız için derin sonuçları olmuş görünüyor, çünkü Lukretius'un özetlediği Epikuros öğretisi için temeli o oluşturur: Tüm deneyimin sona ermesi olarak anlaşılan ölüm 'bizim için hiçbir şey olmalı ve hiçbir önem taşımamalıdır',⁴⁷ ne iyi ne kötüdür, dolayısıyla kaygı, korku, endişe, nefret, ayrıca umut ya da sevinç nesnesi de olmamalıdır. Her ne denli Epikuros'un ölü-

47) Lukretius, *de rerum Natura*, III: 830.

mün bizim için hiçbir şey olduğu görüşü genellikle onun hazcılığının bir sonucu olarak anlaşılrsa da, aslında *per se* hazcılığın değil, ama hazcılığının altında yatan deneyimciliğin bir sonucudur. Ölümün bizim için hiçbir şey olduğu görüşünün kaynağı olan iddia, kendilerinde istenebilir ya da istenemez olan biricik şeylerin belli bir türden deneyimler olduklarıdır, deneyimin iyi veya kötü oluşunu neyin belirlediği fark etmeksizin.⁴⁸

Herhangi bir şeye değer kazandıranın ne olduğu konusunda, hazcılık deneyimciliği gerektirir, ama deneyimcilik hazcılığı gerektirmez. Nietzsche'nin yapıyor görüldüğü gibi, kabul edilebilir ki, hangi deneyimlerin istenebilir ve değerli olduğunu haz ve acının belirlediği kabul edilmeksizin, kendilerinde istenebilir ve değerli olan şeyler yalnızca deneyimlerdir.

Ölümün bizim için hiçbir şey olduğu savı hazcılığa değil deneyimciliğe dayandığından, hazcı görüşteki onun doğrudan doğruya deneyimsel varsayımlarından ileri gelmeyen eksiklikler söz konusu savı zayıflatmaz. Örneğin Nietzsche'nin istediğimiz şeyin haz, ve acıdan sakınmak değil, ama ciddi bir acı yaşama pahasına da olsa gücü deneyimlemek olduğunu gösteren birçok

48) Epikuros'un, ölümün hiçbir önem taşımadığı görüşü ancak eğer ölen kişiyle sınırlı ise anlamlıdır. Başka birinin ölümünün benim için önem taşıması ya da benim ölümümün başka biri için önem taşıması, usamlamanın deneyimsel öncülleri ile bütünüyle tutarlıdır. Herhangi bir kimsenin ölümünün, hiç kuşkusuz, onun ardından kalanlar için *deneyimsel* sonuçları olabilir. Ama tartışmanın bu örtük sınırlanması, ölüm üzerine bir tek Epikurosçu görüşe özgü değildir. Çoğu ölüm tartışması, özellikle de ölümün en büyük felaket olduğunu söyleyen karşı görüşü savunan tartışmalar yalnız ve yalnız kişinin *kendi ölümünün onun kendisi için anlam ve önemi* üzerine odaklanırlar.

Ama bu alışıldık sınırlamayı kabul etsek bile, daha başka bir problem ortaya çıkar. Gönençleri için kaygılandığım kişiler de dahil başka kişilerin deneyiminde etkileri olduğu halde, benim ölümüm beni nasıl kaygılandırmaz? Bu itiraza karşı savunma yapabilmek için, deneyimcilik yönünde benmerkezi bir sonuç gereklidir: *Benim için iyi ya da kötü olan biricik şey benim deneyiminin niteliğidir.* Bu da, kişiye başkalarının iyi ve kötü talihi yoluyla yeni eklenen herhangi bir iyi ya da kötü durumu, *per se* başkalarının deneyimlerine değil, ama yalnızca kişinin başkalarıyla ilgili deneyimine bağlamayı gerektirecektir.

uslamlaması Epikuros'un deneyimciliğini ya da onun ölüm konusundaki duruşunu çürütmek için işe yaramaz.

Eğer iyi ya da kötü olabilecek tek şey iyi ya da kötü deneyimse (deneyimcilik), tüm deneyimin ölümle sona ermesi ölü olma durumunu ne iyi ne de kötü yapar (ölüm üzerine Epikurosçu görüş). İyi deneyimin haz ya da güç deneyimi olup olmaması ve kötü deneyimin acı ya da güçsüzlük deneyimi olup olmaması (hazcılığın mı yoksa güç kuramına ilişkin Nietzsche'nin görüşünün deneyimsel biçiminin mi doğru olduğu) ölüme ilişkin yansızlık için getirilen bu uslamlama ile ilgisizdir. Nietzsche güç isteği düşüncesini, gücü deneyimleme isteği düşüncesine doğru inceltmesine bağlı kaldığı ve bu inceltme deneyimcilik ilkesinde temellendiği sürece, kendisi farkında olsun olmasın, Epikuros'un ölüm görüşünün olanca kuvvetine karşı korunmasıdır.

Islık Çalmaya Son Vermek: Deneyimciliğin Reddedilmesi

Epikuros'un uslamlamasına ve ondan sezgisel olarak çıkan vargıya, yani ölümün bir tam kayıtsızlık sorunu olduğu vargısına direnme ve ölümün kötü bir şey olduğu şeklindeki yaygın duyguya düşünsel destek sağlama yönünde girişimlerin olmuş olması şaşırtıcı değildir. Epikuros'un ölüm görüşüne karşı savaşmak amacıyla Thomas Nagel, ölümün dışında başka şeyleri de kendimiz için kötü saydığımıza ve bunların deneyim olmadıklarına işaret ederek, görüşün deneyimci temeline saldırır. 'Kendisi için gerçekten nahoş olmaksızın da şeyler bir insan için kötü olabilir'⁴⁹ der. Nahoş olmaksızın kötü olan şeylere örnek olarak,

49) Thomas Nagel, 'Death', *Mortal Questions*'da, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 4.

bir kimseye dostları tarafından [kendinin haberi olmadan] ihanet edilmesini ve arkasından dalga geçilmesini verir. Bunlar farkında olmadığımız haller oldukları için, kötülükleri bunların bizim olumsuz deneyimler yaşamamıza neden olmalarına bağlı değil görünür. Bu olayların bizim onların farkında olmamızdan bağımsızca kötü sayılmaları doğru ise öyle anlaşılır ki, olaylar ya da haller meydana getirdikleri ya da hattâ getirme eğiliminde oldukları deneyimlerden ayrı olarak, kendilerinde değer taşıyabilirler. Öyleyse deneyimciliğin karşı örnekleri olarak dururlar.

Bu olaylara kişinin yaşamı boyunca rastlandığına göre, deneyimciliği savunan biri bunların algılanan kötülüklerine açıklama getirmeye çalışırken, içlerinden bazıları bu olayların farkına varmaktan kaynaklanacak nahoş deneyimler yaşamamıza neden olma olasılıklarını öne sürebilir. Bu savunma türünü zayıflatmak için, Nagel 'doğal görüş, ihaneti keşfetmenin bizi mutsuz edeceği, çünkü ihanet edilmenin kötü olduğudur – yoksa onu keşfetmek bizi mutsuz ettiği için kötü değildir'⁵⁰ uslamlamasında bulunur.

Bu nokta ilk bakışta oldukça makul görünüyor ve eğer doğruysa, hallerin değil, ama yalnızca deneyimlerin iyi veya kötü oldukları şeklindeki deneyimci savı zayıflatacaktır. Ama bu uslamlamada bazı aldatmacalar olabilir.

İlkin, bize birbirini dışlayan seçenekler sunuyor: İhaneti keşfetmek ya kötü olduğu için bizi mutsuz eder ya da bizi mutsuz ettiği için kötüdür; burada olanaklardan birinin doğruluğunun diğerinin doğruluğunu dışladığı örtük olarak söylenir. Eğer ihaneti keşfetmek ihanet edilmek kötü olduğu için bizi mutsuz ediyorsa, o zaman ihanetin onu keşfetmek bizi mutsuz ettiği için kötü olmadığı sonucunun çıkması gerekir. Peki ama niye ikisi de olamasın? Belki eğer biri ya da diğeri olmak zorundaysa, Na-

50) A.g.y., s. 5.

gel daha akla yakın olan seçeneği seçer. Ama aralarında seçim yapmak zorunda olduğumuzu düşünmek için hangi neden var? Her ikisini de olumlamak daha da 'doğal' bir karşılık olmaz mı?⁵¹

Birinin ya da öbürünün olması gerektiği düşüncesi bir ölçüde etkisini çoğunlukla karşılaşılan bir durumdan alır; söz konusu durumda ayrı iki olay arasında bir fiziksel nedensellik ilişkisi vardır ve dolayısıyla, a'nın b'nin nedeni olduğunun saptanması b'nin a'nın sonucu olmasını *ve öyleyse nedeni olmamasını* gerektirir. Fakat bir şeyin bir başka şeyin 'çünkü' hali olduğu her durum bu tür nedenselliği gerektirmez. Şu örneklerle bakalım: (1) Ben bir hayvanım (ve bir canlıyım), çünkü bir insanım. (2) Annemin oğluyum, çünkü onun çocuğuyum ve erkeğim. Bu durumlarda, 'çünkü' sözcüğünün ayrı iki olay arasındaki bir nedensel ilişkiye değil, mantıksal içerme ilişkilerine gönderme yaptığına dikkat edin. Nedensel ilişkiler en azından tartışmalı olarak bakışsımsızken, mantıksal içerme ilişkileri öyle değildir. Eğer a b'nin nedeni ise, b a'nın nedeni olamaz önermesi doğru olabilmesine rağmen, a b'yi gerektirebilir ve b a'yı gerektirebilir (örnek 2'deki gibi). Böyle olduğu zaman, önümüzde bir karşılıklı içerme ya da mantıksal özdeşlik ilişkisi vardır. Elbette, bir ifade ya da hal bir diğerini bu diğerinin de onu gerektirmesi olmaksızın gerektirebilir (örnek 1'deki gibi). Yine de, içermenin 'çünkü'sü her iki yöne de *ilerleyebilir*.

İhanet edilmenin kötülüğü ile ihanet edilmiş olduğunu keşfetmenin nahoşluğu arasındaki ilişkinin bu örneklerin ilgili olmasından ötürü karşılıklı mantıksal içerme ilişkisi olduğunu

51) Nagel'in uslamlaması, biraz bulanık olan ve yetersiz biçimde çözümlenmiş, sözde dışlayıcı bir alması sunması açısından, Platon'un *Eutipiron*'undaki herkesin bildiği kafa karıştırıcı uslamlamayı anımsatır; söz konusu usamlama bir şeyin taşınması, görülmesi ya da götürülmesinden ötürü mü bir taşınma, görülme, ya da götürülme durumunda olduğuna, yoksa elverişli durumda olmasından ötürü mü taşındığı, görüldüğü ya da götürüldüğüne karar vermemizi ister (Platon, *Eutipiron*, XII).

öne sürmek gerekmez. Eğer bir şey, fiziksel nedenselliği de fiziksel nedensellik ilişkilerinin gerektirdiği bakışsımsızlığı da içermeyen bir tarzda bir başka şeyin 'çünkü' hali olabiliyorsa, bu yalnızca şu iki olanağın mevcut olduğu varsayımını kuşkulu duruma sokar: İhanet ya onu keşfetmenin verdiği hoşnutsuzluk sebebiyle kötüdür ya da onu keşfetmek ihanet edilmek kötü olduğu için hoşnutsuzluk vericidir.⁵²

İkinci ve daha önemlisi, belli koşullarda olunduğunun farkına varılması üzerine mutsuz olunduğu zaman bunun nedeninin, o koşulların farkına varılması üzerine mutsuz olunmasından ötürü kötü olmalarından çok, onların düşülecek kötü durumlar olmalarıdır diyerek Nagel'e katılsak bile, bu deneyimciliği açıkça zayıflatmaz.

Görünen bakışsımsızlığın nedeni pekala şu olabilir ki, durumun olumsuz sonuçları, hattâ yalnızca deneyimsel olanlar hesaba katılsa bile, durumun keşfedilmesiyle bağlantılı olan sonuçlardan çok daha kapsamlıdır. İhanete uğramış olmak çeşitli neden sonuç zincirleri yoluyla olumsuz sonuçlara, yani ihaneti keşfetmiş olsam da olmasam da benim için olumsuz olan deneyimlere götürür. Keşfedilmemiş bir ihanet yüzünden, ihanet edilen kişi ona ihanet edenlerin davranışının sonucu olarak genellikle kötü deneyimler yaşar. Bu, ihanetin doğasıdır. Haberi olmaksızın başkaları tarafından ihanete uğramış olmayı yardım ya da destek görmüş olmaktan ayıran şey budur.

52) Hegel ve başkalarını iki kendilik arasındaki *Wechselwirkung* (bir karşılıklı nedensellik) kavramının önemini vurgulamaya iten şey, böyle nedensel-olmayan 'çünkü' ilişkilerinin çoğu kez yanlış anlaşılıp ayrı iki olay arasındaki nedensel (ve dolayısıyla bakışsımsız) ilişkiler olarak ele alınmış olduklarının, ne denli bulanıkça hissedilip ifade edilmiş olsa da, farkına varılmasıdır. Bununla birlikte, bu tür karşılıklı nedensellik normal, karşılıklı-olmayan nedenselliğin biricik alması olarak düşünülmemelidir. Çoğu kez, bir şey bir diğerrinin *çünkü* hali olduğu zaman, iki ayrı öge arasında ne bir bakışsımsız nedensellik ilişkisi ne de bir bakışlımlı karşılıklı nedensellik ilişkisi içerilir, ama daha ziyade, mantuksal içermenin olduğu durumlardaki gibi, bir tür *özdeşlik* içerilir.

Hazcılığa veya deneyimciliğe sadık biri bile şunu itiraf edebilir ki, ihanete uğramış olma olgusunun kötülüğü bunun farkına vardığımızda mutsuz olmamızdan kaynaklanmaz, yani kötü olmasının *tek* nedeni bu değildir. Daha doğrusu, şöyle öne sürebilir ki, ihanete uğramış olmak, yol açabileceği tüm olumsuz deneyimsel sonuçlardan ötürü kötüdür, keşfetmenin verdiği acı ise bunların sadece bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla, ihaneti keşfetmenin acısını ihanete uğramanın kötülüğünün kaynağı olarak saptamanın niçin yanlış olduğuna açıklama getirmek için, bir öykünün yalnızca bir bölümünü öykünün bütünü olarak göstermenin yanlışlığı dile getirilebilir ve bunu yaparken kişi deneyimciliğini hiçbir şekilde reddetmiş olmaz. Sonuç olarak, Nagel'in uslamlaması bizi götürmek istediği yere, yani deneyimciliğin pençesinin dışına ve ona dayanan ölüm görüşünden uzağa götürememektedir.

Ölüm Sonrası Olaylarla İlgili Ölüm Öncesi Kaygılar

Ölüm sonrası dertleri ve kötülükleriyle ilgili görünürde meşru kaygılar, deneyimcilik için daha öte ve belki daha büyük bir güçlük ortaya koyarlar. Eğer dileklerim, vasiyet-güderim tarafından gözardı edilirse ya da kaleme aldığım ve gurur duyduğum yaptım, ölümümden sonra, başkası yazmış kabul edilir veya önemsenmezse, bu olayların bana herhangi bir nahoş deneyim yaşatma olanağı yoktur. Yine de bunun olmasını istememeyi ve bu konuda güçlü duygular beslemeyi haklı buluyorum.

Deneyimci, kişinin yaşamı sırasında yer alan örneğin ihanet gibi bilinmeyen olayları bunların o kişinin deneyimi için doğurabilecekleri sonuçlar terimlerinde açıklayabilecekken, ölümü sonrasındaki olaylara yönelik kaygısını böyle açıklayamaz. Eğer

bu gibi ölüm sonrasına dair kaygıların sağlam temelli olduklarını itiraf ederse, o zaman öyle görünür ki, deneyimcilik reddedilmelidir. Deneyimciliği savunmak için, böyle kaygıların haklılığını yadsımalıdır.

Ama ölmek zorunluluğuna karşı yaygın bir korku, endişe, umutsuzluk veya öfke duyduğumuz olgusu, haklılığına kendi başına nasıl ki bir kanıt oluşturmuyorsa, sırf birçoğumuzun ölüm sonrasına dair kaygıları paylaştığı olgusu da bunların haklılığına bir kanıt oluşturmaz. Yalnızca ölümün kendisine karşı değil, fakat varlığımızın sona ermesinden sonra dünyada olabilecek çok sayıda olay dizisine karşı da olumsuz duygular beslediğimiz gerçeğine dikkat çekildiğinde, inanmış Epikürosçular yorum olarak diyebilirler ki, bu durum bu türden zayıf temelli kaygılarımızın ne kadar yaygın olduklarının bir göstergesinden başka bir şey değildir. Böyle meseleler hakkında sık sık kaygı duysak bile, böyle yapmamız gerektiği açık değildir diye öne sürebilirler. Ölümün bizim için hiçbir kaygıya sebep olmaması gerektiğini iddia etmiş olanlar, çoğumuzun ölmek hakkında kaygılandığımızın farkında değildiler. Gösterilmesi gereken şey yalnızca o kaygıların genele ortak oldukları değil, ama sağlam temelli de olduklarıdır.

Öte yandan, ölüm sonrası koşullarla ilgili kaygıların meşruluğu deneyimcilik ilkesine başvurmakla basitçe reddedilemez, çünkü böyle kaygıların açık inandırıcılığı ilkeye meydan okur. Deneyimcilik ilkesini gözden düşürmek amacıyla, ölüm sonrası kaygıların varoluşuna başvurmakla ya da tersini yapmakla yetinmek kanıtlanacak olanı kanıtlanmış varsaymaktır. İlkeye karşı varsayılarak ilerletilen örneklerin meşruluğunu önlemek için deneyimcilik ilkesine başvurmakla yetinmek ilkenin geçerliliğini kanıtlanmış saymaktır. Öte taraftan, deneyimciliği çürütmek

için, ölüm sonrası olabileceklerle ilgili kaygıların varoluşuna başvurmakla yetinmek bu kaygıların meşruluğunu kanıtlanmış saymaktır. Ölümümüzden sonra neler olduğu yönündeki kaygıların meşruluğu ile deneyimcilik ilkesinin meşruluğu birbirlerine karşı oldukları için, her biri için getirilen kanıtı tartıktan sonra, ki her biri dolaylı olarak ötekine karşı bir kanıttır, kanıtlanacak olanı kanıtlanmış varsayma yoluna gitmeksizin birinden çok öbürünü iddia etmek gereklidir.

Ölüm sonrasına dair kaygıları nasıl değerlendirdiğimiz yaşamlarımız sırasında dünyadaki hallerin iyilik ya da kötülüğünü nasıl değerlendirdiğimizle tamamen bağlantısız değildir. Eğer kişi yaşamı sırasında ihanete uğramanın kötü olduğu şeklindeki duygusuna yalnızca kendi edimsel ve gizil deneyimi terimlerinde açıklama getirebiliyorsa, öldükten sonra dünyadaki kendisiyle ilgili olaylara dair kaygılarının sağlam temelli oluşuna karşı uslamamada bulunmak için daha iyi bir konumdadır. Evrik olarak, Nagel eğer insanın yaşamı sırasında ihanetin kötülüğünün ihanetin doğasında var olduğunu ve vesile olduğu ya da olabileceği deneyimlerle bağlantısız olduğunu daha inandırıcı biçimde göstermiş olabilseydi, ölüm sonrasına dair kaygıların meşru olduklarının ve deneyimciliğin benimsenmesine engel oluşturduklarının kabul edilmesi için daha büyük bir itici güç sağlamış olurdu.

Ölüme Yönelik Olumsuz Tutumlar

Ölüm Sonrasına Dair Kaygılara Karşı

Dahası, nasıl ki 2000 yılından sonra dünyada ya da dünyaya ne olacağına dönük kaygıların meşruluğu milenyumun yaklaşmasıyla ilgili olumsuz duygulara sahip olmamızı gerektirmiyorsa, ölüm sonrasına dair böyle kaygılar sağlam temelliyseler bile,

ölüm hakkında olumsuz tutumların olması gerekmez. Tıpkı mezuniyetimden ya da emekliliğimden sonra ne yapacağıma dair kaygılarımın meşruluğunun bu olaylara karşı olumsuz tutumlar takınmış olmamı gerektirmemesi gibi. Ölüm sonrasına dair kaygıların meşruluğu olsa olsa deneyimciliği ve onda temellenen görüşü, yani ölümün bizim için hiçbir şey olduğu görüşünü zayıflatır. Ama bu yalnızca ölümün bizim için bir şey *olabileceğini* ve dolayısıyla kötü bir şey *olabileceğini* gösterir (ya da iyi bir şey) – yoksa Nagel'in çıkarmaya çalıştığı gibi, ölümün kötü bir şey *olduğunu* değil.

Genelde, meşru bir kaygı nesnesinin olumsuz olması gerekmez; farklı farklı değerlerde (gibi görünen) pek çok sonuca açık bir şey olabilir. Tüm olanaklı sonuçların olumlu olduğuna inansam bile, yine de olabilecekler konusunda kaygılanabilirim. Bir ödül, bir piyango kazandığımı, ya da beklemediğim bir mirasa konduğumu işittikten sonra, her ne kadar paranın miktarı hoş karşılayacağım bir lütuf olacaksa da, yine de az olmasındansa çok olmasını isteyerek gelecek paranın miktarı hakkında meşru biçimde kaygılanabilirim. Hattâ ölümden sonra herkesin kendini hepsi de dünya üzerindeki yaşama üstün, ama bazıları diğerlerine üstün olan bir sürü cennette bulacağına inanmak için nedenim olsa bile, kismetime hangisinin düşeceği konusunda kaygılanmam hâlâ anlamlıdır.

Üstelik, ölümümüzden sonra mallarımıza ve ünlerimize ne olduğu hakkında kaygılanmak ve bu bakımdan kötü şeylerin olabileceği olgusunu kabul etmek anlamlı olsa bile, bu meselelerin biz öldüğümüz için daha kötü bir hale dönmelerinin zorunlu olmadığını unutmamalıyız, ki Nagel unutmuş görünür. Vasiyetim ve bana verilen sözler ben öldükten sonra bozulabilir, ama ölümümüzden sonra ve hattâ o yüzden, belki yaşasaydım ola-

çağından daha da fazla bunlara uyulabilir de. Öldükten sonra –ve hattâ bu yüzden– ün kaybetmekten çok ün kazanıldığı sık rastlanılan bir durumdur. Birçok başkaları gibi, ömrünün büyük bölümü boyunca yapıtı gözardı edilmiş Nietzsche de ölümünden sonra geniş çapta ünlendi.⁵³ Biri öldükten sonra neler olduğu hakkında kaygılanmak anlamlı olsa bile, bunun nedeni o zaman olanların daha önce olanlardan ya da kişi ölmemiş olsaydı olacak olanlardan zorunlulukla daha kötü olması değildir.

Yaşamdan Yoksun Kalma Olarak Ölüm

Hem iyi hem de kötü deneyimin sona ermesi olarak ölümün değerinde yüksüz olduğu şeklindeki uslamlamayı alt etmenin bir başka yolu onun bizi yaşamdan yoksun bıraktığı olgusu üzerinde odaklanmaktır. Tüm deneyimin sona ermesi olarak ölümün herhangi bir olumsuz deneyim yaşatması olanaksız olmakla birlikte, yine de bizi tüm deneyimden yoksun bıraktığı için kötü olduğu öne sürülebilir.

Ama herhangi bir tür deneyimin olmasının hiç olmamasından daha iyi olduğuna ikna olmadığımız sürece, ölüm bizi daha başka deneyimlerden yoksun bırakmasında bir talihsizlik olarak görünmez. Birçokları deneyimin kesilmemesi düşüncesini savunurken genellikle bunu uslamlama olmadan yapmışlardır. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü yaşamın ölüm karşısında koşulsuzca onaylanmasını savunmaya nasıl çalışılabileceği şüphelidir. Uzun zaman önce Sokrates yaşamın böyle genel onaylanmalarına karşı çıkmıştı. Yaşamı yaşamaya değmez kılacak fiziksel ya da manevi yozlaşma biçimlerini kolayca imgeleyebileceğimizi öne sür-

53) Eğer ölüm sonrası ünüyle ilgili geçerli bir kaygı taşıyorsa, sonuç onun için iyi olmuş. Eğer dünyada, ölümünden sonra neler olduğu benim için sadece hiçbir şey değil, ama bir şey ise iyi bir şey olabilir.

müştü.⁵⁴ Eğer haklıysa, ölüm bazı olanaklı yaşamlara yeğlenebilir. Ölüm ancak birisini yaşamaya değer bir hayattan yoksun bıraktığında bir talihsizlik olurdu ve şu kabul edilebilir bir şeydir ki, durum her zaman böyle değildir.⁵⁵

Eğer bir kimse kendisini yaşamın yitirilmesinin her zaman bir felaket olduğu düşüncesinden bu gibi Sokratik irdelemelerden ötürü vazgeçmeye zorlanmış hissederse, yalnızca çoğu zaman değil ama genelde *ceteris paribus* (başka her şey aynı kalmak üzere), yani olağandışı bir koşul olayların olağan akışını ya da normal durumu tersine çevirmedikçe, o kişi yaşamın sürmesinin genellikle iyi ve yitirilmesinin genellikle kötü olduğunu yine de hissedebilir. Yaşamın genel iyiliğinin biraz daha koşullu olan bu savunusu Sokrates'in o denli etkili biçimde saldırdığı koşulsuz onaydan ilkin çok daha akla uygun görünür. Ama yaşamlarla ilgili olarak her şeyin hiçbir zaman aynı kalmadığı olgusu, söz konusu savunuyu çok zedeler. Herhangi bir zamanda normal bir durumun olabilmesi için çok fazla sayıda değişken, çok fazla değişim ve yoğrulabilirlik vardır. Genelde yaşamın ve ölümün değeri ile ilgili bir sav söz konusu ise bilimsel önsavların o saygın, kesin, genel koşulunu, *ceteris paribus*'u istemek pekala uygunsuz

54) Platon'un *Kriton* diyalogunda, VIII

55) Thomas Nagel denemesini şöyle noktalar: 'Eğer yaşamın bir sınırı olmaması sahip olunması iyi bir şey ise o zaman hepimizi kötü bir son bekliyor' (Nagel, a.g.y., s. 10). Ama eğer Sokrates haklıysa, bazı yaşam türlerine sahip olmak iyi olmayabilir, ve dolayısıyla hepimizi kötü bir son bekliyor değildir. Nagel gerçekte Sokrates'in usamlaması ile uğraşmaz. Ölümün iyi bir şeyden yoksun kalmaktan çok, kaçınılmazca kötü olan bir koşuldan kaçış olduğunu ileri süren, daha iç karartıcı görüşler vardır. Sözgelimi, kendisine insanlar için en istenebilir şeyin ne olduğunu soran Kral Midas'a karşılık olarak 'Hepsinin en iyisi erişemeyeceğin kadar ötededir: Doğmamış olmak, *olmamak*, hiçbir şey olmaktır. Ama senin için ikinci en iyi, erken ölmektir' diyen efsanevi bilge satir Sile-nus'un örneklediği görüş gibi. (Sophocles, *Oedipus at Colonus*, II.1224 vs.; pasaj *The Birth of Tragedy*'de Nietzsche tarafından onaylanarak alıntılanır, *The Birth of Tragedy*, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967, &3. Nagel'in koşullu vargısının mantığına saldırılmaz, ama dayandığı koşulun gerçekliği saldırıya açıktır, ve Nagel onu savunmak için hiçbir şey yapmaz.

olabilir. Bazı şartlarda, herhangi bir zaman *paribus* olabilmesi için *ceteris* çok çok fazla görünüyor.

İki Tür Yüksüzlük: Sıfır-Toplam Oyunları ve Radikal Ortakölçümsüzlük

Çoğumuzun yaptığı gibi, eğer iyi ve kötü deneyim arasında, ama yalnızca daha iyi ve daha kötü deneyim arasında değil, yaşamaya değer ile yaşanmaması daha iyi olacak olan arasında ayırım gözetiyorsak, ölümü nereye yerleştiriyoruz? Şöyle düşünmek çekicidir: Ölüm en iyi ve en yaşamaya değer deneyimlerden en kötü ve en tehlikeli olanlara doğru sürüp giden, azalan biçimde iyi ve sonra artan biçimde kötü bir dizi deneyimden geçen bir yelpaze üzerinde bir tam yüksüzlük noktasıdır. Bu şekilde tasarlandığında ölüm ne iyi ne de kötüdür, bu şekilde yaşam da olumlu ve olumsuz deneyimleri birbirlerini mükemmelen dengelemiş bir yaşam olurdu. Teraziler ya her bir kefe aynı ağırlığı taşıdığı ya da ikisi de boş olduğu zaman bir dengeye ulaşırlar.

Ölümü bu tür yüksüzlüğe sahip diye düşünmek, Nagel gibi, ölümün her şekilde istenmeyen bir şey olduğunu savunmayı isteyenler için değil yalnızca, ama Epikürosçular gibi, onun bir tam kayıtsızlık sorunu olduğunu savunmayı isteyenler için bile problemler çıkarır. Eğer ölümün yüksüzlüğü, içinde yaşamaya değer deneyimler ile istenmeyen deneyimlerin dengelenmiş olduğu bir yaşamın yüksüzlüğüne denkse, o zaman ölüm istenmeyen deneyimlerin ağır bastığı yaşamlardan daha iyi ve istenilen deneyimlerin ağır bastığı yaşamlardan daha kötü olacaktır – ve dolayısıyla da yaşamlarında iyi ve kötü deneyimlerin tam denge de olmadıkları büyük çoğunluk için hiç de bir kayıtsızlık sorunu olmayacaktır.

Ölümün bizim için hiçbir şey olduğu savını onun ne iyi ne de kötü olduğu temelinde savunmak için, ölümün yüksüzlüğü bu tarzda anlaşılamaz. İyi ve kötü deneyimlerin tam bir dengede oldukları bir yaşamın sahip olduğu türden yüksüzlükten keskin biçimde ayırdedilmelidir, çünkü bu tür yaşam bazı yaşamlardan daha iyi ve başkalarından daha kötüdür. Olumlu ve olumsuz deneyimler açısından ölümün yüksüzlüğü, ne borcun ne alacağın bulunduğu ve dolayısıyla belli çeşitlerden yaşamlara eşdeğer olan dengeli bir hesap olarak anlaşılmamalı, ama dengeli bir yaşam da dahil olmak üzere *herhangi bir yaşamla bütünüyle ortakölçümsüz olarak* anlaşılmalıdır. Bir denge kavramı, kaba-taslak bir şekilde artı, eksi, ya da sıfır toplam verebilen artı ve eksi niceliklerin olduğu yerde ancak bir anlam ifade eder. Ölüm bir sıfır-toplam oyunu değildir; hiçbir şekilde böyle herhangi toplamların olduğu bir oyun değildir.

Eğer yaşam, insanın hüneri ve şansına bağlı olarak eli önde veya geride tamamlayabileceği bir iskambil oyununa benziyorsa, ölüm de oyunu terk etmeye veya oyundan çıkarılmaya benzer görülebilir. Ama eğer kişi iskambil oyununda oynamıyorsa, ne kazanır ne de kaybeder, böylece de kaybını dengeleyen bir kazançla oyunu bitirdiği anlaşılan biri gibi olur. Bununla birlikte, ölüm durumu oyuna katılmamaktan baştan aşağı başka bir şeydir. Kişinin kazancının veya kaybının, borcunun veya kredisinin olmasının nedeni bunların birbirini dengelemesi değil, ama kişinin kazanç ve kayıp, borç ve kredi, iyi ve kötü ve bu çiftlerden herhangi biri arasında denge ya da dengesizlik kavramlarının tüm anlamlarını yitirdiği bir bölgeye gitmiş olmasıdır. Ölümde hiçbir şeyin geçerliliği ya da değeri yoktur. Ölüm iyi ile kötü deneyimin ya da iyi ile kötü yaşamın *arasına* değil, ama ne iyinin ne de kötünün olduğu bütünüyle başka bir uzaya yerleştirilmelidir.

Yoksun Kalma: Ianus-başlı⁵⁶ Bir Talihsizlik

Ölümü bizi yaşamdan yoksun bıraktığı için bir talihsizlik olarak görmemiz gerektiğini kanıtlayabilmek için Nagel benzer yoksunlukları da vahim saydığımıza işaret eder. ‘Ölüme yakın ciddilikte bir yoksunluk’ durumunu, ‘zeki bir insanın beyin hasarı aldığı ve bunun onu mutlu bir bebeğin zihinsel durumuna düşürdüğünü’⁵⁷ imgelememizi ister. Tam anlamıyla mutlu olsa da, beyin hasarı olan yetişkine acıma duyulacaktır. Ve aciz yetişkin ile aynı kapasitelerden onlar da yoksun olduğu halde bebeklere acınmaz. Niçin? Çünkü önceden sahip olduğu kapasitelerden ve gelecekte bunları yaşama geçirme olanağından yoksun olmaya maruz kalan, yetişkindir, çocuk değil. Nagel’e göre burada ortaya konan düşünce şudur: ‘İyi ve kötü talihin öznesi, o an’a sınırlı durumundan çok tarihi ve olanakları ile özdeşleştirilen kişidir.’⁵⁸ Yoksunluk, Ianus’a benzer bir şekilde, kişinin yalnızca belli bir zamandaki durumuna değil, ama geçmişi ve geleceği ile ilişkili durumuna da yönelik görünür. Eğer bir kimsenin yoksunluklarını dert diye kabul ediyor ve bu dertleri *yoksunluklar* olarak anlıyorsak, ‘ilişkisel-olmayan, belli zamanlarda o kimseye atfedilebilir olan özellikler’den fazlasını düşünüyoruzdur ve ‘indirgenemez biçimde ilişkisel olan iyilik ve kötülükler olduğunu’⁵⁹ kabul etmeliyizdir.

Bu tür talihsizliği anlamak için, kişinin önceden ne olduğunu ve ne olmuş olabileceğini irdelemek zorundayız. Ve eğer beyin hasarı yaşayan kurbanın durumundaki kapasite ve olanak kaybı bir talihsizlikse, o zaman ölüm de bir talihsizliktir, ancak

56) Ianus: Geçitlerin ve girişlerin tanrısı. İki yönü de görebilmesi bağlamında kullanılıyor (ç.n.)

57) Nagel, op.cit., s. 5.

58) A.g.y.

59) A.g.y., s. 6.

bu kez sebep kendi başına düşünölen ölüm durumu değil, ama ölümün bizi hem kendisinden önceki yaşamdan hem de ileriki yaşam olanağından yoksun bırakmasıdır.

Cesetler Kişi Değildirler

Ama beyin hasarlı yetişkinin durumu ölüm durumuna gerçekten benziyor mu? Beyin hasarı durumunda, açıkça yitim yaşamış ve acıma konusu olan bir kişi hâlâ vardır. Bununla birlikte, Epikürosçuların iddia ettiği gibi, ölümdede kişinin varlığı son bulur.

Ölüm yalnızca tüm ileriki bilinç ve deneyimin bir yitimini değil, ama aynı zamanda kişinin sahip olduğu ‘kendi’nin yok olmasını da gerektiriyor görünür. Ölümün bir bilinç yitimini gerektirdiğini kabul ederken, kişinin tamamen yok olmasını gerektirdiğini kabul etmemek olanaklıysa da, gene de bu iki düşünce bağlantılıdır. Sonraki düşünce önceki temelinde elbette savunulabilir. Birinin bir kişi olması açıkça bir çeşit deneyime sahip olmasına bağlı olduğuna göre, ölümlle birlikte tüm ileriki deneyimin ortadan kalkması aynı zamanda kişinin de sonu olacaktır.

Ölmekte olan bir kişi halen vardır ve ölmüş bir kişi önceden vardı, ama ölmüş bir kişi artık yoktur. Açıktır ki, ölmüş bir kişi vardı, ama ölü olan bir kimse halihazırda mevcut olamaz. Bir kimsenin, örneğin Abraham Lincoln’ün ‘ölü’ olduğunu söylesek de, bunu derken, ‘ölü’ olan Abraham Lincoln diye birinin şimdi var olduğunu değil, ama artık var olmayan, ölmüş olan birinin önceden var olduğunu demek isteriz. Ölmüş olmak, bir ölü olma durumunda var olmaya devam etmek değildir, nasıl ki yok olmuş olmak yok olanın bir yok olma durumunda var olması demek değilse. Bir suç ithamında bulunmaya bir *corpus*

*delecti*⁶⁰ yeter, ama acımak için bir cesetten fazlasına gerek duyarız. Bir kişiye gerek duyarız, ve her evin yuva olmadığı gibi bir ceset de bir kişi değildir.

Nagel bu tür itirazı karşılamak üzere, beyin hasarı örneğinde bile, hasardan önce var olan yetişkinin hâlâ olup olmadığının sorgulanabilirliğini ileri sürer, o halde birine bir yoksunluğundan ve dolayısıyla ölümünden de ötürü duyduğumuz acıma kişinin felaketten sonra var olmayı sürdürmesine bağlı değildir. Ölen ya da beyin hasarına maruz kalan birine acırken, aslında ölüm veya sakatlıktan önce var olan ve canlı ya da sağlıklı kişiye acırız.

Eğer bir kimseye atfedilmesi mantıklı olabilecek tek dertler, belirli, belirlenebilir bir zamanda o kişiye ızdırap yaşatanlar olsaydı, ölü olmanın kişilere atfedilebilen bir dert sayılmasının nasıl akla uygun olabileceği bir muamma olurdu. Yaşayanlara yüklenemez, çünkü ölü değildirler ve ölümlere yüklenemez, çünkü ölmüş olanlar artık kişi değildirler.

Nagel'in böyle itirazlara yanıtı şudur: 'Özne [yani iyi şeylerin ve dertlerin anlamlı biçimde kendisine yüklenebileceği kişi] yerlerin ve zamanların bir dizilimi içine sağnıklıkla yerleştirilebilirken, onun başına gelen iyilik ve kötülükler hakkında aynı şeyin doğru olması zorunlu değildir.'⁶¹ '[Bir kimse] hakkında söylenebilecek şeylerin,' böyle bir yerleşim içinde olabilmeleri 'genelde elbette doğru değildir.' 'Abraham Lincoln XIV. Louis'den daha uzundu. Ama ne zaman?'⁶² Lincoln ile ilgili bu ilişkisel olgu yalnızca ona değil, ama ondan yüzyıllar önce yaşamış birine de gönderme yaptığı için, bu olguyu Lincoln'un hayatta olduğu ve XIV. Louis'den daha uzun hale geldiği tam o zamanın içine yerleştirmek olanaksız görünür. Gerçekten de, bu ilişkisel halin za-

60) Sözel anlamı: Suç kanıtı ceset (ç.n.)

61) A.g.y., s. 5.

62) A.g.y.

mana nasıl yerleştirileceği dolaysızca açık değildir. Ölümün neden olduğu yoksunluk kişinin ölüp gitmesinden sonraki bir zamanda var olan gerçekleşmemiş olanaklara gönderme yaptığı için, Nagel'in öne sürdüğüne göre, aynı zamanda 'ilişkisel'dir ve herhangi bir net zamansal yerleşimi yoktur. Böylece ölümün getirdiği dertlerin ölmekte olan kişinin yaşam süresi içerisinde zamansal olarak yerleştirilebilir olmaları gerekmez, ki aslında zaten böyle yerleştirilemezler, o dertler henüz sağ olan o kişiye anlamlı biçimde atfedilebilirler

Ölmenin 'ilişkisel' doğasını başka birinden daha uzun olmanınla benzeştirmek kuşkuludur. Ölüm yüzünden yaşamdan yoksun kalmak başka birinden 'daha uzun olmak' ile tam aynı şekilde 'ilişkisel' değildir, şu bakımdan ki, bir başka varlık ile bir karşılaştırma ya da ona gönderme yapmaz. Yaşlanma, daha bilge ya da daha az maceracı olma durumundaki gibi –yani genelde, herhangi bir süregiden süreç ya da değişimin ortasında olma durumundaki gibi– örtük bir gönderme yalnızca kişinin şimdi nasıl olduğuna değil, ama önceden nasıl olduğu ve gelecekte nasıl olacağına da yöneliktir. Bir sürece maruz kalan ya da kalmış olan insanlara veya başka şeylere dair tüm betimlemeler, yoksunluk yüklemelerinin olduğu sınırlı tarzda 'ilişkisel'dirler. Bunlar sürece maruz kalan şeyi, olmuş olan ve olacak olan şey ile örtük biçimde ilişkilendirirler, ama başka bir şeyle ilişkilendirmeleri zorunlu değildir. Yine de böyle süreçler zamanda yerleştirilebilirler, daha kesin bir ifadeyle, sürecin öznesinin varoluştaki olduğu belli bir zaman dilimi üzerinde gerçekleşirler.

Ama bazen bu sınırlı tarzda 'ilişkisel' olan yüklemeler net bir zamansal yerleşimi olan koşulları yüklüyorlarsa, o zaman ölümün yarattığı yoksunluğu yerleştirmedeki aşikar güçlük, Nagel'in öne sürümünün tersine, ölümün 'ilişkisel' doğasının bir iş-

levinden ibaret olamaz. Ve böyle yoksunluk kavramının 'ilişkisel' olma şekli, açıkça karşılaştırmalı olan bir yargınıninkinden esaslı bir biçimde farklı olduğu için, Lincoln'un XIV. Louis'den daha uzun olduğu zamanı belirlemede kaçınılmaz olan güçlük türü, yoksunlukların ortaya çıktıkları zamanı belirlemede kaçınılmaz olmayabilir.

Acısız Felaketlerin Deneyimsel Bir Açıklaması

Beyin hasarının güçten düşmüş ama mutlu ve acı çekmeyen kurbanını bir talihsizlikten 'acı çekiyor' diye görmemiz olgusu Nagel'in bu olguyu kullanarak göstermek istediği şeyi gerçekte göstermez. Yani neyin iyi, neyin kötü olduğunun deneyimle sınırlı olmadığını göstermez, ama bunun yerine, iyi ve kötü olanın deneyimde hoş giden ve acı veren şeyle sınırlı olmadığını belirtmiş olur ve böylelikle deneyimcilikten çok hazcılığa karşı bir usamlama sağlar. Acısız beyin hasarının kötülüğünü, meydana getirdiği yoksunluğa yerleştirmekle, herhangi bir şeyi bir yoksunluk olarak düşünürken yaptığımız gibi, şimdiki bir durumu geçmişteki bir durumla örtük olarak karşılaştırırız. Yine de ileri sürülebilir ki, karşılaştırdığımız şey kurbanın o tatsız olaydan önceki ve sonraki yaşamının niteliğidir ve bu da gerçekte onun deneyiminin niteliğidir. Nagel'in örneğinin asıl ortaya koyduğu şey, bir kimsenin deneyiminin niteliğinin bir tek mutlu olma, haz ve acı terimlerinde ölçülmemesi gerektiğidir.

Ayrıca, örnek belli bir zamanda bir kimsenin içinde bulunduğu koşullarda neyin iyi ve neyin kötü olduğunu anlamak için, kişinin önce ve sonra olanlardan koparılmış yalnızca o andaki durumunun düşünülemeyeceğini de gösterir; kişinin şimdiki durumunu, o durumun geçmişi ve geleceğinden kavramsal olarak ya-

litılabilir kabul etmek, yalnızca dışsal olarak nedensellik bağları ile bağlı olduğu başka durumlardan basitçe önce ve sonra geliyor diye düşünmek yanlıştır. Bir kişinin her bir durumu, bir sürecin bir parçası olarak anlaşılmalıdır, o süreçten soyutlandığında anlaşılabilir. Dolayısıyla, örnek bize bazı standart hazcı ve deneyimci görüşlerin *atomculuğunu* reddetmek için bir neden verir. Deneyimcilikte bir düzeltmeyi gerektirir, ama reddedilmesini değil.

Belki de deneyimi klasik İngiliz görgücülüğü tarzında çözümleyemeyeceğimiz bir süreç olarak, her biri başka yer ve zamanlarda olup bitenlere gönderme yapılmaksızın kavranabilecek, zamanda ve uzayda ayrı ve ayrılabilir bir dizi episodtan oluşmuş olarak düşünmemiz gerekir. Ama deneyimcilik, deneyimin akışını kırmayan ya da özsel karşılıklı bağlantılılığını gözardı etmeyen bir geliştirilmiş deneyim kavramına bağlanabilir. Eğer böyle olsaydı, bir kimsenin başına gelen iyi ve kötü şeylerin geleceğe ait ve geçmişe ait boyutları deneyimciliğe itiraz oluşturmazdı.

Ölü Olma, Ölmeye Karşı

Ölümün yarattığı herhangi bir yoksunluk veya dert, yaşayan kişilere ızdırap veriyor diye anlaşılmalıdır, tabii eğer bir ızdırap diye anlaşılacaksa. Cesetlere acınmaz. Ama bunun gerekçelendirilmesi için, ölümle birlikte var olmaya son veren bir canlı genellikle 'ölüm sonrası' dertler saydığımız şeylerden acı çekebilir, çünkü bunların aslında hiçbir şekilde zamansal bir yerleşimleri olmayabilir şeklindeki şüpheli iddianın temel alınması, Nagel'in yapmaya çalıştığı gibi, umut vaat ediyor görünmüyor.

Ölümün bir talihsizlik nasıl olabileceğini anlamanın daha doğrudan bir yolu, *ölme* ile *ölü olma* arasındaki basit ayrıma da-

yanır. Ölümün bir talihsizlik sayılmasına Epikuros'un itirazları ölüm sonrasına ait ölü olma durumunda odaklaşır. Gördüğümüz gibi, Epikurosçular bunun söz konusu kişinin hiçbir biçimde hiçbir deneyim yaşamadığı, dolayısıyla hiçbir kötü deneyim de yaşamadığı bir durum olduğunu öne sürerler. Üstelik, bu öyle bir durumdur ki, söz konusu kişinin var olması sona ermiştir, dolayısıyla talihsizliğin öznesi olamaz. Ölümün talihsizlik oluşunu daha iyi anlamak için, yerinin *ölü olma durumundan çok ölme olayı* olduğunu düşünmemiz uygundur.

Ölme olayı söz konusuysa, olayın onun başına geldiği kişi olmayla ilgili bir sorun yokken, ölüm durumuna maruz kalan ya da katlananın kim olduğu sorunu vardır. 'Ölmüş kişiler'den söz etmemiz ölmelerine kadar kişi olanlardan söz ettiğimiz anlamına gelir, tam olarak söylersek, *ölü kişiler yoktur*.⁶³ Ama ölü olma durumuna maruz kalma ya da katlanma kavramı ölü bir kişi şeklindeki sorunlu kavrama dayanırken, ölme olayına maruz kalma kavramı ise dayanmaz.

Eğer herhangi bir kimse ölü olma durumuna maruz kalabilseydi, ölü olmak zorunda olurdu, ama yalnızca ve yalnızca yaşayanlar ölür. Eğer ölüm bir felaketse ve felaketin de yalnızca yaşayanların başına gelmesi anlamlıysa, onu kurbanları artık var oluyor görünmeyen herhangi bir ölüm sonrası durumda aramaktansa ölüm olayında aramak daha uygundur. Eğer ölüm bir talihsizlikse, ölüm sonrası bir talihsizlik değildir. Ölüm olayının kendisi hiçbir şekilde ölüm sonrası değildir. Bir felaket olduğu durumlarda ölümü böyle kılan şey, kişiyi gerçekleşmemiş olanaklardan yoksun bırakması ise bunu yapan ölme olayıdır. Eğer

63) 'Ölü bir kişi'nin özel bir durumda var olan bir kişi değil, ama artık var olmayan bir kişi olduğunu bir kez anlarsak, ölü bir kişi kavramının potansiyel olarak ne kadar yanıltıcı olduğunu görürüz. Benzer olarak, 'ölüm durumu'nun gerçekte söz konusu kişinin içinde bulunduğu bir durum olmadığını bir kez anlarsak, bu kavramın da potansiyel olarak ne kadar yanıltıcı olduğunu görürüz.

yalnızca yaşayanlar ızdırap çekebilirlerse, o halde ölüm durumu değil, ama yalnızca ölüm olayı bir ızdırap olabilir.

Olaylar ve Koşullar

Tüm olaylar gibi ölüm olayının da zamanda net bir yeri vardır. '[Bir kişi] hakkında söylenebilecek şeylerin zamanda yerleştirilebileceklerini söylemek genelde doğru değildir' iddiasında Nagel haklı olabilse de, bunun nedeni bir kimse hakkında söylenecek şeylerin olaylardan fazlasını içermesi olabilir. Yalnızca o kişiye ne olduğunu veya onun ne yaptığını, yani yalnızca olayları ya da episodları içermez, ama onun hakkında doğru olmakla birlikte episod yapısı taşımayan koşulları da içerir. Eğer Lincoln'un XIV. Louis'den daha uzun olmasının herhangi bir net zamansal yerleşimi yoksa, bunun nedeni o olgunun 'ilişkisel' olması değil, ama yalnızca episodik olmamasıdır. Zarif bir nesir yazarı veya etkili bir söylevci, ya da gerçi kendi yaşam süresi dışında var olan şeylerle karşılaştırmalar kapsamasa da derin bir düşünür olmasını da yine zamanda tam olarak yerleştirmek güçtür. Her zaman mı bu şeylerdi, yoksa yalnızca yazarken, söylev verirken ya da düşünürken mi? Boş bir gün geçirirken de böyle miydi, ya da mesaisi dışında?

İster saltık isterse ilişkisel olsunlar, bir kişi ya da bir yaşamın episodik olmayan koşulları veya nitelikleri, genel olarak, bir yaşamdaki episodlar ve olaylar kadar kolaylıkla saptanamazlar. Bir yaşamdaki olaylar, hattâ o yaşamın sınırları dışındaki başka varlıklar ve zamanlara gönderme yapan o güçlü anlamda ilişkisel olanlar bile, kendi doğaları gereği zamanda yerleştirilebilirler. Lincoln'un XIV. Louis'den ne zaman daha uzun olduğuna ilişkin Nagel'in sorusuna hiçbir net yanıt olmayabilir. Ama onun ne zaman daha uzun hale geldiği sorusuna bir yanıt vardır.

Yok Olma Değişim Değildir

Ölüm olayı belli bir zamanda gerçekleşmekle ve bir canlı varlık gerektirmekle birlikte, öne sürülebilir ki, canlı bir yaratık tarafından *maruz kalınan*, *uğranılan* veya *katlanılan* bir felaket gene de değildir, çünkü gerçekleştiği sırada canlı yaratık artık var olmamaktadır. Bir olay olup bittiğinde, ona maruz kalmış hiç kimse mevcut değilse, o olaya nasıl maruz kalınabilir? Katlanan kimsenin olmadığı bir felakete nasıl katlanılabilir?

Bu problemin yalnızca ölüme değil, ama tüm yok edici süreçlere özgü olduğuna dikkat çekmek yararlı olabilir. Eğer yanarak yok olan bir kitap yangın sonrasında asla varlığını sürdüremiyorsa, bir kitabın alevler arasında yanıp kül olduğu nasıl söylenebilir? Genelde, eğer yok olan bir şey sonradan olasılıkla var olamıyorsa, herhangi bir şeyin yok olduğu nasıl söylenebilir? Ölüm birçok yok olma sürecinden bir tanesidir sadece. Sürece maruz kalan şeyin sürecin bitiminde, *o şey olarak* var olmaması yok olma sürecinin kesin bir özelliğidir. Bu özellikten ötürü, tüm yok olma süreçleri değişim süreçlerinden kökten farklıdır; değişim süreçlerinde, değişime uğramışken süreç boyunca özdeşliğini koruyan bir şey olmalıdır.

Yok olmayı, yanlış bir biçimde, kökten bir değişim tipi diye anlamak kolaydır, çünkü onda da sürecin getirdiği bir değişim söz konusudur. Her ne zaman herhangi bir şey yok olsa, bir şey değişir. Ve her ne zaman herhangi bir şey değişse, bir şey yok olur. Değişen şeyin yok olan şey olduğunu varsaymak doğaldır, ama doğru değildir. Eğer değişen şey değişim boyunca, farklı bir durumda da olsa, dayanmalıysa, öyleyse değişen şey hiçbir zaman yok olan şey değildir. Doğrusu, değişen şey başka bir şey olmalıdır, yok olan şeyin onlardaki bir parça olduğu ve bu par-

çanın ortadan kalkmasıyla bile özdeşliklerini koruyabilen, şeyler ve niteliklerden oluşan daha geniş karmaşık bütünler. Bir kimse öldüğü zaman dünya değişir; kişinin ailesi, ve üyesi olduğu başka gruplar değişir; ama o artık var olmadığı için, onun değişmiş olduğu, önemli bir anlamda, söylenemez. Aynı şekilde, kişiyi oluşturan gereç ya da madde de, fiziksel çözülmenin doğası ve uzunluğuna bağlı olarak, ya organik doku, kimyasal bileşikler, fiziksel madde ya da kütle enerjisi olarak bir formda varlığını sürdürür. Bunların değiştikleri söylenebilir, ama *kişi olarak kişi* nin değiştiği söylenemez.

Bir kimse öldüğü zaman, bazı şeyler değişir, ama biraz şaşırtıcıdır ki, ölen kişi değişmez. Diğer yok olma türleri gibi ölüm de bir değişim türü olarak, ölen kişide özellikle kökten bir değişim olarak düşünülmemelidir. Her ne denli yok olma değişimi, değişim yok olmayı gerektiriyorsa da, yok olan şey değişmiş değildir ve değişmiş olan şey yok olmuş değildir. Yok olan şeyi (ölüm yok olmanın yalnızca bir örneğidir) değişime uğruyor diye düşünmek bu yüzden tutarlı olamaz.

Tüm yok olma ve değişim biçimleri arasındaki farkın yeterince dikkate alınamaması, sanıyorum ki, ölümün doğası ve önemi hakkında çok karışık düşünceleri körüklemiştir. Eğer ölüm sonucu yok olmayı bir tür değişim olarak ele alırsak, olasıdır ki, sürece katlanan bir şeyi ve de o şeyin ölümün gerektirdiği şu ya da bu talihsizliğe maruz kalan şey olduğunu varsayıyoruzdur. Dolayısıyla, ölme ile ilgili meşru kaygımızı 'ölü kişi'nin koşulu ve 'ölüm sonrası durum' olan 'ölü olma' ile ilgili sahte bir kaygı ile karıştırmaya eğilim gösteriyoruzdur, ki bu kavramların nihai bağdaşimleri şüphelidir.

Ölümünden sonra yaşam ve insanın ölümsüz ruhu diye ifade edilen geleneksel kavramlardan kurtulduktan sonra bile, ölüm

üzerine düşünürken hâlâ onun hayaleti başımıza musallat olur: Çoğu kez ölümün getirdiği talihsizliklerinin deposu gibi düşünülen 'ölü kişi'; bir hayaletin hayaleti. Ölüm sonrası varoluş üzerinde otopsi yapmanın tam zamanı. Sık sık olduğu gibi, yalın gerçekten uzaklaştırılmamıza izin vermemeliyiz, o da şudur: *Ölü olmak hiçbir şekilde olmamaktır.*

Sonuç Olarak, Sonuçsuz

Bu düşünceler ölümlülüğümüzün anlamına ilişkin enine boyuna bir değerlendirme olma hevesinde değiller. Yaşamlarımızın sona erdiği olgusunun önemi ya da önemsizliği üzerine ezeli ve ebedi tartışmaya bir son vermeyi başaramıyorlar, hattâ bunu denemiyorlar bile. Ama son vargımızla ilgili bir son vargiya ulaşmalar da, hepimizin karşı karşıya olduğu sonun önemini belirlemenin o bitimsiz sürecinde belli bir yardımları olabilecek bir dizi irdeleme ve vargi sunuyorlar.

ÖLÜM VE İSKELET

Kathleen Higgins

İskeleti Estetize Etmek

Yıllar önce bir akşam dostlarım Asher'lar ile yemekten beş yaşındaki Alexis Asher bana 'İçinde kim yaşıyor, biliyor musun?' diye sordu. Alexis'in cinsel eğitimden bazı yanlış sonuçlar çıkarmak üzere olduğundan biraz kaygılandığım için, bilmezlikten geldim. 'Bir iskelet!' Alexis beni doğruladı. 'Herkesin içinde bir iskelet yaşar.'

İskeletimi daha önce hiç böyle bağımsız bir varlık olarak düşünmemiştim, ama yemeğimi yerken yiyeceklerin bir iskelete akıp gittiklerini gözümde canlandırmak çok hoşuma gitti. İç 'kendi'min bir çocuk değil, bir iskelet olduğu düşüncesi ölüm hakkındaki bulanık görüşlerim üzerinde garip şekilde dönüştürücü bir etki de yapmıştı. Ölümü tam bir bozulma diye görmek yerine, niçin onu iskeletin serbest kalması diye düşünmeyelim? Ne de olsa, *Dia de Los Muertos*⁶⁴ manzaralarında baş roldeki iskeletler yaşamın tadını çıkarıyor görünürler. Ve korku tünellerinde, çizgi filmlerde dans eden iskeletler de kendilerini acayip şekillere sokabiliyorlar.

Bir dizi vücut terapisi seansı sonucu, bugün bile iskeletimin

64) Meksika'da *Ölümler Günü* (ç.n.)

önceleri sandığımdan daha esnek hareket edebileceğine ikna oldum. Sanırım önceleri iskeletlerin acemi bir kuklacının ellerindeki gölge kuklalar gibi hantal, kaskatı kemik insanlar olduklarını düşünüyordum. Ama şimdi, içimde yaşayan iskeleti gözümde hareketli bir şey olarak canlandırıyor, kaburgaların marınadaki tekneler gibi bir o yana, bir bu yana sallandıklarını hayal ediyorum. Dans ettiğim zamanlar, iskeletimin onun üzerine bu kadar düşünmemin öncesindekinden daha özgürce devinmesine izin vermeye çalışıyorum. Şimdi, hâlâ birbirimize bağlı olsak da, içimdeki iskeletin bir dereceye kadar özgürleştiğini düşünüyorum.

Ama derimin iskeletime bağlılığı sanki gün geçtikçe değişiklik gösteriyor. Bu yazıyı yazmaya başladığım kırkinci yaş günümde, kırıksıklıklarımı düzelttirmeyi düşünüyordum. (Zamanı gelmiş gibiydi.) O büyük '4-0'dan bir süre öncesine kadar büyük merakla kırıksıklıkların olup olmadığına bakıyordum. Kendimin kilerin belirli varlıklar haline geldiğini fark edince, başkalarının kine dikkat etmeye başladım. Bu ilk başta dünyanın geri kalanının da yaşlanmakta olduğuna kendimi ikna etmek için bir çabaydı. Ama zamanla, örüntüler halindeki kırıksıklıklarla daha fazla ilgilendim. Körfez Savaşı sırasında fark ettim ki, tüm üst rütbeli komutanların kaşlarının arasında birçok dikey çizgi vardı. Bundan bir dostuma söz ettiğimde, 'Evet, çok uzun zamandır bir kötülük tasarlıyor gibi görünüyorlar!' dedi. En azından akıllarından yıkıp yok etme geçiyor olmalı diye düşündüm. Şu Çin özdeyişini anımsadım: 'Otuzunuzdan sonra, kendi yüzünüzden siz sorumlusunuzdur.'

Benim de en belirgin kırıksıklıklarım kaşlarımın arasındaydı, çünkü iyi düşünmüş ve öteki büyük çizgileri kaküllerimin altına saklamıştım. Ne kadar çok meslektaşımın da benzer çizgileri olduğunu fark etmeye başlayıp rahatladım ve o çizgileri yıllar

süren zihinsel yoğunlaşmaya bağladım. Gerçekten de, benimkiler gibi kırıksıklık örüntüleri olan insanlar belki çok zekidirler diye düşünmeye başladım. Bilge ve buruşuk Schopenhauer fizyonomiye belki de hemen hemen aynı nedenle o kadar inanmıştı – kırıksıklıklar açısından iyi ürün kaldıracak kadar uzun yaşadı.

Yine de insanın kırıksıklıklar karşısında durumu lehine çevirmesi gerektiği düşüncesi hiç kuşku yok ki kültürümüzün yedegindeki bir hurafe. Kırıksıklıklarla mücadele eden yeni kozmetik ürünleri satın alma fırsatlarınıın yanı sıra, kafamda kırıksıklıkları düşünmenin değişik yollarını kurmaya başladım. Bir sanat profesöründen selülitlerini gizlemek amacıyla dövme yaptırmayı tasarladığını işitmek merakımı uyandırdı. Saklamak yerine niçin değerlerini arttırmıyoruz dedim kendi kendime. Japonların eskimiş fincanları çay törenleri için estetik açıdan değerli bulmalarının en büyük sebebi, bunlarda yıllarla gelen bir güzelliğin olmasıdır; hattâ o fincanlara özgü geçmişlere özel dikkat göstererek, çatlaklarını saf altınla onarırlar bile. Niçin kırıksıklıklara da benzer bir yaklaşımda bulunulmasın? Niçin onlar da altınla veya değer ifade eden başka bir şeyle bezenmesinler?

1994 baharında Texas Üniversitesi'nde Leo Steinberg'in Picasso'nun kendi yaptığı portresi üzerine verdiği konuşma aklıma daha da ilginç bir fikir getirdi. Steinberg, portrenin yanak kısmında yer alan ve sanki gerçeğe birebir benzerlikten çekinilmediğini gösteren çizgiyi 'arris', yani iki düzlemin birleşme çizgisi diye adlandırmanın doğru olacağına dikkat çekiyordu. Kırıksıklıkları böyle düşünmekten daha iyi bir yol var mı? Ondokuzumdayken bana 'O sivilceye canının sıkıldığını biliyorum, fakat o, yüzünün tamamen farklı bir kısmına dikkat çekiyor aslında' diyerek beni avutan bir arkadaşımı anımsattı bu.

Ölüm, Yaşam Öyküsünün Estetiğine Karşı

Bu öyküleri anlatma nedenim, yaşlanmaya ve ölümün yakınlığına verdiğimiz tepkileri çevreleyen büyük ölçüde estetik kaygılara dikkat çekmek. Çoğumuz için ölüm, kendimizi estetik açıdan değerli hissetmemize bir meydan okumadır. Ölümden bir bitiş noktası diye korkarız, ama aynı zamanda Navaholar'ın iyi yaşama idealini betimlerken dedikleri gibi, 'güzellik içinde yürüdüğümüz' duygusunu zayıflatacak şekilde, insanı yaşlanma yoluyla gerileten bir kuvvet diye de korkarız.

Estetik anlayışlarımız ölüm hakkındaki düşünme tarzımızın oluşmasında çok etkilidir ve bu da bizim ölüme tutarlı bir tutum takınmamızı güçleştirir. Geleneksel Batı estetiği duyarlılıklarımızı öyle eğitmiştir ki, sanat yapıtlarında –ve öykülerde– açıkça çizilmiş sınırlar ve arttırılmış bir gerilim, bir çözüm, ve bir sonuç bölümü şeklinde apaçık bir gidiş ararız. Başka türlü söylersek, sanatın ve öykülerin bir 'kapanış', bir çözüme bağlanma sergilemesini bekleriz. Ama böyle olmalarını istediğimiz öyküler arasında kendi yaşamlarımızın öyküleri de bulunur. Şimdiye kadarki yaşamlarımız hakkında düşünürken, onları kendimize öyküler olarak anlatma eğilimi gösteririz. Çok sık psikolojik sorunlar yaşayan Nietzsche bununı gayet iyi farkındaydı. Kırkdördüncü doğum gününde yazdığı özyaşamöyküsüne adama yazısında, sözlerini 've yaşamımı kendime böyle anlatıyorum'⁶⁵ diye bitirir. Bu hareket, bir yanda yaşamın şimdiye dek olan içeriğini özetlemeye de çalışırken, yaşamda yeni bir yıla başlama gibi paradoksal bir konumun kabullenilişini gösterir. Nietzsche'nin bundan sadece birkaç ay sonra deliliğin pençesine düştüğü

65) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann (*On the Genealogy of Morals* ile birlikte, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale), New York, Random House, 1967, s. 221.

anımsanırsa, karşılaştığı bu ya da başka bir paradoksu yönetmekte tam anlamıyla başarılı olduğundan kuşkulandırılabilir. Bununla birlikte, onun biraz kendiyile çelişen bu hareketinin konumumuzu doğru ifade etme olasılığı, Hayden White'ın yaşamlarımızın anlatılardaki gibi 'giriş-gelişme-sonuç' yapısında olduğunu yadsımasınıninkinden bence daha fazla. White 'Öyküler yaşıyoruz'⁶⁶ der.

Aslında yaşamı gerçekten öyküler olarak yaşadığımız kanısındayım, birçok öykü eşzamanlı sürdüğünden, bunların her biri diğerlerinin 'giriş-gelişme-sonuç' yapısının görülmesini kısmen güçleştirmektedir. Kendilerimizi öyküler kullanarak anlamaya olan insansal düşkünlüğümüzün terimlerinde bir kişisel özdeşlik kuramı formüle eden Alasdair MacIntyre'a katılıyorum:

Tahmin edilemezlik ve erekbilim ... yaşamlarımızın parçası olarak bir arada var olurlar; kurgu öykülerdeki karakterler gibi, bir adım sonra ne olacağını bilmeyiz, ama buna rağmen yaşamlarımız geleceğimize yansıyan belirli bir forma sahiptir ... Eğer bireysel ve toplumsal yaşamlarımızın anlatısı anlaşılır şekilde devam edecekse –ve her iki anlatı tipi de anlaşılmazlığa sığrayabilir– hem öykünün nasıl sürebileceği üzerinde kısıtlamalar olması hem de o kısıtlamalar içerisinde öykünün sürebileceği sayısız yol olması, her zaman bu iki durum birlikte olur... Kurgularında olduğu kadar eylemleri ve pratiğinde de insan esasında öykü-anlatan bir hayvandır.⁶⁷

66) Hayden White, 'The Historical Text as Literary Artifact', *Tropics of Discourse*'da, Baltimore, Johns Hopkins University, 1978, s. 90.

67) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, s. 201.

Ne var ki, yaşamlarımızı öykü diye düşünmek, kendi ölümle-
rimizi gözümüzün önüne getirdiğimizde çeşitli estetik güdülerin
bir arada doğmasına yol açar. Zihnimizde ölümü öykünün ta-
mamlanışını oluşturan son nokta diye canlandırdığımızdan, tüm
öykülerden olduğu gibi yaşam öykümüzden de estetiğin o kapa-
nış ilkesine uymasını beklemeye yöneliriz. Ancak, ölümümüzü
bu şekilde düşünürken bile, kendimizi aynı zamanda öykünün
seyirci ya da dinleyicisi olarak da düşünüyoruzdur. Hiç şüphesiz,
bu ölümün başkaları üzerinde yaratacağı etkiyi düşünen münte-
hir de işte bu çatışık duygu ikilisine kapılmaktadır. Ama kendi
cenaze törenlerimizin gözümüzün önüne geldiği zamanlarda he-
pimiz öyle oluruz. Yaşamlarımızı öykü gibi düşünebilmek için,
yaşamaya devam etmemiz gerekir – ama öykünün ikna edici ola-
bilmesi için, ölümümüzü zihnimizde canlandırmamız da gerekir.

Sonuç şudur ki, ölüm düşüncesine karşı hayli şizofrenik bir tu-
tumumuz var. ‘Işığın sönmesine hiddetleniyor, hiddetleniyoruz’⁶⁸
ama her şeyin nasıl biteceğini bilmeyi de istiyoruz. Schopenha-
uer’in iddiasına göre, işlerin nasıl sonuçlandığını bilmenin verdiği
güven duygusu, geçmişe özlem duymamızı sağlayan şeydir, söz
konusu olaylar o zamanlar rahatsızlık verici olsalar bile. Ama evrik
olarak, gelecekte endişe ettiğimiz için çoğu kez yaşamlarımızdan
hoşnutsuzluk duyarız, sanki öykünün herhangi bir parçasının öne-
minden emin olmak için öykünün bitişine gereksinimimiz varmış
gibi. ‘Ölmesine kadar hiç kimseye mutlu demeyin’ der Solon; Aris-
toteles bu düsturun bir paradoks içerdiği gözleminde bulunur.

Şimdi eğer bir insana mutlu diyebilmek için, yani şu anda
mutlu anlamında değil, ama mutluydu anlamında mutlu

68) Dylan Thomas, ‘Do Not Go Gentle into That Good Night’, *The New Oxford Book of English Verse 1250-1950*’de, ed. Helen Gardner, New York, Oxford University Press, 1972, s. 942.

diyebilmek için, sonunu görmek gerekiyorsa, bu elbette bir paradokstur: Mutlu olduğu zaman kendisine ait olan niteliği ona yüklemek doğru olmayacak, çünkü başlarına gelebilecek değişimler yüzünden, yaşayan insanlara mutlu demeyi istemiyoruz ve çünkü mutluluğun kalıcı bir şey olduğunu, kesinlikle kolayca değişmediğini varsaydık; oysa aynı insan talihin pek çok cilvesine maruz kalabilir.⁶⁹

Aristoteles bu paradoksu, mutluluğu bir kimsenin yaşayabileceği talihli olaylardan çok, erdemli etkinlik terimlerinde tanımlayarak çözer.

Estetik beklentilerimiz, kaçınılmaz ölümümüze yönelik paradoksal bir görüş noktasına sahip olmamızı kesinleştiriyor, 'ölümün estetik paradoksu' diyebileceğimiz Solon'un düsturunun gösterdiği gibi. Hem öykümüzü öykü kılabilmek için zorunlu bir öge olarak bir son istiyoruz hem de onu bir öykü olarak deneyimleyebilmek için zorunlu bir koşul olarak varoluşumuzun sürmesini istiyoruz. En ilksel estetik duyumuz şimdinin süregiden deneyimlenmesidir. Ama duyumlamanın bu ilksel koşulu, kendi ölümümüz durumunda, kapanış ile bağdaşmazdır. Ancak, kapanış beklentimizin sorumlusu da estetik duyarlılığımızın kendisidir.

Şu aşamada merak edilebilecek şey, öyküde kapanışın gerçekten bizim için o kadar vazgeçilmez olup olmadığıdır. Uzun süre Aristoteles'in otoritesine büyük değer vermiş geleneğimiz onun *Poetika*'daki açıklamaları yüzünden kapanış beklentilerine koşullanmıştır: İyi bir tragedyanın bir giriş, bir gelişme ve bir sonuç bölümü vardır ve tam bir bütün olan bir olayı canlandırır. Bu kaygının özü, kapanışın bir tarihsel olumsuzluk sorunu olabil-

69) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. David Ross, London, Oxford University Press, 1954, 1100a35.

mesidir – ya da bir dizi olumsuzluk, çünkü Aristoteles’in bir tragedyada gerekli bulduğu şeyler, Batıda sonraki birçok kuşak tarafından başarılı sanatın gerekleri olarak kabul edilir oldu.

Aristoteles’i, yaşamlarımız bir yana, sanat konusunda niçin ciddiye almamız gerektiği sorusu bana çoğu kez Platon’un *Eutipiron* diyalogundaki ana probleme benzer bir mesele doğuruyor gibi geliyor – bir şey tanrılar onu sevdiği için mi iyidir, yoksa tanrılar bir şeyi o iyi olduğu için mi severler? Aristoteles örneğinde buna karşılık düşen soru: Kapanışı Aristoteles onu övdüğü için mi yeğliyoruz, yoksa kapanış bizi hoşnut ettiği için mi Aristoteles onu övüyor? Ben sonraki yorumu seçerdim, çünkü yaptığı pratik kadar doğuştan eğilimiyle de bir biyolog olan Aristoteles her zaman görgül araştırma ve kanıta eğilimliydi. Üstelik, Gestalt psikolojisi de duyuşsal bilgiyi yorumlama kiplerimizde kapanışa yönelik temel bir insansal eğilimin bulunduğu öne sürer. K. Koffka, Gestalt ilkelerinin, duyuşsal uyarınları tamamlanmış şekiller halinde örgütlemeye yatkınlığımız üzerindeki etkisini inceler: ‘İyi devam ediş ve iyi şekil, güçlü örgütleyici etmenlerdir ve ikisi de gerçek anlamda “anlaşılabilir”dirler: Bir çizgi kendi yasanını içinde taşır, şekilli bir yüzey ya da hacim de öyle. Dış kuvvetler yüzünden bu yasanın bozulmaları, bozulmalar olarak anlaşılır; uygunluk duyularımızla çatışır, güzellik duyumuzu zedelerler.’⁷⁰ Kapanış isteğimizin psikolojimizin temel özelliklerinden ileri geldiği görüşüne kaniyim. Gerçekten de, bu görüş için, hattâ ölümlü olduğumuz ve ömürlerimizin ‘doğal’ akışının hem olgunluğun gelişmesini hem de gerilemeyi içerdiği olgusu için ve bu olgunun algılanması için biyolojik bir teme-

70) K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt Brace & Company, 1935, s. 175. Ayrıca bkz. Leonard B. Meyer, *On Emotion and Meaning in Music*, Chicago, University of Chicago Press, 1956. Meyer, müzik örneğinde niçin tahmin edilebilir devam ediş beklentilerimizin olduğunu açıklamak için Gestalt psikolojisinin ilkelerini kullanır.

lin de pekala olabileceğini söylemeyi göze alacağım. Fakat kapanışa yönelik bir arzunun değişik kültürlerin kesiştiği bir nokta olduğu görüşünü savunmak, bu yazının sınırlarını aşan bir projedir. Dolayısıyla, düşüncelerimi ölüm beklentisine Batının verdiği tepkilere uygulamak ve genelde uygulanabilir olup olmadıkları sorusunu açık bırakmak niyetindeyim.

Kapanış arzusu ölüm beklentisine verdiğimiz bağdaşmaz yanıtı sağlayabilir, ama karışıklığın tek estetik temeli o değildir. Ölüme götüren durumlara verdiğimiz çeşitli estetik tepkiler—kana, hastalığa, hattâ kırıksıklıklara tepkilerimiz— aynı zamanda tutarlı bir tutuma sahip olmamızı da engeller. Öykülerimizin her biri sonuç bölümünde bunların en az birini içermeye eğilimindedir. Şiddetin yer aldığı olaylarda, erken ölüme kan eşlik eder; hastalık ‘doğal nedenlerle ölüm’e en yaygın başlangıçtır; ve yaşlanacak kadar şanslıysak, kırıksıklıklar azalan yıllarımızın kaçınılmaz karakteristiğidir. Fakat bu özelliklere estetik açıdan tepki veririz, o kadar ki, sonuç bölümüne her bakımdan hiddetleniriz. Kendilerimiz üzerindeki estetik taleplerimizin karşılanması için, kendimizi öykümüzün eğrisinin yükselen kısmında tutmamız ve sonuç bölümü ile doruktan kaçınmamız gerekir. Ama öte yandan, bunlar iyi şekillendirilmiş bir öyküye olan estetik talebimizin de kesinlikle gerektirdiği şeylerdir.

En azından bu bakımdan, bazı zıt estetik dürtülerimiz vardır. Octavio Paz bize zihnimizde güzel sanatlarla birleştirdiğimiz sonsuza dek süren mükemmelliğe zıt olarak, yaşlanan nesnelerdeki estetik niteliği bazen yeğlediğimizi anımsatır. Ona göre, el sanatı ürünlerinin bizi hoşnut etmelerinin bir dereceye kadar nedeni, yaşamlarımızı paylaşmaları ve neredeyse bizim gibi yaşlanıp karakter geliştirmeleridir.

El yapımı olan şeyin binlerce ve binlerce yıl dayanıma gibi

bir arzusu yoktur, ne de erken bir ölüm için çılgınca bir dürtünün etkisi altındadır. Günlerin kararlaştırılmış gidişini izler, olaylar bizi yanları sıra götürürlerken bizimle birlikte sürüklenir, azar azar yıpranır, ölümü ne arar ne de yadsır: Onu kabullenir. Müzenin sonsuz zamanı ile teknolojinin hızlandırılmış zamanı arasında, el sanatçılığı insan zamanının tek bir kalp atışıdır. El yapımı bir şey yararlı bir nesnedir, ama aynı zamanda güzel bir nesnedir; uzun zaman dayanan, ama aynı zamanda yavaşça yaşlanıp giden ve buna boyun eğen bir nesnedir; sanat yapıtı gibi benzersiz olmayan ve yerini kendine benzer fakat onun aynısı olmayan bir başka nesnenin alabileceği bir nesnedir. Zanaatkârın eseri bize ölmeyi öğretir ve dolayısıyla bize yaşamayı öğretir.⁷¹

Benzer şekilde, Leon Rosenstein yaşlanmanın görüntüsünü antikaların estetik çekicilikleriyle bağlantılandırır:

Maddi olarak var olan ... yaşlılık (yılların getirdiği güzellik ve benzeri bir şey), nesnenin (bütünüyle biçimsele karşıt olarak) maddi estetik çekiciliğini artırma etkisi ... taşır. Maddi olarak var olan yaşlılık, nesnenin tarihselliğinin göstergesidir ve eskiliğine estetik bir karşılık vermemizi teşvik eder. Yıllarla gelen güzellik nesnenin cisimsel yapısında meydana gelen özel bir değişim haline gelir ... ve onda, nesnenin maddiliğinin dayanıklılığı sayesinde onun varoluş süresinin farkına varırız ... En az, gözlemlediğimiz maddi öğelerin biçimsel eşyuyumlarının gösterdiği

71) Octavio Paz, 'Use and Contemplation', *The Philosophy of the Visual Arts*'da, ed. Philip Alperson, New York, Oxford University Press, 1992, s. 408; daha önceki basım, Octavio Paz, *In Praise of Hands: Contemporary Crafts of the World*, çev. Helen R. Lane, New York, World Crafts Council, 1974, s. 17-24.

slupta olduğu kadar, yaşlılığın 'dokunabildiğimiz' fiziksel belirtilerinin gösterdiği, onun maddiliğinin sresinde de antikaya yönelik estetik beğeniye deneyimleriz.⁷²

El sanatı nesnelerinin yaşlanma konusunda çağrıştırdığı bakış açısı yukarıda sözünü ettiğim, Japonların ay töreninde kulanılan fincanlara bakış açılarıyla uyumludur. Yine de kültürümüz tuhaf bir biçimde, insanın yaşlanma belirtilerine son derece olumsuz tepkileri teşvik eder. Karen Hanson, geleneğimizin durağanlığa yatkınlığının beden fobisini ve Batı felsefesinin modadan ve fiziksel süsten duyduğu rahatsızlığı kamılamış olduğu iddiasında bulunur ve ölümden kaçınmak ile modanın önemsiz olduğu görüşü arasında doğrudan bir bağlantı görür:

Giyinmemiz cisimselliğimizin kanıtı olduğu için gerçek fiziksel ölüm hakkında kulağımıza şunu fısıldayabilir: İnsanlar olarak, ölümden boşu boşuna kaçmak yerine onu aramamız daha iyi olabilir... Cisimsel yaşamımızla olan esaslı ve yine de her zaman kopabilir ilişkilerinde giysiler bir *momento mori*⁷³ gibi görünebilirler. Öyleyse bazılarının bir elbise gözlerine çarptığında yüzlerini evirmelerinde şaşılacak bir şey yoktur.⁷⁴

Ne yazık ki, moda endüstrisi çoğu kez geleneğin felsefi bakış açısının yanında yer almış, insan güzelliğinin tipik rneği olarak genç ve çekici görünüm idealini özendirmiştir. Hem entellekt-

72) Leon Rosenstein, 'The Aesthetic of the Antique', *The Philosophy of the Visual Arts*'da, ed. Philip Alpers, s. 398; ilk basım, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45'de, 1987, s. 393-402.

73) lm anımsatması. Sözel anlamı: Öleceğini unutma (.n.)

74) Karen Hanson, 'Dressing Down Dressing Up: The Philosophic Fear of Fashion', *Hypatia* 5 (zel Sayı: *Feminism and Aesthetics*, ed. Hilde Hein ve Carolyn Korsmeyer), 1990, s. 114-15.

el seçkinler hem de *Vogue*⁷⁵ tarafından desteklenen Batı bakışı bize yalnızca iki seçenek sunar: Ya kendini estetik açıdan beğenmeme, ya da zamanda bütün varoluşumuzla özdeşleşmeyi kaçırma pahasına, fiziksel gelişimimizin yalnızca belli bir evresi ile özdeşleşme. (Antikalar, yaşlanmayla ve ölümle barışmamız için *en büyük* umudumuz olabilirler mi?)

Üçüncü bir bakımdan da estetik beklentilerimiz ölümle ilgili düşüncemizi etkiler. Bir romandaki karakterlerin tutarlılığını istediğimiz kadar, bir yaşam öyküsünün doruk noktasının daha önce olup bitmiş şeylerin özyapısı ile tutarlı olmasını da bekleriz. Benzer olarak bu beklenti de, içsel olarak çelişkili değilse bile paradoksal olan tutumlarımıza yol açar. Heybetli bir karakter, oldukça ileri bir yaşta öldüğü zaman özellikle sarsılırız. Büyükbabam doksan yaşında öldüğünde daha genç birçok akrabamın ölümlerinden daha fazla şok yaşamıştım. Çok inatçı olması ve bu kadar uzun süre ölümden kurtulmuş olması, ölmesinden çok yaşamaya devam etmesini beklememe neden oluyordu. İmgeleminde karakterinin bir parçası da onun zarar verilemez oluşuydu. Öyle görünür ki, bu durumun tersi de imgelemlerimize oyun oynar. Birçok anne çelimsiz bir çocuğun 'bu dünya için fazla narin' olduğu, ölümünün beklendiği öyküsü yüzünden böyle bir çocuğun ölümünü kabullenmiştir. Sözelimi Alice Miller şu gözlemde bulunur:

Eğer bir çocuk doğumdan hemen sonra, yani ebeveynin beklentilerinin çocuğun özerklik arzusu tarafından söndürülmesinden önce ölürse, anne kaybettiği çocuğunu idealle edebilir ve böylelikle yaşamının geri kalanında da en büyük önemi ona verebilir. Çoğu kez, bir bebeğin ölümü-

nün ardından, doğal biçimde gelişen hiçbir gerçek yas dönemi gelmez; bunun yerine, ebeveynin umutları bir 'keşke'ye bağlanır: Keşke çocuğumuz yaşasaydı, o zaman beklentilerimiz karşılanırdı diye düşünürler... Ölen çocuğa insan-üstü, hattâ ilahi nitelikler yüklenir; bu sırada, ailedeki öteki çocuklar bu tapınmanın gölgesinde büyürler.⁷⁶

Buraya dek, ölüm üzerine sanki ölüm tamamen bireysel bir meseleymiş gibi odaklandım. Bu salt kişisel irdelemeler arasında en önemlisi kendi zamansallığımıza ilişkin duyumuzun yarattığı estetik paradokstur. Kendi ölümümüze yaklaşıırken, yaradılışımızda var olan zamansallığımızın bizi nihai bir sona yaklaştığımızı düşünmeye ittiğini görürüz. Ama zamansal olduğumuz ve kendi öykümüzün ortasında olduğumuz için, aynı zamanda bunu düşünülemez buluruz. Ne var ki, öykülerimizin doğası ben-merkezci değildir. Yapısal özellikleri dış dünya ile ve karşılaştığımız öteki varlıklar ile etkileşimlerimizden doğar. Öykülerimize karışmış diğer insanlar bu öykülere yapı kazandırır ve bireyler olarak kimlik duygumuza katkıda bulunurlar. Ancak rolleri de kendi ölümümüz hakkında düşünürken kafamızı karıştırır. Bir zamanlar gördüğüm bir rüya burada bana paradoksal gelen şeyin simgesel bir resmini sunuyor. Büyükannem ve büyük büyükanne gördüm; yaşamlarının son yıllarında yatak odasında yan yana duran yataklarda yatıyorlardı. Büyükannem annesine bir şey söylerken ona 'Kardeş' diye sesleniyordu. 'Niçin annene "Kardeş" diyorsun' diye sordum. 'Çünkü ikimiz de ölüyüz,' diye yanıtladı, 'öyleyse aynı yaştayız.'

76) Alice Miller, 'Käthe Kollwitz: A Mother's Dead Little Angels and Her Daughter's Activist Art', *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*, çev. Hildegard ve Hunter Hannum, New York, Doubleday, 1990, s. 28.

Buradaki paradoks yaşamdaki kimliklerimizin, hepsi de bizim gibi ölümlü olan öteki insanlara bağlı olmasıdır. Eğer ölüm büyük eşitleyici ise aynı zamanda rol-sonlandırıcısıdır da; ve eğer rollerimiz ağır ağır yok oluyorsa, ölümden sonra kimlikten söz etmemiz anlamlı olabilir mi? 'Ölmüş büyükannem' ifadesi büyükannemin kendisini mi yoksa yalnızca bir zamanlar oynadığı role hâlâ sahip olması gerektiği yönünde zihnimdeki bir beklentiye mi belirtiyor?

Başka bir deyişle bu rüya, ölümün dünyasal ilişkilerimiz için ne ifade ettiği sorusunu ortaya çıkarıyor. Yeni Ahit'te İsa'ya sorulan, bu yaşamda birçok defalar evlenmiş dul bir kadının ahi-rette kocasının hangisi olacağı sorusunun örtük ana fikri budur. Bazı toplumların ölümler ve sağlar arasındaki ilişki hakkında belirgin kuramları vardır. Sözün gelişi Meksika kültürü ölümün aile bağlarıyla ilgili hiçbir şeyi değiştirmede ısrarlıdır ve ölü bireylere hâlâ ailenin gerçekten birer parçası olarak bakar. Irkçılık üzerine yakınlarda bir konuşma yapan Anthony Appiah Amerikalıların 'aile' anlayışı ile, bu terimin ölümleri de kapsadığını varsayan şekilde kullanıldığı doğduğu ülke Gana'daki alışıldık aile anlayışını karşılaştırıyordu. Amerikan toplumunun ise tersine, belli dini altgruplar dışında, bu soruya açık bir yanıtı yok gibi görünüyor. Örneğin Mormonlar ölü akrabalarının yaşamları sırasında yapamadıkları dinsel ayinleri onlar adına yerine getirme yükümlülüğü hissetme derecesinde, onlara karşı sürekli bir sorumluluk duygusu taşırlar.

Ama benim rüyam kişisel bir ilişkinin doğasının, insan hiç değişmediğini düşünse bile, ölüm tarafından değiştirildiğini akla getiriyor. Benimle kardeşlerim arasındaki yaş farklarının biz yaşlandıkça azaldığını görüyorsam, ki görüyorum, biri öldüğü zamanki durum bunun evriği olabilir mi? Ölmüş olanların aynı

kuşakta doğmuş ve halen hayatta olan bireylerin ortaklığına benzer ortak bir şeyleri var mıdır? Ya ölü olmayanlarımız, çok çok uzak mıyız?

Romantik bir ilişkinin bitmesiyle kederlendiğim, moraliimin özellikle bozuk olduğu bir anda en iyi dostuma dedim ki, bu durum gerçekten var olan bir ilişkinin yerini *ilişkisizlik* almış gibi değil, çünkü aynı zaman içinde yaşamak benim tarihteki birçok insanla ilişkimden daha yakın bir bağ oluşturuyor. Aptalca kederli bu ruh halinde kesinlikle ileri gitmiştim; aynı çağda yaşamamanın ve tanışıklığın eğer bunlara gelecekte bakarsak daha da olağanüstü görüneceklerinde ısrarlıydım, hattâ o kadar ki, St. Augustinus ve Apuleius'un yalnızca çağdaşlar değil, ama edebiyatta rakip olduklarını düşünmek beni sarstı. Dostumun yanıtı, yaşayanları geleceğin ölüleri olarak düşünmenin kesinlikle sağlıklı olduğuydu. Parmak bastığı noktayı çok ilgi çekici buluyorum ve bunun, yaşayanlar ile ölümler arasındaki ilişkileri anlamaya çalıştığımız zaman yaşadığımız karşıklığı bir kez daha gösterdiğini düşünüyorum. Ve eğer bu ilişkileri anlayamıyorsak, kimlikleri ve öyküleri olacak kadar uzun yaşayanların, onları önemseyen insanlar daha önce öldüklerinde sanki bir parçaları buharlaşmış gibi olmuyor mu?

Ya da belki artık ölmüş sevilen kişiler ölmekle bize daha yakınlaşıyorlar, Aslan Kral'ın ölen babasının onda yaşamaya devam etmesi gibi, bir parçamız mı oluyorlar? Kabul ediyorum, bu oldukça tuhaf bir ölümsüzlük türü. İnsan, torunlarında 'yaşamaya devam' edebilir; fakat kendisinininkinden sonra süren 'yaşam' üzerinde pek az kontrolü vardır. Yine, dünya üzerindeki ölümsüzlük anlayışlarının çoğu aynı şekilde tuhaftır ve çoğumuzun bunlardan beklediği iç rahatlığını sağlamada yetersizdirler. Kişi yapıtlarında, yaşarken yarattığı sanatta, kitaplarda, ya da kurum-

larda 'yaşamaya devam' edebilir; ama yine, ölü bir kimse bu devam eden 'yaşam'ın kendi yeğleyeceği gibi devam etmesini sağlamak için pek az şey yapabilir. Ölü bir kimse, her ne kadar vasiyetler bazı yasal korumalar sağlasa da, o yapıtların kalmasını hiçbir şekilde güvenceye alamaz. Başka bir alemde bengi yaşam daha kesin gözükebilir; ama başka bir yerde olabileceği imgelenen yaşamın da kendine göre bir tuhaflığı vardır. Bedenlerimiz olmadan nasıl yaşarız? Bedenler olmadan, herhangi bir şeyi hangi anlamda deneyimleyebiliriz? Kişiliklerimiz nasıl varlığını sürdürür? Bu konular üzerine ne kadar kafa yorarsak, sezgilerimizin açıklığı o kadar azalır.⁷⁷

Başka insanlarda 'yaşamaya devam etme' düşüncesi nasıl anlaşılırsa anlaşılсын, yaşayan bizler hâlâ kendimizin ölü insanlarla ilişkili olduğunu görüyoruz. Ama nasıl? Ölüler devam eden varoluşlarının sorumluluğunu biz yaşayanlara mı aktarıyorlar? Ölmüş sevdiklerimize dair zihnimizde taşıdığımız deneyimlerde onların henüz etkin karakterler olmaları, çoğumuzun (belki dini inançlarımızdan bağımsız olarak) onlara karşı sorumluluk hissettiği izlenimini uyandırır. Monty Python'ın *The Meaning of Life*'inde Aman-sız Tırpancı 'E, artık ölüsün, o halde kapa çeneni!' derken ne kadar aldırışsızsa, zihinsel yaşamlarımızda biz de ona karşı öyleyizdir. Bir şiddet olayında, kendi başlattığı bir ateş teatisinde ölen eski bir öğretmenimle ilgili sık sık rüyalar görürüm ve onun gerçekten ölmediğini keşfederim – sadece uzaktaydı ve kısmen atlatığı zor zamanlar yaşamıştı.

Kendi ölümümüzü düşünürken, kendi karakterlerimizin de benzer şekilde baki kaldığını düşünmeden edemeyiz – ve dola-

77) 1994 baharında Teksas Üniversitesi, Austin'deki söyleşisi için California Üniversitesi, Davis'ten Paul Teller'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu yazı, bir kimsenin kişisel özdeşliğinin ölümün ötesinde bir ötedünyada sürdüğü anlayışının tuhaflığını açıkça ortaya koyuyordu.

yısıyla yaşam öykümüzün sonuç bölümünün ölüm zamanı ile çakışmadığı sanısını yaşarız. Aynı zamanda, böyle deneyimler şimdiyi de fiziksel yaşam süremizin sınırlarını aşan bir evrede sürüyor diye yorumlamamıza yol açabilirler. Bu yorum bazı etkinliklerimizde hiç kuşkusuz örtüktür, örneğin yaşam süreleri bizimkinden fazla olanlara gösterdiğimiz özendeki gibi.

Zamansallık ve Etik Düşünce

Yaşamlarımızın anlatılar olarak alındığı tartışmamda, bu noktaya dek, ölümle ilgili düşüncelerimizin fena halde tutarsız olduklarını öne sürüyor gibi görünebilirim. Ama vardığım sonuç bu değil. Ölüm üzerine düşünürken kafamızı karıştıran, o anlatıya yönelik eğilimler aslında bizim birer bütün (ya da hattâ episodlardan oluşan kümeler) olarak görülen yaşamlarımızda anlam bulmamızı sağlayan eğilimlerdir. Özellikle, kapanışa yönelik estetik talebimiz zamana yayılan deneyimimizi 'çerçevelememizin' aracını sağlar, böylece önemli öğeler üzerine odaklanabilir ve öğeleri bir bütün oluşturdukları biçiminde kavrayabiliriz. Kendilerimize ilişkin anlayışımızı tutarsızlaştırmak şöyle dursun, bizzat bu eğilimler zaman içerisindeki deneyimimizi tutarlı diye değerlendirmemizi sağlar.

Yaşamlarımızı nasıl yönetmeliyiz sorusu etiğin başlıca konusudur. Geçen birkaç yüzyıldır etikle ilgili çoğu felsefi düşüncenin eğilimi, ahlaksal yaşamın yönetildiği zamansız bir bağlam koyutlamak olmuştur. Etik yaşam, az çok bağlantısız bir dizi seçim diye nitelendirilir. Dolayısıyla son zamanlarda felsefi etik, içinde yaşamlarımızı sürdürüğümüz daha geniş zamansal bağlam bir yana, tüm etik seçimlerimizdeki zamansal altyapıya bile çok az dikkat göstermiştir.

Bütün noktalardan etik açıdan yeterli biçimde geçerek ilerlemeye daha fazla (ve geçici 'etik ikilem'e belki daha az) dikkat yöneltilmesi gerektiği kanısındayım. İdeal durumda, süregiden bir proje olarak kişinin yaşamını yönetmeye dönük iyi planlanmış ve dengeli çabalar, yaşamın çarpışmaya doğru giden bir yol olduğu yaklaşımından büyük ölçüde kaçınılırlar, ki ben 'ahlak-sal ikilemler'in çözümü üzerine odaklanan etik düşüncenin, söz konusu yaklaşımı öngerektirdiğini düşünüyorum. Etik yaşamın, en iyi şekilde, zamanda yer alan öykülerin terimlerinde anlaşıldığını söyleyen azınlık görüşünü onaylıyorum – ve yukarıda öne sürdüğüm gibi, böyle öyküleri yaşamlarımızı anlamada gerçekten kullandığımızı düşünüyorum.

Müziği etik ile ilişkilendirme amacıyla gerçekleştirdiğim çalışmada, deneyimimizin çeşitli 'zamansal resimler'indeki çeşitli öğeleri bir öne çıkararak bir geriye iterek, odağımızı bir resimden diğerine kaydırma becerisi geliştirmemiz gerektiğini ileri sürmüştüm. Odağımızı bu değiştirme yeteneği, hepsi dikkatimizi isteyen ama aynı anda hepsine birden dikkatimizin yönele-meyeceği çeşitli meseleleri fark etmemize yardımcı olur. Ayrıca, gerilimleri ortaya çıkarırken fark etme ve her birini tatmin edici (ya da hiç değilse yeterli) bir sonuca doğru yönlendirme çabalarımızda, bir yol alma aracı olarak da iş görür.

Yine bu yetenek yaşadığımız sıradaki halleriyle yaşamlarımızın karmaşık ve oynak yapısını kavramamıza olduğu kadar, ölüm hakkındaki düşüncelerimizdeki paradoksları anlamamıza da yardım edebilir. Açıkçası, ölüm üzerine düşünürken işe karışan paradokslar odağımızı kaydırma yeteneğimize bağlıdırlar; ama bu yetenek sonluluk ile barışmamız için aracıdır da. Belirli herhangi bir yaşam an'ını, çerçeveler bağlamında kavrayabildiğimiz içindir ki, onu anlamla yüklü görebiliriz.

Sözelimi bir işe başlamak üzere yeni bir kente taşınmam, bileşik dokuları yaşam öykümü oluşturan bileşen anlatıların pek çoğunda bir rol üstlenir. Onu kariyerim, (hem eski hem şimdi ki kentimdeki) dostluklarım, beni çeşitli şekillerde sınayan meydan okumalar, benimle yolculuk eden eşyalarım, toplumsal kimliğimin değişen akış yönü, vb. terimlerinde çerçeveleyebilirim. Bu tarzda çeşitli çerçeveler aracılığıyla yaklaşılan her deneyim bize sonluluğumuzun, bir uzunluğu cetvelle ölçerken olduğu gibi, ufak artışlarının bile ölçülebildiği tek boyutlu bir doğru parçası olmadığını anımsatır. Bunun yerine, deneyimimiz eğer onu zihinde canlandırma ve yeniden canlandırma becerisi geliştirsek bizim için yoğun, yansıtıcı öneme sahip olabilir.

Yaşamlarımıza göz attığımızda bir kapanış arama eğilimimizin bizi hüsrana uğratması ya da güçten düşürmesi gerekmez (eğer kapanışın kısıtlayıcı bir şey olduğunu düşünersek, bu olabilir). Onun yerine, başka insanlar ve şeylerle kurduğumuz ve yaşamalarımıza değer katan bağlantılar üzerine çeşitli şekillerde yoğunlaşmanın ve o öğeleri birbirleriyle ilişkilendirmenin bir aracını sağlar.

Belki de Heidegger'in ölümü her zaman aklında tutarak o kararlara 'ölüme-doğru-varlığımız'da ısrar ederken düşündüğü şey, süregiden bir etkinlik olarak deneyimimizin estetik çerçevesinin, yaşamakta zengin anlam bulma yeteneğimize yardımcı olabilme yanıydı. Gene de formülü bulanıkça dile getirilmiştir. 'Ölüme-doğru-varlık' her bir an'ın anlam ve önemini saltık bir tarzda güvenceye alan bitiş noktasına saplantılı bir odaklanma olarak görünebilir. Eğer bu yorumu benimsersek, Heidegger'in açıklaması kendisinin hiyerarşinin birleştirici parçası olduğunu sezindirerek ötekileri tehlikeye sokan ve birçokları arasında yalnızca biri olan bir çerçeveden başka bir şey değil gibi görünür.

Bununla birlikte, eğer ölüm ânını bilmeyişimiz Heidegger'in

formülünü, öykülerimizin ve yapılarının sürekli yeniden zihinde canlandırılması için bir uyaran kılıyorsa, tam da bu formül günü, her günü yakalamanın bir aracı olabilir. Bu sonraki yorum Heidegger'in niyet ettiği anlamla örtüşüyor görünüyor. Bu formülle kastettiği şeyin 'son üzerinde, olanağı açısından kafa yormak'⁷⁸ olmadığı uyarısını yapar. Onun yerine, aklındaki ölüme ilişkin farkındalık türünün kişinin kendi deneyiminin tikelliğine dikkat çektiğini ve söz konusu tikelliğin kişinin kendini kamusal kategorilerin terimlerinde yorumlaması yüzünden genellikle açıkça görülemediğini iddia eder.

Varoluşsal olarak tasarladığımız biçimiyle, asıl ölüme-doğru-Varlığı nitelememizi şöyle ...özetleyebiliriz: bekleyiş, Dasein'a onun 'onlar-kendi'de yitmişliğini açığa serer ve onu başlangıçta tasa ile katlanmadığı, kendi-olma olanağı ile, daha doğrusu tutkulu bir **ölüme-doğru-özgürlükte** –'onlar' Yanılsamalarından kurtulmuş ve olgu-sal, kendisinden emin, ve korkulu bir özgürlükte– kendi-olma olanağı ile yüzyüze getirir.⁷⁹

Yaşamlarımızı öyküler olarak anlamak her bir tikel deneyimin değerini azaltmaz; ne de öykünün sonu olarak ölümün rolü, edinilen deneyim dizisini siler. Bunun yerine, kişinin yaşamını bir öykü olarak anlaması her bir an'ı bütün ile ilişki içinde kavramasıdır.⁸⁰ Nasıl olursa olsun, öyküyü anlama tarzımız za-

78) Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962, H261.

79) A.g.y., H226.

80) Eğer Nietzsche'nin bengi yinelenme kuramının benzeri gibi geliyorsa, bu kazara olan bir şey değil. Söz konusu kuramın, her bir anda bütünü görme çabası ile bağlantılı daha ileri bir tartışması için bkz. Kathleen Marie Higgins, *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, s. 159-201.

mana yayılan deneyimimizi sezme için kullandığımız çerçevelerden biridir, ama yalnızca biridir. Ve yaşam öykülerimize getirdiğimiz çerçevelerin sayısını ve türlerini ancak hayali romanlar ya da oyun yazarları olarak becerimiz sınırlayabilir.

Ölüm düşüncesi paradoksaldır, çünkü ölüm bir sınır olduğu için onu böyle bir çerçeve içerisine dosdoğru taşıyamayız. Yine de, karşı karşıya kaldığımız paradoks, çerçeveleme çabalarımızın anlam kazandırdığı, yaşamın o akıcı görünümüne dikkatimizi çeker. Bu şekilde, ölümün kendisini anlamlı görebiliriz, çünkü yaşama değer vermemize katkıda bulunur. Biz yaşayanlar için bu çok daha uygun görünüyor.

ÖLÜM: KURU SENARYO⁸¹

Betty S. Flowers

Öğrenme ile ilgili şeylere dikkat çekmeye devam etti ve öğrenmeyi sürdürmeye gidiyorum dedi, ve benim için geri geldiği zaman bile (çünkü şimdiden sonra geri gidiyorum demişti), bilgi için her zaman bir arayış olacağını söyledi. Onun sürekli bir süreç olduğunu söyledi, o yüzden ölümden sonra da devam ettiği duygusunu edindim. Biz o geçmişe dönüşleri yaşarken, sanırım bana öğretmeye çalışıyordu.

Raymond Moody'nin aktarmasıyla
ölümün kıyısından dönen bir tanığın söyledikleri⁸²

Son inanç bir kurguya inanmaktır, ki bir kurgu olduğunu bilirsiniz, çünkü başka hiçbir şey yoktur. Zarif gerçek onun bir kurgu olduğunu ve ona gönüllü olarak inandığınızı bilmektir.

Wallace Stevens⁸³

Sorular

Ölüm, gelecek ile ilgili kurgularımızda özel bir yer tutar. Evli olduğumuzu veya olmadığımızı, çocuklarımızın olduğunu,

81) Bu denemenin son kesimindeki parçalar monografimden uyarlanmıştır, 'The Economic Myth', yayımcı Center for International Business Education and Research, Graduated School of Business, University of Texas at Austin, 1996.

82) Raymond Moody, *Life After Life*, New York, Bantam, 1976, s. 67-8.

83) Stevens, 'Adagia', *Opus Posthumous*, New York, Knopf, 1975, s. 163.

Floransa'yı ziyaret ettiğimizi, ya da yaşlandığımızı hayal edebiliriz; ya da çok sayıda başka gelecek uydurabiliriz – ama o apaçık, öleceğimiz olgusu tek 'gerçek' gelecek senaryosu olarak görünür, bu kuru öyküyü nasıl ya da ne zaman ölebileceğimiz üzerine birçok kurgusal ayrıntıyla süsleyebilesek bile. Ne var ki, temel öykü şöyledir: Yaşamın sonu ölümdür – hepsi bu.

Bu kuru senaryo elbette olanaklı tek ölüm öyküsü değildir: Düzeyleri olan cennet ve cehennemimiz (adalet) vardır; cennetimiz vardır, cehennemimiz yoktur (eşitlik); kültürel bir mit olarak ötedünyamız (Büyük Sorgucu); reenkamasyon/karma'mız (tam ve sürekliliği adalet); arkasından yüksek okulun geleceği okul olarak yaşam anlayışımız (ölümün kıyısından dönenlerin anlattığı öykü) vardır.

Halk kültürümüz o kuru senaryoyu niçin benimsiyor? Felsefi senaryonun da kuru mu olması gerekir? Niçin senaryonun kuruluğuyla övünüyoruz? (Senaryonun kuruluşu ile intihar oranlarındaki artış arasında bir ilişki var mı?) Başka türden ölüm senaryolarını ortadan kaldırdığımızda neyi kaybediyoruz? Geçmişte, sözgelimi, ölüm sonrası kurgular toplumsal davranışı şekillendirmeye hizmet edegelmiştir. Onlar olmaksızın daha mı özgürüz? Yoksa –alternatif ölüm senaryolarının anlam yaratmak için başka olanaklar sunduğu bilindiğine göre– biz şairler yaşamın anlamlılığı duygusunu arttırmak için, özgürlüğümüzün yardımıyla, yürürlükteki felsefi mono-mite direnmeli miyiz? (Wallace Stevens'in sık sık alıntılanan 'Ölüm Güzelliğin Annesidir' dizesinin ardından, neredeyse hiç alıntılanmayan şu dizeler gelir: 'Onun yakıcı bağrında/ dünyadaki annelerimizin uykusuz beklediğini tasarlarız.'⁸⁴) Yoksa – biz radikal kurgucular bu soruları sormanın bile hiçbir anlamı olmadığı akademiden sonunda çok uzağa mı fırlatıldık?

84) Stevens, 'Sunday Morning', *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York, Knopf, 1968, s. 66-70.

Bizi Şekillendiren Kurgular

Biz insanlar şimdiye ilişkin duygumuzu iki kurgu sayesinde yaratırız: bizi şekillendirmiş geçmişin öyküsü ve ona doğru yaşadığımız geleceğin öyküsü. Haber öykülerinin romanlardan farklı olmasıyla hemen hemen aynı şekilde, bu öyküler de kendi oluşturulma ‘kurallar’ı açısından birbirlerinden farklılık gösterirler. Gazetecilik gibi, geçmişe ilişkin kurgular birçok izlek üzerinde ilerleyebilir, ama bu izleklere dahil ettiği olaylar olgular olmalıdır. Sözelimi, kendimize ya da öykümüzdeki başka birine kahraman veya kurban rolü verebiliriz – ama beklenti, öykümüzü ister bir kahraman öyküsü isterse bir kurban öyküsü olarak anlatalım, gerçek tarihleri ve yerleri kullanacağımız yönündedir. Yine de, yaşamlarımızın anlamını belirleyen şey olguların kendileri değil, ama olgular üzerine anlattığımız öyküdür.

Geleceğin öyküsü üslup açısından üç nedenle çok daha özgürdür. İlk neden, olgulara bağlı olmayışıdır, gerçi eğer bu kurguyu amaçlarımızı planlamada kullanırsak en azından çoğumuz akla yatkın olup olmadıkları konusunda bir kaygı taşırız. İkincisi, geçmişin öyküsünden genellikle daha içseldir, çünkü geçmişe ilişkin öykümüzü oluşturan olgular okul kayıtları ve başka insanların öykülerinden toplanabilirken, geleceğimizin öyküsü ancak anlatılabilir. Yabancılar geleceğimiz hakkında kendimize hangi öyküyü anlatmakta olduğumuz üzerine az çok akıllıca tahminler yapabilirler, ya da geçmişimizden kestirim yaparak geleceğimiz hakkında kendi öykülerini anlatabilirler –böyle bir öykü gerçekten olanları kendimiz hakkındaki kendi öykümüzden daha doğru yansıtabilir– ama geçmişimizdeki olgular, geleceğimiz hakkında kendimize anlattığımız öyküyü zorunlu olarak buyurmazlar.

- Tıpkı kişisel öykülerimizin bizi şekillendirdiği gibi, kültürel

öykülerimiz de kişisel öykülerimizi şekillendirir. Bir kahramanlık mitinin egemenlik sürdüğü bir kültürde, bireysel öyküler başarısız ya da başarılı kahraman öyküleri şeklinde anlatılır. Dinsel bir mitin egemenliğindeki bir kültürde, yaşamın anlamı bir kurtuluş veya ödeve bağlılık mitine göre ölçülür.

Demokratik Mit Ötedünyayı Nasıl Öldürdü

Hem kahraman miti hem de dinsel mit, kültürümüzde hâlen güçlüdür ve bazı insanlara göre, kendi kişisel mitleri için temel oluştururlar. Ama onsekizinci yüzyılın başlarında (ve entellektüeller için de Rönesans'ta) Batının halk kültürü bu iki mitten uzaklaşıp 'demokratik mit' diyebileceğimiz mite döndü. Bu mit, kahraman mitinde ve dinsel mitte bulunan bunlara özgü o izlekleri yitirdi, onun yerine olgular ile gerçeklik arasındaki ilişki üzerine yeni bir vurguyu koydu. Gerçekliğin insanlara otoriteden (Papa ya da Kral) aktarıldığı dinsel mitten farklı olarak demokratik mitte, gerçeklik herhangi bir araştırmacıdan doğabilir. Gazetecilik, bilim, demokrasi ve roman; maddi dünyanın yakından gözlemlenmesinden çıkarılan olgularda temellenen bu yeni mitin el ürünleridir.

Ama demokratik mit kimi öykülerin anlatılmasını güçleştirmiştir, özellikle de olgularda temellenmeyenlerin – sözgelimi kralların tanrısal hakkı mantıksal incelemenin ardından ayakta kalamaz. Daha önemlisi, bu mit geçmişten elde edilen bir tahminden ibaret olmayan gelecek hakkında ne olursa olsun herhangi bir öyküyü önemsizleştirir. Ve öykülerin, mağaralarda yaşandığı günlerden beri insanları şekillendirmiş bir kategorisinin tamamı ortadan yok olmaya başlamıştır – ötedünyaya dair öyküler.

Demokrasi İçin İki Kere: Yaşa!

Ölüm ve ötedünya öyküleri gelecek hakkındaki öykülerin özel alttürlerini oluşturur – emin olabildiğimiz biricik gelecek o olduğu için ölüm ve şimdimizin hiçbir şekilde yetişemediği biricik gelecek o olduğu için ötedünya. Dinsel bir kültürel mit içine oturtulmuş ötedünya öyküsü güçlü etkiler yaratabilir. Bazı engizisyoncular sapkınların yakılmasının hayırlı bir şey olduğunu, çünkü onlara başka türlü sahip olamayacakları bir cennet girişi sağladığını gerçekten düşünüyorlardı. Ve dine ‘halkın afyonu’ diyenlerin sebebi de, ‘Komşunu sev’ türünden ahlaksal buyruklar değil, ama cennette bengilik rüşvetinin çok büyük bir ödül ve cehennemnin çok korkunç bir ceza olmasından ötürü, günahları bağışlama ve sonsuz lanetlenmeye mahkum etme kudreti olan birinin, davranışı şekillendirecek olmasıydı. (‘...dindar ruhunun tıpkı parmakların yaptığı gibi büyük bir yazarkasanın tuşlarına bastığını hissediyor ve satın aldığıının tutarının cennette hemen kasadan çıktığını hissediyordu.’⁸⁵) Batı tarihi boyunca ötedünya öyküleri insan eyleminin en güçlü şekillendiricilerinden biri olarak işlev görmüştür – bunun büyük ölçüde sebebi, geleceğe dair neredeyse başka her öyküden farklı olarak, ötedünya öykülerinin kurgudan çok inanç sayılagelmeleridir.

Bu önemli bir ayrımdır – inanç sayılan bir öykü ve onun karşısında kurgu veya insan yapımı bir şey sayılan bir öykü. İdeal durumda, öykülerin yalnızca geçici olarak –yani daha iyi bir öykü ortaya çıkana kadar– ‘doğru’ diye kabul edildikleri bilimsel yöntem

85) James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Viking, 1956, s148.

Klasik metinlerin çevirileri yazara aittir; karşılaştırma amacıyla kimi zaman diğer yayımlanmış çevirilere başvurulmuştur. Zhuangzi’ye göndermeler Chuang Tzu’yadır. Harvard-Yenjing Institute Sinological Index Series, Supplement 20, Peking, 1947.

ikincisine bir örnektir. Bu bilimsel yapılar şu nedenlerle güçlüdür: (1) Gözlemlenebilir olgularla sürekli bir etkileşim gerektiren, son derece açık seçik ifade edilmiş ve herkesçe üzerinde anlaşılan belirli bir kurallar kümesi tarafından yaratılırlar; (2) öykülerin kendileri ortaklaşa yaratılır ve düzeltilirler; ve (3) bu öyküler inanç-öykülerinin sık sık yapıldığı gibi, ölümüne savunulmazlar, ama 'sanki' doğruymuşlar gibi kabul edilirler ve onlara göre davranılır. Bu 'sanki' tutumu Coleridge'in 'inanmazlığın gönüllü olarak askıya alınması'na benzerdir –öykünün bir kurgu olduğunu düşünsel olarak bilmek, ama sankiolguda doğruymuş gibi duygusal olarak karşılık vermek– ve, bilim durumunda, öykünün temelinde davranmaya devam etmek, ama eğer zorunluysa öykünün düzeltilmesine her zaman hazır olarak, içebakışla davranmak.

Ötedünya öyküleri, tipik olarak, bu ölçütlerin hiçbirini karşılamazlar: (1) Bilimin olduğu gibi, gözlemlenebilir olgular içine oturtulmuş değildirler ve bir kurallar kümesi tarafından yaratılmazlar – söz konusu kuralların, erki ellerinde tutanların öz çıkarlarının cisimleşmesinden ibaret olduğunu düşünecek kadar 'kinik' olunmadıkça. (2) Bu öykülerin çağlar boyu kalacakları tasarlanır ve düzeltmeye açık değildirler, her ne denli Dante'nin *İlahi Komedya'sı* örneğinin gösterdiği gibi, güçlü bir imgelem öyküyü önemli biçimlerde etkileyebilse de. (3) Bu öyküler *sanki* doğruymuşlar gibi değil, ama doğru olarak kabul edilirler, yani geçici değil, saltık olarak.

Kısacası, demokratik mit (1) herkesin aynı gelecek öyküsünü anlatmayı sürdürmesi için zorunlu olan, Tanrının verdiği otorite kavramını zayıflatarak ve (2) öykülerin inançtan çok etkin kurgu sayıldıkları bilimsel yöntemi ayrıcalıklı tutarak ötedünyayı etkisizleştirmiştir.

Ötedünyanın ortadan yok oluşu insanın özgürlüğünü arttırmıştır, ama aynı zamanda insanın anlamını azaltmıştır.

Mütevazi Önerim

Burada terimlerimi değiştiriyorum – çünkü burada demokratik miti kişisiz nesnelliği ve felsefi yansızlığı ile bırakıyorum. Aslında, Batı kültürünün kendisinin demokratik miti arkada bıraktığını ve şimdi yeni bir mitin –ekonomik mit– kaotik bebek havuzunda mutlu mutlu oynadığını ileri süreceğim.

Bir ekonomik ‘mit’ten söz etmek garip gelebilir. Ne de olsa, genellikle mitleri Eski Yunan’ın Orfeus ve Euridise miti gibi eski bir kurgu olarak düşünürüz ya da bu sözcüğü doğru olmayan bir inançtan söz ederken kullanırız. Ama sözlükte ‘mit’ sözcüğünün karşılığı olarak bir başka ve daha önemli tanım vardır: ‘Mit, gerçekliği eleştirmeden kabul edilen bir inanç veya bir inanç konusudur.’ Bu tanım gerçeklik üzerine şöyle ya da böyle hiçbir iddiada bulunmaz. Ekonomik mit doğru olabilir, ya da yanlış olabilir. Fakat onu güçlü kılan şey, onu anlam kalıbı olarak, olgusalığın ve değerli olanın ne olduğunu açıklama yolumuz diye kabul etmemizdir.

Bir ekonomik mit içinde, balıkların denizde yüzdüğü tarzda, yani bilinçsizce, yaşıyoruz. Tartışmaları kazanmak için ‘bilanço’ya başvuruyoruz; dünya tarihini büyük adamların bir evreyi geçen yürüyüşü olarak (kahraman miti) veya Tanrının planının gerçekleşmesi olarak (dinsel mit) değil, ama bir ekonomik tarih olarak görüyoruz; ABD’de, seçimleri Amerika ile bir ‘ahit’ (dinsel mitimizden gelen bir terim) önererek değil, ama Amerika ile bir ‘sözleşme’ önererek kazanıyoruz.

Ekonomik mit kapitalizmle eşanlamlı değildir, gerçi klasik anlamda liberal Birleşik Devletler tarzından batı Avrupa’daki sosyal demokrat türlere, Asya’nın bir kısmında görülen toplumsal açıdan otoriter tarzlara kadar, kapitalizmin türleri onun en sert anlatımlarıdır. Ekonomik mit her ne biçimi alırsa alsın, uç

ana karakteristik sergiler:

1 *Kullandığı araç, sayılar ve resimlerdir.* Ekonomik mitin potansiyel olarak ilk gerçek küresel mit olmasının nedenlerinden biri, dilin geleneksel çitleriyle sınırlanmamış olmasıdır. Ulusal geliri gösteren rakamlar her ulusa uygulanır ve *Dallas* gibi televizyon programlarında sergilenen yaşam tarzı dünyanın her yerindeki televizyonlarda görülebilir. Eski Sovyetler Birliği'nin düşüşü demokrasinin değil, kapitalizmin ve ekonomik mitin zafesidir – ve onları aktaran medyanın; rakamlar, onları gözardı edemeyiz; ve resimler, binlerce sözcükten daha güçlüdür.

2 *Dikey değil, yatay bir mittir.* Demokratik mit gibi ekonomik mit de hiyerarşik değildir: Benim dolarım senin doların kadar iyidir. Değerim ebeveynimin soyluluğuna, derimin rengine, cinsime, hattâ hangi ülkeden olduğuma –doğumla gelen tüm durumlara– değil, ama net aktif değere bağlıdır. Ama demokratik mittten farklı olarak ekonomik mit, değerlendirmekten çok sayar, değeri 'gerçeklik'ten çok değiş tokuş işlevine yerleştirir. Demokratik mitte, gerçeklik herhangi bir çevreden *doğabilir*; ekonomik mitte ise gerçeklik sayma veya oy verme yoluyla her çevreden *doğar*. Güç, sayılarda yatar.

3 *İdeali büyümedir.* Ekonomik mitin temeli büyüme idealidir: Daha büyük –ya da daha fazla– daha iyidir. Ayrıca, bu büyümenin zorunlu olarak yarışmayı içerdiğini düşünme eğilimindeyizdir. Tişört sloganının dediği gibi: 'Öldüğünde en çok oynacağı olan, kazanır.' Büyümeyle ilgili ifadelerimizin çoğunda bir tür erken Darwinci doğal seçme kavramı örtük olarak bulunur: Güçlü olan sağ kalır ve büyürken, zayıf olan kaçınılmaz ve doğal olarak (ve dolayısıyla haklı olarak) ayıklanır.

Ekonomik mit ilk gerçek küresel mittir, hızlı bir şekilde bas-

kın hale gelişini dünya çapında iletişimler teknolojisinin büyümesi sayesinde başarmıştır. Ama şairlerin kafesindeki tüneğimden sanki öyle görüyorum ki, felsefenin projesi –en azından ölümle ilgili kısmı– hâlâ demokratik mitin ellerinde. Yöntembilimi hâlâ mantık bilimine daha yakın ve ‘gerçekliği’ araştırırken ‘idea’ ile ‘olgusallığın’ bir uygunluğu doğrultusunda hâlâ inançtan çok bilginin özlemini duyuyor. Deneyim ve eyleme pragmatik rehberler üretmek için Dewey’in arkasında sıraya dizilmiş felsefeciler görmüyorum. Demokratik/aydınlanmacı/bilimsel mitteki yuvasına uygun olarak felsefe hiçbir şekilde pragmatik ve zorunlu kurgu ötedünya –ya da zorunlu olarak kurgusal demeliyim– ile değil, ama çok büyük ölçüde kendi büyük olgusu Ölüm ile ilgilenir. Aslında bu sessizlik uzlaşması, şüphe yaratacak şekilde, bir inanca benzer – ya da en azından bir inanç gibi *davranır*: bir ötedünyanın olmadığı inancı. Elbette, bilimin kuralları uyarınca, bir ötedünya ne vardır ne de yoktur, çünkü konu üzerine diyaloga girmek için gerekli hiçbir maddi olgu yoktur – gerçi bazıları bir ötedünyanın izlerinin tıpkı kuarkın izleri gibi, önceden kestirilebilir olmasa da en azından gözlemlenebilir olduğunu öne süreceklerdir. Bilimin konu üzerine söyleyecek bir şeyi yoktur, o kadar; o yüzden felsefe de konuşmaz.

Ama ben konuşması gerektiğini düşünüyorum. *Sanki* inançlarmış gibi kabul edebileceğimiz –ve davranışlar üzerindeki etkilerini gördükçe yeniden yazmaya gönüllü olarak, içebakışlı bir biçimde kabul edebileceğimiz– kurgu türleri üzerine iyi bir ortak öykü anlatımını gereksiniyoruz.

Başka biçimde ifade edersek, her zaman inanç ile doldurulmuş, ölümden sonrasına ait bir boşluk var. Gerçeklik ve özgürlük adına, o inancı ve onu somutlaştırmış öyküleri yok ettik.

Bununla birlikte, bu boşluk hiçbir zaman tam anlamıyla boş

olamaz, çünkü bir ötedünyaya inanmasak bile, ölüm hakkında sanki öteki taraftanmış gibi –sanki biz sağ kalanlardıymış gibi– düşünmeyi hiçbir zaman bırakamıyoruz. Dolayısıyla, ölümden sonraki bu boşluk postmodern kafalar için bile yine de inançla, yani bir ötedünyanın olmadığı inancıyla doldurulur. Bu –bir ötedünyanın olmadığı öyküsü– tüm başkaları düzeltilmeye açıkken, kültürümüzdeki tek mono-mittir. Bu, kuru senaryodur; hiçbir şeyin öyküsü.

Ama bu boşluk bir felsefi mono-mit için değerli, çok değerlidir. Olgunun bize egemen olamadığı tek boşluktur. Özenli bir düşünür için, materyalizmin sağlam bir zemin kazanamayacağı, ekonomik mitimizin tek boşluğudur. Bu boşluk yeniden yaratma kuramsal olarak açıktır. Burada gerçekliğin ardına düşmek değil, ama olgusalıklar yaratmakta özgürüz. Bu ‘sanki’ olgusalıklara onları bilimdeki kuramlardan ayırma için ‘senaryolar’ diyeyim.

Kuramlar gibi gelecek senaryoları da akla yatkın ve tutarlı olmalı ve bir mevcut olgu temelinden doğmalıdır. Ama yalnızca geçmişe bakılarak yapılan bir kestirim olmamalıdır, çünkü gelecekle ilgili bildiğimiz tek şey onun geçmişten –tahmin edilemez şekillerde– farklı olacaktır. Kuramlardan ayrı olarak, senaryolar öncelikle ne kadar iyi tahminde bulundukları üzerinden değil, ama yaşamımızda gerçekleştiklerinde hangi şimdi türünü yarattıkları üzerinden yargılanmalıdır. Örneğin Rahibe Teresa’nın şimdisini şekillendirmiş olan şey, kucakladığı her cüzamlı dilencinin yüzünde gördüğü, ölümden sonra dirilmiş bir kurtarıcıya ilişkin öyküsüdür; Unabomber’ın eylemleri teknolojinin dünyayı yok ettiğini anlatan bir öykü tarafından şekillendirilmiştir. Bilim her iki öykü hakkında da söz söylemez, çünkü ikisi de ‘gerçeklik’ değerleri için tahminde bulunulmasına açık

değildir. Ama ikisi de yaratılmasında yardım ettikleri etkiler üzerinde inceleme yapılmasına açıktır.

Elbette Rahibe Teresa ya da Unabomber gibi karakterlerle hep yaptığımız şey, onları bireyler olarak alıp haklarında psikolojik bir öykü anlatmaktır. Böyle öyküler ortak bir anlam mitini yerinden ederler. Aslında ekonomik mitimizdeki tipik davranışımız bireyin 'ev içi ekonomisini' çözümlemektir – öznel maliyet-kâr dinamiği. Bu da, anlam öykülerimizin az çok bilimsel olan çıkarıcılık vakaları ve zihin sağlığı normları ile sınırlanmak zorunda olması demektir.

Böyle psikolojik öyküler bireycidir, patalojiyle meşguldür ve geçmişe yöneliktir. Toplum için bir tartışma konusu haline gelecek bir başka anlam kaynağını savunuyorum. Kim olduğumuz ve ne olmayı isteyebileceğimiz hakkında daha iyi bir öykü anlatabilir miyiz?

Bu mütevazî öneri inancın yeniden canlandırılması ya da kurgunun gerçek diye kabul edilmesiyle değil, ama belli biçimlerdeki özgür oyunların doğal olarak içerdiği olanaklarla ilgili. Kovboylarla Yerliler, ya da Ninja kaplumbağalar veya evcilik oynamaya tamamen kaptırmış küçük çocuklarken bile, kurgu ile olgu arasındaki farkı biliriz. Her bir senaryo farklı enerjiler, heyecanlar, sözcükler, eylemler yaratır – ama böyle ortak bir oyunun ortasında durdurulup kim olduğu sorulan hiçbir çocuk kâlık da 'Hayır, ben John değilim, ben gerçekten bir Yerliyim' demez. Öte yandan, Yerli-olarak-John olmak, en azından oyunu oynadığı sırada John üzerinde gözlenebilir etkiler yaratır. Benzer olarak, Olimpiyatlara hazırlanmak –geleceğe dönük böyle bir hayalin bir zaman gerçekleşecek olması olanaksızsa bile– şimdimizi değiştiren etkiler yaratır, bunu yapmış herhangi biri doğru olduğunu söyleyecektir.

Sözgelimi, ölümün kıyısından dönenlerin anlattığı türden bir

ötedünya öyküsü şimdiki yaşama biçimimiz üzerinde derin etkiler yaratırdı. Bu sağ kalanların birçoğuna göre, yoğun, yargılayıcı olmayan bir sevgi duygusunun eşlik ettiği ışıktan bir varlık belirmiş ve yaşamlarının bir genel özeti sırasında onlara iki soru yöneltmiş. Geçmiş deneyimlerini anımsarlarken, ışıktan varlık şunları sormuş: Ne öğrendin? Ne kadar iyi sevdin? Bu kimseler ekonomik mitimize yeniden girdiklerinde, yaşamları derinden değişmişti.

Bazıları, bu deneyimlerin aşırı fiziksel stres altında salınan endorfinin etkisinden ya da dinsel inancın duygu kattığı, kimyasal olarak başlayan sanrıların etkisinden başka bir şey olmadığı tahminini yürütmüşlerdir. Mütevazi önerimin amaçları açısından, bu deneyimlerin nedeni önemsizdir. Önemli olan, öykünün etkisidir.

Dünyamız gitgide küreselleştiği, ulus devletler küresel finansal marketlerin kaynaştırıcı kuvvetlerine yenik düştükleri ve biz-zat kültürlerimiz bir küresel 'McKültür' içine katılmaya başladığı için, insan özgürlüğümüzü ortaya koymalı ve imgelem gücü sayesinde ve birbirimizle iletişim içinde, kendilerimizi yeniden yaratma kapasitemizi güçlendirmeliyiz. Mütevazi önerim, anlam öyküleri keşfetmek için, hem demokratik hem de ekonomik mittenden esas itibariyle korunmuş olan, ötedünyanın *kurgusal boşluğu* kullanmaktan ibaret. O zaman, küresel ekonomik monomitimize yeniden girerek, yaratmış olduğumuz *sanki* anlam-öykülerinde yaşayabilir ve sonuçlarını kendi yaşamlarımız ve toplumlarımızın yaşamlarında sınayabiliriz.

KLASİK TAOCULUKTA DÖNÜŞÜM OLARAK ÖLÜM

Roger T. Ames

Ölümün Olgusal Olmayışı

Ölüm üzerine bilinen bir düşünme şekli de onu yadsımaktır. Batı kültürünün anlatısında bu tür yadsıma koyu bir hat oluşturur. 'Otorite' Platon'da,⁸⁶ bengi ve değişmez bir formel düzen –Formlar Alemi– varsayımından başlarız. Sonra, ölümü onu yalnızca Görünüş Alemi içerisindeki maddi yana eşlik eden bir tür değişim olarak tanımlayarak sınırlarız. Bu Platonik modelde, insanın kalıcı kimliğinin –ölümsüz ruhunun– güvencesi onun Olgusal olana benzerliğidir. Tikel insan ilineksel değişimlere maruz kalma anlamında 'ölebilir', ama özsel 'insan-lığı' ise insanın değişmez 'form'u ve bunun aşkın bir ilke ile ilişkisi tarafından güvence altında tutulur ve Kilise Babaları'nın yorumuna göre, yaratıcı tanrısal varlık haline gelir. Böyle bir dünya görüşü yaşamın ölümden bağımsız ve ondan etkilenmemiş durduğu anlamında, yaşam ve ölümü ikinci kategoriler olarak ortaya koyar. Buradaki benzetme,

86) Platon'a karşı haktanır olmak için, Hristiyanlaşmanın ve yirminci yüzyıl bilimciliğinin bir ürünü olan, metafizikçi ve soyut formcu olarak 'otorite' Platon ile zamanımızda saygınlığı iade edilmekte olan çok daha ilginç mitolog, oyun yazarı, sanatçı Platon'u ayırdetmek zorunludur.

yaşam ile ölümün Tanrı ile dünya gibi olduğudur, sonraki kategori öncekinin geçici ve eksikli bir yansımasıdır. İnsan deneyimi ölümsüz ruh ve öte alem gibi metafiziksel ve doğaüstü varsayımlar yoluyla dengeli kılınır ve ona kültürel bir ufuk sağlanır.

Bu “Çok”un arkasındaki Bir’ modelinde özsel bir değişiklik, olanaklı olsaydı bile, bir afet gibi olurdu. Ünlü ‘Deli’ pasajında Friedrich Nietzsche, Tanrıyı öldürmemiz yüzünden, altta yatan formel düzen ilkesinin reddedilmiş olmasının felaket niteliğindeki sonuçlarını anlatır:

‘Tanrı nereye gitti?’ diye ağlıyordu. ‘Söyleyeyim. Onu öldürdük – sen ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl yutabildik? Bütün ufkunu silecek süngerini bize kim verdi? Bu dünyayı güneşinden kopardığımızda ne yaptık? Şimdi nereye doğru gidiyoruz? Tüm güneşlerden uzağa mı? Sürekli düşmüyor muyuz? Geriye, yana, ileriye, tüm yönlerde? Bir yukarı ve aşağı kaldı mı? Sonsuz bir yokluk içerisinde gibi başıboş dolanmıyor muyuz? Boş uzayın soluğunu hissetmiyor muyuz? Hava daha soğuk olmadı mı? Boyuna daha da gece gelmiyor mu? Sabahleyin fenerler yakılmalı değil mi...?’⁸⁷

Tanrıyı öldürmek Platon’un güneşinin tutulması ve insan deneyimini aydınlatmak için gereken değerleri icat etme sorumluluğunun omuzlanımıza yüklenmesi olmayacaktı sadece, ama bunun daha ötesinde, kendi ölümlerimizin olgusalılığı ve kaçınılmazlığını kabullenmemizi de gerektirecekti; ki Nietzsche’ye göre bu farkediş yaşamlarımızı sürdürme enerjisi üzerinde sağlıklı bir etki yaratacaktı.⁸⁸

87) R. J. Hollingdale (çev.), *The Nietzsche Reader*, London, Penguin, 1977, s. 202-3.

88) Bkz. Graham Parkes’in elinizdeki kitapta yer alan, Nietzsche’nin ölüme yönelik tutumu üzerine tartışması.

Yaşam ile Ölümün Bağışıklığı

Yukarıdaki alternatif olan ve zıttını söyleyen, belki daha az bilenen bir ölüm tutumu da klasik Çin felsefesinde, özellikle de Çin kültürleri üzerinde günümüze dek geniş bir etki yaratmış olan Taocu gelenekte yaygındır: ölümü olumlamak.⁸⁹ Bu ölüm olumlamasını Zhuangzi'deki şifreli şu sözlerde yakalayabiliyoruz:

'Yokluğu' başı, 'yaşamı' omurgası ve 'ölümü' kalçası olarak alabilen kişi, yaşam ve ölümün, var olma ve yok olmanın tek bir sürekli birlik olduklarını anlayan kişi – onun dostu olurum.⁹⁰

Bu pasaja ilişkin bir yorum şu gözlemden başlamalıdır ki, *Te-ogoni*, *Timaios* ve *Genesis* gibi klasik Batı geleneğinin temsilcisi olan bazı metinlerden farklı olarak, klasik Çin kaynaklarında kozmogoni mitolojisinin bulunmayışı göze çarpar. İlk başlangıçların olduğu yerde, nihai sonların da olacağı çıkarımı akla uygundur. Öyleyse ölüm yaşamın sonudur.

Tersine, klasik Çin'de başat varsayım ise dönüşüm enerjisinin, yaratıklarından bağımsız duran dışsal bir etkin ilkeye bağlanmış olmadığı, ama daha ziyade bu değişim enerjisinin dünyanın kendi içinde bulunduğudur. Dünya öz-yaratımlı ve 'kendiliğinden-öyle-olan'dır (*ziran*), ilk başlangıcı ve olası sonu yoktur. Burada bir 'varlıkbilimsel' varsayım varsa, o da kozmozun kendi bitimsiz dönüşüm sürecine uğrayan psiko-fiziksel enerjinin (*qi*) hep yoğunlaşan ve genleşen bir alanı olduğudur. Böyle bir dünyada, 'sey-

89) Yine, bkz. Parkes tarafından gönderme yapılan Japon felsefecilerden örnekler ve onların erken Taoculuk ile yakın benzerlikleri.

90) Zhuangzi, 17/6/46; karışl. A. C. Graham (çev.), *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, London, George Allen & Unwin, 1981, s. 87. (bundan sonra Graham, *Chuang-tzu* diye geçecek).

ler' kökten biçimde konumlanmışlardır. Ve konumun, araç üzerinde üstünlüğü vardır. Bazen *qi*, bazen *dao* bazen *ziran* diye adlandırılır – bu deneyim alanı, aracın etkisinin olmadığı yerdir. Dünya süreçsel olduğu ve yaratıcılığı *ex nihilo*⁹¹ olmaktan çok *ab initio*⁹² olduğu için –kurucu fenomenlerinin seyirleri boyunca gerçekleşen bir yaratıcılık– fenomenler hiçbir zaman atomcu biçimde ayrı veya tam değildirler. *Zhuangzi* şunları aktarır:

Eskilerle birlikte, anlayış bir yere ulaştı. Neresiydi bu? Da ha fazlasının eklenemeyeceği, en tepesi, en ucu şuydu: Onlardan bazıları, şeylerin var olmaya hiçbir zaman başlamadıklarını düşündü. Sonra gelen birçokları ise, şeylerin var olduklarını, ama aralarında sınırların hiçbir zaman var olmaya başlamadığını düşündü...⁹³

Kültürel açıdan başat olan, Platonik-Hristiyanlığın 'iki-dünya' metafizik modeline zıt olarak, klasik Çin geleneği değişimin ve geçiciliğin yadsınmamaları gerektiği bir 'bu-dünya' kuramıdır. 'Tek-dünya' kuramından çok bir 'bu-dünya' kuramıdır, çünkü sınırsız bir süreçtir ve ayrılmaz şekilde ona gömülü olduğumuzdan dolayı, kendisinin dışında bulunacak hiçbir nesnel görüş noktası yoktur ki oradan ölçülebilsin ya da bir nesne haline getirilebilsin.

Böyle bir dünyanın içinde, yaşam ve ölümün bağlaşıklığına dair bu anlayış mistik ya da bulanık hiç değildir. Oldukça yalın bir biçimde, yaşam ve ölümün ayrı ayrı konumları olmadığını söyler. Kozmogonik düşünmenin olmayışı, yaşam ve ölümün

91) Yokluktan (ç.n.)

92) Başlangıçtan (ç.n.)

93) *Zhuangzi* 5/2/40 ve üzerine yorumlar 63/23/53'te; karşı. Graham, *Chuang-tzu*, sırasıyla s. 54 ve 104.

normal, daha aşamalı değişim süreçlerinden ayrı olaylar olarak görülmemeleri anlamına gelir. *Zhuangzi*'nin ölüm üzerine felsefi düşünmelerinde –ölüm temasını Fukunaga Mitsuji ve Angus Graham gibi yorumcular bu metnin en büyük katkısı sayarlar⁹⁴– ölme süreci gündelik yaşamlarımızdan alışık olduğumuz, doğanın başka işlemleri arasında yerleştirilerek 'doğallaştırılır':

Güneş doğu tarafından sırf uzak batı sınırlarında batmak için doğar ve bütün o binlerce şey dayanma güçlerini ondan alır. Gözleri ve ayakları olan o şeyler kendi işlerini ancak ona dayanarak yapabilirler; onunla birlikte belirir, onunla birlikte gözden yiterler. Binlerce şey için hep aynıdır – bir şeye güvenerek ölürler, bir şeye güvenerek yaşama gelirler. Şimdiki formumu bir kez aldıktan sonra, sürer ve onun tükenmesini beklerim. Her şeyin nerede bittiğini hiç bilmeden, başka şeylerin yaptığı gibi, gündüz ve gece, hiç durmaksızın devinirim.⁹⁵

'Yukarı ve aşağı' ya da 'sol ve sağ' gibi yaşam ve ölüm de açıklanmaları için birbirlerine muhtaç olan bağlaşıklık kategorilerdir. Dolayısıyla, hiç gevşemeyen bir dönüşüm süreci içerisindeki göreliliği bir kalıcılığı betimlemek için gereken şey, varlıkbilimsel kategorilerden ziyade yalnızca açıklayıcı kategorilerdir. Düzenin formel yanı metafiziksel varsayımlara bağımlı değildir ya da on-

94) Bkz. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., Open Court, 1989, s. 202-4. 'Eşine az rastlanır duyarlılığı ile, ölüm hakkında yazarken kullandığı lirik, esrik tondan daha çarpıcı bir şey yoktur' gözleminde bulunur. Ayrıca bkz. A. C. Graham, *Chuang-tzu*, s. 23-4 ve onun *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York Press, 1990, s. 295-6, ve Fukunaga Mitsuji, *Sōshi*, Tokyo, Asahi Shinbun Chugoku kotensen series, 1966, bölüm 6 üzerine yorum.

95) *Zhuangzi* 55/21/19; karışl. Graham, *Chuang-tzu* s. 168.

lardan destek aramaz, çevremizdeki gündelik dünyadaki sürekli örüntüler olarak ayırdedilebilir. Bu anlayışa göre düzen, kendisine her zaman bir belirsiz yanın eşlik etmesine karşın, kalıcıdır – hem bir mevcut olma hem de bir ağır ağır yok olmadır. Güneş doğar, güneş batar, ama hep yeni bir gün üzerinde. Ve önceki gün yitip gider. Her bir dalga kümesi yükseldiği ve düştüğü için düzenlilik vardır, gene de her bir kümedeki her bir dalga kendi ayrı karakterine sahiptir. Ve önceki dalga kıyı çizgisinden uzaklaşır. Her bir ağaç parçası üzerinde bir tanecik örüntüsü vardır ve gene de her bir parça kendi benzersiz imzasına sahiptir. Ve yalnızca kuruyup gitmek için büyür.

Böyle bir dünyada formel düzenin görevi deneyimimizin gerisinde ve ondan bağımsız durarak, metafiziksel ilkeleri ya da varsayımları sağlama almak değildir. Doğrusu şudur ki, düzen biz sürekli ve karmaşık bir patika boyunca ilerlerken üzerinde bıraktığımız, bazen-dirençle-süren bazen-zayıflayan izlerdir. Kaosu alt etmesi ve yenmesi şöyle dursun, genellikle bilindik ama yine de her zaman yeni olan deneyimler üretmede düzen kaosun ortağıdır.

Ölümün Dikkate Değmez Oluşu

Klasik Çin'de ölümün anlamı ve değeri üzerine düşüncelerinde David Keightley ölümün 'sorunsal' olarak algılanmadığını genellikle kabul eder.⁹⁶ Elbette, yaşamın sonuna belli bir korkuyla yaklaşılmadığını iddia ediyor değildir. Asıl demek istediği, ölümün doğal olmayan, sapkın veya dehşet verici bir şey diye görülmediğidir. Çin geleneğindeki 'doğal' ölüm, ölümlülüğü insanın kibri ve itaatsizliği yüzünden verilen ilahi ceza diye an-

96) David Keightley, 'Early Civilization in China: Reflections on How it Became Chinese', Paul S. Ropp (ed.), *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*'da, Berkeley, University of California Press, 1990, s. 33.

layan Yahudi-Hristiyan geleneğindeki ölümün kötülüğüne karşıttır. ‘Sarı Pınarlar’ –ölüler diyarına verilen bir ad– görüntülerinde açıkça belli olan bir huzursuzluk bulunsa da, Yunan, Roma ve ortaçağ Avrupası ölüm anlayışlarıyla ilişkilendirdiğimiz marazilik ve kasvetin olmayışı göze çarpar.⁹⁷ Klasik Çin dünya görüşünde ‘yaşam’ üzerine ağır basan bir vurgu varken, klasik Batı kaynaklarında bilindik olan ölümün trajedisi ve dokunaklılığına görece az bir dikkat gösterilmiştir. Yaşam üzerine bu vurgu yalnızca Taocu değildir, Konfüçyus’un *Analects*’i gibi kanonik metinlerde de örnekleri gözlenebilir:

Jilu tanrılara ve ölülerin ruhlarına hizmet etmek hakkında soru soruyordu, ama Usta şöyle yanıtladı: ‘Eğer henüz başka insanlara hizmet edemiyorsan, ölülerin ruhlarına nasıl hizmet edebilirsin?’ Sonra ölüm hakkında sordu, ama usta şöyle yanıtladı: ‘Henüz yaşamı anlamıyorsan, ölümü nasıl anlayabilirsin?’⁹⁸

Ölümün tüyler ürpertici ve marazi bir betimlemesi olmaktan çok insan deneyiminin görece dikkate değmez bir yanı olarak, Çin ölümü hoşgörür. Bunun gerisindeki etmen, ölüm beklentisi olmasa yaşamın olduğu gibi olmayacağının fark edilmesidir. En geniş anlamında ölüm olmaksızın, yaşam durağan, içinde neler olacağı belli, renksiz ve sıkıcı olurdu. Ölüm olgusu; süreci, değişimi, karmaşıklığı ve yeniliği olanaklı kılan o belirsiz yandır. Olumsuz ve güçsüzleştirici bir yokluktan çok olumlu ve güçlendirici bir mevcudiyet olarak anlaşılabilir. Ölüm yaşamı dizginle-

97) A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, s. 203, bu aynı noktaya dikkat çeker. Zhuangzi’nin ölümle karşılaşma tartışması ‘ruhlarımızın iyiliği için ölümlülüğün dehşetini anımsatan geç Ortaçağ Avrupası sanatındaki yozlaşabilirlik üzerine getirilen vurgunun maraziliğinden tamamen uzaktır’.

98) *Analects* 11/12.

mez ya da altüst etmez, ama onu daha şiddetli ve dokunaklı kılarak canlandırır ve işletir.

Çin'e özgü tutumu bu görece kabul ettiği açıklamasında Keightley 'atalara tapınma ve soyun sürmesi bireyin kaybını daha kabul edilebilir kılmaya yarıyordu' gözleminde bulunur.⁹⁹ Ve dahası,

Tanrı nefretinin, hep var olan insan-tanrı düşmanlığının bulunmadığını anımsarsak, ölümün Çin'de Mezopotamya ve Yunanistan'da olduğu ölçüde, ölümlülerin aşağılanması olarak görülmemiş olması doğaldı; onun yerine, ölüm kaçınılmaz ve uyumlu düzenin bir parçasıydı.¹⁰⁰

Kültürel üstyapının beslediği o gelişkin süreklilik bilinci, ölümü daha az dehşet verici kılmada hiç şüphesiz önemli bir etmendi.

Yaşam Olarak Ölüm

Burada-ve-şimdideki yaşamdan ölümler alemindeki yaşama geçiş üzerine düşünmede sürekliliğin öncelikli oluşu yalnızca felsefi bir içgörü değildir. Eski Çin'deki ölüm kavramını çözümlemesinde Kang Yunmei, Zhuangzi'nin 'şeylerin dönüşümü (*wu-hua*)' anlayışının bu erken dönemin popüler mitolojisinde bol bol görülen öykülerle taşıdığı benzerliğe işaret eder.¹⁰¹ Süreklilik kavramı ötedünyayı bu dünyanın yalnızca bir uzantısı olarak algılayan popüler dini pratiklerde kendini bir kez daha gösterir. Bu uzantı genellikle *hun* ve *po* terimlerinde betimlenir – bir kişinin gökteki ve dünyadaki tinsel yanları. Varsayım şudur: *Hun*'un ayrı-

99) Keightley, 'Early Civilization'. s. 33.

100) A.g.y. s. 34.

101) Kang Yunmei, *Zhongguo gudai siwanguan zhi tanjiu* (An Exploration of the Ancient Chinese View of Death), Taipei, National Taiwan University History and Chinese Literature Series No. 85, 1994, blm.2.

lışı tam ölüm ânının işaretini verirken, dünyasal *po* toplumsal hiyerarşiler içerisinde ve bizim de karşılamak zorunda olduğumuz problemlerin tümünü yaşayarak, bizimkine benzer bir yaşam sürmek üzere kalır. Ölüm ânında, *hun*'u, kurallarla saptanmış tören uygulamaları aracılığıyla, ölünün bedenine geri dönmeye iknaya çalışmak üzerine odaklanılır. Sonra da dikkat, *po*'nun beklenen 'yaşam'ına çevrilir. *Hun*'a genellikle bulanıkça anlaşılan yolculuğunda yön sağlamak amacıyla, cenaze töreni nesneleri arasına çeşitli muskalar katılırken, mezarın döşenmesi için çoğunlukla yedek odalar, hizmetliler, hayvanlar ve günlük işleri yerine getirmek için zorunlu olan köleler kullanılır. Mezar, yaşayanların evlerine benzetilerek zaman içinde geliştirilir. Kazılan mezarlarda birçok kereler, sevilen giysiler, ev eşyaları, hattâ seçilip konulmuş el yazısı karalamalar bulunmuştur.¹⁰²

Ölenler için rutin anma törenleri erzağın yenilenmesi, dünyadan ayrılanlar için yakılarak 'bankaya yatırılan' ölümler aleminin parası ve vergileri ödemek ve ölümlerin ülkesinde olabilecek sorunları çözmek için gereken tüm diğer günlük malların sağlanmasını içerir. Öteki taraftaki yaşam bu taraftakine benzer olarak algılanırken, bu dünyadaki yaşamdan ötekine geçiş çoğu kez bir yücelme süreci gerektirecektir – ölü, yaşayan torunlarının yararı için kullanılacak insanüstü güçler alacaktır.¹⁰³ Söz konusu süreç soydaki ataların bir boyun eğme odağı haline geldikleri, kurumsallaşmış atalara tapınma için geçerli olmanın ötesinde, ayrıca yerel kültürel kahramanları yüceltmek için tapınaklar inşa edildiği daha özel örneklerde de kendini gösterir.

102) Mu-chou Poo, 'Immortality, Soul, and the Netherworld', *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*'da, Albany, State University of New York Press, 1997, blm.7; ve Michael Loewe, 'Services to the dead', *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC - AD 220)*, London, George Allen & Unwin, 1982, blm.11.

103) Mu-chou Poo, *Personal Welfare*, s. 214-25.

Daha önemlisi, ölümlerin ruhlarını yatıştırmaya çalışmada, dinsel uygulamaların yerine getirilmesi yaşayanların dünyası ile onun ölümlerin dünyasına uzantısı arasında bir iletişim bağlantısı kuruyordu. Bu bağlantının kullanılması hiç kuşkusuz, burada ve şimdi mutluluğu başarmaya yönelikti, ölümler dünyasındaki gelecek yaşamın niteliği ancak ikincil bir meseleydi. Tıpkı Çin'deki popüler dinin tanrı-merkezli olmaktan çok insan merkezli olma eğilimi taşıması gibi, böyle uygulamaların da hedefi ilkin yaşayanların gönenci ve daha önemsiz olarak da ölümlerin yararıydı. Başkalarının ölümlerini gözetmek onların da sizi gözetmeleri yönünde bir teşvikti; bunu yapamaması kişinin kendi kaderi üzerinde düşmanca bir etki olarak onları geri getirebilirdi.

Mu-chou Poo yaşayanlar ile ölümler arasındaki bu ilişki ile ilgili iki ilginç noktaya değinir.¹⁰⁴ Birincisi, yaşayanlar kendi ölümlerine yas tutarlardı, ama yaşam ile ölüm arasındaki gediğin yeterince geniş olduğuna, ölmüş akrabalarla daha ileri hiçbir doğrudan temasın istenmediğine ikna olmuşlardı. İkincisi, toplumun daha aşağı katmanlarının ölümler diyarının koşulları hakkında kaygılanmak için daha fazla sebebi vardı, çünkü onlar için önce ilk gömme düzenlemelerini, sonra da düzenli kurban adaklarını yerine getirecek parasal gücü olan torunları yoktu. Geç Savaşan Devletler ve erken Han Hanedanlığı dönemlerinde, toplumsal devingenlik gittikçe artan biçimde bir kişisel değer sorunu haline geldi. Kazanılan toplumsal statü ve maddi rahatlık, insanlarda hem yaşarken hem de öldükten sonraki olanaklarını görme hevesi yaratacaktı.

Dönemin sonunda, ritüel uygulamaları ve kurban yoluyla, yaşayanlar ölüm karşısında bir ölçüde güce sahip oldular, bu da onlara bir kontrol duygusu verdi. Bu, popüler dinsel uygulamalarda ölümün taşıdığı önemi azaltmak değildir, ne de klasik Çin külliya-

104)A.g.y., s. 172-9.

unda gözardı edildiğini öne sürmektir. Yukarıda belirtildiği üzere, ölüme razı olunmasının hem *Zhuangzi*'nin hem de *Daodejing*'in başlıca ilgisi olduğu şeklinde zorlayıcı bir uslamlama yapılabilir ve yapılmalıdır. Bu ana Taocu metinleri irdelemeye geçmeden önce, ölümün dilini incelememiz gerekir – Çin kültüründe bu deneyimi tanımlamak için geniş çapta kullanılan terimler kümesini.

Ölümün Dili

Si terimi genellikle 'ölüm' olarak çevrilir. Han hanedanlığı *Shuowen* sözlüğü, si'yi paranomastik olarak –yani fonetik ve anlambilim ilişkisi açısından– 'kuruyana dek suyu süzülme' anlamına gelen si diye tanımlar ve Çin'in doğal bir ölüm kavramında genellikle içerilen 'süresi dolmak' ya da 'kullanıp tüketmek' anlamını vurgular. Tipik olarak, si için bağlaşık terim *sheng*'tir yani 'doğmak, yaşamak, büyümek'; burada *sheng*, ikili terim 'yaşam ve ölüm'deki baskın konumda bulunur. Si'nin olumlu bir yanı vardır, 'doğal son' demektir. Dolayısıyla, *Daodejing* 42 şiddet gösteren insanların 'bu de qi si' olduğunu duyurur, yani bu kimseler 'ölmüyor' değildirler de 'doğal sonlarıyla karşılaşmazlar'. Hiç kuşkusuz ölümler ve kendilerini daha iyi yönetselerdi olacağından daha erken ölürler.

İkinci bir yinelenen terimse *wang*'dır; birincil anlamı 'ayrılmak, kaçıp gitmek, kaçmak' ve anlamca genişleme uyarınca, 'yok olmak'dır. *Shuowen*, *wang* sözcüğünü, açıkça, 'kaçıp gitmek' anlamındaki *tao* olarak tanımlar, 'bir yerden sürülme' ve 'ortadan yitme' anlamlarını içeren bir erimi vardır. Duan Yucai yorumu da *wang*'ın bir 'bileşik anlam (*huiyi*) işareti' olduğunu, uzak ve gizli bir yere 'girme (*ru*)' yan-anlamını taşıdığını ekler. Duan Yucai'ye göre, *wang*'ın özgün anlamı 'kaçıp gitmek'tir, ve ölümle ilişkisi bu anlamın bir genişlemesidir: 'Yitmek' ve sonra 'öl-

mek'. Bir evlat anababasının ölümüne dayanamadığı zaman, basitçe onların o yeri terk ettiklerini sanır. Bağlaşıklık sözcük çiftlerinde, *wang* 'ikamet etmek, aralarında olmak, korumak' (*cun*), 'sahip olmak' (*you*), ve 'edinmek' (*de*) ile ikili eşlemede görülür, bunlarda *wang* her zaman ikincil üyedir.

Daodejing'de Ölüm

Wang'ı anlamak için, onun *wang* ile, yani 'unutmak' ile *kök*-teş ilişkisi önemlidir, bu ilişki *Daodejing*'de belirgindir. Gerçek ölümün bir kimse unutulduğu zaman meydana geldiği yönünde güçlü bir anlayış söz konusudur. İçinde yaşayanların indirgenemez biçimde toplumsal kabul edildikleri, yaşamlarının öykülerinde yer alan rol ve kalıplaşmış davranış seyrinin oluşturduğu bir kültürel gelenekte, 'Yiten ne? ve Geride kalan ne?' sorusunun yanıtı önemlidir. Bir insan anımsandığı sürece, bir yeri ve bir yaşamı vardır. Soykütüksel süreklilik üzerine vurgu, evlatlık etiği, bedeni atalara zarar görmemiş olarak geri döndürme şeklindeki kültürel gereklilik, Çin'in cenaze töreni ayinlerinin ayrıntılı yapısı ve birincil dinsel uygulama olarak atalara tapınmanın rolü, bunların tümü bu toplumsal belleğin bir ifadesidir. Öte yandan, 'ortalarda olmama', 'bitmiş olma' ve 'gözden kaybolma', tümü de ölme yollarıdır, bunlar olmasa hâlâ hayatta olunacaktır. Bu yüzden, *Daodejing* 33'ün alternatif okumalarında 'yok olma' *wang* ve 'unutulmuş olma'nın *wang* birbirleriyle değişebildikleri görülür:

Kişinin yerini kaybetmemesi uzun süre kalıcı olmaktır,
Ölmek ama yine de yok olmamak (unutulmuş olmamak)
uzun süre yaşamış olmaktır.

Wang -'unutulmuş olmak'- ölçüt niteliğindeki redaksiyon-

larda görülen *wang* için, Mawangdui elyazmalarında bulunan bir metin varyantıdır. Bu *wang*'ın kabul edilebilmesi, 'yok olma' ve 'unutulmuş olma'nın aynı şey demeye geldiklerini ve dizinin her iki şekilde de okunabileceğini telkin edecektir.¹⁰⁵

Klasik Taoculukta ölüm konusu incelenirken, *Daodejing* 50 sık sık anılır:

Yaşamda ortaya çıkma ve ölümdede geri dönme sürecinde,
Yaşam yolundaki yolcular bir üçüncü yola yakınlar,
Ölüm yolundaki yolcular bir üçüncü yola yakınlar,
Ve yaşama sahip olan
Ama ölüm yoluna kayanlar
Onlar da yine bir üçüncü yola yakınlar.
Bu nasıl oluyor?
Yaşamı aşırı önemsemelerinden ötürü.

Bu klasik Taocu metnin anlattığı dünyada, insanların tamamen eşit üç gruba bölünmeleri beklenebilir: doğal yaşamlarını yaşayanlar, hastalık, kıtlık, savaş veya bazı başka talihsiz koşullardan ötürü yol üzerinde ölüme yenik düşenler ve son olarak, aslında ilk gruba ait olacakken, hayatta kalmakla zihinleri aşırı derece meşgul olduğundan dolayı, erken bir sonla karşılaşmaları açısından ikinci gruba katılanlar. Aşırılık tehlikelidir ve dolayısıyla bilge 'uçta olanı reddeder, ölçüsüz olanı reddeder, ve aşırı olanı reddeder.' Dünyamızı örgütleyen bağlaşıklık ilişkilerin tümü gibi, örneğin uzun ve kısa, yüksek ve alçak, zor ve kolay, yaşlı ve genç vb. gibi, yaşam ve ölüm de birbirleriyle süreklidirler ve birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler, öyle ki birinin pahasına diğeri saplantı haline getirilmesi yaşamın doğal

105)Bkz. Robert G. Henricks (çev.), *Lao-tzu: Tao-te Ching*, New York, Ballentine, 1989, s. 274 n.162.

denge ve uyumuna meydan okuyan bir anormallik getirir. *Daodejing* 75'in ifade ettiği gibi, 'yaşamdan sonrasını aramayan biri ona fazla değeri veren birinden gerçekten üstündür.'

Zhuangzi'de Ölüm

Zhuangzi, *Daodejing* ile aynı yönde ilerler ve yaşam ile ölüm arasındaki sürekliliği ve karşılıklı bağımlılıklarını vurgular. Ama *Zhuangzi* ölümün salt kabullenilmesinin ötesine geçer. Her bir an'a bir mevcut oluş ve bir olmayış, ortaya çıkan bir yenilik ve bir ölüp gitme eşlik ettiğine göre, ölüp giden yanı bu devamlı süreçten 'ölüm' olarak soyutlamak ve ortaya çıkan yanı ondan bağımsızca 'yaşam' olarak düşünmek bu dünyadaki deneyimimizi boşa harcamaktır – bir saçmalıktır. *Zhuangzi*'nin uslamlaması yalındır: Bir yana bağlanmamızı gerektiren sebepler öteki yanın hakkını vermemizi gerektiren sebeplerle aynıdır. Sorun ölüm değil, ama ölüm korkumuzdur, yersiz bir korkudur:

Yaşamdan hoşlanmanın zihin bulanıklığı olmadığını nereden biliyorum? Ve ölümü küçümsemenin insanın gençliğinde yitirdiği yolunu yeniden bulamama duygusu olmadığını nereden biliyorum? Madam Li, Ai'de bir sınır bekçisinin çocuğuydu. Jin devleti onu ilk tutsak aldığında, sabahlığı sırlısıklam olana kadar gözyaşları aktı. Kralın konutuna ulaştığı, onun yatağını paylaştığı ve onun güzel evcil etlerinden yediği zamandı ki ancak gözyaşlarından pişman oldu. Bir zamanlar güçlü yaşam arzuları olan ölümlerin pişman olmadıklarını nereden biliyorum?¹⁰⁶

106) *Zhuangzi* 6/2/78; karşı. Graham, *Chuang-tzu*, s. 59.

Bu dünya içerisinde, ölüm dönüşüm sürecinin kendisi ile bir tutulur. *Zhuangzi*'nin açıkça dediği gibi:

Cennet zevklerini fark eden biri için, yaşamı Cennet ile birlikte yol alıyordur ve ölümü şeylerin dönüşümüdür.¹⁰⁷

Ortadan yok olmaktan çok dönüştüğümüz yolundaki sezgisel açıdan güçlü varsayımı bir kez kabul ettiğimizde, *Zhuangzi* bizi oldukça büyük bir adım daha ileri götürmeyi ister. Bu metnin defalarca meydan okuduğu önyargılardan biri, bu biteviye değişim sürecinde (*wuhua*) başka bir şey haline gelmektense insan formumuzda kalmamızın daha iyi olduğu şeklindeki eleştirmeksizin kabul ettiğimiz varsayımdır:

Uzun zaman önce, Lai Usta hasta düştü. Kesik kesik ve hırıltılı soluk alıp veriyordu, ölümün eşiğindeydi. Karısı ve çocukları etrafında toplanmış gözyaşı döküyorlardı. Ona nasıl olduğunu sorduklarında, Li Usta onları azarlayarak şöyle dedi: 'Gidin burdan! Dönüşümlerine engel olmayın!'

Li Usta kapıya yaslandı ve onunla konuştu: 'Bu dönüşümler olağanüstü! Bundan sonra neye dönüşeceksin? Nereye gönderileceksin? Bir sıçanın karaciğerine mi yoksa bir böceğin bacağına mı dönüşeceksin?...

Şimdi eğer büyük bir demirci, metali dökme sürecinde olsaydı ve metal hoplaya zıplaya 'Bir Ekskalibur kılıcı biçiminde dökülmeliyim!' deseydi, hiç kuşkusuz, büyük demirci onun umut vaat etmeyen bir metal parçası olduğunu düşünürdü.

Eğer önceden insan formunda kalıba dökülmüş ve şimdi 'Beni bir insan yap! Beni bir insan yap!' diye sızlanıyor olsay-

107) *Zhuangzi* 34/13/14; karşl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 260.

dım, şeylerin dönüştürücüsü, hiç kuşkusuz, beni umut vaat etmeyen bir kişi sayardı. Bir kez göklerin ve yerin dev bir demirci ocağı ve dönüşümün de büyük demirci olduğunu kabul edersek, nereye gidersem gideyim ancak iyidir. Kaygısızca başım öne düşer, uyurum ve mutluluk içinde uyanırım.¹⁰⁸

Zhuangzi'ye göre, yaşamı nefis bir bekleyiş ve sonuçsuz bir şey kılan, yalnızca yersiz ölüm korkusu değil ama dönüşüm olarak ölümdür. Her köşe başında, hep yeni ve heyecan verici deneyimlerin olanağı bulunur:

Çok geçmedi, Ziyu hasta düştü, ve Zisi hatırını sormaya gitti. 'Olağanüstü!' dedi Ziyu, 'Şeylerin dönüştürücüsü her tarafımı eğri büğrü, çarpık çurpuk yapmaya devam ediyor. Beni öyle fena kamburlaştırdı ki, yaşamsal organlarım kafamın üzerinde kalıyor, çenem göbeğime gömülüyor. Omuzlarım başımdan yukarıda ve kamburum gökleri işaret ediyor. Yin ve yang buharları ile birlikte bir şeyler gerçekten karman çorman oldu!'...

'Buna içerliyor musun?' diye sordu Zisi.

'Gerçekten hayır,' diye yanıtladı Ziyu, 'İçerlenecek ne var? Eğer şeylerin akışında sol kolumu bir horoza dönüştürürse, onu saati anlamak için kullanırım. Eğer devam eder, sağ kolumu da tatar yayı okuna dönüştürürse, kızartmak için bir baykuş vurmakta kullanırım. Eğer sonra da kalçalarımı tekerleğe, ruhumu bir ata dönüştürürse, daha başka bir taşıta gereksinimim olmaz, onlar üzerinde yolculuk ederim... İçerlenecek ne var?''¹⁰⁹

108) *Zhuangzi* 17/6/53; karışl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 88.

109) *Zhuangzi* 17/6/47; karışl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 88.

Zhuangzi bir insan formu alma olanağını daha geniş dönüşüm sürecine yerleştirir. Dur duraksız bir serüven içerisinde, bir tür şeyin formunu almanın bir başka form haline gelmeye olanak verdiğini anlamakta gerçek bir rahatlık ve hattâ aslında dinsel bir huşu vardır. Böyle bir anlama aynı zamanda, paylaşılan bir çevre içindeki başka yaratıklara karşı empati hislerini ve şefkati de harekete geçirir. Yok olmakta olanı her an içine yerleştirerek ve 'yaşam'ı 'yaşam-ve-ölüm' olarak yeniden tanımlayarak, 'tam şimdi'nin varoluşsal açıdan tadına varılmasını teşvik eder. Zhuangzi'nin öğüdü şudur: Şu olmak yerine bu olmayı dilemek-tense, yolculuğun tadını çıkar.

Kang Yunmei, gerçekte ünlü kelebek öyküsünün altmetninin Zhuangzi'nin bir tür yaşamdan tümüyle yok olması ve bir başkasına dönüşümü olduğunu belirtir.¹¹⁰ Benzer bir öyküyü ama daha ayrıntısıyla anlatan, daha az bilinen bir başka anekdot da kesinlikle bu yorumu destekler:

Yüzyıllık bir kafatası gözüne iliştiğinde Liezi yol kenarında öğle yemeğini yiyordu. Kamışları ayırarak kafatasını işaret etti ve dedi ki: 'Yaşamı da ölümü de hiçbir zaman deneyimlememiş olduğumuzu bilenler yalnız sen ve ben miyiz? O halde sen endişeli mi olmalısın, ve ben memnun mu olmalıyım?'

Şeylerin tohumları içerisinde, onları harekete geçiren bir şey vardır. Suda tohumlar amipe, suyun kıyısında bir tür deniz yosununa dönüşürler. Bir yamaç üzerinde büyüdüklerinde, tepeyi örten çimen haline gelirler ve bu çimen gübrelendiğinde, düğün çiçeği çayırına dönüşür. Düğün çiçeği çayırının kökleri böcek larvası haline ve yaprakları

110) Kang Yunmei, *Zhohgguo gudai siwangguan zhi tanjiu*, s. 21-2.

kelebekler haline gelir. Kısacası, kelebekler ocakların altında yaşayan ve derilerini döken böceklerle –bunlara ev cırcır böceği denir– dönüşmek üzere bir başkalaşım geçirirler. Bu cırcır böcekleri de binlerce gün sonra kuşlar haline gelirler, bunlara ‘kurumuş artık kemikler’ kuşları denir. Bu kuşların tükürükleri *simi* böceklerine, onlar da sirke sineklerine dönüşür. *Yilu* böcekleri sirke sineklerinden, *huangkuang* kurtçukları ise *jiuyou* böceklerinden doğarlar. Sivri sinekler ates böceklerinden doğarlar. ve koyunların kendilerini temizledikleri çimen, belli bir süre tomurcuklanmamış bambunun yanında büyüdüğünde, *chingning* böceklerini üretir. *Chingning* böcekleri leoparları, leoparlar atları ve onlar da sırası geldiğinde insanları dünyaya getirir. Uygun zaman geldiğinde, insanlar kendi varlıklarının başlatıcısı olan şeye dönerler. Çeşit çeşit sayısız şeyin hepsi varlıklarını başlatan şeyden ortaya çıkar ve ona geri döner.¹¹¹

Yukarıdaki pasaj kendi zamanlarında ve yerlerinde herkesin bildiği özel bitki ve hayvanları, canlı ve doğrusal dönüşüm sürecini betimlemek için kullanır. Bir şey bir diğerine sebep olur. Okurun, çağrışım kalıplarını bu gündelik dünyaya taşıması sayesinde, bu çeşitli türden canlılar kendisinden tüm şeylerin doğru sırayla ortaya çıktıkları dipsiz bir kaynak sağlarlar. ‘Onları başlatan bir şey (*ji*)’ denilen, çevremizdeki dünyanın süregiden yeniden-yapılanmasını yöneten belirsiz yandır.

Bütün bir klasik külliyat içinde, ölüm konulu belki en iyi bilinen anekdot Zhuangzi’nin bir ömür birlikte olduğu karısının ölümü karşısındaki tepkisidir:

111) Zhuangzi 47/18/40; karışl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 184.

Zhuangzi'nin karısı ölmüştü. Huizi taziyelerini sunmak için gittiğinde, gördüğü tek şey Zhuangzi'nin çömelmış, kilden bir çömleğe vurarak şarkı söylediği idi. Huizi ona çıkışarak, 'Evinin paylaştı, çocuklarını yetiştirdi, ve seninle birlikte yaşlandı. Göçüp gitmesine gözyaşı dökmemen yetmezmiş gibi, çömlekle tempo tutup şarkı söylüyorsun, bu kadarı da fazla!' dedi.

Zhuangzi şu yanıtı verdi: 'Öyle değil. İlk öldüğünde, başka herkes gibi ben de nasıl kederlenmezdim? Ama onun başlangıçlarını anımsadığım zaman, gördüm ki ilk başta yaşamı yoktu ve yalnızca yaşamsız değildi, bedensel bir formu da yoktu ve yalnızca bedensel formu yok değildi, qi'si de yoktu. Dağınıklık ve karışıklığın ortasına saçılmışken, bir değişim meydana geldi ve onun qi'si doğdu, qi değişince o bedensel form içinde belirdi, ve bedensel formu değişince canlı olarak belirdi. Şimdi, yine değişti ve öldü. Birinden bir sonrakine dört mevsimin geçişi ile birlikte yolculuk etmekten başka bir şey değil ki bu. Dünyanın büyük köşkünde edebi istirahatine çekildiği zaman, haykırarak inleye peşinden sürüklendim, ama sonra birden bu davranışımın onun koşullarını anlamadaki başarısızlığım olduğu aklıma düştü, o yüzden vazgeçtim.'¹¹²

Eski Yunan'da olduğu gibi klasik Çin'de de dinin ciddi uygulamalardan –ortodoksiden çok ortopraksis, yani insanların *inandıkları* şeylerden çok *yaptıkları* şeyler– oluştuğunu gözönünde tuttuğumuzda, devrilmiş bir çömlekle tempo tutarak ölünün ardından ağlayıp inleme maskaralığı bir tür dinsel kirlenme olarak iki kat ciddi hale gelir. Klasik Çin'de öngerektirilen ve bu anek-

112) Zhuangzi 46/18/15; karışl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 123-4.

dot ile dile getirilen ('doğaüstü' ya da metafiziksel olandan çok) doğal kozmolojide, süreç ve değişimin durağanlık ve form üzerinde üstünlüğü varsayılır. Süreç ve değişimin bu üstünlüğü düzenin tersine çevrilemezliğini güvenceye alır, her tür tüm-kapsamlaştırmacı ileri sürümü boşa çıkarır ve saltık önceden kestirilebilirliği şüpheli kılar. Bu sürecin koşullarıdır ki, Zhuangzi'ye eşsiz ve heyecan verici olan bir eş sağlamıştır. Ve ontolojiden çok kozmoloji üzerinde odaklanmakla, sorumluluk şeylerin gerçekten 'ne' olduklarından çok üretken biçimde (he) 'nasıl' birbirlerine bağlandıklarını yanıtlamak olur. Zhuangzi'ye göre soru şu değildir: Eşinin ölümü nedir? Doğrusu, soru şudur: Kendimizi nasıl hazırlayalım ki, bu dönüşüm süreci içerisinde gelişmeye devam edebilelim?

Zhuangzi, karısının 'yitmesi' üzerine düşünürken, onu aslında hiçbir şekilde yitirmediğini keşfeder. Onun, değişim sürecine devam eden katılımı güvence altındadır ve Zhuangzi'nin karısının ölümüne tuttuğu yas onun yaşamını kutlamak haline döner. Ama bu farkedışten daha da önemlisi, yaşam ve ölümün ikisinin de sürece katkıda bulunan yanlar oldukları anlayışdır. Bu eşi, benzersiz ve aziz bir hayat arkadaşı kılan şey, insan deneyiminde hem değişimin hem de kalıcılığın karşılıklı oluşuna dayanır. Sürecin canlı ve üretken olabilmesi için, her an hem bir yaşama hem bir ölme olmalıdır.

Ölüm ve benzersizliğin bu ayrılmazlıkları, Zhuangzi'nin en gözde konuşma arkadaşı Huizi'nin bu yaşamı terk etmesinden sonra belli bir dokunaklılıkla birçok kez yinelenir:

Zhuangzi, Huizi'nin kabrinin yanından geçerken bir cenaze alayındaydı. Arkasındakilere seslenmek için döndü ve şöyle dedi: 'Burnunun ucunda bir sineğin kanadı kalın-

lığında bir parça harç bulduğunda, onu Marangoz Rock'a baltasının ağzıyla vurdurarak uzaklaştıran Ying'li bir adam vardı. Marangoz Rock baltasını rüzgar gibi kullanır ve kendisine söyleneni yaparken, burna zarar vermeden harç parçasını temizce keserdi. Ve bu sırada Ying'li adam orada gözünü kırpmadan dururdu.

'Song'lu Efendi Yuan bunu işitti ve Marangoz Rock'ı yanına emretti ve ona "Benim üzerimde de dene," dedi.

'Marangoz Rock şu yanıtı verdi: "Bana sorarsanız, bir zamanlar harcı baltamın ağzıyla uçurabiliyordum, ama hedefim öldüğünden bu yana zaman geçti."

'Huizi öldüğüne göre, benim de bir hedef olarak kimsem kalmadı, gerçekten konuşacağım kimsem yok artık!"¹¹³

Analitik, pozitivist eğilimli bir kişi olan Huizi, Zhuangzi'nin birçok sert yanıtının oldukça açık sözlü ve huysuz bir hedefi olarak, *Zhuangzi*'nin içindeki pek çok anekdotta görünür. Daldığı bu hülyada, Zhuangzi kendi hazırcıvaplığının –zekasını rüzgar gibi kullanma yeteneği– onun her zaman mantıksal olan zemininde gözünü kırpmadan ayakta durabilen Huizi ile ilişkisine bağımlı olduğunu kabul eder. Ölüm Huizi'yi eşsiz kılmıştır, çünkü onun yokluğunda yerini alabilecek kimse yoktur. Zhuangzi felsefi söyleşmelere tek başına devam edemez. Bu pasajda içerleme var mıdır? Böyle bir şey bir bütün olarak *Zhuangzi*'nin ruhuna aykırı olurdu. İçerlemeden çok, aslında o her şeyi olanaklı kılmış süreç için derin bir takdir vardır.

Görmüş olduğumuz gibi, *Zhuangzi* bir insan formu taşımanın bir başka forma yeğlenebilir olduğu anlayışını üstüne basa basa reddeder. Metnin üzerinde durduğu, en ikna edici olması gere-

113) *Zhuangzi* 66/24/48; karışl. Graham, *Chuang-tzu*, s. 124.

ken tema belki de budur, çünkü çoğu insanın eleştirisi ötesi bir değer saydığı şeye tehdit oluşturur.

Kurumuş kavrulmuş ama hâlâ şeklini koruyan boş bir kafatası gözüne iliştiğinde Zhuangzi Chu'ya doğru gidiyordu. At arabasının kamçısıyla kafatasını çevirdi, ona sorularıyla seslendi. 'Bayım, yaşam için aç gözlü olduğunuzdan yoldan saptığınız için mi böyle oldu? Yoksa krallığınız düşünce yakalanıp cellatın baltasına maruz kaldığınızdan mı böyle oldu? Yoksa kötü bir iş yaptıktan sonra ebeveynlerinizi ve ailenizi şerefsizliğinizin mirasçıları yapmakla yerin dibine geçtiğiniz için mi? Yoksa açlık ve soğuk sefaletine maruz kaldınız da mı böyle oldu? Yoksa bütün mevsimlerinizi yaşayıp tükettiğiniz için mi?

Monoloğunu bitirdikten sonra, Zhuangzi kafatasını aldı, başını ona yaslayarak uykuya daldı. Gece yarısı, kafatası rüyasına girdi ve ona şöyle dedi: 'Söylediklerin felsefecilerin boş konuşmalarına benziyor. Sözlerinin tümü yaşayanların dünyasına kısıtlanmış olmakla ilgili; ölülerin başına bunların hiçbirisi gelmez. Sana ölü olmanın ne demek olduğunu anlatmamı ister misin?'

'Kesinlikle,' dedi Zhuangzi. ---

Kafatası karşılık verdi: 'Biz ölüler için, ne üstümüzde yöneticiler ne altımızda uyruklar vardır, ve dört mevsim boyunca yapılacak hiçbir iş yoktur. Mutlu bir şekilde, gökleri ve yeryüzünü oyun alanımız sayarız. Tahtında oturan bir kralın hazzı bile bunu aşamaz.'

Zhuangzi ona inanmayarak sordu: 'Eğer bedenini yaşama geri getirmesi, kemiklerini, etini ve derini onarması, ve ebeveynlerin, ailen ve komşularıyla bir arada olman

için seni memleketine geri döndürmesi için Yaşamın Yarığını çağırıydım, bunu ister miydin?’

Kafatası kızgınlıkla kaşlarını çatı ve şöyle dedi: ‘İnsanların dünyasındaki didinme ve zahmet dolu yaşama tekrar dönmek için, nasıl olur da tahtında oturan bir kralın hazlarını terk ederim!’¹¹⁴

Görünen o ki, Zhuangzi bu ‘şeylerin dönüşümü (*wuhua*)’ temasından çok derinden etkilenmiştir, zira ölme zamanı geldiğinde, gösterişli cenaze töreni giysilerinin bir formdan bir diğerine daha şanslı olabilecek bir geçişi –başkaları buna yaşamdan ölüme geçiş diyebilir– destekleyebileceğini varsaydıkları için yandaşlarını azarlar:

Zhuangzi ölümün eşiğindeydi, çömezleri onun için cömert bir gömme töreni hazırlamayı düşünüyorlardı. Zhuangzi onlara şöyle dedi: ‘İç ve dış tabutların olarak göklerle ve yeryüzüne sahibim, güneş ve ay yeşimden disklerim, takım yıldızlar incilerim, ve yeryüzündeki sayısız şey mezar armağanlarım. Bu gömme donatısı tamamen benim için hazırlanmış – siz onlara ne ekleyebilirsiniz?’

Çömezler yanıtladı: ‘Korkarız ki, kargalarla çaylaklar sizden beslenecekler, efendim.’

‘Toprağın üzerinde beni kargalarla çaylaklar yiyecek,’ dedi Zhuangzi, ‘toprağın altındaysa karıncalar ve cırcır böcekleri. Birinden alıp öbürüne vermekteki mantığınız nedir?’¹¹⁵

Görmüş olduğumuz gibi, *Zhuangzi*’de ölümü ele alan pasaj-

114) Zhuangzi 46/18/22; karşı. Graham, *Chuang-tzu*, s. 124-5.

115) Zhuangzi 90/32/47; karşı. Graham, *Chuang-tzu*, s. 125.

larda sık sık karşımıza çıkan nakarat, ölümün neşeli bir beklenti olduğudur: Kişiye, uçsuz bucaksız bir erime sahip olanaklı şekil ve formları üstlenmesi olanağını sağlar ve insan formuna hiç ayrıcalık tanımayarak, en iyisi o formları geldikleri gibi kabul etmektir. Bu gelenekte, insan haline gelmeyi olağandışı bir şey gibi gösteren o değersiz yanılmanın zerresi yoktur. Metin, değişim sürecini benimseyen ve onun sürekliliği ve yeniliğinin insanın yaşamı yücelttiği ölçüde ölüme de değer vermesini gerektirdiğine sıkı sıkıya inanan, Taoçu düşüncelerin yaşlanan taraftarlarının öykülerine adanmıştır.

ÖLÜM VE AYDINLANMA

*Tibet Ölüler Kitabı'nın Sağaltım Psikolojisi*¹¹⁶

Robert Wicks

Genellikle ölümü yaşamın son ânı olarak anlasak da, bir değişim ve yenilenme cephesi olarak ölümün yaşamın her yanında hep mevcut oluşu önemli bir anlam taşır: Geçen her bir an geçmiş deneyim haline gelerek 'ölür'; yeni deneyimlenmiş her bir an, gelecek şimdi haline gelir gelmez 'doğar'. An be an, başlangıçlar ve sonlar biteviye çakışır. Daha az soyut bir düzeyde, ölümün alışkın olduğumuz anlayışımıza uyan bir başka formu ile de karşılaşırız: Koşullara yönelik beklenti ve tepkilerimizden oluşan alışlagelmiş davranış kalıplarımız, deneyimimiz içerisinde çoğu kez, ölüm benzeri bir durgunluk ve cansız bir fazlalık üretir. Ama özgürleştirici bir karakter dönüşümünü ve kişiliğin bir 'yeniden-doğumu'nu deneyimlemek, karanlıkta o kaybolmuşluk halinden kurtulmayı sağlayacak bir olanak olarak her zaman varlığını sürdürür. Yaşamlarımızın içerisinde böyle kişisel bir dönüşümü başarmanın, *Tibet Ölüler Kitabı*'nda¹¹⁷ betimlendiği biçimleriyle, açıkça ifade edilen ve edilmeyen araçları bu denemenin konusudur. Amacım, uygulamaya yönelik ve toplumdaki herkesi kapsa-

116) Bu deneme Kylie Duncan'a adanmıştır. Daha erken bir versiyonu *Philosophy East-West*'de çıktı.

117) *Bardo Thödol*'ün (The Great Liberation Through Hearing in the Bardo) İngilizce çevirisi *The Tibetan Book of the Dead* başlığıyla çıkmışsa da, ölülerin kitabı olmaktan çok ölüler 'için' bir kitaptır. Son ifade daha betimleyici olduğundan, bu deneme boyunca *Bardo Thödol*'e *The Tibetan Book for the Dead* olarak gönderme yapacağım.

yan iletisinin farkına varılması durumunda, metnin sağaltma ve özgürleştirme niyetleri ile ruhsağaltımın hedefleri arasında görülecek benzeşmelerden kimilerini anımsatmak ve yeniden vurgulamaktır. Bu araştırmanın akışında, bazı yetkin yorumcuların, yani Carl Jung ve Lama Anagarika Govinda'nın, daha içgörülü yaşamak için bir elkitabı olan metnin daha pragmatik ve varoluşsal değerinden dikkatimizi nasıl uzaklaştırdıklarını tartışacağım.

Tibet Ölüler Kitabı, Tibet'teki Budist cenaze törenlerinin parçasıdır ve gelenek uyarınca yüksek sesle okunur: Bedenden ayrılmış bir ruh olarak, ölüm-sonrası bir geçiş bölgesinde *-bar-do*¹¹⁸ – ışıltı uzaklığında varlığını sürdürdüğüne inanılan ölüye söylenir. Bedenden ayrılmış bir ruhun reenkarnasyonlar arasında içinden geçtiği bir geçiş bölgesidir bu. Metnin açık amacı ölü kişiye aydınlanması için *bardo* deneyimi sırasında, sürekli yinelenen fırsatlar sağlamaktır, böylelikle tekrar bir acı çekme koşulluna yeniden-doğumunu önlemektir. Geçişsel *bardo* deneyimi, en önemlisi, bir karar alma dönemidir: Ölü kişi acı çekmesine neden olmuş 'bilinçsiz eğilimleri'nden vazgeçerek aydınlanmış hale gelmeyi de, o yatkınlıklara bağlı kalıp geçmiş deneyimindeki örüntüler boyunca bir kez daha döngü çizmeye yazgılanmayı da seçebilir. Metnin yönlendirici sözleri, ölmüş kişiyi aydınlanmaya giden yolu seçmesi için zorlar. Öyleyse, görünüşe göre, metin bedenden ayrılmış bir ruhu reenkarnasyona doğru çeken düzenekleri seslendirir ve aydınlatıcı bir kişisel dönüşüm sayesinde o ruha acı çekmekten kaçınmasının aracını sağlar.

Tibet Ölüler Kitabı'nda betimlenen ölüm sonrası deneyimler dizisi bedensel ölümün hemen ardından gelen deneyimlerle başlar ve bedenden ayrılmış ruhun yeni bir fiziksel beden içinde ye-

118) Robert Thurman'ın çevirisinde, *bardo* basitçe, 'the between' olarak geçer. Bkz. Robert A. F. Thurman (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, London, The Aquarian Press, 1994.

niden doğmasından hemen önce meydana gelenlerle sona erer. İlk ölüm sonrası deneyimler en derin duruluk anlarıdır. Ancak, bunlar kısa ömürlüdür, çok geçmeden nitelikleri zayıflar ve kısmen aydınlanmış bilinç kiplerine dönüşürler, bunlar da gittikçe korkunçlaşan ve tüyler ürpertici hale gelen şaşkınlık, bencillik ve hayvansal saldırganlık deneyimlerine yozlaşırlar. Tamamıyla dehşet verici bu sonraki bilinç durumları, bedenden ayrılmış bilincin *bardo*'nun evrelerinden inişinde bilinçsiz eğilimlerini terk etmekte defalarca başarısız olmasının ardından yeni bir fiziksel bedende günlük yaşamın dünyasına yeniden doğma ânına yaklaşması sırasında ortaya çıkarlar. Gerçi dinsel terimlerde dile getirilmişse de, altta aşına olduğumuz ve sağduyulu bir ileti yatar: Yollarını değiştirmeyenler kendilerini tekrarlamaya acı biçimde yazgılıdır.

Ölüm sonrası bilinç durumları harika olanlardan korkunç olanlara kadar değiştiği için, farklı kişilik tiplerinden bireyler *bardo* durumlarının biri ya da diğesinde kendi yansımalarını görebilirler. Eğer bir kimse görece aydınlanmış bir kişi olarak ölmüşse, o zaman kendini daha huzurlu *bardolar* içerisindeki görüntülerle ilişkilendirecektir; eğer daha şiddet dolu ve bencil bir yaşamı olmuşsa, daha korkunç ölüm-sonrası durumlar içerisindeki görüntüleri kolayca tanıyacaktır. Metin, seslendiği hiç kimsenin mükemmelen aydınlanmış bir kişilik olmadığını varsayar, o yüzden kişi ölüm sonrası deneyiminin her bir evresinde, gerek genelde cahillik, dayanılmaz arzu, haset, kıskançlık gerekse saldırganlık içersinler 'bilinçsiz eğilimleri'ni nasıl alt edeceği konusunda sağaltıcı öğüt alır. Hangi kişisel yapıda olursa olsun ölüm kişi yuvasındadır, metin bireyin kendi psikolojik koşulunu nitelleyen sınırlar ve ızdıraplardan onu kurtarmayı amaçlar.

Ölüm sonrası bilinç durumlarının belirgin içeriği çeşitli Tibet tanrıları ve iblislerinin yaşam-kadar-gerçek görüntüleridir. Fakat

metin, bedenden ayrılmış bilince bunları kendi kişiliğinin yalnızca düş benzeri yansımaları ve temel ruhsal eğilimler olarak görmesini tembihler. Bu bakımdan, *Tibet Ölüler Kitabı*'nın tanrıları ve iblisleri temel kişilik tarzlarının ilkelerini simgesel ve özet, ama yine de olağanüstü gerçekçi bir biçimde sunan bir psikolojik tipoloji örneği verir.

Ölüm sonrası deneyiminin her bir düzeyinde, eğer ona göre davranılırsa özgürleştirici bir kişilik dönüşümünü yaratacak kilit bir öğüt yinelenir: Herhangi bir *bardo* evresinin içeriğinde ne yaşanırsa yaşansın, bedenden ayrılmış bilinç, *nesneleri kendi psikolojik yansıtımlarından fazla bir şey değiller diye görmelidir*. Burada umulan, kişinin kendi tanrısı ya da iblisçe yansımasını ayın bir havuzdaki titrekçe ışıldayan görüntüsünden daha fazla gerçekliği olmayan bir şey olarak deneyimlemesinden sonra, benmerkezli kişiliğine doğal bağlılığının gevşeyeceğidir. Kişiliğinin tanrı ve iblis imgeleri altında somutlaşmalarını bu anlamda yanılsama olarak yorumlamaktan beklenen sonuç, o kişinin bizzat kendi bireyselliğini yanılsama olarak görebilecek olmasıdır. Kendine ilişkin benmerkezli kavrayışını terk etmesi böylece aydınlanmaya götüren temel araçtır. Bu olunca, kişinin ızdırabı sona erer, çünkü acı çekmenin nedeninin cahillik, gurur, kıskançlık, haset ve arzu gibi benmerkezli kuvvetler olduğuna inanılır – bu kuvvetler tanrısı ve iblisçe görüntüler tarafından nesnel olarak somutlaştırılır. Bu görüntüleri 'boş' diye görmek kişinin ızdırabını yaratan psikolojik kuvvetlerin hiçbir somut gerçekliği olmadığını anlamaya giden ilk adımdır.¹¹⁹

Yukandaki açıklama *Tibet Ölüler Kitabı*'nın açık amacı ve anlamını genel olarak betimlemektedir – bu anlam, ölüm sonrası bi-

119) Sözgelimi hem arzu hem de nefret nesnelere derin bir bağlılığı ele verir. Nesnelere bu kölelikten kurtularak kişi zorlayıcı hislerden ve saldırganlıklardan özgürleşir.

linç durumları, tanrı ve iblis görüntüleri, yanı sıra ya bir insan olarak ya da duygu ve algısı olan bir başka yaratık formu olarak yeni bir maddi beden içine yeniden doğma öğelerine izin verir. Ama bu anlamı tamamlayıcı bir şey olarak, daha pratik bir etki söz konusudur – kitabın özellikle klinik açıdan ölü olanlara değil, fakat hâlâ yaşamakta olan ‘ölülere’ pragmatik ve varoluşsal olarak nasıl yöneldiğini gözler önüne serer. Biraz daha kapalı kalan bu anlamı meydana çıkarmak için, açık olan anlamın belli başlı bazı özelliklerini daha yakından incelememiz gerekir, çünkü bunlar hem tanrıların varoluşunun hem de bir ölüm sonrası *bardo* bölgesinin varoluşunun sadece psikolojik olduğunu düşündürürler.

Ölüm sonrası durumda deneyimlenen tanrılar ve iblislerin gerçekliği ile ilgili olarak, metnin bedenden ayrılmış bilincin bu tanrısal varlıkları hiçbir somut gerçeklikleri yok diye görmesini nasıl teşvik ettiğini belirtmiştik. Gerçekten de bu, *Tibet Ölüler Kitabı*’nın aydınlatıcı ilkesidir. Kitaptan dikkate değer iki parçayı alıntılıyorum:

Gurusunun verdiği eğitim sayesinde, onları [hayalî tanrısal varlıkları] kendi yansıtmaları, zihninin oyunu olarak tanıyacak ve özgürleşecek. Bu tıpkı sözgelimi doldurulmuş bir aslan görmek gibidir: Onun gerçekte yalnızca doldurulmuş bir aslan olduğunu bilmezse çok korkar, ama eğer biri ne olduğunu gösterirse şaşırır ve artık korkmaz. İşte burada da, kan içici tanrısal varlıklar bütün uzayı dolduran muazzam büyük gövdeleri, kalın kol ve bacakları ile göründükleri zaman dehşete düşer ve sersemleşir, ama ona gösterilir gösterilmez, onların kendi yansıtmaları ya da yidamlar¹²⁰ olduklarını anlar; bunun ardın-

120) Meditasyonda, bilgelik ve şefkat birleşimini somutlaştıran tanrısal varlıklar (ç.n.)

dan o parlaklık başgösterir, ana ve oğul birbirlerine katı-
şırlar, ve eskiden çok iyi tanıdığı biriyle karşılaşmış gibi,
zihninin kendini özgürleştirici parlaklığı kendiliğinden
onun önünde doğar, o artık kendini özgürleştirmiştir.¹²¹

...ne kadar korkutucu olursa olsun her ne görüyorsan onu
kendi yansıtman olarak anla; kendi zihninin parlaklığı, do-
ğal ışıması olarak anla. Eğer bu şekilde anlarsan, tam o an-
da bir Buda olursun, buna hiç kuşku yoktur. Mükemmel
anlık aydınlanma denilen o şey bir anda doğar. Unutma!¹²²

Bu alıntılar ölüm sonrası durumda deneyimlenen tanrısal
varlıkların, her ne denli asıl maddi nesnelerinkine eşit bir olgu-
sallıkla görünseler de, ölü kişinin kendi psikolojik durumlarının
belirmelerinden fazla bir şey olmadıklarını doğrular.¹²³ Ya psiko-
lojik özgürleşme koşullarını ya da kölelik ve acı çekme koşulla-
rını ifade eden salt simgesel biçimlerdirler. O halde, aydınlan-
maya götüren yol bir ölüm sonrası durumunu dolduran tanrılar
ve iblislerden gelen kayırmalar ve engellemelere asla bağlı de-
ğildir; tanrısal varlıkların görüntülerinin kişinin kendisinin çeşitli
olanaklı ve edimsel biçimler halindeki belirmeleri olduklarını
daha başlangıçta kabul etmeye bağlıdır. Daha yeterli bilinç dü-

121) Francesca Fremantle & Chögyam Trungpa (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, Boston, Shambhala, 1987, s. 64. *The Tibetan Book of the Dead*'in yüksek sesle okunması gerektiğinden, bu çevirinin sesli versiyonu daha özgün bir deneyim sağlar: *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation Through Hearing in the Bardo*, seslendiren Richard Gere, Boston, Shambhala Lion Editions, 1990.

122) Francesca Fremantle & Chögyam Trungpa (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, op.cit., s. 68.

123) Hayali tanrısal varlıkların deneyimlenmesi ile sıradan yaşamın deneyimlenmesi arasındaki benzerlik açıktır, çünkü Tibet Budizmine göre ikisi de bir düşünce daha fazla gerçekliğe sahip değildir. Tıpkı hayali tanrısal varlıkların olgusallığının kaynağının, bilincin kendi etkinliğinin bir etkisi olması gibi, sıradan yaşamın olgusallığı da öyledir.

zeylerine giden yolu bir tek kendini-tanıma aydınlatır.

Aydınlanma sürecindeki yansıması ve korkutucu bir aslanın yalnızca doldurulmuş bir hayvan olduğunu anlama gibi eğretilmeleri kullanılması gerçi metni duygusal açıdan güçlü kılıyorsa da, aydınlanma için verdiği kilit öğüt tartışmaya açık kalmaktadır. Bunu anlamak için, *bardo* içerisindeki tanrılar ve iblislerin hayalî görüntülerinin biçimi ve içeriği arasına ayırım getirebiliriz. Biçimleri 'gerçek gibi görünmek'tir, içerikleri ise bedenden ayrılmış bilincin bireysel kişilik yapısıdır. Hayalî görüntülerin aldatıcı ölçüde gerçekçi biçimini irdeleyelim. Her ne denli ölü kişi *bardolardan* biri içindeyken yuvasında olduğuna dair belli belirsiz bir his duysa da, deneyimlediği şeyin gerçek tanrılar ve iblisler değil de kendinin bir yansımasından ibaret olduğu, onun için ilk başta açık değildir. Bu durum, çok canlı bir rüya gören bir kimsenin yalnızca rüya gördüğünün farkında olmamasıyla karşılaştırılabilir. Kilit öğüdün yaptığı şey, ölü kişiyi görüntülerdeki nesnel biçimi dağıtacak şekilde, deneyimin gerçek doğasına uyandırmaktır. Gerçekte oldukları gibi görüldüklerinde, görüntülerin hiçbir bağımsız gerçeklikleri ve dolayısıyla ölü kişi üzerinde hiçbir güçleri olmadığı fark edilir, eğer bağımsız olarak var olsalardı böyle bir güçleri olurdu.

Bununla birlikte, *bardo* görüntülerinin gerçekçi görünüşünün yalnızca yanılısına olduğunun açığa serilmesi, ifade ettikleri psikolojik içeriğin de yine gerçekdışı olmasını gerektirmez. Eğer örneğin bir rüyadaki nesnelerin, rüyayı görene onun kendi imgeleminin bir uydurmasından başka bir şey olmadığı gösterilirse (bir çocuğa kabuslardaki nesnelerin yalnızca hayalî oldukları öğretildiği zamanki gibi), bundan o rüyanın nesnel bir tarzda sunduğu psikolojik içeriğin de imgelemin bir uydurması olduğu sonucu çıkmaz. Sözgelimi küçük bir çocuğun kabusunda-

ki hayal ürünü bir canavar son derece olanaklıdır ki çocuğun iç korkusunu ifade ediyor olabilir. Aynı şekilde, *bardo* deneyiminin nesnelerinin yansama olduklarının anlaşılmasından, o nesneleri yansıtan bireysel 'kendi'nin de yansama olduğu sonucu çıkmaz. Bireysel 'kendi' üzerine bunun ötesinde düşünme ve dolayısıyla uslamlamada bulunmanın anlamı olmadığı vargısı çıkarılabilecekse de, bunu gerekli kılacak şey, rüya benzeri görüntülerin kendilerine ait hiçbir somut olgusalılık taşımadıklarının anlaşılması olmaz.

Bu irdelemeler bizi ölü kişinin tanrılar ve iblislerin simgesel olarak ifade ettikleri karakter yatkınlıkları ya da 'bilinçsiz eğilimleri'nin bir başka cephesini incelemeye götürür. Daha aydınlanmış zihin durumlarının temsilcisi, şefkat ve bilgiyi ifade eden buda figürleridir; daha hayvansı zihin durumlarının temsilcisi 'vur öldür' diye haykırarak cesetleri paramparça eden et yiyici iblislerdir. Eğer metin pratik ve varoluşsal bir tarzda yorumlanacaksa, bu temsil edilen bilinç durumlarını edimsel, ölüm sonrası bir *bardoda* meydana gelen ölüm sonrası durumlar olarak görmek için mi iyi bir sebep olduğunu yoksa ölüm sonrası *bardo*-nun kendisinin bilincin bir başka yansıması olduğunu düşünmenin mi daha anlamlı olduğunu belirlemek önemlidir. Eğer durum sonraki is o zaman ölüm sonrası *bardo* gerçekten de bir geçiş koşulunu, ama ancak yaşarkenki deneyim içerisinde meydana gelecek bir koşulu temsil edecektir. Ayrıca, ölüm sonrası *bardoyu* yansıtan bilinç yaşayan, kanlı canlı bir insanın bilincinden başka bir şey olamayacaktır.

Düşünülebilir ki, ölüm sonrası *bardo* bölgesinin nihai biçimde yorumlanarak ya gerçek ya da bütünüyle simgesel bir bölge olarak kabul edilmesi, metnin bilincin özünü nasıl nitelediğine, bu dünyaya ait bir varlık türü olarak mı yoksa ötedünyaya ait bir

varlık türü olarak mı nitelediğine bağlıdır. Ancak, *Tibet Ölüler Kitabı* içerisinde bilincin özüne dair betimlemenin, ölüm sonrası edimsel bilinç durumlarının olup olmadığı sorusu bakımından yansız kaldığını göreceğiz. Bu bağımsızlığı göz önünde tutarsak, ölüm sonrası *bardoya* yaptığı göndermeleri bir ötedünyayı bilemeyenler için bütünüyle simgesel, dolayısıyla potansiyel olarak oldukça anlamlı diye yorumlamak, metnin genel havasına uygundur. Göreceğimiz gibi, Lama Govinda'nın görüşü bu yöndedir. Ama onun yorumunu ele almadan önce, metnin bilincin özünü nasıl betimlediğini kısaca incelememiz ve bu betimlemenin ölüm sonrası bilinç durumlarının varoluşunu ne gerektirdiğini ne de dışarda bıraktığını belirtmemiz gerekir.

Tibet Ölüler Kitabı, ölümün hemen ardından gelen deneyimlerde, bilincimizin önümüze saltık arılığı içinde geldiğini ifade eder. Bilincin duru olması koşulu tüm deneyimin zemini olarak alınır. Çok önemli bir pasajın üç farklı çevirisini (sırasıyla 1927, 1975, 1994) irdeleyebiliriz:

Soluk alıp vermen kesilmek üzere. Gurun seni önce Parlak Işık ile yüzyüze getirdi; ve şimdi onu *Bardo* durumunda Gerçekliği içinde deneyimlemek üzeresin; orada tüm şeyler, boş ve bulutsuz gökyüzü gibidir, ve çıplak, tertemiz zihin, çevresi ya da merkezi olmayan saydam bir boşlukta gibidir.¹²⁴

Soluk alıp vermen durur durmaz, gurunun sana önceden gösterdiği, ilk *bardonun* o temel parlaklığı görünecek sana. Bu *dharmata*'dır, uzay gibi açık ve boş, ışık saçan boş-

124) W. Y. Evans-Wentz (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, 3.basım, Oxford, Oxford University Press, 1960, s. 91.

luk, merkezi ya da çevresi olmayan arı çıplak zihin.¹²⁵

Soluk alıp vermen durduğu anda, aradaki ilk [bardonun] gerçek, parlak ışığı önceden sana öğretmeninin betimlediği gibi ışıyacak. Dış soluğun durur ve sen uzay gibi katışiksız ve boş gerçekliği deneyimlersin, tertemiz çıplak farkındalığın, ufku ya da merkezi olmaksızın, açık ve boş ıştır.¹²⁶

Bu pasajlar tam ölüm noktasında kişinin deneyimmediği şeyin, aslında bilincin kendisi, yani saltık durulukla ‘parlayan bir boşluk’ ya da ‘ışık saçan boşluk’ olduğunu öne sürer. Hemen sonra ise ölü kişi bu kendi evrensel doğası ile temasını kaybeder, ve tanrımsı ve iblisçe yansıtımlar halinde, kendisinin daha acayip nesneleşmelerini deneyimlemeye başlar – bu yansıtımlar kişiliğinin bilinçsiz eğilimlerini ifade eder. Böylelikle, kitabın deneyimsel yolu, kendisinde bilinçli olgusalılığı sunan evrensel ve özgürleşmiş bir bilinçten, daha benmerkezli kişilik yapılarının temsilcisi olan daha tikelleşmiş ve daha sınırlı bilinç biçimlerine doğru ilerler. Daha bencil olan bu sonraki biçimler ışık saçan aralık halindeki bilincin değil, ama –tipik ya da sıradan diye anlayabileceğimiz– daha bilindik ve şaşkın biçimler halindeki ‘*karmik açıdan* kararmış’ bilincin temsilcisidirler.

Her ne kadar metin, ölüm sonrası durumlarda deneyimlenen tanrılar ve iblislerin ölü kişinin bilincinin yansıtımları olduğunu ileri sürse de, bilincin ‘ışık saçan bir boşluk’ olma niteliği yanıtsız kahr. Olabilir ki, tanrılar ve iblisler hayali olmakla birlikte, ‘ışık saçan boşluğun’ deneyimlenmesi öyle değildir. Öte yandan, edimsel bir ölüm sonrası bilinç durumunu temsil ettiği kabul

125) Francesca Fremantle & Chögyam Trungpa (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, op.cit., s. 35.

126) Robert A. F. Thurman (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, op.cit., s. 122

edildiği sürece, 'ışık saçan boşluğun' deneyimlenmesi de hayal ürünü olabilir. Öyleyse, birbirinden ayırdedilmesi gereken iki soru vardır: (1) Metin mantıklı bir şekilde okunduğunda, şu ya da bu ölüm sonrası bilinç durumlarının tanınmasını gerektirir mi? (2) Eğer ölüm sonrası bilinç durumları kabul edilirse, bunlar kendinde olduğu şekliyle bilinci mi yoksa kendinde olduğu şekliyle olgusalılığı mı açığa sererler? Metnin açık anlamından anlaşılan, ölüm sonrası bilinç durumlarının var olduğu ve yalnızca bilincin 'temiz ve boş' olarak deneyimlenmesinin gerçekten açığa serici nitelikte olduğudur. Açığa serilenin, olgusalığın doğasından ziyade bağımsız doğadaki bilinç mi yoksa olgusallığın doğası ile özdeş doğadaki bilinç mi olduğu belirsiz kalır, ama pasajların havası sonrakini sezindirir.

Sonuç olarak, iki felsefi seçeneğimiz var: (1) olgusallık bilinçtir ve bilinç bu yaşam sırasında ve ölüm sonrası ilk *bardo* durumu sırasında (veya birinden birinde) ışık saçan boşluk halinde olduğu zaman, bu doğrudan doğruya bilinir; (2) genelde olgusalılık belirsiz ya da belirlenemezdir, ama kendinde bilincin olgusalılığı, genelde olgusalılık ile ilişkisi ne olursa olsun, ışık saçan bir boşluk olmasıdır. Bu seçeneklerin ikisi de ölüm sonrası bilinç durumlarının varoluşu ile tutarlıdır; ve ikisi de yine ölüm sonrası bilinç durumlarının var olmaması ile tutarlıdır.

(1)'e göre, daha ileri bir açıklama uygundur, çünkü 'olgusallığın bilinç olduğunun' bireysel bilincin ölüm sonrası durumlarının varoluşunu gerektirdiğine inanmak kolaydır. Bununla birlikte, bir bireyin bilincinin ölüm sonrası durumlarının (yani ölüm sonrası deneyimlere sahip bir ölü kişi ya da 'ego'nun) olması gerekliliği yoktur, çünkü edimsel bedensel ölüm anında her bireysel bilinç tamamen ve bir an bile kişisel yansıma olmaksızın evrensel bilince dağılıverebilir, tıpkı bir yağmur damlasının

okyanusa dağılması gibi. Bundan sonra yapmamız gereken, bireysel bilincin ölüm sonrası durumlarının olup olmadığı sorusunu değişik bir açıdan, yani ölüm sonrası bölgede betimlenen bilinç durumlarının evrenselliğini soruşturarak ele almaktır.

Zamanda ya da uzayda Tibet'ten iletişim anlamında kopuk bir yerdeki (örneğin antikçağdaki Peru'daki) herhangi birinin, Tibetli Budist tanrıların ölümle ilgili deneyimleri sırasındaki görüntülerini deneyimlemesi acayip değilse bile şaşırtıcı olurdu. Böyle bir kimsenin *Tibet Ölüler Kitabı*'nın betimlediği türden deneyimlere sahip olmasını çok uzak bir olasılıkla varsaysak bile, tanrıların simgesel anlamı herhalde anlaşılmamış kalırdı. Tek başına bu düşünce bizi metinde betimlenen, tanrılar ve iblislere dair ölüm sonrası görüntülerin evrenselliği sorusuna götürür, bunların olgusalılığından söz etmiyorum bile. Bununla birlikte, eğer metnin betimlediği çok genel türden ölüm sonrası durumlarının varoluşunu kabul edecek olsaydık, o zaman bir kimsenin öldükten sonra şu ya da bu simgesel formda bir dizi temel insan kişiliği yapısını deneyimlediğini savunmak belki akla yatkın bir görüş olurdu.¹²⁷ Ama yine de deneyimler karşısında bir rehber olmadan kurtuluş ya da aydınlanma olasılığı hâlâ çok küçük olurdu. Ölü kişinin aydınlanması için olanakların varlığı *Tibet Ölüler Kitabı*'nda verilen öğütlere, ya da o öğütleri eksiksizce iletebilecek karşılaştırılabilir bir metin veya kişiye son derece bağlıdır, böyle bir rehberlik olmaksızın kişinin, simgesel formları kendi kişiliğinin yansımaları olarak değil, ama olgusalıklar olarak görmesi olasıdır. Dahası, içe doğma ya da zihinsel yoğunlaşma aracılığıyla geçiliverecek bir bölgenin varlığı şöyle dursun, yaşayanların dünyası ile ölümlerin dünyası arasında bir iletişim

127) Lama Kazi Dawa-Samdub bu görüşe yaklaşıp. Bkz. W. Y. Evans-Wentz (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, op.cit., s. 33-4.

ara bölgesinin bile gerçekten olup olmadığı meselesi de söz konusudur.

Bu gibi güçlükler daha öngörülü bir yaklaşımı, yani metni öteki dünyaya ait metafiziksel gerçekliklerden çok, bu dünyaya ait psikolojik gerçekliklere yönelik diye yorumlamamızı telkin eder. Bu da metne onun edimsel sağaltım değerini vurgulayan bir yönelim demektir, ki merkezinde kuramsal değil, ama uygulamaya dönük bakışın yer aldığı Budizmin ruhu ile çok tutarlıdır. Chandradhar Sharma bunu gayet iyi betimler:

[Buda] çömezlerine defalarca şöyle dedi: “Yalnızca iki şey öğretiyorum, çömezlerim – ‘sefalet ve sefaletin sona ermesi.’ İnsan varoluşu sefalet ve acıyla doludur. Öyleyse acil ödevimiz sefalet ve acıdan kurtulmaktır. Eğer bunun yerine boş metafizik kurgularla kendimizi yorarsak, yüreği zehirli bir okla delinen ve onu çıkarmak yerine zamanını okun kökeni, büyüklüğü, metali, yapıcısı ve atıcı üzerine aylak kurgularla geçiren o aptal adam gibi davranmış oluruz.”¹²⁸

Genelde Budizm bu yaşayanların dünyasında ızdırabın algılanması ve deneyimlenmesinden kaynaklanır ve bu ızdırabı hafifletecek temel reçeteler üzerinde temellenir. Budist içgörünün özündeki bu pragmatik vurgu, *Tibet Ölüler Kitabı*’nı öncelikli olarak bu dünyanın ‘ölüleri’ –yani sürekli acı yaratan arzu, kıskançlık, haset, nefret ve saldırganlık döngüsünün yaşamlarını donuklaştırdığı insanlar– için yazılmış diye yorumlamamızı telkin eder. Yaşamları içerisinde herkes için şu ya da bu zaman geçerli olacak bir şeydir bu. Yaşamda acı çekmenin var olması sal-

128) Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Barnarsidass, 1964, s. 70.

tık bir kesinliktir; ölüm sonrası bilinç durumlarının var olması ise bir kurgu ve yorum sorunudur.¹²⁹ Genellikle, *Tibet Ölüler Kitabı*'nın hem ölüler hem de yaşayanlar için olduğu söylenir. Günümüzdeki yorum, onun yaşayanlar için yazıldığıнын kesin olduğu ve belki ölüler için de olduğu yönündedir.

Tibet Ölüler Kitabı'nı esasında yaşayanlar için diye düşünüyorsak, o zaman Carl Jung'un metin üzerine yetkin ve saygın psikolojik yorumu yeniden değerlendirilmelidir.¹³⁰ Bunun nedeni Jung'un bir ötedünyanın varoluşunu kabul etmesi değil, yorumunun metnin şimdi ızdırap çeken yaşayan insanlara seslenen kısımlarından okuru uzaklaştırmasıdır. Göreceğimiz gibi, kısmen bunun sebebi Jung'un kendi psikoloji kuramının metne Freud'unkinden daha kapsamlı biçimde uyduğunu göstermekle ilgilenmesi yüzündendir, oysa metin Freud'un içgörülerini doğrular.

Jung'un psikolojik yorumunu ele almazdan önce, niçin gerek Jungcu ve gerekse Freudcu psikolojinin metnin ruhu ve anlamı ile bağdaştıklarını belirtmek önemlidir. Bu durum, sıradan rüya bilincinin özyapısı ile *Tibet Ölüler Kitabı*'nda betimlenen ölüm sonrası deneyimler arasındaki yukarıda sözü edilen benzerlikten doğar. Freud'un da Jung'un da, rüyaları temel ruhsal içeriğin simgesi olarak yorumladıkları iyi bilinir. Freud'a göre, bunlar içgüdüsel, öncelikli olarak cinsel gerilimlerdir; Jung'a göre ise ortaklaşa paylaşılan mitsel düşünce yapıları ya da 'ilkörnekler'dir.¹³¹ Her ne denli rüyaların içinde deneyimlenen şeylerin kendi başlarına hiçbir nesnel olgusalılıkları olmasa da gene de ki-

129) Tibet düşüncesinin saygın bir temsilcisi olan Chögyam Trungpa *The Tibetan Book of the Dead*'e giriş yazısında, ölüm sonrası durumlarının varoluşuna işaret eden meditatif deneyimlerin gerçek olup olmadıklarının 'asla bilinemeyeceği'nden söz eder.

130) Jung'un psikolojik yorumu ilk kez 1938 İsviçre basımında (*Das Tibetanische Totenbuch*, Zurich, Rascher Verlag, 1938) ve sonra 1957 İngilizce basımında yer aldı.

131) Arketip (ç.n.)

şinin ruhsal doğasını simgesel olarak açığa serdiklerine ikisi de inanır. 'Işık saçan boşluğun' görüldüğü ilk deneyimleri olası bir istisna kabul edip geçerse, yine benzer olarak, *Tibet Ölüler Kitabı*'nda betimlenen ölüm sonrası bilinç durumları ölü kimsenin kişiliğini simgesel olarak yansıtır, yani –kişiyi defalarca yinelenen yeniden-doğum ve acı çekme döngüsüne götüren– kendi 'bilinçsiz eğilimleri'nin tanrısal varlıklar kılığındaki nesneleşmeleri olarak yansıtır.

Sıradan rüya durumları ile *Tibet Ölüler Kitabı*'nda betimlenen ölüm sonrası bilinç durumları arasındaki bu benzerlik, Batı'daki ruhsağaltım uygulaması ile Tibet Budizminin yeniden-doğum kavramı arasında bir bağ oluşturur: Başarılı ruhsağaltım kişiliğin bir yeniden-doğumunu gerektirir. Özel olarak, ruhçözümlemenin hedefi kişiye kendi ruhsal yapısını ve bir sürü iç çatışmasını göstererek bireyin psikolojik sağlığını geri kazandırmaktır. Freudcu ve Jungcu çözümleme içerisinde, bu yapı (başka yöntemlerin yanı sıra) kişinin rüyalarının incelenmesiyle anlaşılır, çünkü rüyalar kişinin ruhsal enerjisinin simgesel belirişleri sayılırlar. *Tibet Ölüler Kitabı* da, kişinin ruh sağlığını geri kazandırmayı (yani aydınlanmaya yaklaştırmayı) amaçlar, bunu kişinin 'bilinçsiz eğilimlerini' simgesel ve nesnel olarak sergileyerek ve ardından kişinin kendi ruhunda o formları etkisiz kılmasına olanak verecek şekilde yapar. Eğer bir birey sözelimi öfkeli ve şiddet doluysa, metin bireyin düşünüp taşınması için öfke ve şiddet dolu insanların dünyasını güçlü ve şok edici biçimde resmeder ve sonra bireyi o dünyayı yeniden yorumlayarak bir havuzdaki boş bir yansıma gibi görmesi için zorlar. İşlem, kişiyi önceki dünyasındaki bağlarından kopararak ve böylelikle daha aydınlanmış bir koşula yeni bir kişilik olarak 'yeniden-doğmasına' olanak sağlayarak o önceki dünyanın anlam ve gerçekliğini da-

ğıtmayı amaçlar. Bu temel noktalar bakımından, hem ruhçözümlemenin rüya yorumu yöntemi hem de *Tibet Ölüler Kitabı*’nda dile getirilen, görüntüler aracılığıyla yorumlama ve özgürleşme kipleri aynı sağaltım amacını taşırlar: ruhsal ızdırabı hafifletmek ve zihin sağlığını geri kazandırmak.

Tibet Ölüler Kitabı’na getirdiği psikolojik yorumda Jung, metnin nasıl ilkin ölümün hemen ardından gelen deneyimlerdeki en yüksek bilinç evresini betimleyip sonra da bilincin gitgide daha hayvansı olan formlarını betimleyerek devam ettiğine işaret eder. Batılı okura seslenerek ve metne doğru daha rahat bir yönelim önerme niyetiyle, daha sıradan bilinç durumlarıyla başlayıp aşama aşama daha aydınlanmış durumlara ilerleyen ‘tersine’ bir okuma önerisinde bulunur. *Bardo* deneyimleri dizisi Jung’un sunduğu tarzda yeniden kavramsallaştırıldığında Hristiyanlığın manevi gelişim anlayışını anımsatan, yükselen bir yol oluşturur – mükemmel olmayan ve sonlu olan insanlıkla başlayıp mükemmel ve sonsuz Tanrıya doğru uzanan bir yol. Dante’nin etkili Hristiyan destanı *İlahi Komedya* (1308-21) bir cehennem betimlemesiyle başlayıp araf ve cennet betimlemelerine ilerlemesinde bu anlayışı açıkça örnekler.¹³²

Freud’un psikoloji kuramını kendisinininkinden önemsiz göstermek gibi daha özel bir amaçla, Jung Batılı okur için metne doğru daha rahat bir yönelim sağlama niyetini tamamlayan bir şey olarak ‘geriye doğru’ bir okumayı teşvik eder. Ölüm sonrası deneyiminin hemen hemen en sonunda (ki Jung ‘başlangıç’ ola-

132) Bununla birlikte, sonlu insanlardan sonsuz bir Tanrıya bu ilerleyişin daha geniş bir modelin kısa bir kesiti olduğunu belirtmeliyiz. Eski Ahit başlangıçta bir mükemmel koşul betimler (Düşüşten önce Adem ve Havva), sonra daha acı bir koşula doğru yozlaşma olur (Düşüşten sonra Adem ve Havva). Böylelikle tam anlayış, bir tanrısal koşuldan başlangıçta bir iniş/ayrılış ve ardından bu koşula bir yükseliş/geri dönüşü içerir. Bu açıdan, *The Tibetan Book of the Dead*’de betimlenen psikolojik durumlar dizisi Batı duyarlıklarına ilk bakışta görülebileceği kadar yabancı değildir, Incil’deki Düşüş episoduna benzer.

rak okur), metin kesin biçimde bir erkek ya da kadın kimliği üstlenmenin psikolojik etkilerini son derece ilginç şekilde betimler: Bir erkek kimliği üstlenmek kişinin annesine karşı sevgi ve babasına karşı tiksinti yaratır; bir kadın kimliği üstlenmek kişinin babasına karşı sevgi ve annesine karşı tiksinti yaratır. *Tibet Ölüler Kitabı*'nın Batı ruhçözümlemesinin gelişiminden tamamen bağımsız olarak İ.S. sekizinci yüzyıl gibi erken bir tarihte yaratıldığı düşünülürse, bu gözlemler Freud'un cinsel kimliğin asıl sebeplerine yönelik temel içgörülerinin sarsıcı bir doğrulamasını sunarlar.

Jung, *Tibet Ölüler Kitabı*'nın Freud'un en canalcı düşüncelerinden kimilerini öncelediği ve doğruladığını içtenlikle kabul etmek yerine, Freud'un dikkat çektiği cinsel tutumların ancak metnin en ilkel ve aydınlanmamış diye betimlediği bilinç formu (yani sıradan, gündelik bilinç) içerisinde doğduğu ve etkili olduğunu söyler. Jung bunu cinsellik üzerine güçlü bir vurgu getiren Freud'un psikoloji kuramının ruhun yalnızca ilkel katmanlarına nüfuz ettiğinin kanıtı olarak alır. Bilincin daha az içgüdüsel ve daha aydınlanmış koşullarına ilerlediğimiz zaman, kendi ilkörnekler kuramıyla daha iyi kavranan düzeylere ulaştığımız eklemesini yapar.

Jung'un bilincin daha yüksek düzeylerine doğru yönelimi ve Freud'un psikoloji kuramını eleştirmekle ilgilenmesi yüzünden, *Tibet Ölüler Kitabı* üzerine yorumu daha az aydınlanmış bilinç formlarının metinde yer alan canlı betimlemelerinden okuru uzaklaştırır. Ancak, buradaki problem hemen hemen herkesin şu ya da bu zaman duyuşsal hazlar, cinsellik ve arzunun yer aldığı bu daha hayvansı aşamalarda yaşadığını anlamakta başarısız olması ve bunlara olan ruhsal köleliği alt etmek amacıyla metnin sunduğu reçeteleri küçümsemesidir, bu da metnin pratik uygulamasının, yagın olabilecek etkisini zayıflatmaktadır.

Niyeti, aydınlanma yolunu herkes için gözler önüne sermek olan bir elkitabı olarak *Tibet Ölüler Kitabı* bu yol üzerinde daha aşağı bölgelerin birinden başlayanlara seslenir. Zaten bizzat metin, ancak bir avuç insanın –bütün yaşamlarında meditasyon yapmış olanlar– yaşamlarını büyük ölçüde arınmış bir psikolojik koşulda bitirdiklerini kabul ettiğine ve çoğu insan bu nitelikte bir bilinçle yaşamadığına göre, Jung'un yorumunun temel yönelimi önemli bir anlamda ters etki yaratmakta ve dikkatimizi metnin insanların çoğuna seslenen kesimlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu da yapının doğal başlangından itibaren okunmasının en uygun yol olduğu anlamına gelir. Okur; ideal, aydınlanmış zihin durumunun bir betimlemesiyle başlar ve aşamalı olarak gitgide daha korkunç koşullara kadar iner, –eğer gündelik bilinci savaş, hastalık, yoksulluk ve suçla ilgili kendisine aktarılanlarla ve belki de bizzat deneyimleriyle dolu tipik bir insansa– kitabın hemen hemen sonunda aynada gibi gösterilen kendi her günlük cehalet, haset, kıskançlık ve şiddet dünyasının bir yansımasıyla karşılaşır. Metni bu şekilde okuma deneyimi, (sıradan bir bilinç koşulunda olduğunu varsayarsak) okura kendisinin aydınlanmış bir koşula tam olarak ne kadar uzak olduğunu sergiler ve kendi koşulunu birçok manevi kayıp düzeyinin doruğu olarak yorumlamasına olanak tanır. Böyle bir kendini tanıma deneyimi tam olarak metnin okurlarında yaratmayı niyet ettiği şeydir.

Jung'a benzer olarak Lama Anagarika Govinda da metnin psikoloji merkezli bir yorumunu sunar, 'değişik *bardoların* yaşamımızın değişik bilinç durumlarını temsil ettiğini...' ¹³³ ileri sürer. Bu bakımdan, açıklaması bedenden ayrılmış ruhlara olduğundan daha fazla, yaşayanlara yöneliktir. Ne var ki, onun görüşünde,

133) Lama Anagarika Govinda, 'Introductory Foreword' W. Y. Evans-Wentz (ed.), *Tibetan Book of the Dead*'de, op.cit., s.lxi.

yaşayanların ne kadarının hesaba katıldıklarını sorabiliriz. Bu soru akla gelir, çünkü Lama Govinda'nın metnin özsel anlamına olan tutumu açıkça aristokratiktir: Metnin gerçek anlamının ancak Tibet meditasyon pratiğinde 'eğitilen çömezler' için erişilebilir olduğundan söz eder. Her ne denli metni psikolojik bir belge kabul etse de –'insan zihninin en gizli bölmelerinin anahtarı'–, bu 'anahtarı' ancak pek az insanın elinde tuttuğunu ileri sürer:

İşitecek kulakları olan, yani yaşamda kendisini özgürleşmenin çağrısına hazırlamış ve kendi iç işitme organını eğiterek kendisini o çağrıya alacak hale getirmiş olan kişidir ki çağrıya yanıt verebilir ve onu izleyebilir. Ancak iç gözünü açmış kişi kurtarıcı görüntüleri görebilir. Fakat ne iç işitme ne de iç görme yeteneğini geliştirmiş olanlar *Bardo Thödol*'un aktardığını yalnızca dinleyerek kendilerine yarar sağlayamazlar.¹³⁴

Tibet Ölüler Kitabı'na, Jung'un yaklaşımı gibi Lama Govinda'nınki de dikkatimizi metnin genel olarak uygulanabilir olan sağaltım yanından uzaklaştırır. Lama Govinda dikkatimizi daha aydınlanmış bilinç durumlarına yönlendirir, ama gerektiği gibi eğitilmişler haricindeki herkesi o durumların deneyimi dışında bırakır. Yalnızca küçük bir grup insan Tibet meditasyonu pratiği yaptığı sürece, *Tibet Ölüler Kitabı*'nın gerçek anlamı, onun karnısınca, 'gizli' bir öğretisi halinde kalacaktır.¹³⁵

Tibet Ölüler Kitabı ancak onlarca yıl boyunca Tibet meditasyon pratiği yapmış olanlar için erişilebilir olan anlam incelikleri

134) Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York, Samuel Weiser, 1974, s. 123.

135) Bu aristokratik 'gizli' kavramı Alexandra David-Neel'in *The Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects*'inde betimlenir, San Francisco, City Lights Books, 1967, s. 3.

içerebilir gerçekten de. Ama bu düzeyde bilgiyi metnin özsel anlamı olarak ayrıcalıklı kılmak, insanı daha az aydınlanmış bilinç durumlarından –insan nüfusunun çoğunluğuna özgü olan durumlar– uzaklaştırır. Tıpkı Jung'un Freud psikolojisinin sınırlarını açığa sermekle ilgilenmesi yüzünden, daha içgüdüsel ve şaşkın bilinç durumlarını hafifsemesi gibi, Lama Govinda da daha yüksek bilinç durumlarının meditasyonla deneyimlenmesine olan güçlü ilgisi yüzünden, daha yüksek ve daha erişilmez farklılıklarla durumlarına odaklanır.¹³⁶

Bununla birlikte, *Tibet Ölüler Kitabı*'na baskın olan hava aristokratlık ve seçkinciliğe karşıdır. Okurun derin içgörü veya soyutlama kapasitesinden bağımsız olarak, açıkça herkese seslenen bir kitaptır. Aydınlanmayı başarmak için bir dizi fırsat ve işlem sunar, öyle ki eğer bir kimse verili herhangi bir düzeyde aydınlanma yolunu kavramayı başaramazsa, o zaman o kişi, simgeciligi ruhunu daha yakından yansıtan bir düzeyde bir başka şansa karşılaşır. Kitap, algılama kapasitesi en yüksek insanlara seslenerek başlar ve onları basitçe kendi deneyimlerini belirli bir biçimde düşünmeye yöneltir (yani deneyimlerini kendi psikolojik yansıtımalarının sonucu olarak görmeye). Eğer bunu yapabilirlerse, o zaman hemen aydınlanma başlar. Eğer metnin yönergelerini o kadar rahat izlemek olanaklı değilse, o zaman okur daha az aydınlanmış bir koşula gider ve fazladan bir yüreklendirme ile birlikte öncekiyle aynı yönergeleri alır. Tanrıların toplumsal varlıklarının çoğalmasının kişinin metnin yönergelerini uygulamasına neden olacağı umuduyla, bazen kişiye yardımcı olmak için daha fazla tanrı ortaya çıkar. Eğer kişiyi aydınlatma çabası yeniden başarısızlığa uğrarsa, o zaman aynı ileti bir kez da-

136) Lama Govinda *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*'da, Wheaton, Illinois, The Theosophical Publishing House, 1976, bu çeşitli iç deneyim bölgelerini kapsamlı biçimde betimlemiştir.

ha, ama bu kez gitgide daha korkutucu görüntüler eşliğinde verilir. Bir bilinç düzeyinde, kişinin sonunda dünyasını daha aydınlanmış bir tarzda yorumlayabileceği umulur. Öyleyse her bilinç düzeyinde, aydınlanma için bir reçete söz konusudur. Her bilinç düzeyinde, aydınlanmış bir koşula bir anda doğmak olanaklı kalır – ama eğer doğru yorum biçimi benimsenmişse.¹³⁷ Aşağıdaki pasaj metnin toplumdaki herkesi kapsama hevesini şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde sergiler:

Şimdiye dek barışçıl tanrısal varlıkların *bardosunun* tehlikeli yolunda yedi aşama olmuştur ve aşamaların her birinde kişiye gösterildiğine göre, birinde anlamamışsa bile öbüründe anlayacak ve özgürleşmenin sonsuz kazanımları gerçekleşecektir. Ama birçokları bunun gibi özgürleşmeler de, duyarlı varlıklar sayıca fazladır, kötü karma çok güçlüdür, nörotik peçeler ağır ve kalındır, bilinçsiz eğilimler uzun zaman sürer, ve bu kafa karışıklığı ve cahillik döngüsü ne yıpranır ne artar, dolayısıyla, özgürleşmemiş ama aşağılarda dolaşan birçokları vardır, bu şekilde kendilerine doğrulukla gösterilmiş olsa da.¹³⁸

Burada, Jung ya da Lama Govinda'nın kabul ettiklerinden çok daha geniş bir dinleyici kitlesine seslenilmektedir. İkisi de metni kendi derin psikolojik anlamını anlama çabalarında inandırıcı biçimde yorumlarlar, ama metnin kişinin bir aydınlanma koşuluna doğuştan yakınlığı ya da uzaklığından bağımsız olarak onu aydınlanmaya götürmek amaçlı bir sağaltım aracı olma işlevi gözönünde tutulduğunda, Jung ve Lama Govinda acı çeken

137) Bkz. yukarıda 119. nottaki alıntı.

138) Francesca Fremantle & Chögyam Trungpa (çev.), *The Tibetan Book of the Dead*, op.cit., s. 57.

çoğu insanı arkada bırakan yorumlar sunarlar.

Tibet Ölüler Kitabı özellikle karanlıkta yolunu kaybetmiş ve şaşkın ruhlar için yazılmış bir kitaptır. Aydınlanmanın güç bir iş olduğunu ve önemli bir manevi etki meydana gelmesi için anahtar iletinin birçok kere tekrarlanmasını gerektirdiğini kabul eder. Arzularımızın, yorumlarımızın, değerlendirmelerimizin, hazlarımızın ve korkularımızın sorumlusunun yalnızca ve yalnızca kendimiz olduğu ve eğer dünyanın görünüşteki ciddiliği ve önemini kendi yaratıcılığımızın oyunu olarak bir yorumlayabilirsek, bu ızdırap kaynaklarını etkisiz kılabileceğimiz şeklindeki iletisini yineler. Bu bakımdan, *Tibet Ölüler Kitabı* Epiktetos'un *Elkitabı* ile karşılaştırılabilecek bir pratik bilgelik kitabıdır; ızdırabı azaltması ve yalnızca seçilmiş eğitimlilere değil, ama tüm insanlara kişiliğin ve dinginliğin bir yeniden-doğumuna doğru rehberlik etmesi için tasarlanmış bir dizi öğüt sunar. İletisi bizi klinik ölümden sonrasında değil, ama kaçınılmaz şimdiki anın yakınlığı içerisinde –yaşanan *bardo*'da– gerçekleşecek bir yeniden-doğuma yönlendirir.

ÖLÜM VE AYRILMA

Montaigne, Zen, Heidegger ve Diğerleri

Graham Parkes

Her şey bitti.

Montaigne¹³⁹

Sokrates'in, felsefi girişimi 'ölme alıştırmaları' diye nitelendirmesi, ölüm fenomeninin Batı geleneğindeki en belli başlı anlaşılma biçimlerinden birini özetler. Bu anlayışta, ölüm olgusunun can yakıcılığından kaçmak için, daha ölmeden bedenimle ilişkiyi kopararak dünyaya ölüyorum, böylece fiziksel ölüm geldiğinde onu karşılamak için artık evde olmam. Gerçekten de, Platon'un *Faidon*'unda çok baskın olan Orfik düşünme tarzında, ruh olarak ben bedende hiçbir zaman gerçekten yuvamda değilimdir. Asya geleneklerindeki çeşitli okullarda da benzer stratejiler kullanılır; bunlardaki düşünce, ötedeki dünyaya yeniden doğmak ya da öteki yaka Nirvana'ya geçmek için, nihai, aşkın Olgusalılık ile özdeşleşmek amacıyla dünyadan yavaş yavaş kesilmek ve bedenden ayrılmaktır. Var olma şeklimi böyle değiştirmem, gereğince yerine getirdiğim zaman, ölümlülüğümle baştmemim doyurucu bir yolunu sunar-

139) Montaigne, *Essays*, 1:20. Montaigne'e tüm göndermeler kitap ve bölüm numaralarıyla yapılacaktır, kullanılan çeviri Donald Frame'indir, *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford, Stanford University Press, 1958. Montaigne'in zaman ve ölüm üzerine düşünceleri, *Montaigne in Motion*'ında, çev. Arthur Goldhammer, Chicago, Chicago University Press, 1985, Jean Starobinski tarafından, genelde Montaigne'in felsefesinin ustaca bir açıklaması çerçevesinde aydınlatıcı biçimde tartışılır.

ken, açıktır ki ölüme karşı böyle bir zafer bir Pirus zaferidir¹⁴⁰ – beni yaşamdan alacağım tüm tatlardan yoksun bırakması açısından.

Bununla birlikte, hem Batı hem de Asya geleneklerinde, ölümün aşılmasını içeren bu düşünce tarzlarına karşıt anlayışlar da görürüz; bunlar ölümün yaşamın bütünleyici bir parçası, alışıldığı üzere gizli tutulan ama hep mevcut olan bir yanı olarak alınması gerektiğini söylerler. Kendisini bir biçimde tersine çeviren ve kişinin artmış bir canlılıkla yaşama yeniden girmesini sağlayan, yaşamdan bir ayrılmayı salık verirler – Zen ustalarının öğüdündeki gibi ‘yaşamı bıraktıktan sonra yaşamak’. ‘Yaşamı bıraktıktan sonra’ *yaşama* (yalnızca var olmaktan çok, yaşama) yeteneğinin insan varoluşunun kökten biçimde *geçici* olduğunun anlaşılmasına bağlı olduğu ortaya çıkar.¹⁴¹

İnsanın ona veda ettikten sonra tam olarak bu dünyada nasıl olabileceği veya bedene bağlılıklarını kopardıktan sonra gerçek anlamda canlı bir yaşamı nasıl yaşayabileceği doğrudan doğruya açık değilse de, çok sayıda düşünür ölüme dair böyle bir varoluşsal kavram (ve pratik) geliştirmiştir: Avrupa’da Montaigne, Nietzsche ve Heidegger, Japonya’da Dōgen, Shōsan ve Nishitani. Kabul edilmelidir ki, düşünürler ve düşünceler tarihsel bağlamlarından soyutlandıkları zaman, karşılaştırmalar kuvvetlerinin bir kısmını yitirirler ve birbirinden tamamen farklı felsefecilerin ‘aynı şeyler hakkında aynı şeyleri söyledikleri’nin ifade edildiği durumlarda şüphecilik genellikle geçerlidir. Ama ölüm kültürel bir yapı olarak görülebilse bile, ölüm olasılığına karşı tutum ve tepkilerdeki benzerlikler çarpıcıdır. Ölüm ile kenetlenmenin, Jaspers’in adlandırmasıyla bir ‘sınır-durumu’nun, insan varoluşunda temel olan bir şeye ulaştığını söylemek anlamsız değildir.

140) Çok fazla kayıp verilen boş zafer (ç.n.)

141) Akira Kurosawa’nın muhteşem filmi *Ikiru* (Yaşamak) bunun, gerçi çok dünyasal olsa da canlı bir örneğini verir.

Bir Yaşam-ve-Ölüm Sorunu

Batıdaki ve Doğu Asyadaki geleneklerde ölüme ilişkin felsefi görüşlerin üstünkörü bir incelemesi, ölümün yaşama dışsal olan ve onu sona erdiren bir olay olarak anlaşılması ile yaşamın sürekli bir tamamlayıcısı ve eşlikçisi olarak görülmesi arasındaki genel bir zıtlığı açığa serer. Sözgelimi, klasik Taoculukta yaşam ve ölüm birbirlerine *yang* ve *yin* olarak ait olan karşılıklı bağımlı zıtlar şeklinde düşünülür. *Daodejing*'de, sıradan insanların yaşamla ve onun cömertliğiyle meşgul olmaları yüzünden ölümü gözardı ettikleri ya da onu hafife aldıkları için, bu yakın ilişkileri kaçırdıkları söylenir.¹⁴² Yaşam ile ölümün karşılıklı bağımlılıkları *Zhuangzi*'nin 1ç Bölümlerinde göze çarpan bir temadır; 'İnsan hayatta iken aynı zamanda ölür de' dizesinde; Laozi'nin ağzından söylenen 'ölüm ve yaşamı tek bir akış olarak anlama' ile ilgili sözlerde; ve ölüm ile yaşama 'sabah ile akşamın süreklilikleri'nin yüklenmesinde söz konusu temanın örnekleri verilir.¹⁴³

Laozi'nin Eski Yunan'dan bir çağdaşı sayılabilecek Herakleitos'un düşüncesinde bu fikirlere bazı dikkate değer paralellikler vardır, söz konusu düşüncede yaşam ve ölüm çeşitli bağımsız karşıt çiftler arasında göze çarpan bir yer tutar. Sözgelimi 88. Fragman (Diels) şöyle yazar: 'Canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı bir ve aynıdırlar. Çünkü biri diğerine dönüşür ve diğeri de yine ötekine.'¹⁴⁴ Ama her ne denli Platon *Faidon*'da ru-

142) *Daodejing*, bölüm 75 – pek çok basımda bulunur, ama bkz. Robert G. Henricks çevirisiyle, *Lao-tzu: Tao-te Ching*, New York, Ballantine, 1989.

143) *Zhuangzi*, bölümler 2, 5, 6 – bkz. A. C. Graham çevirisiyle, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, London, George Allen & Unwin, 1981. Taocu ölüm anlayışı üzerine daha fazla bilgi için bu kitapta yer alan, Roger Ames'in 'Klasik Taoculukta, Dönüşüm olarak Ölüm' adlı yazısına bakınız.

144) Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, Fragman 93. Aynı metinde ayrıca özellikle fragman 79 (Diels 48), 89 (D21), 92 (D62), 102'ye (D36) ve Kahn'in yararlı yorumlarına da bakınız.

hun ölümsüzlüğünü tartışırken, Herakleitos'un bazı usamlamlarını karşıtlarından yola çıkarak ileri sürse de, sonraki Batı düşüncesinde genel gidiş, varoluşu sürekli bir doğuş ve yok oluş (ki Taocu düşünürler kadar Budistler için de doğal görünür) döngüsü olarak anlamaktan saparak ölümü yaşamdan saltık biçimde başka bir şey olarak görmeye yönelmiştir. Konu üzerine Hristiyan düşüncesinin büyük bölümü bu gidişi teşvik etmiştir – gerçi bazıları Ön-Sokratik düşünceden etkilenmiş birkaç aykırı figür direnmiş olsa da.

Budist felsefede, 'varoluşun üç karakteristiğinden' biri *geçicilik* (Sanskritçesi *anitya*, Japoncası *mujō*), ki gelenek boyunca yinelenen bir nakarat gibidir: 'Tüm darmalar [varoluş ögeleri] geçicidir.' Tüm varoluş –doğal olarak insan yaşamı da dahil– bir başlangıç, ve her anda bitimsiz bir belirme ve yok olma, yaratılma ve ortadan kalkma, doğma ve zamanla ölüp gitme (Japoncada denildiği biçimiyle *shōmetsu*) döngüsü olarak anlaşılır. *Setsuna-shōmetsu* ('Her şey, daha belirdiği anda yok olur') vecizesinde dile getirilen bu düşünce Dōgen Kigen'in (1200-53) felsefesinin merkezidir. Dōgen sıklıkla şunu yineler: 'Yaşam an be an ansızın belirir ve yok olur.'¹⁴⁵ Zen Budizminin St Okulu'nun kurucusu kabul edilen Dōgen, Japon geleneğinin belki en derin düşünürüdür.

Belirme-yok olma düşüncesinin merkeziliği bilindiğinde, Dōgen doğum-ve-ölüm'ü [*shōji*] açıkça anlamak bir Budist için en büyük önemi taşıyan bir sorundur' dediği zaman kastettiği şey, doğum-ve-ölümün, geleneksel *samsara* modelindeki gibi, deyim yerindeyse, yalnızca ölüm-ve-yenidendoğum 'makro-döngüsü' olarak değil, ama aynı zamanda her bir insan yaşamının her anı-

145) Dōgen Kigen, *Shōbōgenzō*, 'Shukke-kudoku' (Keşifliğin değerleri) fasikülü; Dōgen Kigen – *Mystical Realist*'inde, Tucson, University of Arizona Press, 1975, s. 198, Hin-Jee Kim tarafından çevrildiği biçimiyle.

nı koşulluyor olarak anlaşılması gerektiğidir.¹⁴⁶ Bu da yaşamın ve ölümün (Japonca *shō* hem 'doğum' hem 'yaşam' demektir) birbirini karşılıklı dışlayan zıtlar olmadıkları, ama daha ziyade derinden kaynaşmış oldukları anlamına gelir:

Ölümde yaşam vardır ve yaşamda ölüm... Bu, insan tarafından bilerek tasarlanmış değildir, Darma [kozmetik yasa] tarafından doğal olarak gerçekleştirilir... Yaşamı terk etmemiş olmamıza rağmen, şimdiden ölümü görürüz. Ölümü daha başımızdan atmamış olsak da, halihazırda yaşamla karşılaşırız. Yaşam ölümü, ölüm yaşamı engellemez.¹⁴⁷

Daha sonraki bir Zen ustası Suzuki Shōsan'ın (1579-1655) öğretilerinde de ölüm üzerine benzer bir vurgu bulunur; Shōsan yaşamının ilk yarısını samuray olarak yaşamış, o yıllar süresince büyük Tokugawa Ieyasu'nun ordusunda hizmet vermiş ve savaşmış, ardından henüz kırklarındayken keşiş olmuştur. Bizzat kendisi din görevlisi atanmasına karşın –aslında kendi kendisini atamıştır– izleyicilerine münzevi yaşamı özellikle salık vermemiştir, Budist sevecenliğin Zen'in daha dünyasal bir biçiminde uygulanmasını savunmuştur. Önceki kariyerini Japon tarihinin daha kanlı dönemlerinden biri sırasında savaşçı olarak yapması sayesinde ve başlıca izleyicilerini sıradan insanlar oluşturduğu için, Shōsan –her insanın yüzyüze gelmek zorunda olduğu bir şey olarak– ölüm ile kenetlenmeyi öğretisinin merkezine koyar. Öğrencilerine 'ölüm-enerjisini [*shiki*] uyandırmalarını' öğütler, çünkü bu süreç 'doğum ve ölümden özgürleşmenin başlangıcı'

146) Dōgen, Shōbōgenzō, 'Shoaku- makusa' (kötülük yapmamak), Kim, a.g.y., s. 214'te geçer.

147) Dōgen, Shōbōgenzō, 'Yuibutsu-yobutsu' (Yalnızca Buda ile Buda arasında), ve 'Shinjingakudo' (Beden-zihinden geçen yolu anlamak), ikisi de Kim, a.g.y., s. 226'da geçer.

olabilecektir.¹⁴⁸ *Shi* (ölüm) ile *ki*'nin (enerji) yan yana getirilmesi çarpıcıdır, çünkü *ki* (Çince *ch'i* ya da *qi*) canlı bedeni destekleyen yaşamsal enerjidir. Ancak, *ki* yalnızca insanlara değil, fakat bütün evrene hayat verdiği için, canlı bir bedenin çözülmesi yaşamsal enerjilerin sönmesinden çok bir yeniden-şekillenmeye işaret eder (ki Taocular için de böyledir).

Belki de Avrupa'da Rönesans süresince ölümün yeniden gözden geçirilmesi sayesinde ki, Shōsan'ın çağdaşı sayılabilecek Michel de Montaigne'in (1533-92) düşünceleri o bağlamda o kadar devrimci olabilmıştır. Montaigne'in *Denemeler*'i yalnızca ölümüne yönelik ortaya koydukları varoluşsal tutumdan ötürü değil (ki Shōsan'inkine çarpıcı biçimde benzer bir bakış açısıdır), ama aynı zamanda yazarın insan varoluşunu, bilincin üzerlerine bir süre görünüşü yüklediği, süresiz an'lar ya da kıpıların bir akışı şeklinde anlamasından (ki bu da Dōgen'inkine çarpıcı biçimde benzeyen bir anlayıştır) ötürü de dikkate değerdir. Gerçi Montaigne'in klasik denemesinin 'Felsefe yapmanın, ölmeyi öğrenmek olması' şeklindeki başlığı *Faidon*'un Sokrates'inden yardım alır ve birçok alıntının çoğu da Stoacılarıdır; ancak onun ölüm hakkındaki düşüncesinde, deyim yerindeyse, ölümü *yaşama geri getiren* bir hava vardır ki farklılığını oluşturur. Sonlara doğru, 'Doğa'nın sesi, iş başına geçer ve olasılıkla yazara öğütlediği biçimiyle onun izleyicilerine seslenir:

Ölüm yaratılışınızın koşuludur, bir parçanızdır; [ölümünden korkmakla] 'kendi'lerinizden kaçıyorsunuz. Sahip olduğunuz bu varlığınız ölüm ve yaşam arasında eşitlikle bölün-

148) Suzuki Shōsan, *Warrior of Zen*, editör ve çevirmeni Arthur Braverman, New York, Kodansha International, 1994, s. 30-1. Shōsan'ın konuşmaları ve hikayelerinden çömezi Echu'nun yaptığı bir dermece olan Roankyō'dan (Eşek se-meri köprüsü) bir seçmedir.

müştür... Yaşamınızın sürekli işi ölümü inşa etmektir. Yaşamdayken ölümdesiniz... yaşıyorken ölmektesiniz.¹⁴⁹

Ölüm fenomenine ilişkin eskiçağ ve ortaçağ anlayışlarından çok farklı olan modern bir ölüm kavramının burada dikkate değer bir öncelenişi söz konusudur. Eskiçağdakiler için, Tales'e yüklenen sözlerle, *to pan empsuchon*: Bütün evren ruhludur, yaşamla canlandırılmıştır; ve böylelikle ölüm kozmozun yaşımsal özüne kafa karıştırıcı bir karşı-ağırlıktır. Ama Nietzsche'nin biz modernler hakkında gözlemlediği gibi: 'Bizim "ölüm"ümüz çok farklı bir ölümdür.'¹⁵⁰ Descartes (bitkiler ve yıldızlar şöyle dursun) hayvanların bile ruhu olduğunu yadsımış, kozmozun devinim halindeki yaşamsız parçacıklar olduğunu söyleyen modern bilimsel anlayış için yolu temizlemiş, dolayısıyla evren ruhunu, *anima mundi*, birdenbire söndürmüş olduğu için, evren daha az konuksever bir yere dönmüştür. Nietzsche'nin çılgın karakterlerinden birinin Kopernik-sonrası evrenin sakinleri ile ilgili sorduğu gibi: 'Sonsuz bir yokluk içerisinde gibi başıboş dolanmıyor muyuz? Boş uzayın soluğunu hissetmiyor muyuz? Hava daha soğuk olmadı mı?'¹⁵¹ Böyle bir değişmeden sonra, açıklama istiyor görünen şey ölümden çok yaşamdır – ya da belki yalnızca, eğer onları karşıtlar olarak anlamakta ısrar ediliyorsa böyledir. 'Ölümün yaşama karşıt olduğunu söylemekten sakınalım. Yaşayanlar ölümlerin bir türünden ibarettir ve çok ender bir türdür.'¹⁵² Nietzsche'nin öne sürümüne göre, ölümlerin dünyasının doğasını yanlış anlamamızın sebebi onu yalnızca duyarlı varlıkların, yani

149) Montaigne, op.cit., 1:20.

150) Nietzsche, *The Gay Science*, §152. Nietzsche'den tüm çeviriler bana aittir ve *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*'deki, Munich, De Gruyter, 1980, metinler esas alınmıştır.

151) *The Gay Science*, §125.

152) A.g.y., §109.

kendimizin perspektifinden görüyor olmamızdır. Doğru perspektiften bakıldığında, inorganik duruma geri dönmemiz olasılığı iç karartıcı değil, tam tersi bir şey olur – *Şen Bilim* üzerine çalışırken aldığı çok sayıda nottan anlaşılabilirdiği gibi:

‘Ölü’ dünya! Bengi olarak devinim halinde ve hatasız, kuvvete karşı kuvvet!.. Bu dünyadan geçip ‘ölülerin dünyasına’ girmek bir *festival*dir... Haydi bu komediyi [duyarlı varlıklar komedisi] görelim ve böylece ondan *tat alalım*! Cansızlar arasına geri dönmeyi bir gerileme olarak *düşünmeyelim*!.. *Ölüm* yeniden yorumlanmalıdır! Bu yolla kendimizi edimsel olanla, ölülerin dünyası ile *uzlaştırırız*.¹⁵³

Eğer insan varoluşu komedisinin içerisinden onun inorganik arka perdesini görürsek, fark ederiz ki, cansızlar arasına geri dönüş yaşamın sonunda yer alan bir gerileme değil, ama daha ziyade her an devam eden bir yinelemedir.

Nietzsche’nin ölüm hakkındaki düşüncesinin mirasçılarından biri Heidegger’dir; Nietzsche’den bu konu ile bağlantılı olarak ender söz etse bile. *Varlık ve Zaman*’da geliştirilen ilk evreye ait ‘varoluşsal ölüm kavramı’ şu ifadede özetlenebilir: “Yaşam” problem yapıldığı ve ölüm *ara sıra ek olarak* ele alındığı zaman, *kişi yeterince uzağa bakmaz*.¹⁵⁴ Ve daha sonraki bir dene-

153) Nietzsche, *Nachgelassene. Fragmente 1880-1882, Sämtliche Werke*, op.cit., cilt IX, §11:70 (1881). Festival imgesi aynı defterden bir başka pasajda daha görülür: ‘Yaşamdan azat edilip tekrar ölü doğa olmak bir festival olarak yaşanabilir – ölmeyi isteyen biri için. Doğayı sevmek! Ölü olana yeniden saygı göstermek! Ölü, karşıt olan değildir, daha çok döl yatağıdır, istisnadan daha fazla anlamı olan kuraldır...’ (§11:125).

154) Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962, H316 (vurgu özgün metne ait). Heidegger’in bu varoluşsal maksimi ‘Metafizik Nedir?’de ortaya koyduğu varlıkbilimsel soruya paraleldir: ‘Niçin hep var olan var da yokluk yok?’ (‘Was ist Metaphysik?’, *Gesamtausgabe*, cilt IX, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, s. 122).

mede Heidegger yaşam ile ölüm arasındaki bütünleyici ilişkinin, Rilke'nin yirmilerin başlarından bir mektubundan bir pasaj formunda, şiirsel bir canlandırmasını alıntılar.

Ay gibi, kuşkusuz, yaşam da bizden sürekli yüzünü çeviren bir yana sahiptir ve bu, yaşamın karşıtı değildir, ama Varlığın mükemmelliğine, doluluğuna, gerçekten bütün ve tam yuvarı ve küresine tamamlanmasıdır. Ölümün sevilmesi gerektiğini söylemeyeceğim; ama yaşam öyle bir yüce gönüllülükle ve tüm yanlarıyla sevimlidir ki, (yaşamın başka yöne bakan yarısı olarak) ölüm gönüllü bir şekilde daima dahil edilsin ve yaşamın yanısıra sevilsin... Ölümün bize yaşamın kendisinden sonsuzca daha yakın durması düşünülebilir bir şeydir.¹⁵⁵

Burada yalnızca Heidegger'in, bize en yakın olan şey (*das Nächste*), varlıklar değil ama Varlıktır ya da Yokluktur şeklindeki savı değil, fakat aynı zamanda Budizmdeki, Nishitani Keiji'nin yapıtının merkezinde yer alan hiçlik kavramı da akla gelir – Nishitani'ye göre 'boşluk alanı' insan varoluşunun 'saltık yakın yanı' üzerinde anlaşılmaya açık hale gelir.¹⁵⁶ Dolayısıyla, yaşama ölümden daha yakın hiçbir şey yoktur:

Daha en baştan, yaşam ölüm ile anlaşmıştır. Bunun anlamı, tam oldukları halleriyle tüm canlı şeylerin ölüm For-

155) 6 Ocak 1923 tarihli mektup, Rainer Maria Rilke, *Briefe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1950, s. 806-7; Heidegger ilk cümleyi yalnızca 'Wozu Dichter?' de alıntılar, *Gesamtausgabe* cilt V, Holzwege, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, s. 278 ('What Are Poets For?', *Poetry, Language, Thought*'da, çev. Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971, s. 124).

156) Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, çev. Jan Van Bragt, Berkeley, University of California Press, 1982.

mu altında görülebilecekleridir... Yaşam yanı ve ölüm yanı aynı derecede olgusaldırlar ve olgusalılık da bir yaşam bir ölüm olarak ortaya çıkan şeydir.¹⁵⁷

Solukta-Ölüm

Dōgen oturma meditasyonunun ateşli bir savunucusu olarak bilinir; kendisi bu meditasyona Budist pratikte vazgeçilmez bir öğe olarak, 'yalnızca-zazen'¹⁵⁸ (*shikantaza*) adını verir. Öğrencilerine dik bir konumda, 'kulaklarla omuzların, burunla göbeğin' dik çizgi hizasında olacakları şekilde oturmayı öğretir. 'Bedensel konumunuzu usûlünce aldıktan sonra, solumanızı da düzenleyin. Eğer bir düşünce doğarsa, ona dikkat gösterin ve sonra aklınızdan çıkartın.'¹⁵⁹

Her ne denli Dōgen benzetmeyi kendisi yapmasa da, soluğun yükselmesi ve alçalması ile düşüncelerin doğması ve yatışması –Budist meditasyonun birçok biçimlerinde, farkındalığın temel bir odağıdır– genelde kozmozun yaratılışı ve yok oluşu kadar insan varoluşunun sürekli doğum ve ölümünün de taklididirler. Gece üzerine kısa bir meditasyonda Nietzsche'nin belirttiği gibi, 'Gece gelip çatığında en yakın şeylere ilişkin duyumuz dönüşür... Uyuyanın soluk alması korkutucu bir ritimdir... soluk al-çaldığı ve neredeyse ölümün dinginliğine doğru hafiflediği zaman... gece bizi ölüme inandırır.'¹⁶⁰ Soluğun saltuk olumsuzluğu, yükseliş ve alçalışı; kaçınılmaz, son alçalışı; her zaman için sonuncusu olabilecek o dışarı verilen soluğun bir sonraki soluğa

157) Nishitani, a.g.y., s. 50 ve 52.

158) 'Düşünme-me'nin gerçekleştirilmesi; nesnesiz, öznesiz, formsuz, hedefsiz, amaçsız düşünme-me (ç.n.)

159) Dōgen, *Fukan-zazengi* (Zazen ilkeleri üzerine genel öğüt), Kim, op.cit., s. 72'de geçer.

160) Nietzsche, *The Wanderer and his Shadow*, 88.

bağlanacak olmasının zorunlu olmayışı. Sistol ve diyastol arasındaki bağlantıda –ki her zaman potansiyel bir uçurumdur– gölge gibi sezilen, ‘çalışıyor’ ile ‘durdu’ arasındaki o an, sessizlik, dönüm noktası, ve nöronların uyarılmasında bir ileti *kesilmesinin* ardından gelen yeniden bir ileti *akışı*. (Bir ölçüt olarak ‘beyin ölümü’nde tüm sistemler durur – tıpkı birinin ‘son nefesini verdiği’ söylenmesi gibi. Ve böylece yaşamın dalgalı akımı o dipsiz kuyu üzerinde salınarak ve sürekli biçimde tükenerek akmaya devam ediyor görünür.

Eğer meditasyon pratiği çoğu kez soluk alma üzerinde odaklanıyorsa, yalnız ve yalnız yaşam soluğu değildir bu. Sözgelimi bazen Shōsan ‘soluk almayı güçleştirecek’ derecede ‘ölüm-enerjisi tarafından bunalılmak’tan söz eder.¹⁶¹ Kişinin varoluşunun hiçliği ile yüzyüze geldiği *Angst* fenomenini betimlerken Heidegger onun ‘kişinin soluğunu sıkıştırdığı ve bastırdığını’ söyler.¹⁶² (Benzer olarak, Freud’a göre de, endişe yaşamsal kuvvetlerin akışının sıkışmasından ya da cinsel enerjilerin tıkanmasından ileri gelir.)

Yaşamda Ölüm

Nietzsche’nin ölümün yaşama karşıt olduğunu söylemekten sakınmamıza yönelik öğüdü zamanının biyolojisinde yaptığı okumalara dayanır; ölümünden kısa bir süre sonra biyoloji bilimlerinde meydana gelen ilerlemeler, ölüm üzerine varoluşçu çizgilerde felsefi düşünmenin sürdürülmesini desteklemiş ve teşvik etmiş görünür. *Varlık ve Zaman*’da, ölümün ‘biyolojiktantik’ araştırılması dediği şeyi betimlediği sayfalarda Heidegger Marburg’da eski bir meslektaşı olan Eugen Korschelt’in 1924 ta-

161) Suzuki Shōsan, *Warrior of Zen*, op.cit., s. 50.

162) Heidegger, *Being and Time*, op.cit., H186.

rihli *Lebensdauer, Altern und Tod* ('Yaşam süresi, yaşlanma ve ölüm') adlı, ölümün yüksek organizmalardaki özsel 'içkinliği'ni savunan yapıtını anar.¹⁶³ Sonraki biyolojik araştırmalar tarafından doğrulandığı görülen bu fikir, tıp teknolojisindeki ilerleyişin, yaşamı süresi belirsizce uzatma aracını bulabileceğine inanarak ölümün bireyin yaşamını yalnızca olumsal olarak sınırladığı görüşünü saçma kılar.

Sırf olumsal bir fanteziden saltık kesinlikteki bir kaniya doğru değişmenin, 'ölüm düşüncesi'ne (onun en dokunaklı aforizmalarından birinin başlığı) kattığı güç, Nietzsche'nin merakını çekiyordu: 'Bu küçük patikalar, gereksinimler, sesler karmaşasının ortasında yaşamak bana bir melankoli hazzı veriyor: Her an ortaya ne kadar çok zevk, sabırsızlık, ve istek, ne kadar çok arzu dolu yaşam ve yaşam sarhoşluğu çıkıyor!'¹⁶⁴ Bunu yazdığı sırada Cenova'da yaşıyordu; Almanya'nın kuzeyindeki asıl evindeki, mezarı andıran havayla güçlü bir zıtlık sergileyen, Akdeniz kıyısı üzerindeki yaşamın coşkun canlılığını takdir etmeye başlamıştı. Ama o coşkun yaşamın yöneldiği hedefle zıtlık daha da büyüktür:

Ve yine de tüm bu gürültülü, canlı, yaşama susamış insanlar için çok geçmeden her şey öyle sessiz olacak ki! Gölgesi, onun karanlık yolculuk arkadaşı, her birinin arkasında nasıl da duruyor! Bir göçmen gemisinin kalkışından önceki o son andaki gibidir hep: Her zamankinden daha fazla söyleyecek şey vardır, vakit yaklaşmıştır ve okyanus ve onun kimsesiz sessizliği tüm bu gürültünün arkasında sabırsızca bekliyordur – o denli açgözlü ve avla-

163) Korschelt'in yapıtını David Krell'in kendi kitabındaki tartışmasına bakınız, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, s. 91-3.

164) Nietzsche, *The Gay Science*, §278.

rından emin. Her zaman ölüm okyanusuyla çevrelenmiş olduğumuz halde, varlığını ne kadar gözardı etmeyi yeğ-
lesek de, bu sessiz yolculuk arkadaşı yol boyunca gölge
gibi peşimizdedir.¹⁶⁵

Bu düşünce 'Tarlanın (varoluş tarlası) her tarafında kuru kafalar' şeklindeki Zen deyişine ilişkin bir tartışmada Nishitani tarafından yenilenir – burada 'kuru kafalar' ile ima edilen, tüm canlı insanların sahip olduğu kafatasıdır. Nishitani eşzamanlı ölüm tarlaları olduklarından, Tokyo'daki Ginza ve New York'taki Broadway gibi, yaşamla birlikte hızla büyüyen yerlerin bir 'çifte görüntü'süne başvurur: 'Bundan yüz yıl sonra şimdi Ginza'da yürüyen insanlardan bir teki bile hayatta olmayacak, ne genci ne yaşlısı, ne kadını ne erkeği... Ginza'dan aşağıya doğru tamamen sağlıklı bir halde yürürlerken, yaşayanlara bakıp, aynı karede ikinci bir poz olarak, ölümlerin bir resmini görebiliriz.'¹⁶⁶ Dante'nin *Cehennem*'indeki ölümler alayına gönderme yapan, Eliot'ın *The Wasteland*'ından şu dizeleri alıntılanarak devam eder:

Kahverengi sisin altında bir kış şafağı
Londra Köprüsü üzerinden akan bir kalabalık,
ne kadar büyük
Düşünmemiştim ölümün bitmemiş işi kaldığını,
bu kadar çok.¹⁶⁷

Çok uzak olmayan gelecekte, hiç kuşkusuz, hepimizle işini bitirmiş olacak: ayrılış zaten gerçekleşmekte ve yakında hepimiz ayrılanlar sırasına katılacak, ölümler dünyasına akacağız.

165) A.g.y.

166) Nishitani, op.cit., s. 51.

167) Nishitani, a.g.y.; alıntı dizeler T. S. Eliot'dan, *The Wasteland*, II. 60-2.

Her biri ve hepsi sanır ki, bundan öncesi az bir anlam ifade eder ya da hiç etmez ve yakın gelecek her şeydir: Bu telaş, bu yaygara, birbirinin sesini bu bastırma, birbirinin üzerinden atlama bu yüzden! Herkes bu gelecekte ilk olmayı ister – ve yine de bu gelecekte kesin ve herkes için ortak olan, ölüm ve ölüm sessizliğidir, bir tek onlardır!¹⁶⁸

O durumu elde etmeye dönük patırtılı hevesimiz içinde sanki kendi kafataslarımıza takılıp sendeler gibiyizdir. '*İnsan yete-rince uzağa bakmaz,*' der Heidegger. Ve yine de Nietzsche ortak ölümlülüğümüzün sağladığı dayanışma fırsatını çoğumuzun nasıl gözardı ettiğini görüp şaşırmıştır:

Bu biricik kesinliğin ve ortaklığın insanlar için neredeyse bir hiç olması ve onlara bir ölüm kardeşliği oluşturduklarını duygusundan *daha uzak* hiçbir şey olmaması ne garip! İnsanların her ne pahasına olursa olsun ölüm düşüncesinden kaçınmayı istediklerini görmek beni memnun ediyor! Yaşam düşüncesini onlar için düşünmeye yüz kat daha değer kılmaya dönük bir şey yapmayı çok isterdim.¹⁶⁹

Memnuniyetin ifade edilış biçimi ironiktir: Burada asıl nokta şudur ki, eğer insanlar ölüm düşüncesinden kaçınmayı kesecek olsalardı, yaşamlarının hiç sanmadıkları kadar çok sayıda, düşünülecek konu sağladığını görürlerdi.¹⁷⁰ Ölüm içgüdüleriyle düşünmenin olumlu etkileri üzerine 'rahiplere' seslendiği, daha ön-

168) Nietzsche, *The Gay Science*, §278.

169) A.g.y.

170) 172 Bu aforizmayı kendi çevirisine düştüğü bir notta Walter Kaufmann ironiyi gözden kaçırır, çünkü okurdan 'varoluşçuluk ile zıtlığa' dikkat etmesini ister (*The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974, s. 225). Nietzsche'nin bu düşüncesi en azından, Heidegger'in 'varoluşsal ölüm anlayışı' ile bütünüyle uyumludur.

ceki bir yazısında dediği gibi: 'Ölümün kesin olacak olması her yaşama leziz, hoş kokulu bir damla gamsızlık aşılayabilirdi – ve siz harika cezacı-ruhlar onu bütün yaşamı iğrençleştiren kötü tatta bir zehir damlasına çevirdiniz.'¹⁷¹

Bütün yaşamın her yanına böyle bir aşılama 'yaşam felsefesi'nin (*Lebensphilosophie*) en bilinen destekçilerinden biri olan Georg Simmel tarafından teşvik edilir; Simmel, çağdaş biyolojik keşifler temelinde, ölümün tüm canlı organizmalarda *içkin* olduğunu öne sürer. 'Ölüm ve Ölümsüzlük' başlıklı 1918 tarihli bir denemede şöyle yazar:

Edimsellikte, ölüm daha başlangıçtan beri ve içeriden, yaşamla bağlantılıdır... Yaşamın bu zıttı [ölüm] yaşamın kendisinden başka bir yerden türüyor değildir! Bizzat yaşam onu üretmiştir ve onu içerir... Yaşamın her bir ânında, ölecek *olanlar* ve eğer bu [ölme] o anda bir şekilde işbaşında olan birlikte-verili koşulumuz olmasaydı, o an farklı olurdu. Tıpkı doğum anımızda daha önceden orada [*da*] olmamamız, ama bizden bir şeylerin sürekli olarak doğması gibi, aynı şekilde son anımızda da, ilk kez ölmeye başlamayız.¹⁷²

Ölüme ilişkin 'varoluşsal anlayış'ını geliştirirken Heidegger bu denemenin sözünü eder – ve gerçekten de *Varlık ve Zaman*'daki ölüm tartışması büyük ölçüde, Simmel'in bu düşüncesi üzerinde temellenir.¹⁷³ Bir gelecek edimsellik ya da kesinlikten

171) Nietzsche, *The Wanderer and his Shadow*, 8322.

172) Georg Simmel, 'Tod und Unsterblichkeit' ('Ölüm ve Ölümsüzlük'), *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Munich, Dunker & Humblot, 1918, s. 99-153 ve s. 100-1. Bu denemeden parçalar *Daimon Life*'in ikinci basımında David Krell tarafından alıntılanır ve tartışılır, yapıt Heidegger'in ölüm konusundaki düşünme şekli için zengin bir kaynaktır.

173) Heidegger, *Being and Time*, op.cit., H249. Heidegger'in ölüme ilişkin düşün-



çok, saptanamaz, hep-mevcut bir olanak olarak Heidegger'in ölüm anlayışını önceleyen Simmel, ölümün yaşama nasıl *form* verdiğini inceler: 'Ölüm yaşamımızı yalnızca ölüm saatinde sınırlar ya da biçimlendirir değildir, doğrusu o yaşamımızın oluşturunca bir an'dır, yaşamımızın tüm içeriğinin rengini değiştirir: Bütünsel yaşamın ölümle sınırlı oluşu yaşamın her bir içeriği ve an'ını etkiler.'¹⁷⁴ Bu temayı şu ifade ile özetler: 'Ölüm kendisini görünürde yaşamın dışında olarak sergiler, ki aslında içindedir.'¹⁷⁵ Simmel'in daha sonra Budizme ve cesitli eylem ve etki biçimleri boyunca varlığını sürdüren bir 'Ben'in varoluşunu yadsıyan, 'karma' ve yeniden-doğumla ilgili, geç Budizmin 'derin öğretisi'ne gönderme yapması ilginçtir: 'Yalnızca düşünceler ve edimler vardır, bunlar deyim yerindeyse, doğal ve kişisel-olmayandır ve verili bir anda bir küme halinde bir araya gelirler. Öncekiyle bir nedensel bağ ile bağlı sonraki bir küme, kesinlikle, o daha önceki öğeleri ya da durumları izleyen etkilerden oluşur.'¹⁷⁶ Bu, tüm fenomenlerin 'karşılıklı bağımlı doğuşu' (*pratītyasamutpāda*) düşüncesi terimlerinde dile getirilen, Budist *anatman*, yani 'kendi'-olmayan öğretisidir. Bu düşünce Mahayana Budizminin boşluk (*sūnyatā*, hiçlik) kavramının eşdeğeridir, ki o da tüm varoluşun geçici doğası anlayışıyla bağlantılıdır.

Heidegger'e göre, her şey zamanı anlamamıza ve insanın zaman içinde var olma tarzlarına bağlıdır. Her zaman 'doğum ile ölüm arasında' var olduğumuz ölçüde, varlığımız zaman içerisine

celeri yirmili yıllar sırasında onu ziyaret edip onunla birlikte çalışmış Japon felsefeciler ile söyleşilerinden de etkiler almış olabilir; Reinhard May'in *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*'ünde (çev. Graham Parkes, London, Routledge, 1996) benim 'Rising Sun over Black Forest: Heidegger's Japanese Connections' başlıklı denememe, özellikle de 'Tanabe Hajime and a Philosophy of Death' kesimine bakınız.

174) Simmel, op.cit. s. 102.

175) A.g.y., s. 107.

176) A.g.y., s. 144-5.

bir 'yayılma'dır (*Erstreckung*).¹⁷⁷ Zamanda tek bir noktada 'edimsel olarak' var olduğumuzu ve ayrıca doğumumuz ve ölümümüzün edimsel-olmayışıyla 'çevrelenmiş' durumda olduğumuzu söylemenin yanlışlığını vurgular. Doğrusu şudur ki, 'doğumdan itibaren' var olmaktadır ve her zaman 'ölüme-doğru-varlık anlamında zaten doğumdan itibaren ölmekteyizdir.' Böylelikle, zamansal geçmiş ve gelecek ufuklarına şimdide her zaman açıktır; özel olarak, doğumumuz ve ölümümüz de burada ve şimdidirler. Burada ve orada varlığımızı –Heidegger'in deyişiyle *Dasein*'ı– uzay-zamansal bir 'açıklık' (*Lichtung*) diye tam bir biçimde anlamak için, ölümümüzü gelecekte bir zaman (ve tam şimdi değil) gerçekleşecek edimsel bir olay şeklinde değil, ama *hep-mevcut bir olanak* (her an olanaklı bir fenomen) şeklinde anlamak zorundayızdır. Başka türlü söylersek, ölüm beklemek zorunda olduğumuz bir şey değildir: O zaten şimdiki varoluşumuzun 'içinde durur' (*hereinsteht*), ve burada ve şimdi varlığımızda 'zaten her zaman içerilir [*einbezogen*]'.¹⁷⁸ Nishitani'nin başlıca yapıtının başlarında dediği gibi:

Ölüm durumunda, uzak bir gelecekte bizi bekleyen bir şeyle değil, ama daha doğduğumuz an dünyaya kendimizle birlikte getirdiğimiz bir şeyle karşı karşıyayızdır. Yaşamımız her adımında ölüme toslar; bir ayağımız sürekli olarak ölüm vadisine saplıdır. Yaşamımız hiçlik uçurumunun eşiğinde sallantıda durur ve her an ona geri dönebilir.¹⁷⁹

Yaşamdan Ayrılma

Nietzsche yorumsal uzaklığa ilişkin temel ilkelerden birini

177) Heidegger, *Being and Time*, op.cit., H374.

178) A.g.y., H248, H259.

179) Nishitani, op.cit., s. 3-4.

şöyle formüle eder: 'Her neyi bilmeyi ve ölçmeyi isterseniz, ona en azından bir süre veda etmelisiniz. Ancak kenti terk ettiğiniz zamandır ki, evlerin üzerine yükselen kulelerinin ne kadar yüksek olduğunu görürsünüz.'¹⁸⁰ Buradaki düşünce, bir şeyi doğru biçimde anlamak için, ondan en azından bir süreliğine uzaklaşmanın gerektiğidir. Ama bu, yaşamın kendisi için özellikle doğrudur: Eğer yaşamımı bilmek ve ölçmek istersem, ondan en azından bir süre ayrılmalı, ona veda etmeliyimdir. Yine, sonu bekleme gereği yoktur, çünkü zaten buradadır. Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün, yaratıcı varoluş için zorunlu olan 'acı ölme' ve 'yeni baştan doğma'dan söz ettiğinde gerçek anlamda reenkarnasyon hakkında konuşuyor olmamasının nedeni budur: Gerçekten, yüzlerce ruhtan geçtim yolum boyunca, ve yüzlerce beşik ve doğum sancısından. Birçok vedalar ettim; yürek paralayan son saatleri bilirim.'¹⁸¹ Ve o son saatler herhangi bir ve her anda gelirler.

Benzer olarak, Montaigne'e göre de, etkin biçimde ayrılmanın hiç gereği olmayabilir, çünkü duruma bakılırsa her an zaten ayrılmaktayızdır: 'Her dakika kendimden kayıp uzaklaşıyor gibiyim.'¹⁸² Bu koşula verilecek en uygun karşılık önünde sonunda veda etmektir: 'Her yönden bağlarımı çözüyorum; kendim dışında herkese zaten yarı yarıya veda ettim. Hiç kimse benim planladığımdan daha nihai ve tam bir şekilde dünyayı terk etmeye hazırlanmamıştır, ne de kendini daha etraflica dünyadan koparmıştır.'

Ama böyle ayrılmanın –en azından, 'ölümün her bakımdan yaşamlarımızla katıştığı ve kaynaştığını'¹⁸³ düşünen Montaigne tarafından uygulamaya konduğu biçimiyle– dikkat çekici etkisi,

180) *The Wanderer and his Shadow*, §307.

181) Nietzsche, *Zarathustra*, §2.2 ('On the Blessed Isles').

182) Montaigne, *op.cit.*, 1:20.

183) *A.g.y.*, 3:13.

kişinin kendisini yaşama tamamen geri gelmiş bulmasıdır. Bir Zen ustası tarzında, 'Dans ettiğimde dans ediyorum; uyuduğumda uyuyorum,' diye yazar.¹⁸⁴ Jean Starobinski'nin dediği gibi: 'Vedasını eden Montaigne *insan* yaşamını ve *bu* dünyayı yeni bir ışık altında görebilmektedir: Henüz hayattayken, ölüm sonrası bir hazzı yaşar.'

Gerçekten de, burada, elinden bırakmak ile elinde tutmak arasındaki ve daha birçok başka karşıt hareketler arasındaki etkileşim, kısacık ömürlü bu fenomenler dünyasına ilişkin Buda-ca açıklamasında Dōgen tarafından benimsenip savunulan tutumu dikkat çekecek kadar anımsatır:

Doğum-ve-ölümün kendisinin nirvana olduğunu bir anlar-
san, o zaman ne birinden doğum-ve-ölüm olduğu için nef-
ret eder, ne ötekini nirvana olduğu için aziz tutarsın... Bu
şimdiki doğum ve ölümün kendisi Buda'nın yaşamıdır.
Eğer ondan hoşlanmayıp reddetmeye çalışırsan, böylelikle
Buda'nın yaşamını da yitirirsin. Eğer doğum-ve-ölüme bağ-
lanarak onda kalırsan, Buda'nın yaşamını yine yitirirsin.¹⁸⁵

Daha sonraki bir Zen ustası Hakuin Ekaku'nun (1689-1769) yazılarında ayrılış ve geri dönüş sürecinin daha tam bir betimle-
mesini buluruz; Ekaku okurlarını sürekli olarak, 'ego-kendi'nin
aldatıcı doğasını kavrayarak kendi gerçek doğalarını görmeleri
yönünde teşvik eder:

Gerçekten de kendi doğasını görmüş bir kahraman değil-
sen, [ego-olmayanın] o kadar kolayca bilinebilecek bir şey

184) Starobinski, op.cit., s. 242. 'The Masterpiece of Living' başlıklı bütün kesim
Montaigne'in ölüm ve yaşam ile ilgili tutumlarının nefis bir açıklamasıdır.

185) Dōgen, Shōbōgenzō, 'Shōji' (Birth-Death), Kim, op.cit.

olduğunu düşünme... sarp bir uçurumda asılıyken tutunduğun yeri bırakmaya hazır olmalısın, ölmek ve yaşama tekrar dönmek için... Bir insanın kendini daha önce kimsenin yürümemiş olduğu ıssız bir bölgede bulunduğunu varsay. Aşağısında dipsiz bir yarığın dik duvarları var. Ayakları kaygan yosunla kaplı bir alanda tehlikeli biçimde kıpırtısız halde ve üzerinde sabit durabileceği en ufak toprak parçası yok. Ne ilerleyebiliyor ne geri gidebiliyor; karşısında yalnız ölüm var.¹⁸⁶

Dipsiz kuyu açılır. Akla Heidegger'in 'Metafizik Nedir?' denemesindeki *Angst* açıklaması geliyor, orada şöyle söyler: 'Tutunacak bir şey kalmaz... Korku hiçliği açığa serer. Korku içinde 'havada asılı' kalırız... Yalnızca arı orada-olan [*Da-sein*], tutunacak hiçbir şeyin olmadığı bu asılı kalmanın sallantısında hâlâ oradadır... Orada-olmanın anlamı şudur: Kendini yokluğun içine bırakmış olmak.'¹⁸⁷ Ama eğer o asılı kalma sürdürülür ve 'Niçin hep var olan var da Yokluk yok?' sorusunun kendini ortaya koymasına izin verilirse, deneyimin dehşetinin şekil değiştirdiği bir dönüş ya da geri dönüş meydana gelir. 'Çünkü dipsiz kuyunun dehşeti olarak özlü korkunun yakınında ürperti oturur. İnsan varlığının, kalıcı olan içinde evinde gibi ikamet ettiği insan bölgesini aydınlatır ve korur.'¹⁸⁸ Hakuin için de, asılı kalma, ya da düşme, -inanması son derece zor ama- kişiyi yaşama geri getirir: 'Öyleyse, yaşama aniden geri döndüğün zaman, suyu içen ve kendisi için onun sıcak mı soğuk mu olduğunu bilen kişinin büyük sevincini yaşarsın... Bu, kişinin kendi doğasını anlaması ola-

186) *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, çev. Philip B. Yampolsky, New York, Columbia University Press, 1971, s. 135.

187) Heidegger, 'Was ist Metaphysik?', op.cit., s. 114-15.

188) Heidegger, 'Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?", (1943)', *Wegmarken*'de, op.cit. s. 103.

rak bilinir.¹⁸⁹ Bunu anlayan kişi, aslında, Heidegger'in dediği gibi, 'kendini yokluğun içine bırakmıştır.'

Ölmeyi Öğrenmek

Zen geleneğindeki öncelleriyle uyum içinde, Hakuin geçiciliği temel olarak alır ve dolayısıyla 'kendi doğamızı' esas itibariyle *ölümlü* diye anlar:

Bir öğretmen eşliğinde Zen çalışmak ve kendi doğanı görmek arzusuna sahip olursan, ilk başta *shi* [ölüm] sözcüğünü araştırmalısın. Eğer bu sözcüğü nasıl araştıracağını bilmeyi istersen, o zaman boyuna... 'koan'ı¹⁹⁰ araştır: 'Sen öldükten ve yakıldıktan sonra, ana karakter nereye gitti? O zaman ... kesin ve nihai büyük sevinci elde edersin.'¹⁹¹

Yazılarında başka bir yerde ölüm üzerine uzun bir meditasyonun akışı içinde, Hakuin, Suzuki Shōsan'ın Çince'de 'ölüm' sözcüğünün karşılığı olan karakter (*shi*, Çince *si*) üzerinde yoğunlaşılması yönündeki öğüdünü alıntılar. 'Tek karakterli *ölüm* sözcüğünü,' diye yazar Shōsan, 'kalbinin efendisi yap, onu gözlemle ve başka her şeyin gitmesine izin ver.'¹⁹²

Shōsan çoğu kez 'ölümü öğrenmek'ten (*shi o narau*) ve 'ölümü gözlem altında tutmak'tan (*shi o mamoru*) söz eder. 'Ölümü hep-mevcut bir olanak olarak anlamanın' soyut olarak ölüm hakkında düşünme ya da tefekkür etme sürecine gönderme yapma-

189) *The Zen Master Hakuin*, op.cit., s. 133.

190) Zen Budizminde, keşifleri ani sezgisel aydınlanmaya doğru eğitirken bir meditasyon aracı olarak kullanılan bir paradoks (ç.n.)

191) A.g.y., s. 219.

192) Suzuki Shōsan, op.cit., s. 61.

dığını vurgulayan Heidegger gibi, ölümü 'öğrenmek'ten söz ederken Shōsan da nesnel bir incelemeden çok deneyimsel bir 'nasıl olduğunu öğrenme'yi kasteder. Çam ağacını, çam ağacının kendisinden öğrenmeyi savunan şair Bashō'nun *narau* terimi kullanımını üzerine yorumda bulunarak, Nishitani de 'terimin bir şeyin "izinde gitmek", yani kişinin öğrenmeyi arzu ettiği şey ile esasında aynı varlık kipinde bulunma yönünde bir çaba göstermesi anlamını taşıdığına"¹⁹³ dikkat çeker. Bu, okurlarına 'ölümü öğrenme'yi öğütlerken Shōsan'ın demek istediği ile aynıdır: Ölümün var olma tarzını kavrayıp katılarak ondan onun boyuna gerilediğini öğrenebilir ve böylelikle 'yaşamı bıraktıktan sonra yaşamaya'¹⁹⁴ başlayabiliriz. Günlük yaşamın çekicilikleri ve yükümlülüklerinin kişiyi ölüm üzerine odaklanmasından uzaklaştırmasının ne kadar kolay olduğunun farkında olan Shōsan öğrencilerine şöyle öğütler: 'Ölümü unutup kendinizi bu dünyaya kapırmayın!'¹⁹⁵ Heidegger'e göre, bağlı olduğumuz dünyada erimişliğimiz ve kendimizi harcamışlığımızdan bizi geri getiren şey ölümümüzün hiçliği karşısında duyduğumuz korkudur.¹⁹⁶ Shōsan öğrencilerine 'yaşam enerjiniz azalıyor, çünkü ölümü unutuyorsunuz' der. Onlara şöyle anımsatır: 'Şu anda, ölüm tam gözlerinizin önünde.'¹⁹⁷ Montaigne de ölümü iyice tanımanın, yaşamdan onun zıttı varsayılan şeye doğru bir daha dönmek üzere çıkılan yol boyunca eşlik eden gölge yolculuk arkadaşının dostu olmanın gereğini gözönünde tutarak, benzer bir vargiya ulaşır:

Ölümü yabancılığından kurtaralım, onu bilmeye başlayalım, ona alışalım. Zihinlerimizde en sıklıkla ölüm olsun.

193)Nishitani, op.cit., s. 128.

194)Suzuki Shōsan, op.cit., s. 59.

195)A.g.y., s. 61.

196)Heidegger, *Being and Time*, op.cit., H40.

197)Suzuki Shōsan, op.cit., s. 75.

Her an, onu tüm cepheleriyle imgelemimizde resmedelim... Ölümün bizi nerede beklediği belirsizdir; biz onu her yerde bekleyelim. Ölümü önceden düşünmek, özgürlüğü önceden tasarlamaktır... Nasıl öleceğini öğrenmiş olan, nasıl köle olacağını zihninden isteyerek silmiştir. Nasıl öleceğini bilmek bizi her tür bağımlılık ve kısıtlamadan kurtarır.¹⁹⁸

Bunlar, Heidegger'in kişinin 'ölümüne doğru varlığının' en iyi yol olduğu anlayışının öncelenmeleridir. Heidegger'e göre, hep-mevcut olanak olarak ölümle meşgul olma, kişiyi yaşama ilişkin yüzeysel ve kendini aldatıcı anlayışlardan kurtarır. Her şeyin ötesinde, söz konusu olan dinamik bir karşılaşmadır, onda bize ölümün 'önüne geçmemiz' ya da ondan 'önce davranmamız' söylenir, ama onu yalnızca sabırsızlıkla bekleyerek değil de *ona doğru koşarak* – ve bu, 'açıklık' (*Erschlossenheit*) ile el ele, ya da adım adım giden bir etkinliktir; 'ölüme, varoluşumuz üzerinde güç sahibi olma ve kökündeki her kendini-gizlemeyi yok etme olanağını bağışlar.'¹⁹⁹ Ve yine de ölümüne doğru koşmanın pek bir gereği yoktur, çünkü o zaten buradaki varlığımızın açıklığından 'içeri girer.' Tıpkı Zen'de 'Büyük Ölüm'ün, 'Büyük Özgürleşme'ye götürmesi gibi, Heidegger'e göre de, kişi varoluşunda 'ölümün güç sahibi olmasına izin verdiği' zaman, kendisinin 'sonlu özgürlüğünün baskın gücüyle ölüm için özgür' olduğunu anlayabilir.²⁰⁰

An'a Geri Dönmek

O halde canalcı nokta, ömürlerimizin *bir anlık* olduğunu

198) Montaigne, op.cit., 1:20.

199) *Being and Time*, op.cit., H310.

200) A.g.y., H384

anlamaktır. Nishitani'nin sözleriyle: 'Yaşam, bir "doğumlar ve ölümler" zincirinden ibarettir, ve her an, yeniden doğar ve tekrar yok olur.'²⁰¹ Zen geleneğinin bu temel içgörüsüne çok benzer bir şey de –yani hüsranın, doğan ve ölen an'a tutunmaya ve ar-
dışık varoluş anlarını bir süreklilik kalıbına sokmaya ya da yaşa-
mın kökten biçimde bir episod karakteri taşıyan akışına süre
yüklemeye çalışmaktan ileri geldiği içgörüsü– Montaigne tara-
findan insanın farkındalığının aydınlatıcı nabız atışları terimle-
rinde dile getirilir.

Derler ki güneş sürekli bir ışık yaymaz, ama kesintisizce
yeni ışınlar yollar, bunlar birbirini öyle yakından izler ki,
zaman aralıklarını algılayamayız... İşte ruhumuz da ışınla-
rını çeşitli şekillerde ve algılanamaz biçimde yollar... [Çe-
şitli şeyler] imgelemimizi ele geçirir ve onu, kendi özyapı-
ları uyarınca, an'a tutkuyla bağlı hale getirirler; ama an'lar
birbirini o kadar çabuk izler ki, gözümüzden kaçır... Bu
nedenle, tüm bu duygular dizisinden sürekli bir beden
oluşturmamız doğru değildir.²⁰²

Bu, insanların nasıl bir *kalıcı* şeyler dünyası oluşturdukları-
dır, biz, yani oluşturucuların da kalıcı oldukları yanılmasını
beslemeye yardımcı olabilecek şeyler.

Bu süreç Nietzsche'nin sık sık üzerinde düşündüğü bir konu-
dur, düşünmesinde varoluşun kökten biçimde geçici doğasına
tekrar tekrar geri döner. Hayvanlar varoluş öğelerinin beliriş ve
yitişine bütünüyle sığırılmışlardır, oysa insanların anlar arasın-
daki bağlantıları anımsama, deneyimleme kapasiteleri vardır:

201) Nishitani, op.cit., s. 181.

202) Montaigne, op.cit., 1:38.

Hayret vericidir: An [*Augenblick*] –bir anda olan, bir anda kaybolan ve ondan önce hiçbir şeyin, ondan sonra hiçbir şeyin olmadığı an– yine de bir hayalet olarak tekrar gelir ve daha sonraki bir ânin huzurunu bozar... İnsan ‘anımsıyorum’ der ve hemen unutan hayvanlara gıpta eder ve her ânin gerçekten öldüğünü, sis ve gece içine gömüldüğünü ve sonsuza dek yok olduğunu görür.²⁰³

An kavramı Nietzsche’nin en önemli (ve en olumlayıcı) düşüncesi için canalcı önem taşır: bengi yinelenme düşüncesi. Varoluşsal açıdan anlaşıldığında, Nietzsche’nin bu düşüncüyü insanlara ilk duyurması (*Şen Bilim*’de §341), Heidegger’in korku deneyiminde ölümün hiçliği ile karşılaşılmasına yönelik açıklamasından öncedir. Burada kilit soru, iblisin bizi şimdiye dek yaşadığımız biçimleriyle yaşamlarımızın bengi yinelenmesi olanağı ile karşılaştırmasından sonra, yinelenme düşüncesini ezici şekilde nihilistçe olarak mı yoksa başka türlü mü anlayacağımızdır: ‘İblise şöyle yanıt vereceğin muazzam bir âni hiç deneyimlemiş miydin: “Sen bir tanrısın ve ben daha tanrısalsı bir şeyi şimdiye dek işitmemiştim!...”’²⁰⁴ Her an şu soru zorunludur: ‘Şimdi, açık bir perspektif ve kim olduğumun duru içgörüsü ile, bu sonraki ânin ve onu izleyebilecek anların bütün dizisinin bengi yinelenmesini isteyebileceğim tarzda davranabilir miyim?’

Nietzsche bir dostuna yazdığı bir mektupta, bu düşüncüyü ilk kez ‘benzerini daha önce hiç görmediği’ bir şey olarak duyurduğu zaman, deneyimin yaşam ile ölüm arasında kararsız bir salınma başlatıyor gibi görünmesi önemlidir: ‘En azından birkaç yıl daha yaşamak zorunda kalacağım! Ama aynı zamanda, dostum,

203) Nietzsche, *On the Advantage and the Disadvantage of History for Life*, §1.

204) Nietzsche, *Gay Science*, §341.

bana öyle geliyor ki, aslında çok tehlikeli bir yaşam sürüyorum, çünkü ben de *dağılıp gidecek* o makinalardan biriyim! Duygularımın şiddeti beni titretiyor ve güldürüyor.²⁰⁵ Yayımlanmamış notlarında, bengi yinelenme düşüncesinden ilk söz ettiği yerde, Nietzsche sanki ölümle bir karşılaşma onu aydınlatmışcasına sorar: 'Yaşamımızın *geri kalanı* ile ne yapacağız – bizler ki yaşamımızın büyük kısmını temelde bir bilmeme durumu içinde geçirdik?'²⁰⁶ Bu döneme ait çok sayıda sonraki not da an ve ölüm ile ilgilidir, insan bunları okuyunca bu 'en yüksek olumlama formülü'nün, anların sürekli 'doğum-ve-ölüm'ü ve tüm fenomenlerin karşılıklı bağımlı doğma ve yok olmaları şeklindeki bir zaman kavramına nasıl bağlı olduğunu düşünmeye itilir.

Bengi yinelenme düşüncesini ilk yayımlayacağı metnin²⁰⁷ bir karalamasında Nietzsche kozmozu ne eksilmeye ne de dengeye izin veren dinamik bir 'kuvvetler dünyası' olarak imgeler: 'Asla bir huzur ânına sahip değildir, kuvveti ve devinimi her zaman aynı şekilde büyüktür.'²⁰⁸ Kozmozu bengi bir dinamizm içinde diye varsayarsak, 'bu an' için şöyle dememiz gerekir: 'Bir kez zaten buradaydı ve daha önce birçok defalar da; öyleyse tamı tamına şimdiki gibi bölüştürülmüş tüm kuvvetlerle birlikte tekrar yinelenecek; ve tıpatıp aynı şey, bu an'a doğum vermiş an için ve bu an'ın çocuğu olan an için de geçerlidir.' Burada, içinde her bir an'ın önceki andan doğduğu ve sonraki an'a doğum vererek öldüğü bir dünya görüntüsüyle karşı karşıyayız.

Sanki Tanrının ağzından, Nietzsche türdeşi insanlara şöyle bildirir: 'Dünyanın döngüsel akışı içinde onlardan ortaya çıktığınız tüm koşulların tekrar bir araya gelmesinden önce zaman-

205) Nietzsche, Heinrich Köselitz'e 14 Ağustos 1881 tarihli mektup.

206) Nietzsche, *Nachgelassene. Fragmente*, op.cit., §11[141].

207) Nietzsche, *Gay Science*, §341.

208) Nietzsche, *Nachgelassene. Fragmente*, op.cit., §11[148].

da büyük bir an gelecek ve sonra tüm şeylerin bütün dizilimini... yeniden bulacaksınız.' İki not sonra, insanın, 'oluş'u bir dayanaklı 'ölü' koşuldan bir diğer dayanaklı 'ölü' koşula geçişten başka bir şey olarak düşünme konusundaki yeteneksizliği ile alay eder. Ve 'ölü olana devinimsiz deriz! Sanki devinimsiz bir şey varmış gibi! Canlı olan ölü olanın karşısı değildir, ama onun özel bir durumudur.'²⁰⁹ Doğrusu ise oluş, bütün bir dinamik kuvvetler diziliminin her an doğması ve yok olmasıdır.

Nietzsche'nin aktardığı biçimiyle, böyle bir kozmozun içerisinde bireysel varoluşun daha canlı bir resmini görürüz: 'Gizem, hiçbir bireyin olmamasıdır, birey en küçük anda bir sonraki andakinden farklı bir şeydir ve varoluş koşulları sayısız başka bireyinkiler ile aynıdır: *Sonsuz küçük an* daha yüksek olgusalılık ve gerçekliktir, bengi akıştan çıkan bir şimşek-görüntü.'²¹⁰ Bu ifade Budizmin karşılıklı bağımlı doğuş düşüncesinin çok klasik bir sunumuna benzer görünüyor, belki Nietzsche burada Budizmi daha önceki okumalarından bir şeyler anımsıyordu. Zen duruş noktasının Nishitani formülasyonu: 'Her anın altında, *ölümün ... hiçliğinin* bengiliği... vardır [ama aynı zamanda] tüm şeylerin karşılıklı iç içe girmelerinin alanı olarak boşluğun alanı da vardır.'²¹¹

Nietzsche'nin not defterindeki sonraki pasajlar inorganik varlıkların 'ölü' dünyası ile ilişkimiz konusunu ayrıntılandırır. Canlı organizmalar olarak fiziksel yapımız bizi daha başlangıçtan bu ölü dünya ile yakın ilişkiler içine sokar: 'Ölü, inorganik olana yönelik tutumumuz ne kadar uzak ve üstün, ama bu ara-

209) A.g.y., §11[150].

210) A.g.y., §11[156].

211) Nishitani, op.cit., s. 230 ve s. 159. Nietzsche'nin Budizm bilgisi üzerine en iyi kaynak Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, New York, Walter de Gruyter, 1981. Ayrıca bkz. benim 'Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances', Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins'in editörlüklerinde *The Cambridge Companion to Nietzsche*'de, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 356-83.

da vücudumuzun dörtte üçü su, ve inorganik mineraller içeriyoruz, ki belki de bunlar bizim sağlıkça iyi ya da kötü olmamızda bütün canlı toplumdaki daha fazla role sahipler.²¹² Bu düşünce bizi diri olanı ölü olandan ayırdetme konusunda yavaşlatmalıdır. Montaigne'e göre, 'Doğa anamızın' dediği gibi: 'Su, toprak, ateş, ve bendeki bu yapının öteki parçaları en az yaşamımızın araçları oldukları kadar ölümünüzün de araçlarıdır.'²¹³ Yine Nietzsche: 'İnorganik olan bizi baştan sona koşullar: Su, hava, toprak, zeminin şekli, elektrik vb. Bizler böyle koşullar altındaki bitkileriz.'²¹⁴ Ve sonraki not: 'Görevim: Doğayı insansızlaştırmak ve ardından da, arı doğa kavramına erişmelerinden sonra, insanları doğaya uygunlaştırmak.'

Nietzsche insanın yeniden doğaya uygunlaştırılması görevi ile kariyerinin sonuna dek derinden ilgilendi. Bu defterden yine bir başka pasajda, bu süreci ölümün yakınlığı ve içkinliği ile genelde varoluşun geçici doğasının fark edilmesi terimlerinde nitelendirir.

Büyük meselelerde kendimizi ancak biraz koruyabiliriz: Bir kuyruklu yıldız her an güneşe çarpabilir...Bütünöyle ani ve engelleyici olana hazır olmak insanın doğaya uygunlaştırılmasının bir parçasıdır... Ani olan sürekli olarak orada, en küçük şeyde, her sinirdedir; ve kesinlikle düzenlidir, bize zamanında hesaplanamaz görünse bile. Süresi olan şey bizim için çok ağır ağır ve küçük küçük olduklarını için değişimlerini göremediğimiz şeydir yalnızca.²¹⁵

Bütünöyle ani olana her an hazır olmak, bir sinir sistemine

212)Nietzsche, *Nachgelassene. Fragmente*, op.cit., §11[207].

213)Montaigne, op.cit., 1:20.

214)Nietzsche, *Nachgelassene. Fragmente*, op.cit., §11[210].

215)A.g.y., §11[228].

sahip bir varlık olarak, –ölüme olduğu gibi– yaşama da hazır olmaktır. Böyle hazırlık ruhun ölümsüzlüğünden ve yanısıra, süre yanılması iyice anlayarak egonun tözselliğinden de vazgeçmeyi gerektirir, böylece doğal süreçlerin saltık geçiciliğinde, Herakleitos’un sürekli belirme ve yok olma akışında yer aldığımızı fark ederiz. Heidegger buna ‘korku için hazır olma’ ve ‘varoluşun olanca olanağı’nın (herhangi olanakların saltık olanaksızlığı’nın olanağı), tüm öteki olanaklarımızın onun ışığı altında açıkça ayırdedilebileceği ve her an varoluşumuzun içinde durmakta ısrar eden en iç, en yakın olanak olduğunun fark edilmesiyle, “kendi”den bir vazgeçiş’ der.²¹⁶

Sonuç olarak, eğer ele aldığımız Avrupalı ve Japon düşünürlerin ölüm görüşlerini birbirleri üzerine oturtursak, ortak bir şablon ortaya çıkar. Madem ki ölüm ve yaşam ayrılmaz şekilde birbirlerine dolanmış haldedirler, o zaman ölmenin en iyi yolu yaşamının en iyi yoludur: Varoluşumuzun kökten biçimde geçici doğasını fark etmek (farkına varmak ve gerçekleştirmek). Eğer kişi gevşeyen bağları sıkıca tutup devam ettirmeye çalışmaktan kendini alıkoyarsa, doğal olarak, ayrılma ve yaşama geri dönme devinimleri gerçekleşir. Montaigne’in dediği gibi, her şey bitmiştir; ama her nasılsa bilinmez –en azından şimdiye dek– her şey geri gelir. Ve böylece bir başka an için, bize kendimizi seçebilmemiz lütfu bağışlanır, çünkü o an bizim son ânımız olabilir ve onun ise bir kez daha (*da capo*) bengi yinelenme olanağı vardır.

216) *Being and Time*, H264, H302.

ÖLÜM VE METAFİZİK

Hiçlik Üzerine Ve Varlığın Anlamı Üzerine Heidegger

Peter Kraus

Ölüm meselesi Heidegger'in 'Varlığın anlamı' konulu, ömrü boyunca süren araştırmasını anlamak için temeldir. Bununla birlikte, ona göre ölüm kendinde bir konu oluşturmaz ve Heidegger'in ölüm üzerine bir felsefe geliştirdiğini söylemek yanlış olur. Ancak onun ölüm görüşünü anlamak gene de Heidegger'in Varlık felsefesinin anahtarıdır. Dahası, bunun için ölüm ile hiçlik arasındaki bağlantının da kavranması gereklidir. Bu bağlantıyı ve hiçlik ile Varlık arasındaki bağlantıyı anlarken, Varlığın anlamını ve aynı zamanda metafiziği anlamamanın kendisinin ölümün gerçek bir kavranışına nasıl bağlı olduğunu görme noktasına ulaşırız.

Asıllık ve Asılsızlık

Varlık ve Zaman, Heidegger'in ölüm meselesiyle uğraştığı başlıca metindir. Yapıtta, Varlığı anlama girişimine ilk adım Heidegger'in 'Dasein' dediği, insana ait 'orada-olma' biçiminin bir incelenmesi ve bu tür 'orada-olma' yapılarının bir çözümlemesiyle atılır. Heidegger, Dasein'in asıllık ve asılsızlık kipleri arasına ünlü bir ayrım getirir. Bu iki kipi anlamamanın en iyi yolu 'asıl'ın insanın bireysel karakteri anlamına geldiğini düşünmektir; kalıt alınan toplumsal yapılara koşulsuz uymanın sonucunda, yaşamın uyuşmsal davranış ve formları içine gömülmek insanın bireysel

karakterini tehlikeye sokmaktadır. Asılsız olmak, işte bu önceden belirlenmiş yapılara göre yaşamak ve uygun toplumsal ilişkinin gündelik anlayışları uyarınca davranmak demektir.

Heidegger 'asıl' ve 'asılsız' terimlerinin 'ahlaksal gönderme' taşıdıklarını yadsır ve bütünüyle betimleyici olduklarını, bir insan olmanın alternatif iki kipine işaret ettiklerini öne sürer. Asılsız kip kendi varlığının, yani asıllıkta tanınan bir varlığın gerçek karakterini gizler. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger Dasein'in varoluşunun belirleyici özelliği olan ölüme-doğru-Varlığa ulaşmak amacıyla Dasein'i, sıradan asılsız ortalama gündelikliğinden 'söker'. Asıl Dasein, asıl ölümün gelecekte bir zaman gerçekleşecek bir olay değil, ama dünyadaki-Varlığından ayrılamaz temel bir yapı olduğunu kabul eder. Böyle olmakla ölüm ne varoluşumuzun sonunu gösteren bir işaret ne de kendimizi hazırlayabileceğimiz bir olaydır; bunların yerine, ölüm tam da varoluşumuzu oluşturan ve yaratılışla gelen varoluşsal bir yapıdır: 'Ölüm sayesinde Dasein en kendisinin olan Varlık-için-potansiyeli içinde kendi önünde durur... Böylece ölüm kendini *bir kimsenin en kendisinin olan, ilişkisel-olmayan, ve geçilemeyecek olan [unüberholbare] olarak* şeklinde ortaya serer.²¹⁷ Kendi ölüme-doğru-Varlığını tanımakla ve bu yolla da aslında kendi Varlığının hiçlikle, yani kendi Varlık-olmayanı ile ilişki içinde tanımlandığını anlamakla Dasein asıl olarak var olabilir.²¹⁸

Korku – Hiçlik ve Ölüm

Heidegger'e göre temel deneyim olan varoluşsal korkunun

217) *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1973, H250-1. Önünde 'H' bulunan numaralar bu çevirinin sayfa kenarlarında verilen yedinci Almanca basımın sayfa düzenine gönderme yapar.

218) Dasein'in asıl varoluşunu olanaklı kılmada ölümün rolüne ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için elinizdeki kitapta Julian Young'ın 'Ölüm ve Asıllık' adlı yazısına bakınız.

altında yatan şey, kendi ölüme-doğru-varlığımızı kavramamızıdır. Ve ölümlle bu karşılaşma aynı zamanda hiçlikle de bir karşılaşmadır. *Varlık ve Zaman*'da şöyle yazar: 'Bizi "yokluk" [hiçlik, *das Nichts*] ile yüzyüze getiren korku, Dasein'in tam kendi temelinde onun yoluyla tanımlandığı hiçliğin örtüsünü kaldırır; ve bu temelin kendisi de ölüme fırlatılmışlık olarak tanımlanır.'²¹⁹

Korkuda ve ölümlle karşılaşmadır ki hiçliğin olgusallığının, ya da daha iyisi, 'olgusallığın' (*Wirklichkeit* – nedensel yasalar altındaki şeylerin dünyası) hiçliğinin ve aynı şekilde kendi özsel hiçliğimizin farkına varırız. Korkuda, varlıkların dünyası, günlük yaşamımızı üzerine kurduğumuz, güvendiğimiz ve genellikle onun aracılığıyla kendilerimizi tanımladığımız dünya kayıp gider ve tutumumuz varlıkların dünyasına bir kayıtsızlık tutumuna döner – 'şeylere tutunamadığımız bir kayıtsızlık. Varlıkların kayıp gitmesinde, yalnızca bu 'şeylere tutunamama' üzerimize yapışıp kalır. Korku, yokluğu açığa serer.'²²⁰

Varlıklara olan büyülenmişliğimiz kesildiği zaman, 'tüm şeyler ve biz kendimiz kayıtsızlığa gömüldüğümüz'²²¹ ve 'varlıklar artık yanıt vermedikleri' zaman ('*das Seiende spricht nicht mehr an*'),²²² hiçlikle karşılaşma korku halinde ortaya çıkar. Bunun anlamı, Dasein ile varlıklar arasındaki alışıldık ilgi bağının korku durumunda koptuğudur – Dasein varlıklara, hattâ kendisine bile alışıldık tarzda yanıt vermez. 'Kişi', yani Dasein terkedilmiş olduğunu, evinde olmadığını hisseder. Bu şekilde kendini 'rahatsız' hisseden

219) *Being and Time*, op.cit., H308.

220) 'What is Metaphysics?', çev. David Farrell Krell, *Martin Heidegger: Basic Writings*'de, ed. David Farrell Krell, New York, Harper & Row, 1977, s. 101 – bu çeviriye başka göndermelerde İngilizce başlık 'What is Metaphysics?' kullanıldı.

221) A.g.y.

222) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, cilt IX, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, 'Was ist Metaphysik?', dipnot a, s. 111 – Heidegger'in dersinin bu versiyonuna başka göndermeler Almanca başlık "Was ist Metaphysik?" altında yapıldı, yukarıda belirtildiği üzere İngilizce çeviriye ise İngilizce başlık kullanılarak gönderme yapılacaktır.

tikel 'sen' ya da 'ben' değildir, ama doğrusu, 'kişi'yi 'huzursuz' hissettiren şey, o halin kendisidir. Korku halindeki Dasein varlıklardan uzaklaşır ve anlamlılığın yokluğundan ötürü artık tutunamadığı varlıkların üzerine yükselip havada asılı kalır.²²³ Korkuda ve ölümle karşılaşmada Dasein tek başına ve varlıklarla ilişkisiz durmaya zorlanır ve bu konumda, varlıkların bütünlüğünün 'çökme'sinden hiçlik ortaya çıkar. Bu temel ruh halinde, hiçliğin anlam ve önem taşımayı sürdüren tek fenomen olduğu görülür.

Korkuda hiçlikle bu yüzyüze gelme bizden konuşma yetimi zi çalar ve onun yakınlığıyla sersemleriz. Gerçekten de, bu yüz yüze gelme karşısında, geleneksel biçimiyle anlaşıldığında, mantığın görüş noktası dağılıp yiter. Hiçliğin karşısında aslında us ve mantığın sınırlarını görme noktasına varırız. Onun karşısında us ve mantık güçsüzdürler, çünkü hiçlik kesinlikle us ya da mantığın bir nesne olarak alabileceği bir şey değildir. Bu bakımdan çok açıktır ki, Heidegger'e göre, *varlıklar* hakkındaki bilgimizin türü –her günkü yaşamda tanıtlanan ve bilimsel tutumda örneği verilen bir bilgi– *bir varlık olmayanın*, hiçliğin bilgisini içeremez. Bu yüzden, hiçlik ile böyle sıradan bilginin temelinde karşılaşamayız, ne de çünkü o böyle bilginin (sıradan varlıklarla karşılaşabileceğimiz tarzda bilginin) nesnesidir. Aşağı yukarı aynı irdelemeler biyolojik bir fenomen olarak değil, ama bizim 'en kendi olanağımız' olarak anlaşılan ölüm düşüncesi için de geçerli görünürler. Ölüm herhangi bir sıradan olayın anlaşıldığı şekilde bilinemez ya da anlaşılamaz – gerçekten de ölüm bu anlamda bir olay bile değildir.

Dasein'ın kendi ölümünü yalnızca varoluşunun olumsuzlaşması olarak kavramaması dikkate değerdir – bunun yerine, ölüm Dasein'ın 'en kendi olanağı'nı belirten şey diye anlaşılır. Benzer

223) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 101.

olarak, Dasein hiçliği de yalnızca varlıkların *olumsuzlaması* olarak, sözelimi varlıkların bundan böyle ilgi çekici olmalarının sona erdiği anlamda kavramaz. Doğrusu, hiçliğin kendisi öne çıkar, bundan böyle varlıklara ve onların Varlığına olan her zamanki büyülenmemiz tarafından gizlenmiş değildir. Korku durumunda Dasein ile hiçliğin yakınlıkları, korktuğu 'şey' aslında hiçbir şey değilmiş, ifadesiyle canlı biçimde anlatılır. 'Gerçekten de; yokluğun kendisi –yokluk olarak– oradaydı.'²²⁴ Kişinin türdeş insanlar ve kişinin kendisi de dahil tüm varlıkların tam da önemsizlikleri hiçliğe bu tanık olmada açık seçik belli olur. Yokluğa tanık olmasında Dasein dünyaya olan her zamanki ilgisi düzeyini aşar ve bu aşma daha ezeli bir olgusalığı kavramasına izin verir. Dasein varlıkları –kendi varlığı da dahil– bütünlükleri içinde ve dolayısıyla özünü 'varlık-olmama'ları içinde de düşünmesine izin veren, dünyanın daha temel bir koşulunu algılar.

Hiçlik Nedir? – Hiçlik ve Varlık

Hiçlik ve ölümlle karşılaşmak Dasein'in kendisinin aslında varlıklar arasında Varlık olduğunu, ve Da-sein²²⁵ olarak, yani dünyada 'var olan' olarak, kendi ölümü de ve dolayısıyla kendi Varlık-olmayanı da dahil, daima hiçlikle ilişki içinde var olduğunu fark etmesini sağlar. Korkulu Da-sein bağlı olduğu dünyanın ve kendisinin, yani 'Ben'inin, anlam ve önemden yoksunlaştığını gördüğü zaman, bu kendini gerçekleştirmenin meydana geldiği görülür. Bu da Dasein'in hiçlik tarafından soğurulmuş olarak, tek başına ve bağlı olduğu gündelik dünyası ile ilişkisiz durmasıyla

224) A.g.y.

225) Heidegger burada Dasein'in sadece 'burada-olma'sına karşıtlık içinde, onun bir işlevini gösteren 'var olma'sını vurgulamak için 'Dasein' yerine 'Da-sein' yazımını kullanır. Bağlama uygun bulduğum zamanlarda ben de 'Dasein' yerine 'Da-sein'i kullanmayı sürdüreceğim.

sonuçlanır. Hiçliğe bu söğrulmayı Heidegger Dasein'in 'kendini yokluğun içine bırakmış olması'²²⁶ açısından değerlendirir. Korkuda meydana çıkan 'hiçleyici' söğrulma, varlıkların örneğin tuz bir sıvıda eridiği ya da bir kara delik bir kuyruklu yıldız yuttuğu zaman olan türden bir söğrulması değildir. Ve daha önce belirttiğimiz gibi, ne de salt bir olumsuzlamaya –bir şeyin olmadığının farkına varma şeklindeki bilinçli düşünsel edim– dayanır, çünkü hiçliğin korkuyla algılanması durumunda bu, kişinin kendisi de dahil, gerçekten hiçbir şeyin var olmadığı yargısı demek olurdu ve bu da akla büsbütün aykırı bir yargıdır.

Böylece varlıklar hiçliğin deneyimlenmesinde ne olumsuzlanır ne hiçlenirler; onun yerine, bundan böyle varlıklarla onların 'doğrudan-varlık' (*Zuhandenes*)²²⁷ ya da 'mevcut-varlık' (*Vorhandenes*) olma kiplerinde karşılaşılmaz. Hiçliğin deneyimlenmesinde, varlıklar gerçekten de aşırlılar ve hiçlik ile bu aşma ilişkisi varlıklar olarak varlıklarla ilişkiden daha temeldir. Üstelik Dasein'in varlıklarla ilişkisinin asıl hale gelmesi ancak kendi ölüm-doğru-varlığının karşısında, kendi temeli de dahil varlıkların temelinin hiçlikte yattığı şeklindeki en önemli gerçeğin farkına

226) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 103.

227) *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger'in en büyük katkılarından biri Varlığın üç türünü ayırtetmesiydi. Varoluş olarak Dasein'm Varlığı, doğrudan-varlık olan şeylerin Varlığı ve mevcut-varlık olan şeylerin Varlığı. Dasein'in varoluşu, onun kendini-tanımlayan özelliklerince belirlenir. 'Dasein'm şu ya da bu şekilde katlanarak içinde durabildiği ve her zaman bir biçimde katlanarak içinde durduğu Varlık türüne 'varoluş' [Existenz] diyoruz' (*Being and Time*, op.cit., H12). Doğrudan-varlık kategorisindeki şeyler 'donanımın sahip olduğu Varlık türüdür' –kendini kendiliğinden donanım halinde ortaya koyar–, buna '*doğrudan-varlık-olma*' [*Zuhandenheit*] diyoruz' (*Being and Time*, op.cit., H69). Sözgelimi bizi A'dan B'ye taşıyan bir bisiklet, donanım olarak anlaşılır. Tutumumuz bisikleti bir taşıma aracı olarak kullanmaktan bisikletin kendisine bir ilgiye doğru değiştiğinde, mevcut-varlık olan şeylerle karşılaşırız. Böyle bir tutum değişikliği örneğin eğer bisiklet bozulursa gerçekleşir. Bisikletin çalışmasıyla, ya da daha iyisi, niçin çalışmadığıyla ilgilendığımız bilimsel bir tutuma değişiriz. 'Sadece mevcut-varlık olanı açığa çıkarmak için, ilkin usamlama ilgilendığımız doğrudan-varlık olanın ötesine nüfuz etmelidir' (*Being and Time*, op.cit., H71).

vardığı zaman gerçekleşir. Korkulu Da-sein'in deneyimlediği hiçlik böylelikle Dasein'in varoluşu ile eşit ölçüde ezelidir ve onun için vazgeçilmezdir. Bunun anlamı, Dasein'in var olduğu andan itibaren hiçlikle ilişkide olduğudur – hiçlik mantıktan bağımsız olarak karşımıza çıkar ve bilincin salt bir yansıması değildir. Heidegger'in anladığı şekliyle hiçlik her zaman için şeylerin bizzat doğasının bir parçasıdır ve böyle olmakla dünyanın bileşenidir. Ve bir kimsenin ölümüne-doğru-varlığını deneyimlemesi ile ilgili olarak da durum budur: Söz konusu deneyim ölme deneyimi veya kişinin olmasının-sona-ermesi deneyimi ile özdeş değildir, ama kesinlikle tam da varoluşumuzun parçası ve aslında bileşeni olan şey ile –o varoluşun özsel sonluluğu ile– bir karşılaşmadır.

Yine de eğer korkuda hiçlenen şey ne varlıklar olarak varlıklar ne de hattâ Dasein ise (çünkü varlıklar bu yolla ortadan yok olmaz ve Dasein'in kendisi de kalır), o zaman hiçe indirgenen nedir? Hiçlenen tek şey varlıkların sıradan yaşamın dayandığı ve bilimsel araştırmanın ilgilendiği o yüzü ya da yanıdır – 'doğrudan-varlık' (*Zuhandenes*) ya da 'mevcut-varlık' (*Vorhandenes*). Korkuda, varlıkların bütünselliği ve dolayısıyla da bilimcinin konusu ya da günlük etkinlik ve ilginin nesnesi olabilecek her şey hiçlenir. Bununla birlikte, varlıkbilimle ve varlıkların zemini ile (esas temel, *Grund*) ilgilenen felsefeci için, bu tür hiçlenme aynı zamanda tam da varlıkların bu zeminini aydınlatır ve açığa serer – onu *hiçlik* olarak açığa serer. Şeyleri Dasein'in bilimsel ve pratik ilgilerine uygun kılan nitelik ve yanların, korku durumunda, o şeylerden soyulup uzaklaştırılması, felsefenin asıl ilgisi olan şeyin, yani hiçliğin de aynı anda bir açığa serilmesidir. Bu anlamda, hiçlikle ilgisinde felsefe zorunlu olarak 'dünya-ötesi' ya da 'evinden uzak' bir şeydir. Hiçlik ile ve kendi ölümüne-doğru-varlığı ile karşılaşmasıyla

Dasein'in dünyası altüst olur, çünkü sıradan önemdeki şeyler önemini yitirirler ve olağan tutumumuzda gözardı edilen hiçlik önemli hale gelir. Peki ama hiçliğin bu şekilde görünür hale gelmesi ne demektir? Ölümle yüzyüze geldiğimize kendi hiçliğimizi kavramamız bizim için ne demektir? 'Yokluk' nedir?

Bazılarınca obskürantizmin tipik bir örneği sayılan şeyde Heidegger hiçliğin özünü görür ve aşağıdaki gibi betimler.²²⁸

Bir bütün olarak geri çekilme halindeki varlıklara doğru yapılan bu büsbütün püskürtücü olan [verweisen]²²⁹ ve korkudaki Dasein'a sıkıntı veren yokluğun eylemi olan işaret ediş, yokluğun özüdür: hiçleme. Ne varlıkların bir yok edilmesidir ne de bir olumsuzlamadan kaynaklanır. Hiçleme, yok etme ve olumsuzlama terimlerinde tasarlanmasına razı olmayacaktır. Yokluğun kendisi hiçlenmektedir. [Das Nichts selbst nichtet].²³⁰

228) Bkz. Thomas A. Fay, *Heidegger: The Critique of Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, s. 37.

229) Yukarıdaki alıntı için açıklayıcı olan, Heidegger'in el yazısıyla düştüğü notu bu noktada dikkate almak gerekir. Şöyle yazar: 'Püskürtme: kendisi için varlıkları; işaret ediş: varlıkların Varlığını' ('ab-weisen: das Seiende für sich; verweisen: in das Sein des Seienden'). Varlık'ın (Sein) italik yazılmasının söz konusu olan şeyi, yani Varlığın kendisini vurguladığını kabul ediyorum (bkz. Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?", op.cit., s. 114). Burada söz ettiğim el yazısı ifadeler yalnızca Heidegger'in *Gesamtausgabe*'sinde bulunmaktadır. Hiçlik üzerine dersi yorumlayacak kişi için bu notlar büyük önem taşır – uzun bir dönem içerisinde tutulduklarından, 1929'da yayımlanmasından sonra bile, hiçlik üzerine bu tartışmacı dersle ilgili Heidegger'in düşüncelerinin tanığıdır. Dolayısıyla, von Herrmann bu notların gerçi ne eleştirel biçimde yapıtın ufkunun ötesine geçseler ve ne de oradaki düşünceleri genişletseler de, yine de 'metne-içkin aydınlatıcı açıklamalar' olduklarını yazar (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Nachwort des Herausgebers" ['Editörün Sonsözü'], *Gesamtausgabe*, cilt IX, op.cit., s. 487) ve öyleyse Heidegger'in özgün düşüncesini yansıtır. Bana öyle geliyor ki, böyle olmalarıyla bu ifadeler Heidegger'in hiçlik üzerine bu çok önemli metni kendisinin nasıl anladığını açıklığa kavuşturmadığına güvenilir bir kaynağırlar ve dengeli bir yoruma katkıda bulunacak niteliktedirler. Heidegger'in el yazısıyla düştüğü açıklayıcı notlarıyla ilgili tam bir açıklama için bkz: von Herrmann, op.cit.

230) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 105.

‘Yokluğun kendisi hiçlenmektedir’ ifadesi, Heidegger’in daha önce karşılaştığımız şu düşüncesine gönderme yapar: Ne düşünsel olumsuzlama ne de kasti bir edim (varlıkbilim açısından) varlıkların özsel anlamsızlıklarını meydana çıkarabilir ve hiçliğin kendisi varlıkların görece yüzeysel yanlarının –doğrudan-varlık ve mevcut-varlık kiplerinin– hiçlenmesinin aracıdır. Ayrıca Heidegger, hiçliğin kendisinin hiçliğin Dasein’a açılmasını sağlayan korku için temel olduğunu da belirtir. Böylece hiçliğin iki yolda işlev gördüğü anlaşılır: İlki, varlıkların ‘sıradanlıklarını’ hiclerken varlıklara işaret eder; ve ikincisi, varlıkları aşan ‘bir şeye’, varlıklardan daha bengi olan bir şeye işaret eder. Sonraki, yani ‘varlıklardan daha bengi olan’ şey, hiç kuşkusuz, hiçlenmenin zeminini oluşturan şey olacaktır – şeylerin sıradanlıklarında bir bütün olarak hiçlenmelerini olanaklı kılan ve korkulu Dasein’ın hiçlikle karşılaşmasını sağlayan şey. Peki ama bu zemin nedir? Varlığın kendisi olabilir mi?

Hiçliğin, korkuda varlıkların ‘geri çekilmesinin’ (hiçlenmesi) kaynağı olarak nitelendirilmesinde, hiçlik ile Varlık arasındaki temel bir ilişkinin ifade edildiğini görüyoruz. Heidegger hiçliğin püskürtücü kuvvetinin ‘varlıkların Varlığı’na²³¹ işaret ettiğini söylediği *Wegmarken*’in kendi elindeki eşleminde (*Handexemplar*) el yazısıyla düştüğü önemli bir notta hemen hemen öyle söyler. Anlamı şudur: Hiçliğin hiçleyici karakteri, varlıkları örten peçeyi sıyrıp atar ve onları kısacık ömürlü, sonlu ve boş olarak görmemize izin verir. Bu yorum aynı zamanda Varlık ile hiçlik arasında özünlülük bir akrabalığı da imler: Hiçlik ‘varlıkların Varlığı’²³¹’nı gözler önüne çıkaran şeydir. Gerçekten de, hiçlik ile Varlık, korkuda varlıkların sıradan anlamı hiçlendiği zaman, varlıkların ötesindeki gözler önüne çıkarılan şeyde bir arada dururlar.

231) ‘Was ist Metaphysik?’, op.cit., dipnot a, s. 114.

Hiçlik tarafından hiçlenen şeyler varlıkların yüklemeleri ve şeylikleridir, ki aynı zamanda Varlığın hem günlük yaşamın büyük kısmı için hem de bilim için konu olan o boyutu veya yanını da oluştururlar. Bunun anlamı, bilimin ve gündelik yaşamın meşgul olduğu şeyin hiçlenmesi yoluyla varlıkların bilimle ve günlük pratikle *hiçbir* ilgisi olmayan yanının ortaya çıkarıldığıdır. Buradan, bilimin ve yaşamın şimdi Varlık ile temas halinde olduğunu mu çıkarmalıyız? Hayır, çünkü bilimsel tutum ve her günkü ilgilerin yönettiği etkinlik tutumu, ikisi de Varlık ile herhangi bir doğru-dan karşılaşmayı engeller –ne Varlık ne de hiçlik bilimsel ve gündelik tutumlar için bir meseledir– ve dolayısıyla Varlık da hiçlik de ne bilimsel irdeleme ve kullanımın ne de gündelik ilgilerin konusu olabilirler. Korkulu Da-sein’in varlıkların dünyasına yönelik tutumu bilimcininkinden (ya da aslında günlük etkinliklerini yerine getiren kişininkinden) değişiktir. Böyle bir korku tutumunda Da-sein varlıkların ‘aşkın özellikleri’ ile karşılaşır, ki hiçlik bunların bir yüzü, Varlığın kendisi ise öteki yüzüdür; böylece ‘yokluğun aydınlık gecesinde, varlıklar olarak varlıkların köklü açıklığı ortaya çıkar.’²³² Korkulu Da-sein dünya ile, varlıkların özsel olmayan ya da kısacık ömürlü özelliklerinin hiçlenmesi yoluyla yüklemelerinden tamamen soyuldukları, dünyanın en temel koşulunda karşılaşır. Geriye kalan ve özsel olan, Varlığın kendisidir.

Az önce alıntıladığımız satırlar üzerine Heidegger’in bir bölümü aşağıda aktarılan kendi yorumları, geriye kalanın gerçekten Varlık olduğunu gösterir. Şöyle yazar:

Hiçleme rastlantısal bir olay değildir. Ama doğrusu, varlıkların geri çekilen bütününe doğru püskürtücü işaret ediş olarak, bu varlıkları tam ama şimdiye dek gizli kal-

232) ‘What is Metaphysics?’, op.cit., s. 105.

miş yabancılıklarında, –yokluğa göre– tam anlamıyla öteki olan olarak açar. Yokluk korkusunun aydınlık gecesinde varlıklar olarak varlıkların köklü açıklıkları doğar: varlıklar oldukları – ve yokluk olmadıkları. Ama konuşmamızda eklediğimiz bu ‘ve yokluk olmadıkları’ ifadesi bir tür eklenen açıklama değil, genelde varlıkların açığa serilmesini önceden olanaklı kılan [Varlıktır].²³³ Kökten hiçlemekte olan yokluğun özü bunda yatar: İlk kez olarak Dasein’ı varlıklar olarak varlıkların önüne getirir.²³⁴

Hiçlik ile varlıklar arasındaki zıtlık ortaya çıkarır ki, ‘Varlık-olmayan’, yani Dasein’ın ölümlülüğü ve kaçınılmaz ölüme-doğru-varlığı, Dasein’ın kendi Varlığının temellendiği zemindir. Dasein zamansal olarak yaşamakta olduğu ve böylelikle de bir zaman anlayışına sahip olduğu için, hem gerçekten Varlık-olmaya yönelik kendi özünü olanağını hem de kendi hiçliğini kavrayabilir. Dasein’ın zamanın farkında oluşunun olanak olarak geleceğe yansıtılan o yanı, korkulu Dasein’a geçmiş, şimdi ve geleceğinin kendi edimsel varlıklar dünyasına zıt bir hiçlikte temellendiğini gösterir. Bununla birlikte asıl Dasein fark eder ki, salt hiçlikte temellenen bir gelecek kendi Varlığının zemini olamaz, çünkü aksi takdirde, varlıklar için hiçbir temel ve varlıkların niteliklerini hiçleyen hiçbir altta yatan evrensel yapı olmazdı. Böyle bir zemin olarak, korkuda açığa serilen hiçlik salt ‘hiç-

233) Bkz. “Was ist Metaphysik?”, op.cit., dipnot a, s. 114. Bu satırın yayımlanmış çevirisi şöyledir: ‘... bir tür eklenen açıklama değildir. Ama daha ziyade ...olanaklı kılar.’ Burada benim çevirim Heidegger’in kare parantez içindeki el yazısı serhini kapsıyor (sadece ‘Varlık’ sözcüğü) ve çeviriyi bu şerhi dahil edebilmek için hafifçe değiştiriyor.

234) “What is Metaphysics?”, op.cit., s. 105. Bütün cümlelerin Almanca özgünü şu şekildedir: ‘Dieses von uns in der Rede dezugesagte “und nicht Nichts” ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgangige Ermöglichung [d.h. Sein] der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt.’ (Was ist Metaphysik?, op.cit., s. 114).

bir şey' olamaz, ama varlıkların yüklemeleri ve niteliklerinden yapısal olarak daha 'derin' bir şeydir. Soyut bir 'nitelik' olmalı, varlıkların somut yapılarını aşan ve onlar hiçlendikten sonra kendisi kalan bir özellik olmalıdır. Böylece, hiçliğin deneyimlenmesi, hiçliğin kendisini varlıkların ve Dasein'in kendi Varlığının altında yatan yapısı olarak açmasıyla Varlığı gösterir – hiçlik/ Varlık.

Hiçlik ve Da-sein

Kendi zemininin derinliğini keşfetmek için Dasein, yukarıda gördüğümüz gibi, varlıkları onların Varlığının açılmasında aşar. Buna göre Heidegger şunları öne sürer:

Ancak yokluğun kökten açığa serilmesi temelindedir ki insan varoluşu varlıklara yaklaşabilir ve içlerine işleyebilir. Ama özü itibariyle varoluş varlıklarla –kendisi olmayanlarla ve kendisi olanla da– ilişkiye girdiğinden, halihazırda açığa serilmiş yokluktan ortaya her seferinde böyle varoluş olarak çıkar. Da-sein'in²³⁵ anlamı şudur: kendini yokluğun içine bırakan varlık [*Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*].²³⁶

Heidegger'in son cümle ile ne demek istediği konusunda, 'Was ist Metaphysik'in ilk basımının kendi elindeki eşleminde yukarıdaki alıntıda metne dahil olan ve benim de yukarıya parantez içi çeviri olarak kaydettiğim, elle yazılmış notu yeniden irdelerek bir açıklama bulabiliriz. Da-sein'in 'kendini yokluğun

235) Heidegger'in el yazısıyla bir notu burada araya girer: '1) başka şeyler arasında, yalnızca değil 2) bundan şu çıkar: varlıklarla, Varlıkla ve sonluyla ilişkiye girmek ve onları içitmek [1.) u.a. nicht nur, 2.) daraus folgern: also ist alles Nichts, sondern umgekehrt: Übernehmen und Vernehmung des Seienden, Sein und Endlichkeit]' (Was ist Metaphysik?', op.cit., dipnot a, s. 115).

236) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 105.

içine bıraktığını' söylerken kastettiği şey Dasein'ın hiçlikle karşılaşmasında bile varoluş olarak sürdürüldür; yani hiçlik dolayısıyla hiçlenen şeylerden fark göstererek, varlığını sürdürür ve kendini-tanımlayan bir Varlık olma anlamını korur. 'Kendini yokluğun içine bırakmış olmak' demek, Dasein'ın başka varlıklar arasında bir varlık olması kadar, aynı zamanda bir hiçlik okyanusundan sivrili çıkıyor olması demektir. Varlıkların sıradan anlamları hiçlendiği zaman, Dasein var olmayı sürdürür ve Varlığı açabilen varlık olarak kalır. Dasein'ın hiçlikte, kendi zemini ni açma yeteneğinde bir var olan kendilik olarak sürebilme yetisi, bir anlamda, Dasein'ın varoluşuna bir anlam katar. Bu anlam Dasein'ın Varlığı açma şeklindeki eşsiz yeteneğinin yerine getirilmesidir. Böylelikle, insan varoluşunun yazgısı daima kısacık ömürlü ve güvenilmez olanın ortasında kalmak olduğu ölçüde, hiçlik asıl Dasein için önemlidir. Bu anlamda hiçlik, bir yandan, var olan her şeyin –varlıkların bütünselliğinin– ufkudur ve öte yandan, Dasein'ı, Dasein'ın kendi sonluluğu ve tüm varlıkların sonluluğu ile yüzyüze getirir.

Buradan da yine Dasein ile öteki varlıklar arasındaki farkı anlayabiliriz: Dasein kendisi için kendi Varlığının bir konu olduğu ve dahası, Dasein'ın kendi olanaklı hiçliği olmaksızın tüm anlamın silinmesinden ötürü, kendisi için kendi hiçliğinin de anlam taşıdığı varlıktır. Dasein'ın kendi özünü hiçliğini ölüme-doğru-varlık olarak tanıması onun hiçlik ile –ve dolayısıyla Varlık ile– asıl ilişkisini sürdürmesi için zorunludur. O halde Heidegger 'Was ist Metaphysik?'in kendi elindeki eşlemine 'Da-sein [var olan] şu anlama gelir: ... varlıklarla, Varlıkla ve sonlulukla ilişkiye girebilen ve onları işitebilen ...'²³⁷ notunu düşmekte gerçekten haklıydı. Heidegger, Dasein'ın 'varlıkları, Varlığı ve sonluluğu

237) 'Was ist Metaphysik?', op.cit., dipnot a, s. 115.

işitebildiğini' söylediği zaman, Dasein'ın varlıkların örtüsünü kaldırma –onları Varlıklarında açma ve dolayısıyla Varlığı açma– yeteneğine gönderme yapar. Varlıklarda onların peçeli hiçliğini ve dolayısıyla Varlığın kendisini 'işitmek', bir deyim uyduracak olursak, 'ezeli işitme'dir. Bu, Dasein'ın Varlığının bir başka yanı, bir başka 'anlamı'dır. Geç Heidegger'e göre, 'Varlığın sesini işitmek' Varlığın bir 'özgülenmesi' ('Ereignis') ya da açınmasıdır, onda Dasein Varlığın 'sesini' kendi dilinde algılamaya açıktır.²³⁸ Sonuç olarak, Dasein için Varlığının anlamı, Varlığın sesini dinlemektir.

Varlık ile hiçlik arasındaki bağlantı yalnızca Dasein ile ilişkide belirtik hale gelen bir bağlantıdır ve bu aynı zamanda varlıklar ile hiçlik arasındaki ve yine varlıklar ile Varlık arasındaki ilişki için de doğrudur. Ama Dasein ile hiçlik (ve Varlık) arasındaki ve Dasein ile varlıklar arasındaki sağın ilişki henüz tam anlaşılır değildir: Dasein hiçlik ile ve varlıklar ile ilişkisinde nasıl anlaşılmalıdır?

Heidegger, Dasein'ın kendini yokluğun içine bıraktığını ve her zaman 'bir bütün olarak varlıkların zaten ötesinde'²³⁹ olduğunu söylerken, Dasein'ın Varlığının varlıkları gerektirmediğini ima eder, bunun anlamı Dasein'ın varlıklardan daha ezeli olmasıdır. Ama bu, Dasein'ın onun fiziksel olarak varlığını sürdürebilmesi için olmazsa olmaz olan örneğin yiyecek içecek gibi şeylere 'bağımlı' olmadığı anlamına gelmez. Denmek istenen şudur: Varlıklar Dasein'ın varoluşunun varlıkbilimsel anlamı için (onun Varlığı açma yeteneği için) önemsizdirler. Bununla tutarlı olarak Heidegger, *Varlık ve Zaman* hakkında şu açıklamayı yapar: "İnsan var olur" cümlesinin anlamı şudur: İnsan öyle bir tikel var-

238) Martin Heidegger, 'Der Weg zur Sprache', *Gesamtausgabe*, cilt XII, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, s. 253-5.

239) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 115.

lıktır ki, kendi Varlığı örtüsü kaldırılmış Varlığın açıklığı içinde durur ve “var olma”sı Varlığın kendisi tarafından belirlenir.²⁴⁰ Heidegger insanın (ya da Dasein’ın) varlıkları bilinçli olarak algılayabildiği ve kavramsallaştırabildiğini, ve bunun insanı öteki varlıklardan ayıran şey olduğunu uslamalar.²⁴¹ Dasein’ın Varlığa açık oluşu ve varlıkları anlama, algılama ve kavramsallaştırma yeteneği ‘Varlığın anlamı’nı ve oradan da ‘Varlığın gerçekliği’ni kavramasını sağlar.²⁴²

Dasein’ın ‘Varlığının örtüsü kaldırılmış Varlığın açıklığı içinde durmakta ısrar ettiği’ öne sürümü, Heidegger’in ‘kendini yokluğun içine bırakan varlık’ ifadesini anımsatır ve ona benzer, ama birlikte alındıklarında, Dasein’ın hem hiçlikte hem de Varlıkta ikamet ediyor şeklinde anlaşılması gerektiğini düşündürür. Ama durum böyleyse, o zaman burada mantıksal bir çelişki görünür: Dasein aynı zamanda hem Varlıkta hem de hiçlikte olabilir mi? Elbette güçlüğü bir bölümü Heidegger’in hiçlik ile Varlığı açıkça özdeşleştirmesi ile ilgilidir (‘hiçlik ve Varlık aynıdır’²⁴³) –bu özdeşleştirme hiçbir şeyin hem A hem de değil-A olamayacağı– hem var hem yok olamayacağı – şeklindeki çelişmezlik yasasına aykırı görünür. Ama bu nokta Heidegger’in kavramları uylaşımsal tarzda kullanıp geçtiği şeklinde anlaşılma-

240) Martin Heidegger, ‘Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” (1949)’, *Gesamtausgabe*, cilt IX, op.cit., s. 375 – benim çevirim. Özgünü şöyledir: ‘Der Satz: “Der Mensch existiert” bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist.’ Deneme, Walter Kaufmann tarafından yapılan bir İngilizce çeviride yer alır: ‘The Way into the Ground of Metaphysics’, Kaufmann (ed.), *Existentialism*’de, New York, Meridian, 1956 – bu pasaj s. 214’de yer alır.

241) Martin Heidegger, ‘Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” (1949)’, op.cit., s. 375. Kaufmann çevirisi, ‘The Way into the Ground of Metaphysics’, op.cit., s. 214-15.

242) ‘Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” (1949)’, op.cit., s. 373-7. Kaufmann çevirisi, op.cit., s. 214-17.

243) ‘Was ist Metaphysik?’, op.cit., dipnot a, s. 115, ‘d.h. Nichts und Sein das Selbe’.

sının gerektiği aşamayı göstermelidir. Heidegger'e göre hiçlik geleneksel metafiziğin 'Varlık-olmayan'ına eşdeğer bir şey anlamına gelmez. Ona göre hiçlik, varlıklar hiçlendiği zaman kalan şeydir – bu hiçlik hiç kuşkusuz bir varlık değildir, ama günlük dildeki anlamda 'hiçbir şey' veya alışıldık metafiziksel anlamda 'yokluk' da değildir. Dahası, Heidegger Varlığı yalnızca *varlıkların* Varlığı ya da bir varlık olarak anlamaz.²⁴⁴ Varlık bir varlık değildir, onların ötesindedir ve Varlık varlıklardan fazla bir şeydir, öyleyse yalnızca *varlıkların* Varlığı terimlerinde anlaşılamaz. Öyleyse Dasein'in zeminini hem Varlıkta hem de hiçlikte saptamakta da, bu sonraki ikisini özdeşleştirmekte de hiçbir çelişki olması gerekmez.

Metafizik Nedir?'e giriş yorumlarında David Farrell Krell şöyle yazar: 'Yokluk' varoluştaki karanlık, ve muamma yaratan şeyin –ki hiçbir yerden çıkıyor ve ona geri dönüyor görünür– kaynağına değil yalnızca, ama aynı zamanda Varlık olarak Varlığın açıklığına ve meydana çıkan her şeyi çevreleyen parlaklığa da verilen bir ad olmaya başlar.²⁴⁵ Böyle yorumlar Heidegger'de 'hiçliğin' alışıldık varlık-olmayan ideasından oldukça ayrı bir kavram olarak anlaşılmasıyla uyumludurlar. Hiçlik bir metafiziksel boşluk terimlerinde değil, ama daha ziyade gizeme ve ay-

244) Varlık ile varlıkların Varlığı arasında önemli bir fark vardır, buradaki tartışmanın terimlerinden açıkça anlaşılır. Fark unutulmamalıdır – gerçekten de, böyle yapmak Heidegger'in kendi terimiyle 'Varlığın-unutulmuşluğu' ('*Seinsvergessenheit*') dediği, temel bir varlıkbilimsel hata olur. *Seinsvergessenheit*, onda bilimci gibi davrandığımız ve varlıklardan başka bir şey görmediğimiz ve onları oldukları gibi gördüğümüz bir Varlık kipidir. Fakat bu kipte, varlıkların Varlığı bilimsel araştırma ve teknolojik kullanım için elverişli bir şeyden fazlası olarak düşünülmezken, 'yalnızca ve yalnızca aşma' olarak Varlık ise unutulmuşluk halinde kalır (gündeliklikleri içindeki şeylerin varlığı için de aynı şeye dikkat çekilebilir). Farkı sürdürmek canalcı önem taşır, çünkü ancak o farkın tanınmasıyla ki Varlığın Varlık olarak açığa serilebilme olanağı olur. Aksi takdirde Varlık her yerde ayırdedilemez olurdu – Dasein varlıklar tarafından bastırılırdı ve kendi köklerini izleyemezdi.

245) David Krell, *Martin Heidegger: Basic Writings*, op.cit., s. 93.

nı zamanda aşkınlığa da bağlanmış olarak anlaşılmalıdır. Heidegger'in Varlık ve hiçlik özdeşliği ile ilgili notu eklediği pasajda yazdığı gibi:

Kendini yokluğun içine bıraktığı için Dasein bir bütün olarak varlıkların her bir durumunda zaten ötesindedir. Varlıkların bu ötesinde olmaya 'aşma' diyoruz. Eğer özünün zemininde Dasein aşmıyor olsaydı, ki şimdi bu 'kendini önceden yokluğun içine bırakmıyor olsaydı' anlamına gelir, o zaman varlıklarla asla ilişkili olamazdı [ki hiçlik ve Varlığın aynı oldukları anlamına gelir],²⁴⁶ ve kendisiyle bile asla ilişkili olamazdı.²⁴⁷

Böylece Varlık ile hiçliğin özdeşliği Heidegger'in işlediği bir mantık hatasını göstermez, her ne denli bizden uyuşumsuz olanın ötesine geçen bir düşünme biçimi talep etse de.

Aslında Varlık ve hiçliğin özdeşliğinin, korkuda gerçekleşen açığa serilmenin yapısını anlamada canalcı öneme sahip olduğu anlaşılır. Korkuda Dasein'in hiçbir şeyin onun Varlığı ile ilgili olmadığını ve sonunda yalnızca hiçlik ve Varlığın dayandıklarını görme noktasına vardığını görmüştük. Bununla birlikte, Heidegger'in görüşünün böyle yorumlanması doğru görünse bile, yine de bütün gerçeği henüz kuşatmıyor (Heidegger'in diyeceği gibi, 'doğru' olmak konunun özüne nüfuz etmiş olmak değildir henüz). Varlığı çevreleyen gizemin peçesinin açılması önünde sonunda Varlığın kendisi yoluyla gerçekleşmelidir – çünkü böyle bir açığa sermenin herhangi bir temel anlamda gerçekleşebilmesini sağlayan Varlıktan başka kesinlikle hiçbir şey yoktur. Biraz

246) 'Was ist Metaphysik?', op.cit., dipnot a, s. 115, 'd. h. Nichts und Sein das Selbe.'

247) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 105-6.

farklı bir ifadeyle: Gizemliliğinde Varlık, kendisi de dahil olmak üzere, şeyleri anlaşılabilir kılabilmelidir (ve Heidegger'in sonraki düşüncesinde vurgulanan, Varlığın kendini-çekme ve kendini-gizleme eğilimine rağmen, bu böyle olmalıdır). Bununla birlikte, Varlığın böyle açılması yalnızca Varlığın kendisinden ötürü olmaz, ama onun yerine, Dasein'ın hiçlik ile karşılaşması koşuluna bağlıdır. O koşul gerçekleştiğinde, Dasein ve Varlık varlıkların peçesini açmak için uygun konuma gelmiş olurlar, ve Varlık kendini Dasein'a serimleyebilir.

Bu bakış açısından –ki Dasein'ın Varlık konusunda kendi açıcılık yeteneği olgusunu içerir–, 'yokluğun hiçlenmesi' deyiminin daha ileri bir açıklamasını sunabiliriz. 'Yokluğun hiçlenmesi' yalnızca 'hiçlenme' sözcüğüne dikkat edilirse sanılabileceği gibi, bir yok etme süreci değil, ama varlıkların farklı biçimde görüldükleri ve yine de salt 'hiçbir şey' olarak görülmedikleri bir açılmadır. Peki bu 'hiçlenme'yi ne 'meydana getirir?' Hiçlenme varlıkların zemini olan hiçliğin açığa serilmesidir yalnızca; sıradan biçimde görüldükleri ve bizi sıradan biçimde meşgul ettikleri halleriyle varlıkları hiçlerken ya da 'yok ederken' aynı zamanda Varlığı varlıkların ötesinde 'bir şey' olarak açarak Varlığın örtüsünü de kaldıran bir açığa serme. Dahası, Varlık ve hiçlik ayıramadıkları için, tek başına ne birini ne ötekini, açığa seren ya da açığa serilen olarak ele alabiliriz. Varlık ile hiçlik arasındaki etkileşimde, her ikisi de açığa serilir ve aynı zeminin iki yanı olarak açığa serilir: Varlıkların her günkü görünüşünün hiçlenmesinde ve daha kesin bir ifadeyle, aşma olarak Varlığın ışığında açığa serilen bir zemin; hem hiçlik hem de Varlık olarak anlaşılabilir bir zemin.

Ancak, korkunun rolünden şimdi geriye ne kalıyor? Burada söz konusu olan açığa serilmenin niçin yalnızca korku halinde

gerçekleşmesi gerekiyor? *Metafizik Nedir?*'de Heidegger gerçekten de korkunun Dasein'in hiçliğin anlamını keşfedebileceği tek ruh durumu olduğunda ısrar eder. Belli ruh durumları, sözgeli mi derin iç sıkıntısı, ya da sevilen bir insanın varlığından duyulan sevinç, şeylerin bütünselliğine ilişkin bir duyguyu ve o bütünselliğe katılmayı sağlayabilir,²⁴⁸ ama böyle ruh halleri Dasein'in özsel hiçliğine ve sonluluğuna yönelik bir kavrayış sağlayamazlar –Dasein'in ölüm-doğru-varlığı ile karşılaşmasına yol açamazlar– ve dolayısıyla hiçliğin açılması için yetersizdirlər. Dahası, hiçliğin açılması Dasein'in ilişkili olabileceği herhangi bir tikel varlık sayesinde gerçekleşebilecek bir şey değildir: 'Yokluk ne kendisi için ne de varlıklara yapışıkmişçesine onlara bitişik halde ortaya çıkar. Yokluk, varlıklar olarak varlıkların açığa çıkmasını insan varoluşu için [yoksa 'onun yoluyla' değil]²⁴⁹ olanaklı kılar.²⁵⁰ Böylece, hiçlikle karşılaşma yalnız korkuda gerçekleşir görünecektir, çünkü yalnızca korkudadır ki Dasein hiçliği ve de kendi hiçliğini, varlıklara takılı ya da 'yapışık olmayan' ama onların ötesinde ve kendisinin ötesinde bir şey olarak deneyimleyebilir. Her ne kadar hiçliğin açılması Dasein'i gerektirse de, hiçlik kendisi insan varoluşu 'yoluyla' ortaya çıkmaz. Aslında durum tersidir ve hiçliğe bağımlı olanın Dasein olduğunu söylemek doğrudur.

Hiçlik ve Özerklik

Varlık, Dasein'in hiçlik ve ölümle karşılaşması yoluyla korkulu Dasein tarafından açılır. Dahası, şunu da öğrenmiştik ki,

248) Bkz. a.g.y., s. 101.

249) Kare parantezdeki ifade 'Was ist Metaphysik?'de, op.cit., dipnot e, s. 115, Heidegger'in 'nicht "durch"' olarak verdiği şerhtir.

250) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 106.

Dasein kendini hiçliğin 'içine' bırakır ve böylelikle hiçlik bölgesine ulaşarak onun bir parçası olur – Dasein'ın ölüme-doğru-varlık olarak kendi 'kendi'sinin de içlerinden biri olduğu varlıkların zeminine ulaşarak onun bir parçası olur. Varlıkların bu aşılması –'doğrudan-varlık' ve 'mevcut-varlık'm ötesine geçen bir aşma– Dasein'ı asıl olarak, Varlık ile ilişki içine yerleştirir. Böylece Dasein gündelik yaşamın sıradan kaygılarının peşine düşmesine neden olan, varlıklara asılsız bağlılığından –ya da onlardaki 'yitmişliğinden'– kurtulur. Aşma, Dasein'ın özgür ve varlıklardan 'bağımsız' olmasına izin verir ve onu dünyayı kendini onun üzerine yükleyen dünya olarak değil, ama olduğu gibi göreceği bir konuma yerleştirir. Aşmasında Dasein 'varlıkların bütünselliğini' hiçlik ve dolayısıyla Varlığın kendisi bağlamında gördüğü bir görüş noktasına itilir. Böylelikle, normalde içinde kapalı bulunduğu uyuşunsal anlamlar dünyası ile korku durumunda ilişkisini yitirdiği için, Dasein ile hiçlik arasındaki ilişki onu kendisi olması için –asıl olması için– özgürleştirir.

Bu, *Varlık ve Zaman*'daki, Dasein'ın 'bekleyiş-kararlılığı'²⁵¹ halinin açıklamasını andırır; söz konusu halde, kamuoyu tarafından tanımlanan dünya aşılmıştır ve Dasein kendini özerk Varlık olarak görecektir şekilde özgürdür. Böylece Dasein serbest kalır ve 'varoluşu'nun kendi hiçliğinin boş temeli *olduğunu* kabul etmeye koşullanır.²⁵² Gerçekten de, açıktır ki, *Metafizik Nedir?*'de Heidegger çoğu kez *Varlık ve Zaman*'da zaten ele alınmış düşünceleri yineler ve ayrıntılandırır. *Varlık ve Zaman*'daki 'varoluş'un insanın Varlığı için bir adlandırımdan başka bir şey olmadığı yorumunda bulunur: Varoluş, Varlığın 'açıklığı' için hazır olan bir Varlık tarzıdır. Dasein'ın kaygı olarak deneyimlenen bu 'açıklı-

251) *Being and Time*, op.cit., §62.

252) A.g.y., H306.

ğa' katlandığını yazar.²⁵³ Kaygı (Dasein'ın) kendi dünyasına ve ölüme-doğru-varlık olarak kendi Varlığına ilgisi olarak ortaya çıkar ve aynı zamanda da varlıkları aşabildiği ve böylelikle Varlık ile karşılaşmaya açık hale geldiği temeldir de. Böylece Dasein varlıklara yönelik her zamanki ilgili tutumunu aşar ve onların altta yatan zemininin hiçlik olduğunu fark eder. Bu asıl farkedişte Dasein'ın Varlığın açıklığına en hazır halde olması, Heidegger'in hiçliğin imlemi konulu dersinde öne sürdüğü düşüncedir.

Dasein fark eder ki, varlıklardan oluşan sıradan dünyası sınırlıdır ve hiçlikle karşılaşmayla açığa serilen Varlık ile ilişkideki, daha temel asıl varoluş koşulu ile karşılaştırıldığında daha az anlamlıdır. O zaman sıradan dünya Varlığın hayret uyandıran zenginliğine oranla 'boş' ve (sıradan, eksikli anlamda) 'hiç' olarak görülür. Heidegger'in anladığı anlamda hiçlik asılsız Dasein'ın içine gömülü olduğu ve hattâ denebilir ki kısırıldığı uyları soyup atarak Dasein'ı Varlığın açığa serilmesine açmada Varlığın 'aracı'dır. Ama yalnızca Dasein'ın Varlık ile karşılaşması (yani varoluş) değil, –değişik türden varlıkların değişik türlerde Varlığı ile karşılaşma da dahil– Varlık ile herhangi bir karşılaşma potansiyel olarak Varlığın açılması değil midir (eğer korkuda, hiçliğe nüfuz ediyorsak)? Ve bu, değişik Varlık türleri için değişik hiçlik 'formları' olup olmayacağı sorusunu doğuramaz mı? Gerçek şudur ki, tıpkı Heidegger'in Varlığın her kendiliğinin 'ötesinde'²⁵⁴ ve dolayısıyla değişik varlıkların değişik türlerden Varlığının da 'ötesinde' olduğunu öne sürdüğü gibi, hiçlik de aynı şekilde, varlıkların değişik Varlık türlerinin 'ötesinde' yatar.

Hiç kuşkusuz, *Metafizik Nedir?*'de, varlıkların aşılması yalnızca korku durumunda gerçekleşir, onda Dasein hiçlik tarafından

253) Martin Heidegger, 'Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" (1949)', op.cit., s.

374. Kaufmann çevirisi, op.cit., s. 214.

254) *Being and Time*, op.cit., H38.

gerçekleştiren o altta yatan hiçlemenin Varlığın kendisinde temellendiğini fark eder. Bu da bize bir kez daha, korkulu Dasein'in hiçlikle karşılaşmasıyla bağlantılı hiçleyici etkiyi gösterir. Korkulu Dasein aslında hiç olan şeyin hiçlik tarafından hiçlenmesinde rol alır ve böylece varlıkların 'salt' varlıklar olarak görünmelerine izin verir. Hiçliğin Varlık 'olduğunu' ve çoğunlukla varlıkların varoluşumuzu belirlemenin güvenilir bir kaynağı sayılmalarının bir yanlış anlama olduğunu fark etmesi sayesinde, gerçeklikle ve varlıkların varlıkbilimsel zeminiyle ve ölüme-doğru-Varlık olarak kendi Varlığı ile –özel hiçliği ile– karşılaşma yolu açılır.

'Hiçin kendini hiçlediğini' fark etmek, Dasein'a kendisi olması için gereken özgürlüğü elde etmesinde zorunlu olan bağımsızlığı sağlar, çünkü varlıklara her zamanki bağlılığından kopmuştur. Söz konusu kopuş, öz-belirlemenin ve özerkliğin temelidir. Bu öz-belirleme Dasein'ın asıl Varlığını tanımlar. Böyle olmakla, asıl Dasein bir gün yok olacak bir başka varlık olarak yaşamak yerine, varlıklara her zamanki bağlılığından bağımsız, tek başına ölme özgürlüğüne kavuşur. Dasein'ın asıl Varlığı kendi hiçliğini ve gündelik kaygıların dünyasından bağımsızlığını kabul etmesine dayanır.

Dasein'ın ölümlülüğünü ve buna bağlı olarak da kendi hiçliğini asıl farkedışı, hiçliğin varlıkların ve Varlığın anlaşılmasını olanaklı kılan, dünyanın yalnızca bir yanı olmadığını kavraması için zorunludur. Üstelik, ve en önemlisi, Dasein'ın kendi hiçliği ve özerkliği bütün hiçleme sürecinin altta yatan zemini olan Varlığın kendisinin temel bir özelliği olarak düşünülmelidir. Bu koşulu gördükten sonra Heidegger şunu açıkça belirtebilmektedir: 'Yokluğun köklü açığa serilmesi olmaksızın, kendi-olma ve özgürlük olmaz.'²⁵⁵

255) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 106.

Varlık ve Hiçlik

Korku yoluyla ve dolayısıyla hiçlik ve ölümle karşılaşma yoluyla ki Dasein kendi Varlığına ve dolayısıyla Varlık olarak Varlığa içgörü kazanabilir. Heidegger'in yazdığı gibi, böylece 'insan varoluşunda o Olagelmeye ulaştık ki yokluk [ve öyle görünecektir ki Varlık] onda açığa serilir ve ondan soruşturulmalıdır.' Fakat sonra sorar: 'Peki ama yokluk ile ilgili olarak durum nedir?'²⁵⁶ – biz de sunu ekleyebiliriz: Ya Varlık ile ilgili olarak? Ya metafizikle ilgili durum ne?

Dasein'in Varlığın kendisinin açılmasını sağlayan varlık olduğu olgusuna rağmen, yine de açıktır ki hiçlik ile karşılaşmak için ve dolayısıyla Varlığın açığa serilmesi için zorunlu olan varoluşsal korku haline, istemekle sahip olunamaz. Bunun böyle olması Dasein'm sonluluğunun göstergesidir ve yalnızca ender görü anlarında hiçlikle karşılaşılabilceğini düşündürür. Dasein'in ölüme-doğru-asıl-varlık olarak özerkliği ve öz-belirlemesinin hiçlik ile karşılaşmaların görünürdeki keyfiligiyle sınırlı olduğunu düşündürür. Görmüştük ki, bu anlamda Dasein kendini hiçliğe teslim eder – kendini onun 'içine bırakır'.²⁵⁷ Bu düşünceyle bağlantılı olarak Heidegger şunları yazar:

Dasein'in yaptığı gibi, gizli korku temeli üzerinde kendini yokluğun içine bırakmak, insanı yokluğun bir bekçisi yapar [*Platzhalter des Nichts*]. O kadar sonluyuzdur ki kendi kararımız ve irademizle kendimizi köklü bir biçimde yokluğun önüne getiremeyiz bile. Sonlu, kendine varoluşta öyle derin siperler kazar ki, en öz ve en derin sınırlılığımız

256) A.g.y., s. 104.

257) A.g.y., s. 108.

özgürlüğümüze teslim olmayı reddeder. –Dasein’ın yaptığı gibi– gizli korku temeli üzerinde kendini yokluğun içine bırakmak bir bütün olarak varlıkların ötesine geçektir. Aşmadır.²⁵⁸

Heidegger hiçlikle karşılaşmada varlıkların aşılmasının ‘bizi metafiziğin kendisi ile yüzyüze getirmesi gerektiğini’²⁵⁹ söyler. O halde, metafizik nedir? ‘Metafizik varlıkları varlıklar olarak ve bir bütün olarak kavramak üzere yeniden elde etmeyi amaçlayan, varlıkların ötesi hakkında ya da varlıklar üzerinden geçerek [Varlık hakkında] soru sormak demektir. Yoklukla ilgili soruda, varlıkların ötesi hakkında ya da onlar üzerinden geçerek, yani bir bütün olarak varlığı sorgulama gerçekleştirilir.’²⁶⁰ Öyleyse ‘metafiziğin’ amacı, varlıkların karşılaşmamıza açık olan zeminine dikkat yönelterek, Varlık olarak Varlığı anlaşılabilir kılmaktır.

Jünger’e bir mektubunda Heidegger şöyle yazar: “‘Metafizik Nedir?’ dersi ‘hiçliği’ ... düşünür, ki özü açısından Varlıktır.’”²⁶¹ Hiçlikle karşılaşma yoluyla kendi ölümlülüğümüzün anlam ve önemini kavramak aslında Varlığın anlamı ve gerçekliğine ilişkin bir kavramadır ve öyle görünecektir ki, işte bu metafiziktir. O halde, metafiziğin olanağının temeli Dasein’ın özsel hiçliğinin ve varlıkların hiçliğinin açığa çıktığı, ölümün kavranmasında yatar. Gerçekten de Heidegger’in iddiasına göre, ‘gerçek’ metafizik hiçlik üzerinde temellenir ve Hristiyanlığın Tanrı anlayışıyla ilgili olarak bile bu böyledir. Yaratıcı olarak Tanrının her şeyi yokluktan yarattığı düşüncesi Hristiyanlığın Tanrı ve varlıklar

258)A.g.y.

259)A.g.y.

260)A.g.y., s. 109; burada kare parantez içindekiler benim kendi açıklayıcı eklemelerim.

261)Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, cilt IX, op.cit., ‘Zur Seinsfrage’, s. 420.

anlayışı için vazgeçilmezdir ve 'yokluğun yorumunun varlıklara ilişkin temel anlayışı belirlediğini'²⁶² gösterir. Bununla birlikte, Heidegger belirtir ki, Hristiyanlığın varlıklara yönelik irdelemesinde 'yokluk tam anlamıyla Varlığın karşı-kavramı [olarak gösterilir], yani onun değillemesi olarak', ve Varlık olarak Varlık ve yokluk olarak yokluk sorunları ortaya konmaz.²⁶³ Yokluğun bu şekilde ele alınışı aynı zamanda Hristiyan tanrıbilimsel düşüncesinin ve önceki metafiziğin sınırını da gösterir. Ama eğer yokluk kavramı geleneksel metafizikte sorunsal haline gelirse o zaman varlıklar ile yokluk arasındaki karşıtlık 'ilk kez olarak, varlıkların Varlığı ile ilgili metafiziksel sorunun gerçek formülasyonunu uyandırır.'²⁶⁴ Heidegger'e göre, 'metafiziksel tartışma'nın yalnızca varlıklarla değil ama Varlık ile ilgili olması doğrudur ve hiçliğin varlıklarla karşıtlığı –ve hiçliği düşünme girişi– yoluyla ki, metafiziğin asıl ilgisi, yani Varlık, gözler önüne serilir.

Heidegger üsteler: 'Yokluk varlıkların belirsiz karşıtı olarak kalmaz, ama kendini varlıkların Varlığına ait olarak açığa serer.'²⁶⁵ Her ne denli, Heidegger hiçliğin varlıkların Varlığına ait olduğunu bildirir de, yine de aynı zamanda Hegel'in 'arı Varlık' ile 'arı Yokluk' aslında aynıdır düşüncesine katılır.²⁶⁶ Burada imlenen şey, Varlığın varlıkların Varlığına ait olmasıdır. Ve Varlığın varlıkların Varlığına ait olduğu içermesi beylik bir söz gibi gelse de, yine de kendisi varlıkların Varlığına ait olarak hiçliğin, ve Varlığın nasıl birlikte anlaşılmalı gerektiğini gösterir. Nitekim Heidegger şöyle yazmaktan memnundur:

262) 'What is Metaphysics?', op.cit., s. 109.

263) A.g.y., s. 110.

264) A.g.y.

265) A.g.y.

266) A.g.y.

'An Varlık ve an Yokluk öyleyse aynıdır.' Hegel'in bu önermesi (*Mantık Bilimi*, cilt I, *Bütün Yapıtları* III, 74) doğrudur. Varlık ve yokluk birbirlerine aittir, fakat –Hegel'in düşünce kavramından bakıldığında– belirsizlik ve dolaysızlıkları açısından uyuştukları için değil, ama daha ziyade Varlığın kendisi özsel olarak sonlu olduğu [*weil das Sein selbst im Wesen endlich ist*] ve yalnızca kendini yokluğun içine bırakan Dasein'in aşmasında kendini açığa serdiği için.²⁶⁷

'Birbirlerine ait olan... Varlık ve yokluğun' açılmasında Dasein'in canalcı rolü, Heidegger'in Varlık 'sonlu'dur öne sürümünde açık kılınır. Varlık, ortaya çıkması için sonlu bir varlığı gerektirmesi anlamında 'sonlu'dur. Heidegger, Hristiyan dogmayı tartışırken şöyle belirtir: 'Eğer Tanrı, Tanrı ise yokluğu bilemez, çünkü varsayılır ki "Saltık" tüm hiçliği dışarda bırakır.'²⁶⁸ Ancak sonlu, ölümlü bir varlık hiçliği bilebilir ve öyleyse ancak sonlu bir varlık ile ilişki içinde Varlığın kendisi açılabilir.

Heidegger, Varlık sorusu 'metafiziğin kuşatıcı sorusudur' der ve devamında 'yokluk sorusu metafiziğin bütününe kapsayan bir soru türü olduğunu gösterir'²⁶⁹ vargısında bulunur. Hiçlik konulu derse 'Giriş'te 'metafizik nedir?' sorusunun yanıtlanması için metafiziğin temel sorusunun 'Varlığın gerçekliğinden çıkarak hiçlik' üzerine düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Dasein'in işlevi açısından 'Varlığın gerçekliğinden çıkarak hiçlik' ne demektir?²⁷⁰ Bunun anlamı, Varlığın gerçekliğini keşfeden varlıkbilimin yaşama bir anlam verdiği ve böyle yapmakla da 'kendinde

267)A.g.y.

268)A.g.y.

269)A.g.y.

270)Martin Heidegger, 'Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" (1949)', op.cit., s. 381. Kaufmann çevirisinde op.cit., s. 219-20.

köklü etik²⁷¹ olduğudur. Buna göre, varlıkbilimsel olarak düşünmek ve böylelikle yaşam için bir anlam elde etmek aynı zamanda 'etik yapmak'tır. David Krell de benzer bir vargıda bulunur: 'Nihilizm yokluğa aşırı derecede kafa yorulmasından kaynaklanmaz. Tersine, yokluk sorusu sorularak ancak nihilizme karşı gelinebilir.'²⁷² Heidegger'in yazdığı gibi:

Eski *ex nihilo nihil fit* [yokluktan yokluk gelir] önermesinin öyleyse bir başka anlam içerdiği görülür. Varlığın kendisi sorununa uygun bir anlam; şöyledir: *ex nihilo omne qua ens fit* (Yokluktan tüm varlıklar olarak varlıklar ortaya çıkar). Ancak Dasein'in yokluğundadır ki [yani ölümde] en kendine özgü olanakları ile uyum içinde –yani sınırlı bir tarzda– bir bütün olarak varlıklar kendilerine gelirler.²⁷³

271)'Letter on Humanism', *Martin Heidegger: Basic Writings*, op.cit., s. 231-6.

272)'What is Metaphysics?', op.cit., s. 93.

273)*Martin Heidegger: Basic Writings*, op.cit., s. 110-11.

ÖLÜM VE ASILLIK

 Julian Young

*Varlık ve Zaman*²⁷⁴ ile ilgili olarak, onun ölüm hakkında ve asillik hakkında çok şey söylediği ve iki tartışmanın birbirine yakından bağlı olduklarından daha iyi bilinen hiçbir şey yoktur. Ama işte bu iki fenomen arasında Heidegger hangi bağlantının olduğunu ileri sürmektedir? Bu yazıda, yaklaşık &27'den &60'a kadar süren tartışmanın yaygın olarak bilinen bir açıklaması verilmektedir; söz konusu yanıtın bulunacağı yer (eğer varsa) bu tartışmadır.

Heidegger bireyin, yani 'Dasein'ın karmaşık olduğunu öne sürer. Dasein bir 'Ben-kendi' ve bir 'Kişi-kendi' kapsar. Çoğunlukla asılsızdır. Yani eylemleri özerk seçim değil ama kamuoyu tarafından, Heidegger'in adlandırmasıyla, *das Man* tarafından –'Onlar olanlar' ya da (daha iyisi) 'Kişi'– yönlendirilir, belirlenir. Asılsızlıkta Kişi 'kendi' haline gelir. Düşünce, duygu, arzu, yargı ve eylemde Ben-kendi, Kişi'nin salt bir işlevi, tam bir konformist olacak şekilde 'çözülür'²⁷⁵ gider: 'Kişi'nin yaptığı gibi zevk alır ve eğleniriz; edebiyatı Kişi'nin anladığı ve yargıladığı gibi okur, anlar ve yargılarız; Kişi'nin çekindiği gibi, aynı şekilde "büyük kitle"den çekini-

274) Çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1973. Numaralar bu çevirinin sayfa kenarlarında verilen yedinci Almanca basımın sayfa düzenine gönderme yapar.

275) A.g.y., H126.

riz; Kişi neyi “şok edici” bulursa, biz de onu şok edici buluruz.²⁷⁶

Çoğunlukla asılsız oluşumuzun sebebi iki yönlüdür. İlkin, Kişi’den gelen bir ‘düzey eşitlemesi’ baskısı, bir düzene uyma baskısı altındayızdır. *Das Man* bir tür ‘diktatörlük’²⁷⁷ uygulamaya, her bir bireyin ‘ortalama’ kalmasını garantilemeye çalışır. Ama ikinci olarak, bireyin kendisinin de ortalama olması yönündeki talebi kabul etmeye, Kişi’nin bir işlevi olarak düşünme, davranma ve hissetmeye apaçık bir eğilimi vardır. Çünkü ‘uzaklaşacağımıza’²⁷⁸ yönelik yoğun bir kaygı altındayızdır, toplumsal normlardan hiç bir zaman fazla uzaklaşmamamız gerektiği kaygısı. Bu, yalnızca tatsız ama doğru bir şey gibi düşünülebilir –çünkü zaten toplumsal varlıklar olarak norm-izleyicileriyizdir– ama Heidegger böyle düşünmez. Düzene uyma baskısına boyun eğme kaygımız karşılık olarak aldığımız ödüle dayanır: Baskıya teslim olmak ‘dinginleştiricidir’,²⁷⁹ çünkü Kişi’nin bir işlevi haline gelmekle, kişi bir ‘Ben-kendi’, bir birey olarak yaşayan herkesin taşımak zorunda olduğu rahatsızlık verici bir ağırlığı ‘üzerinde atar.’²⁸⁰ Bu ağırlık, der Heidegger, ölümdür: her bireyin değiştirilemez ölümlülüğü. Öyleyse en temel betimlemesiyle, asılsız yaşam ölümden bir kaçıştır.

Ama ‘dinginleşmiş’ olmakla birlikte, asılsız yaşam tam anlamıyla dingin değildir, çünkü baskılanmış olsa da Ben-kendi silinmemiştir. Dasein’in varlığı üzerinde bir talepte bulunur, onu Heidegger’in dediği gibi ‘vicdan’ın²⁸¹ sesini işitmeye çağırır, ölümlülüğü ve bireyselliğini kabul etmeye çağırır. Bu yüzden Dasein her zaman azçok belirgin bir ‘çalkantı’²⁸² durumundadır. Çünkü ya

276) A.g.y., H126-7.

277) A.g.y.

278) A.g.y., H126.

279) A.g.y., H177.

280) A.g.y., H128.

281) A.g.y., H277.

282) A.g.y., H178.

yinelenen bir çaresizlikle, 'düşmüş', asılsız yaşamın gürültülü telaşına dalarak vicdanın sessiz çağrısını bastırmayı ya da sesi dinleyip ölüm olasılığını ve Kişi ile gergin bir ilişki olasılığını kabul etmeyi seçmek zorundadır. Eğer Dasein sesi baskılsa, asılsız kalır. Öte yandan, eğer dinlemeyi seçerse, birçok şeyle karşılaşır. Önce, bir 'korku' durumuna fırlatılır. Bu, insanın varoluşsal bir 'tekbenciliğe'²⁸³ fırlatıldığı bir ruh halidir. Yani *das Man*'dan, onun normlarından ve insanın sadık bir mürit olarak yaşadığı önceki hayatından yabancılaşma halidir. Çünkü fark eder ki, aslında 'mesele' ölüm olunca 'başkaları-ile-olma bizi bütünüyle ortada bırakacaktır.'²⁸⁴ Daha açık bir ifadeyle, Kişi ile bir oluştaki dinginleşme şeklindeki yanılsamanın tam da bu olduğunu fark eder. 'Kişi'den hızla yüz çevirir ve 'kendisi' olacak şekilde bireyselleşir.'²⁸⁵

Korkuda, yaşam, dünya, *das Man*'ın talepleri –Camus'nün enine boyuna incelediği terimi kulanacak olursak– saçma hale gelir. Heidegger bunların 'önemsiz ve anlamsız' göründüklerini, insan için 'hiç' olduklarını söyler.²⁸⁶ Ama korku büyüdükçe, insan ikinci bir hiçlikle karşılaşır. Yalnızca dünyanın 'hiç' olduğunu değil, ama aynı zamanda kendisinin ondan fazla bir şey olmadığını da keşfeder. Ölümünün gelecek bir olaydan ibaret olmadığını anlar; daha temel bir şey vardır ki, ölümü onun dünyadaki-varlığı dışında sahip olduğunu düşünebileceği 'hiçliği'nin bir belirtisidir.²⁸⁷ Ama bu ikinci hiçlik ilkinin karanlık etkisini uzaklaştırır. Eksiksizce kavranan nihilizm, nihilizmi alt eder. Görür ki, insanın bu dünyasının dışında var olan hiçbir özsel 'kendi' yoktur ve böylelikle o dünyadaki yaşamına canlanmış, tutkulu ve ilk kez tam anlamıyla kendini adanmış olarak ge-

283) A.g.y., H188.

284) A.g.y., H264.

285) A.g.y.

286) A.g.y., H267.

287) A.g.y., H287, H306.

ri döner. 'Fırlatılmışlığı'nı'²⁸⁸ üstlenir, çünkü bundan böyle kendi dünyasını yabancı olarak, bir fırlatılmışlık *olarak* deneyimlemeyiz. Ait olacağımız hiçbir saltık, hiçbir aşkın yer olmadığı için, görürüz ki, o halde yuvamız bulunduğu yerdir.

Yine de, insan ölümle küçük çarpışmasından hiçbir iz almadan geri dönmez. Çünkü bundan böyle *Kişi'*ye kölece düşkün değildir – Heidegger'in dediği gibi, bundan böyle onu 'kahraman'ı'²⁸⁹ yapmaz. Bunun yerine, *Kişi'*den bir tür dönüm noktası olan bir ayrılma durumuna yerleşir, toplumunda 'düşmüş' ya da bozguna uğramış gözüken her şeyi 'reddetmeye' hazırdır.²⁹⁰ Bundan böyle kamuoyunun bir izleyicisi değil, ama potansiyel olarak, onun (manevi) *önderidir*.²⁹¹ Kısaca *Dasein* tam özerk, 'asıl', ya da Heidegger'in dediği gibi, 'kararlı' bir varlık olmuştur.

Dediğim gibi, bu *Varlık ve Zaman*'da verilen ve ölüm ile asıllığı birbirine bağlayan şeyin yaygın olarak bilinen bir açıklamasıdır. Elbette ciddi boyutta kısaltılmıştır, bulanık noktalara bir yorum getirilmiştir ve sunum düzeni, Heidegger'in sağladığından daha rahat bir okuma için kısmen yeniden düzenlenmiştir. Ancak yine de, rahat anlaşılmayan yapının özünde neler olduğuna ilişkin açıklamalarda standart olarak bulunan şey yukarıdaki açıklamaya yakındır.²⁹²

Bu standart yorumu izlerken dikkat edin ki, ölüm ve asıllığın bağlantısı bir tür öykü, bir zamansal ilerleyiş, bir *Bildungsroman* ya da hacının yolculuğu içinde ve o sayede ortaya çıkar. Heidegger'in kahramanının *Kişi'*de 'yitmişlik' şeklindeki 'düşmüş' koşuldan –He-

288) A.g.y., H382.

289) A.g.y., H321.

290) A.g.y., H386.

291) Bkz. aşağıda 302. not.

292) Örneğin bkz. R. Waterhouse, *A Heidegger Critique*, Brighton, Harvester Press, 1981; M. Gelven, *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*, New York, Harper & Row, 1970; T. Rentsch, *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989.

idegger gerçekten böyle der- asıllığın oluşturduğu 'en kendi olan kendi'ye doğru, bir tür ızdıraptan geçerek ilerleyişinin öyküsüdür.

Heidegger'in tartışmasının üslubunu böylece anlamamız, yazıma başlarken sorduğum ölüm ile asıllık arasındaki ilişki sorusuna bir yanıt sağlar. Gerçekten ölümü cesaretle kabullenmek (Heidegger buna 'bekleyiş' ya da 'asıl ölüme-doğru-varlık' der) asıl yaşamının zamansal bir öncelidir, daha özel olarak neden- sel ve yine daha özel olarak psikolojik bir öncelidir. Asıllığa giden -açıktır ki, biricik- yol üzerindeki bir evredir. Ruhçözüm- lemedeki gibi, öyle görünüyor ki buradaki düşünce de şudur: Eğer kişi ölümlülüğün ve hiçliğin bastırılmış travmasıyla cesa- retle yüzleşirse, o zaman, ama yalnız o zaman asıllığı, ya da -şöyle demeyi de çekici bulabiliriz- ruh sağlığını kazanır.

Demek ki, kısaca, ölüm ile asıllık arasındaki ilişki sorusunun standart yanıtı iki önerme içeriyor görünür:

1 Eğer kişi ölümü tam anlamıyla cesaretle kabullenirse o za- man (psikolojik bir sonuç olarak) yaşamı asıl hale gelir.

2 Eğer kişi ölümü cesaretle kabullenmeyi başaramazsa, o za- man (psikolojik bir zorunluluktur ki) asılsız kalır.

'Asıl ölüme-doğru-varlık', bir kelimeyle, asıllık için psikolo- jik açıdan zorunlu ve yeterli bir koşuldur.

Varlık ve Zaman'ı bu yaygın bilinen şekliyle okumak onu hem zorunluluk hem de yeterlilik iddialarına eşit derecede bili- nen itirazlara karşı savunmasız bırakır.

Birinci önerme olan yeterlilik iddiasına şu şekilde mantıklı bir itiraz yapılabilir: Birçok insan en canlı, doğrudan ve gerçek şekilde, ölümü cesaretle kabullenir ve bu, yaşamları için herhan- gi bir hissedilir fark yaratmaksızın olanaklı olur. İtirazın daha

inceltilmiş bir formülasyonu şöyledir: Uslamlama amacıyla kabul edelim ki, araba duvara çarpmadan önceki an gerçekten de, Heidegger'in diliyle, daima bir *Augenblick*'tir, kişinin kendi yaşamının özünü yalın, birleşik bir bütünlük olarak kavradığı bir 'görü âni'dir. Buna rağmen, Heidegger'in anladığı anlamda asillik, *deneyimlere* sahip olma sorunu değildir. Anti-Kartezyenliğin *Varlık ve Zaman*'ın 1. Bölümünde başat olan temel yanlarından biri, konu kişinin varlığı sorusu olduğu zaman, belirleyici olanın *eylem* olduğu savıdır. Heidegger'in bildirdiğine göre, 'kişi yaptığı şeydir.'²⁹³ Öyleyse asıl olmak, Heidegger'in 'kararlılık' olarak gönderme yaptığı belli bir eylem kalıbı ya da tarzının kişinin yaşamında kurulmuş olmasına bağlıdır. (Aşağıda bu tarz üzerine daha fazla şey söyleyeceğim.) Ama işin gerçeği, beklenen ölüm noktasında 'görü an'ı hiçbir biçimde kişinin yaşam tarzını değiştirmeye yetmez, çünkü kısa bir aradan sonra, her şeyin tıpkı daha önceki gibi devam etmesi hep olan bir şeydir.

Bu itirazın bir değişigi Sarte'nın kısa öyküsü *Duvar*'da görülür. Sabah idam edileceği beklentisi, Sartre'ın göstermeye çalıştığı gibi, kararlı üstünim değil ama daha ziyade Hamletvari bir eylem (ve tepki) felci üretir; Heidegger'in varlık ve eylem eşitliği terimlerinde söylersek, varlığın bir askıya alınmasını üretir.²⁹⁴

İkinci önerme olan zorunluluk iddiasıyla ilgili olarak da, niçin korkunun asıllığı yaratma yeteneğindeki *biricik* ruh hali ya da duygu olması gerektiğini sormak mantıklıdır. Örneğin sevgi olamaz mı? Ya gerçek sevginin tutkusuyla, her biri de ayrı ayrı kendi toplumlarının kutsadığı normları reddetme noktasına ge-

293) *Being and Time*, op.cit., H239.

294) Sartre, eylemin 'bengi olma yanılsaması'nı gerektirdiğini iddia ederek durumu abartır. Fakat aslında tüm gereken, ölümün durumunu, herhangi bir verili zaman için, her ne denli son derece kaçınılmaz olsa da kişi için *salt* bir olanak olarak sürdürmesidir. Heidegger'in kendisi ölüm üzerine 'kara kara düşünme' tartışmasında bu noktaya dikkat çeker. (*Being and Time*, op.cit., H261).

len Romeo ve Juliet'e ne diyeceğiz? Ya öfke, nefret veya safi zalimlik? 'Yapacaksın!' ejderhasını²⁹⁵ katleden aslanın hâlâ eski normlarla savaşa kitlenmiş halde olduğu ve öyleyse gerçekten özerk olmadığı yönündeki Zerdüşt'ün parmak bastığı noktayı kabul etsek bile, yine de niçin safi inatçılık asıllığa giden bir yolun hiç değilse *başlangıcı* olamazdı? Öyleyse itirazın ulaştığı sonuç, ölümü cesaretle kabullenmenin belki asıllığa giden bir *yol* olabileceği, ama (biricik) *o* yol kesinlikle olmadığıdır.

O halde, hem yeterlilik hem de zorunluluk iddialarına zorlayıcı itirazlar vardır. Bununla birlikte, şimdiye dek düşünülenlerden daha temel bir şekilde, ikisine de uygulanabilecek bir itiraz söz konusudur. 'Temel varlıkbilim'e adanmış bir kitap, Dasein'in 'varlığının', onun temel, a priori, evrensel, zorunlu yapısının örtüsünü açmaya adanmış bir kitap, 'antropoloji'ye ve 'psikoloji'ye olan bütün ilgiden uzaklaşacağına üzerine basa basa yemin eden²⁹⁶ bir kitap nedir ve böyle bir kitap (görgül olarak yanlış ve o yüzden) görgül psikolojinin karanlık sularında araştırma yaparak ne yapmaktadır diye sorulabilir.

İtiraz formunda dile getirilen bu soru başka bir düşünceye daha neden olur. Durum belki de şudur ki, hem *Varlık ve Zaman*'ın standart okumasında hem de ona yapılan standart itirazlarda bir yanlış anlama olabilir. Ya da belki de durum, Heidegger'in kendisinin *Varlık ve Zaman*'daki projenin doğası konusunda tam açık olmamasıdır.

Seçenekleri inceleyelim. Heidegger'in ölüm ve onunla yüzyüze gelmeyi tartışmasındaki amaç ne olabilirdi; burada durumun, bir kimsenin nasıl asıl olduğuna ilişkin psikolojik bir açıklamada, o tartışmanın kritik anın bir saptanması rolünü oynadığı yö-

295) Pulları üzerinde binlerce yıllık değerlerin parıldadığı ejderha (ç.n.)

296) *Being and Time*, op.cit., H10.

nünde *olmadığını* varsayıyoruz? Bana iki olanak var gibi gözüküyor, sırasıyla inceleyeceğim: Ölüm-tartışması asıl yaşamın gerçekten bir *betimlenmesi* içinde yer alabilir, ya da asıl yaşamın *doğrulanması* diye anlaşılması gereken şeyde yer alabilir. Ya da tartışma bu ikisini aynı anda yapabilir.

Asıl ölüme-doğru-varlık kavramı asıl yaşamın bir *betimlenmesinde* nasıl yer alabilirdi? *Varlık ve Zaman*'ı, ölümün onaylanmasının asıl yaşamaya yalnızca bir *araç* olarak değil ama onun bir *bileşeni* olarak görüneceği şekilde nasıl yorumlayabilirdik? Heidegger'in söylediği, asılsız Dasein'in, her ne kadar ölüm konusunda 'emin' olsa da 'emin-olmak'tan²⁹⁷ yoksun olduğudur – kendi vurgusu. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Heidegger'e göre, varlık eylemde bulunmaya denk olduğu için, bunun anlamı kendi ölümlülüğünü sözle olumlamasına 'uygun'²⁹⁸ şekilde davranmakta başarısız olduğudur. Diyebiliriz ki, asılsız Dasein ölümlülüğü sözel olarak olumlar, ama pratiğiyle değil. Öleceğine inanır mı yoksa inanmaz mı? Çatalı bir ölçütle karşı karşıyayız. Wilfred Sellars'ın terminolojisiyle konuşursak, eğer Dasein'in 'dil-içi hamleleri'ni kabul edersek, öleceğine inanmıyordur, eğer 'dilden-çıkışlı hamleleri'ni kabul edersek, inanmıyordur. Heidegger'in büyük ölçüde akla yakın görüşü, çatışma durumlarında sonrakilerin belirleyici olduklarıdır. (Çehov'un 'Moskova'ya gitmesi gereken' ama ardı ardına oyunlarda perde kapanırken koltuklarında oturup kalan karakterleri aslında Moskova'ya gitmeyi hiç istemezler.) Bilişsel varlığımız da en az eylemsel varlığımız kadar, en sonunda edimlerimiz tarafından açığa serilir. Buna göre, ölümlülüğü olumlamada pratikte başarısız olan asılsız Dasein'in, Heideggerci bir bakış açısından, kendi ölümlülü-

297) A.g.y., H258.

298) A.g.y.

ğüne 'gerçek inanç'tan yoksun olduğu söylenebilir. Ayrılmış halde de olsa kendi içerisinde, deyim yerindeyse, 'Ben-kendi'nin muhalif sesini içeren her günlük Dasein'in "kim"i olan şey "ben kendim"²⁹⁹ değildir, ama daha ziyade 'kişi-kendi'dir, yani ölümlülüğe ve dolayısıyla bireyselliğe inanmak yerine kişinin Kişi ile bir-oluşuna ve dolayısıyla ölümsüzlüğe (ya da en azından sınırsız kullanım hakkına) inanan 'kendi'dir.

O halde, karşıt olarak, eğer asılsız Dasein ölümlülüğe gerçek inançtan yoksunsa, asıl Dasein ona sahiptir. Sahiptir, çünkü ölümlülüğünü pratikte de olumlar. Daha sağın konuşursak, ölümlülüğünü yaşamını asıl olarak yaşamasında olumlar. Öyleyse ölümü-cesaretle-kabullenmek asıl olarak davranmak demektir.

Asıl olarak davranmak nedir? Asıllık, yaşamından memnun olma sorunu değil, ama bir yaşam tarzı sorunudur. Bu tarz, 'özerklik' ve 'odak' diyeceğim iki kavramın terimlerinde elde edilebilir. Özerklik kişinin bireyselliğinin, *das Man*'dan ayrı oluşunun pratikte olumlanmasıdır. Ölümlülüğünden ötürü 'Kişi' *olmadığıma* göre, onun 'iradesi' (normları) *a fortiori*³⁰⁰ benim iradem değildir. Özerk olarak, ben kamuoyunun eğilimine karşı kendiliğimden yüzmem, ama her zaman bunu yapmaya *hazırım*dır. Yaşamım, çağdaş kamuoyunun normlarından ciddi bir uzaklık, kamu yaşamında bana bozguna uğramış ya da 'düşmüş' gelen her şeyi 'reddetmeye'³⁰¹ hazır olma sergiler. Kısaca, ben kamuoyunun bir *izleyicisi* değil, ama potansiyel bir *önderiyim*.³⁰²

299) A.g.y., H115.

300) Daha da kesin olarak (ç.n.)

301) A.g.y., H386.

302) Tam geliştirilmiş asıllık kavramına ait olarak manevi-düşünsel önderlikten *-geistige Führung- Being and Time*'da, op.cit., H384-5, kısaca söz edilir; orada Heidegger tam anlamıyla asıl olan Dasein'a toplumunu tarihsel 'yazgı'sına yükseltmesi amacıyla 'iletilel vermesi (*Mitteilung*) ve mücadele etmesi' görevini emanet eder. Bu aynı zamanda Heidegger'in 1933'te Nazi politikasına bulaştığını anlamasında en büyük paya sahiptir. *Heidegger, Philosophy, Nazizm* adlı kitabıma bakınız, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, bölüm 4.

'Odak' kişinin sonluluğunun pratikte olumlanmasıdır. Sonluluğa tamamen uygun bir yaşam sürmek, insana kendilerini ilineksel olarak yükleyebilen olanaklardan 'özgürleşmiş' olmaktır, böylece kişi [ölümün getirdiği]... karşısında duran gerçek olanakları asıl olarak anlayabilir ve aralarından seçebilir.³⁰³ Yani sonluluğun pratik olumlanması elimizde sınırsız zaman bulunmadığı ve öyleyse 'ilineksel' olanları reddederek kendimizi ana, özsel yaşam-olanaklarımızı gerçekleştirmeye sınırlamamız gerektiği olgusuna uygun bir yaşamdır. Deyim yerindeyse, kendi senaryosunu bir 'bütünsellik' olarak kavrayan ve o senaryoyu (katı değilse de) ısrarcı bir güçle gerçekleştiren bir yaşamdır. Bir 'kapanış', ya da benim yeğlediğim terimle, odak anlayışının içkin olduğu bir yaşamdır.

Odak ve özerklik, çağdaş psikoloji jargonuyla söylersek, 'merkeze sahip' bir yaşamı oluşturmak üzere bileşirler. Daha önceki bir kuşağın daha zengin diliyle, bir araya gelip 'karakter' oluştururlar. Tamamen ölümlülüğün ışığı altında yaşamak, onu pratikle olumlamak karakter sahibi olmaktır. Heidegger'in dilinde, kişinin ölümlülüğünü tam olarak onaylaması 'kararlı' olmaktır.

O halde, öyle görünüyor ki, belli ipuçlarını topladığımızda, ölüm 'beklentisi' asıl *hale gelmenin* psikolojik açıklaması ve öngereği olarak değil, ama daha ziyade asıl *olmanın* bileşeni, çözümsel açıdan eşdeğeri olarak anlaşılır.

Tartışmaya bu ışık altında bakmak, aksi takdirde hayli şaşırtıcı olan bir fenomeni açıklamada yararlıdır: Heidegger'in ölümle gözüpekçe flört edilmesini ve ölüm üzerine 'kara kara düşünen' melankoliyi reddetmesi. Bu yaşam biçimlerinin ikisinin de, onun 'bekleyiş'³⁰⁴ dediği şeyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgular.

Michel Foucault'nun (itirafçı bir Heideggerci) son yıllarını

303) *Being and Time*, op.cit., H264.

304) A.g.y., H261.

AIDS'ten ölümle flört ederek geçirdiği anlatılır. Anlaşılan, doğru karakter türünü yaşamına ancak böyle kazandırabileceğini hissetmiştir. Heidegger'in ölüm tartışmasını psikolojik açıdan okursak, Foucault onun anladığı anlamda bir kahraman olarak görünür. Eğer 'bekleyiş' asıl olma ve öyle kalmanın psikolojik koşuluysa, düzenli bir alışkanlıkla bangi jumping, paraşüt atlayışı, nehir raftingi, Rus ruleti veya seks ruletine katılmanın Heidegger'in anladığı anlamda bir kahraman haline gelme ve öyle kalmaya upuygun yaşam biçimi olduğu sonucuna varmak mantıklıdır. Ama Heidegger böyle yaşam biçimlerini üzerine basa basa reddeder. Buradan çıkarılabilecek vargı, bekleyişin asıllığın bir aracı değil ama başka bir şey olduğudur: Akla yatkın bir alternatif olarak ortaya çıkan koşulun bir tanımıdır.

Eğer ölüm ile asıllık arasındaki ilişkiyi bu şekilde anlarsak, o zaman *Varlık ve Zaman*'ın ulaştığı bütün sonuç, ölümlülüğün pratikte olumlanması –yani ona gerçek inancı– oluşturanın asıl yaşam olduğu, asılsız yaşamın ise ölümlülüğün pratikte –yani gerçek bir– reddedilmesi olduğudur. Asıl Dasein öleceğine gerçekten inanır, asılsız Dasein inanmaz.

Bu vargıdan şu soruyu sorma eğilimi doğabilir: Peki ne olmuş? Her birimizin öleceğini, öyleyse asıl Dasein gerçek inanca sahipken, asılsız Dasein'in bir yalanın pençesinde olduğunun doğruluğunu kabul etsek bile, yine de bundan ne çıkar? *Varlık ve Zaman*'ın olağanüstü uzun ve karmaşık oluşu akılda tutulursa, kocaman bir balyoz küçücük bir fındığı kırmış gibi olmuyor mu?

Şu yanıt verilebilir: Hiçbir şekilde öyle değil! Bundan daha fazlasını talep etmek *Varlık ve Zaman*'ın karakterini yanlış anlamaktır. Çünkü o bir ilk felsefe, arı varlıkbilim, varlık kategorilerini sınıflamakla ve bir tek onunla ilgilenen bir yapıttır. Ve günün sonunda gördüğümüz şey, asıl varlığın, &44'teki gibi ifade

edersek, 'gerçeklik içinde' olan varlık olduğu, oysa asılsız varlığın 'yalan' içinde olduğudur. Bundan fazla ya da başka bir şeyleri beklemek varlıkbilimin doğasını yanlış anlamaktır.

Bu yanıtı reddetmek için iki sebep vardır. Birincisi, Heidegger'in 1936'da Karl Löwith'e dediği gibi, Nazi politikalarına bulaşması *Varlık ve Zaman*'ın asıllık kavramında temelleniyordu.³⁰⁵ Öyleyse Heidegger'in kendi yargısına göre, belli ki, *Varlık ve Zaman* salt bir varlıkbilim yapıtı değildir. İkinci nokta, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta³⁰⁶ Heidegger, bir an varlıkbilim yanıtı olarak *Varlık ve Zaman*'ın 'etik' içermediği konusundaki değişimiyle açıkça yüzleşir.³⁰⁷ Yanıtı, varlıkbilim ile etik arasındaki ('-dır' ile '-meli' arasındaki) ayrımın 'ilk kez Platon okulunda'³⁰⁸ –başka deyişle akademikler tarafından– icat edilen, uydurma bir ayrım olduğu şeklindedir. Oysa varlıkbilim ve etik birdirler, ve *Varlık ve Zaman*'ın 'temel varlıkbilimi' de aynı zamanda bir temel etikdir.³⁰⁹

Varlık ve Zaman'a dair bu geçmişe dönük açıklamanın getirdiği şey, temel olarak, metafiziksel olarak, 'varlıkbilimsel olarak' ne olduğumuzun en genel ve en temel şekilde nasıl yaşamamız gerektiğini belirlediği düşüncesidir. Bu okumada, kendimizi epeyce geleneksel bir felsefi girişimin ortasında, Kant'ın adlandırmasıyla 'ahlakın metafiziksel bir temeli'ni keşfetme çabasının ortasında buluyoruz. Ve bu da bizi daha önce gözden geçirdiğimiz olanakların ikincisine getirir: Ölüm asıllığın tetikleyicisi olarak görülmelidir, öyleyse aralarındaki bir *doğrulama* ilişkisidir.

Varlık ve Zaman'a göre, temelde insanın tanımı 'ölümlü'dür

305) Bkz. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986, s. 59.

306) *Martin Heidegger: Basic Writings* içinde yeniden basıldı, ed. David Farrell, Krell, New York, Harper & Row, 1977, s. 193-243.

307) A.g.y., s. 231.

308) A.g.y., s. 232.

309) A.g.y., s. 235.

– ve dolayısıyla birey. Heidegger'i bu olguda bir tür 'etik' temellendiriyor diye okuduğumuzda, eğer *Varlık ve Zaman* uyarınca buyurucu bir kuvvete sahip bir yaşam biçimi olacaksa bu elbette asıllık olacağına göre, Heidegger şunu ileri sürüyor olmalıdır: Kişinin ölümlü olduğu şeklindeki varlıkbilimsel gerçeklikten –mantıksal ya da kavramsal olarak– çıkan şey, kişinin asıl olması, yani odaklanılmış ve özerk bir yaşam sürmesi gerektiridir.

Niçin bu gereklilik ('doğalcı yanılgının' bir yanılgı olduğunun bu yadsınması) geçerli olsun? Sanırım düşünce şöyledir: Gerekliliği açıklamanın bir yolu, eğer A, B'yi gerektiriyorsa o zaman A'yı olumlayıp B'yi yadsıyamazsınız demektir. Bir an için, eğer X bir tanrı ise o zaman X'e tapınılması gerekir önermesini düşünelim. Burada, sonucu yadsıyıp öncülü olumlayamazsınız. Bunun nedeni, sonucu kabul etmenin öncülü kabul etmenin, aslında *anlamanın* kavramsal bir koşulu olmasıdır. Ölümlülük ve asıllıkta da durum aynıdır (Sanırım Heidegger'in demek istediği de budur). Kişinin asıllığı yükümlenmesi onun ölümlülüğü kabul etmesinin, bir ölümlü olduğuna gerçekten inanmasının bir koşuludur. O halde, *Varlık ve Zaman* farklı varlık kiplerinin salt bir varlıkbilimsel sınıflandırması *değildir*. Gerçekten de, ilk kez okuyanların çoğunun naif olarak anladığı gibi, asıllığı 'iyi' yaşamın bir açıklaması olarak sunar.³¹⁰

Bununla birlikte, geriye Sartre'ın yanılsama hakkındaki vurgusu kalıyor.³¹¹ Kişi ölümlülüğü niçin kabul etsin? 'Ölümsüzlük yanılsaması' altında niçin yaşamasın? Sanırım Heidegger'in buna

310) Vurguladığım gibi, asıllık elbette yaşamdan memnun olma sorunu değil yaşam tarzı sorunudur. O yüzden *Varlık ve Zaman*'ın 'etiği' bir anlamda yalnızca 'formel'dir. §74 şöyle der: Tikel kültürel konumum içinde asıllık formuna nasıl geçtiğim, bir derin değerler, kendimi içine 'fırlatılmış' bulduğum kültürel 'miras' sorunudur. *Heidegger, Philosophy, Nazizm*'de, op.cit., bölümler 2 ve 3, bu konuyu uzunlamasına tartışmışım.

311) Bkz. yukarıda 294. not.

vereceği karşılık tutarlılıkla ilgilidir. Kişi-kendi tarafından ne kadar çok saha dışına itilse de, hepimizdeki Ben-kendi kendi ölüm-lülüğünü bilir. 'Yalan-içinde' olanlar bile, Heidegger'in vurguladığı üzere, daima aynı zamanda 'gerçeklik-içinde'dirler de. Bundan şu çıkar ki, asılsızlığın bedeli 'çalkantı'; karışıklık, hastalıktır.³¹²

Elbette Heidegger'in ölüm tartışmasının asıl yaşamın bir betimlenmesi içinde yer aldığı düşüncesi ile onun doğrulanması içinde yer aldığı düşüncesi arasında hiçbir bağdaşmazlık yoktur. Acıkça durum su olabilir: Yaşamak için *doğru* yolu oluşturan şey aynı zamanda varlıkbilimsel açmazımızın gerçekliğinin uygun biçimde kabul edilmesini de oluşturur. Gerçekten de bu düşünceler tam bir uyum içindedirler, çünkü *Varlık ve Zaman*'ın hem betimleyici hem de doğrulayıcı okumaları doğru ise asıl Dasein'in yaşamı hem doğruyu hem de iyiyi cisimleştiriyor demektir – kusursuzca Platon kökenli bir vargı.

Bu denemede, *Varlık ve Zaman*'da ölümün asıllık ile ilişkili olarak görülebileceği üç yol ayırdettim: Kişinin nasıl asıl olduğunun *açıklamasında*, asıl olacak olanın ne olduğunun bir *betimlenmesinde*, ya da kişinin niçin asıl olması gerektiğinin bir *doğrulanmasında* yer alabilir.

Sanırım Heidegger bu üçleme konusunda gerçekten net değildir. Dili –ölümü 'bekleyiş', 'gerçeklik içinde' olma vb. ifadeleri– hiçbir değişikliğe uğratılmadan her üç yolda da kullanılmasına izin veren bir esneklik taşır. Bununla birlikte Heidegger'in niyetleri ne olmuş olursa olsun (elbette bunların metnin anlamıyla nasıl ilgisiz olduklarını biliyoruz), gerçek şudur ki, betimleyici ve doğrulayıcı tartışmalar 'altın'ı oluştururken, psikolojik açıklama ise görece söylersek, 'posa'yı oluşturur. Büyük kafaların görevi altını 'saklamak, daha az ölümlülülerin ayrıcalığı onu bulup çıkarmaktır.

312)Sözcük oyunu yapıyor; disease: hastalık, dis-ease: huzur-suzluk (ç.n.)

ÖLÜM, VE BİR YAŞAMIN BÜTÜNLÜĞÜ

Jeff Malpas

Tom Stoppard'ın farklı bir *Hamlet* yorumunda 'Bengilik korkunç bir düşünce' der Rosencrantz, 'demek istiyorum ki, nerede bir son bulacak?' Ve Guildenstern az sonra ekler: 'Ölümün ardından gelen bengilik ... her iki dünya içinde en kötüsüdür. Korkunç bir düşüncedir.'³¹³ Dediklerine göre, ölüm sonsuza dek, ama eğer aynı şey yaşam için de doğru olsaydı –eğer kişi sonsuz bir yaşam yaşayabilseydi– bu daha mı az korkunç olurdu? Bazı felsefeciler ölümün bulunmadığı yaşamın gerçekten de korkunç olacağını ileri sürmüşlerdir – sözgelimi Bernard Williams'a göre, öyle bir yaşam ilgiden yoksun, anlamdan yoksun bir yaşam olurdu.³¹⁴ Sanırım, bu görüşle ilgili önemli ve doğru bir şey var. Diyeceğim ki, bu görüş eğer kusurluysa, yaşama anlam ve imlem verirken ölümün önemine yeterince ağırlık vermediği ölçüde kusurludur, o kadar. Çünkü sonu olmayan bir yaşamın bıkırtıcı bir yaşam –bitmek bilmez bir *can sıkıntısı*– olmasının yanısıra bir yaşama sahip olmak, ki yalnızca yaşamak ile aynı şey

313) Tom Stoppard, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, New York, Grove Weidenfeld, 1967, s. 71-2-Perde Iki.

314) Bkz. Bernard Williams, 'The Macroupos case: reflections on the tedium of immortality', *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, s. 82-100.

değildir, aslında ölebilir olmaktır.³¹⁵

Bir yaşama sahip olmayı yalnızca yaşamaktan ayırdetmekle ne demek istiyorum? Yaşamının bir karakteristiği olarak, yaşam her yerde hazır ve nazırdır. Varoluşlarını sürdürmeye, kendilerini beslemeye, ya da kendilerini yeniden üretmeye yetenekli olan her şeyde bunun örneklendiğini görürüz. Ama burada kastettiğim anlamda, bir yaşama sahip olmak çok daha özel bir şeydir – salt sürekli, kendini sürdüren varoluştan ziyade bir yaşama sahip olmaktır ki kişinin yaşamını gerçekten kendi yaşamı olarak, kendi yaşadığı bir şey olarak, şu ya da bu derecede sorumluluğunu üstlendiği bir şey olarak kavramasını gerektirir. Bu anlamda, kedim koltukta uyuyor olsa da, kuşkusuz canlı olmakla birlikte (yerinden kaldırılmaya bir çalışılırsa bu hemen anlaşılır), onun bir yaşama sahip olduğu söylenemez. Bunun anlamı, onun ‘ilgilerden’ ya da arzulardan yoksun olması veya mekanlara ve insanlara hiçbir güçlü bağının olmaması (çünkü o kesinlikle bunların hepsine sahip) ya da gerçekten hiçbir ‘kişiliğinin’ olmaması değildir, ama bir yaşama sahip olmak bundan fazlasıdır, çünkü kişinin yaşamını bir anlamda kendi yaşamı olarak kavrayabilmesini içerir. Ve kedimin birçok başka başarıları olsa da, bu

315) Williams'ın açıklaması belki yeterince ileri düzeyde değildir, ama Luis Borges ölümlülük ile bir yaşama sahip olmak arasındaki bağlantıya ilişkin olarak, benim burada ilerlettiğim görüşe çok daha yakın olan bir görüş geliştirir. Kısa öyküsü 'The Immortals'da (*Labyrinths*'de, New York, Modern Library, 1983) ölümsüzlük nehrinden içmiş olanları yalnızca iştahlarını yitirmiş şekilde değil, ama tam bir insan yaşamı sürme yeteneklerini bile yitirmiş şekilde resmeder. Her ne kadar doğrudan doğruya bir yaşamın etik karakteri üzerine çok fazla odaklansa da, Martha Nussbaum'un yapıtı insan yaşamının olanağı ile o yaşamın ölümlülüğü ve olumsuzluğu arasında güçlü bir bağlantı olduğunu da telkin eder – bkz. 'Aristotle on human nature and the foundations of ethics', J. E. J. Altham ve Ross Harrison'ın editörlüklerinde *World, Mind and Ethics*'de, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 86-131 (Buna dikkatimi çektiği için Pedro Tabensky'ye özellikle müteşekkirim) ve *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. İnsan yaşamının zorunlulukla ölümlü bir yaşam olduğu ve değer ve öneminin onun sonluluğundan ayrılmaz olduğu düşüncesi elbette çoğu sanat ve edebiyat eserinde yaygın bir temadır.

onun çok yeteneksiz olduğu bir şeydir.

Kendimiz gibi yaratıkları, yaşayan öbür şeylerden ayıran noktalardan biri, bu anlamda bir yaşama sahip olmaktır. Bu, kendimiz ile başkaları arasındaki biyolojik bir fark değil (gerçi kuşkusuz biyolojiden bağımsız olmayan bir farktır), ama diyelim ki, *varlıkbilimsel* bir farktır – insanlar ve ilgili bakımlardan bize yeterince benzeyen herhangi varlıklar, canlı veya cansız öteki varlıklardan çok farklı bir şekilde *dünyadadırlar*. Gerçekten de, dünya olarak dünyaya ilişkin herhangi bir kavrayışa sahip oldukları söylenebilecek biricik yaratıklar burada anahatlarını verdiğim anlamda bir yaşama sahip oldukları söylenebilecek olanlardır, çünkü dünyada olmak ve kişinin dünyadaki varlığını kavraması hem dünyaya hem de kişinin o dünya içerisindeki yaşamına dair bir kavrayışı gerektirir – hem dünya olarak dünyayı hem de yaşamını kendi yaşamı olarak bir kavrayışı. Gerçekten de, ancak kendini dünya içerisine yerleştirebilmek yoluyla kişi deneyimini, kendisini o deneyimin öznesi olarak kavrayabileceği şekilde düzenleyebilir; aynı şekilde, kişinin dünyayı ve onun içindeki nesne ve olayları doğru şekilde kavrayabilmesi ancak deneyim düzenine dair ve dolayısıyla kendisine dair bir kavrayış yoluyla olur. Bu bakımlardan, öyle görünür ki, bir yaşama sahip olmak bir dünyaya sahip olmak ve bir dünyaya sahip olmak da bir yaşama sahip olmaktır.

Böylece, kişi kendi yaşamına ya da dünyaya ilişkin bir anlayışa sahip olurken, dünyanın parçası olan ve aynı zamanda bir yaşamı oluşturmayı da sağlayan çeşitli öğelere yönelik onları ayrı ayrı ve farklı farklı ele alan bir kavrayışa ulaşmakla kalmaz. Kedimin dünyanın cepheleri ve özelliklerine ilişkin, benim kadar bir kavrayışı var –her ne kadar dünyanın mevcudiyetine çok farklı tepkiler veriyor ve çok farklı şekillerde ‘anlayabiliyor’ ol-

sak da, sözgelimi ikimiz de çalıştığım yerden pencereden dışarıdaki havuzdan su içen balkuşunun farkındayız– ama kedimin, burada verdiğim açıklama doğrultusunda, bir yaşama sahip olduğu ya da dünyaya ilişkin bir anlayışı olduğu söylenemez. Bir yaşama ya da bir dünyaya sahip olmak sırf dünyanın cephelerini kavrayıp tepki verme yeteneğinden fazlasını içerir. Onun yerine, aslında o cephelerin içerisinde yerleşmiş oldukları bütünü kavrama sorunudur. Bu bakımdan, su içen kuşun görüntüsü, benim durumumda kendimi ve başka kişilerle başka olay ve nesneleri de kuşatan daha geniş bir ufkun içine yerleşmiştir – görsel alanın ufku gibi, içerisindeki şeyleri hudutlandıran ve böylece birleştiren, bir yandan da o hudutların ötesinde yatan türlü olanaklara kadar yayılan bir ufuk.³¹⁶ Bir yaşama ve dünyaya ilişkin bir duyguya sahip olmak tam olarak, bu daha geniş olanak ufkuna –olanakların sınırları ve erimlerine– dair bir kavrayışa sahip olmayı içerdiğine göre, o halde kedim böyle bir ufku kavramaktan yoksun olduğu ölçüde, bir yaşama ya da dünyaya ilişkin bir anlayışa tam anlamıyla sahip değildir.

Tıpkı dünyanın, özelliklerinin bir sıralamasından ibaret olmayıp kendisini bütünleyen bir birliğin olması gibi, bir yaşam da yalnızca olaylar ya da deneyimlerin bir derlemi değildir, ne de sürekliliği tek bir beden fiziksel sürekliliğinden ibaret bir sorundur. Olaylar, tek bir zamansal ya da nedensel dizilimin parçası olmaları sayesinde birleştirilebilirler ve gene de o olayların aynı yaşamın parçası olmaları gerekmez; bir beden, ona eşlik eden yaşam sona erse bile varoluşunu sürdürebilir – sözgelimi anlamlı beyin etkinliğinin yokluğunda hayatta tutulan bir be-

316) Hiç kuşkusuz, kuşun görünüşünü böyle bir dünyasal çerçeve içerisine yerleştirdiğim sürece, kuşa dair deneyimim, gerçi kedimin fena halde ilgi gösterdiği ile aynı kuşa ilişkin bir deneyim olsa da, aynı zamanda çok farklı bir deneyimdir. Ve bu sonraki anlamda kuşa ilişkin benim 'kavrayışım'ın kediminkinden farklı olduğu söylenebilir.

denin durumundaki gibi. Bir yaşamın birliği salt nedensel, zamansal veya hattâ bedensel sürekliliğin bile ötesinde bir şeydir. Yaşama içsel olan bir birlik olmalıdır –onun içerisinde gelişen ve ona özünü olan bir birlik– yaratığın yaşamını kendi yaşamı olarak kavrama yeteneği sayesinde paradigmatik olarak dile getirilen bir birlik. Sonuçta, bir yaşam bir bütün olarak, belirli bir şekilde sahip olarak ve önemli bir anlamda kendini-yönlendiren olarak kavranabilen bir şeydir. Bu sonraki anlamda, bir yaşam hiç kuşkusuz, üzerinde ‘çalışılabilecek’ bir şeydir –çünkü kişi yaşamının ne yana yöneleceği, hangi karakter idealleri veya özelliklerini örnekleyeceği, hangi olanak çeşitlerini gerçekleştireceği konularında çalışabilir– ve yaşam üzerinde çalışırken kişi aynı zamanda elbette kendi kimliğini de şekillendirir ve kalıba sokar.

Demek ki, daha bir yaşam düşüncesinin kendisi, bir kendinin farkında olma, kendini kavrama ve kendini yönlendirme duygusunu da beraberinde taşır –belki de neyin önemli olduğuna dair hiçbir duygusu yok gibi görünen ya da herhangi bir anlamlı veya düzenli yaşama şeklinden yoksun olan birine genellikle yöneltilen ‘bir hayatın olsun!’ buyruğunda üstü kapalı dile getirilen buna ilişkin bir şeyler vardır– ve dolayısıyla, bir yaşama sahip olmak aynı zamanda bir kendine-özdeşlik duygusuna sahip olma sorunudur da. Gerçekten de kişinin yaşamını kendi yaşamı olarak tanıma yeteneği sayesinde ki, kişi o yaşamı şekillendirebilir ve yönlendirebilir ve böylelikle onu bütünlüğü bir birliğe sahip olan bir yaşam biçiminde kurabilir. Ve bir yaşama ve dünyaya ilişkin bir anlayışa sahip olmak aynı zamanda birbirlerine bağlı oldukları ölçüde, bir yaşam ve ‘kendi’nin birliği de, zorunlu olarak, dünyanın uzaysal ve zamansal çatısı içerisinde tikel bir yer tutuş ve yönelim terimlerinde geliştirilmiş bir birliktir – hem geçmiş ve şimdiki edim-

sellik hem de gelecekteki olanakla ilişki içinde kurulan ve sürdürülen bir birliktir.

Burada zamansallığa getirilen vurgu özellikle önemlidir, çünkü bir yaşam esas itibariyle zamanda yayılan bir yapıdır, birliği zamanda bir birlik olduğu kadar zaman *boyunca* bir birliktir de. Bu bakımdan, bir yaşamı oluşturan eylem ve tutumlar kümesi tutarlı bir küme olmalıdır, o tutarlılık mükemmel olmasa bile, ve kişinin yaşamının birliğini kavraması geçmiş eylem ve tutumlarının simdik ve gelecekteki eylem ve tutumlarıyla bağlantılı ve tutarlı olan bir şekilde olmalıdır. Amaçlılık ve imgelemle birlikte bellek burada zorunlu öğelerdir, çünkü kişinin yaşamının zaman içerisinde bütünleşmiş ve birleşmiş olmasını sağlayan şey, hem geçmişe ilişkin belleği hem de geleceğe ilişkin yansıtımları ve beklentileridir.

Üstelik bu kendini zaman içerisinde var oluyor olarak kavrama yeteneği kişinin yaşamının birliğine ve o yaşamın bileşen öğeleri olan eylem ve tutumlarının birliğine ilişkin bir *anlayışa* sahip olması için değil yalnızca, ama aynı zamanda böyle bir yaşamın bizzat *varoluşu* için ve o öğelerin varoluşu için zorunludur. Bir zaman ve olanak duygusu hem karmaşık, bütünleşmiş eyleme yetenekli olmak için hem de bu türden eylemin üzerinde temellendiği tutumlara –yani inanç, arzu, niyet vb. gibi karmaşık formlar– sahip olmak için özseldir. Sözgelimi inanma yeteneği, kişinin benimsediği başka tutumlarla ilişkili gördüğü bir tutuma, belki geçmiş deneyim üzerinde temellenebilen, şimdiki eylemleri etkileyebilen ve aynı zamanda gelecek olayların ışığı altında üzerinde değişiklikler yapılmaya açık olabilen bir tutuma sahip olma yeteneğidir. Gerçekten de, tam da inanç ya da arzu gibi tutumların kavramı, o tutumların kendisine ait olduğu ve hem o tutumlardan etkilenmeye hem de büyük ölçüde o tutum-

ların doğrudan veya dolaylı biçimde belirlediği tarzlarda davranmaya yetenekli olan kalıcı bir özne ideasıyla yakından bağlantılıdır; ayrıca, bizi hem kısıtlayan hem de yine de yeni olanaklar sunan bir şey olarak dünya ideasıyla da bağlantılıdır.³¹⁷

Bu noktada bağlantılar yumağı karman çormandır: Bir yaşama sahip olmak, kişinin o yaşamı kendi yaşamı olarak görme duygusuna ve o yaşamın yaşandığı dünyaya ilişkin bir anlayışa sahip olmasıdır; ve kendi paylarına bu kavramlar da kişinin kendisini zaman içinde ve zaman boyunca var oluyor diye ve dolayısıyla, geçmiş ve şimdiki edimsellikte temellenen ve bir olanak geleceğine yansıtılan bir yaşama sahip diye kavramasını gerektirirler. Ve bu dolaşık yumağa iki bağlantı daha eklenebilir. İlki, bir yaşama sahip olmak kişinin yaşamını *kendi yaşamı olarak* görme duygusuna sahip olmasıdır ve bu anlamda bir yaşama sahip olmanın bir yanı da yaşamının onun sorumluluğunu üstlen-

317) Burada sunulan açıklama elbette inanç ve arzu gibi karmaşık tutumlara sahip olmayı ve belli bir tür karmaşık, amaçlı davranışa yetenekli olmayı, kişinin kendi varoluşunu daha geniş bir dünya içerisinde yerleşmiş, zamana yayılan bir yaratık olarak anlamasıyla sıkı sıkıya ilişkilendirdiği için, bu açıklamanın kedimin (ve ona benzer yaratıkların) bir yaşama sahip olduğunun söylenebileceğini değil yalnızca, ama aynı zamanda inançlara, arzulara ve diğer şeylere sahip olduğunun söylenebileceğini de yadsıdığına hükmedilmelidir. Görünüşe bakılırsa, bu sezgilere aykırı bir şeydir. Ne var ki, benim bir yaşama sahip olduğumun söylenebileceği ile aynı şekilde kedimin bir yaşama sahip olduğunun söylenebileceği düşüncesine ilk ağızda karşı çıktığım gibi, inancın (ya da bu noktada herhangi bir başka canalcı terimin) hem kendim hem de kedi arkadaşım için aynı anlamda kullanılabilirliği düşüncesine de karşı çıkacağım. Gerçekten de, 'inanç' sözcüğü terimin çift anlamlı yapısı ile tutarlı olan bir tarzda benzer biçimde kendim ve kedim için kullanılabilse de, yine de benim pencerenin dışında bir balkuşu olduğu şeklindeki inancım *kedimin* pencerenin dışında bir balkuşu olduğu şeklindeki inancından farklı bir durumdur – ve yalnızca sayısal olarak farklı da değildir. Bu fark, kedimin pencerenin dışındaki kuşun bir balkuşu olduğuna ya da onun benim pencereimin dışında olduğuna ya da pencerenin dışında olduğuna göre evin de dışında olduğuna, yani öyleyse bahçede olduğuna vb. inandığımı gösteren açık bir şeyin bulunmamasıyla örneklenir. Bu noktada kesinlikle şunu anlıyoruz ki, benim inancım çok büyük bir inançlar ve diğer tutumlar kümesiyle iç içedir, bunlar da kendi paylarına, kendime ve içinde bulunduğum dünyaya dair bir anlayışla iç içedirler, bu da inancımın, o da aynı kuşu gördüğü zaman kedimin içinde olduğunun söylenebileceği durumdan farklı bir durum olduğunu gösterir.

diği bir şey olmasıdır. Ama kişi, üzerinde hiçbir kontrolünün olmadığı şeyin tam sorumluluğunu pek alamayacağı için, yaşamını (her ne denli koşullar tarafından kısıtlansa da) şekillendirme ve yönlendirme yeteneği bir yaşama sahip olmadaki vazgeçilmez öge gibi görünecektir. Burada, bir kez daha, içebakış ve kendini tanıma yeteneği, tutarlı eylem yeteneği ile zamansallığı, olanağı ve tarihi kavrama arasında hüküm süren sıkı karşılıklı bağımlılığı görmeye zorlanıyoruz. İkinci olarak, bir yaşamı kavramak –gerçekten de tam da bir yaşamı yaşamak– hem geçmiş ve şimdiki edimselliği hem de gelecekteki olanağı kavramayı gerektirdiğinden, denebilir ki, bir yaşama sahip olmak yaşamın hali hazırda belirlenmiş edimselliği temelinde, bilerek kendini o yaşamın olanaklarına açık tutmak ve sunduğu olanakların farkında olmaktır – o olanaklara gelen sınırlar da dahil. Bir yaşama sahip olmak, o yaşamın sınırlarına, neyin onun bir parçası olup neyin olmadığına, içerisinde nelerin olanaklı olup nelerin o kadar olanaklı olmadığına dair bir anlayışa sahip olmaktır. Ve olanağın ve sınırın bu kavranışı bir sorgulama kapasitesi terimlerinde dile getirilebileceği için, denebilir ki, bir yaşama sahip olmak o yaşamı *soru konusu* yapmaya yetenekli olmaktır. Bu, kişinin sorgulama kapasitesi ile kendini tanıma kapasitesi arasındaki sıkı bağlantıya ışık tutar. Ancak kendimize ilişkin bir anlayışımız olduğu sürece kendimizi ve dünyamızı *soru konusu* yapabiliriz. Ve ancak kendimizi *soru konusu* yapabildiğimiz sürece de kendimize ait bir anlayışımız olduğu söylenebilir.

Bir yaşama sahip olan kişinin bir kendine-özdeşlik duygusu vardır, dolayısıyla yaşamını o yaşamı oluşturan öğelerin yalın nedensel veya mantıksal bağlantılılıklarından ya da o öğelerle salt tanışıklıktan fazlasını içeriyor şeklinde kavrar. Kesindir ki, kendi çeşitli eylem ve tutumlarını tekil, zamanda yayılan, ussal açıdan

bağlantılı ve (gerçi bu noktada pek durmadıysam da) nedensel olarak bütünleşmiş bir yapının birleşik parçaları olarak kavrar. Burada sözü edilen birlik aslında zaman içerisindeki karmaşık bir birlik olduğu için, aynı zamanda da belli bir derecede kopukluğa izin veren bir birliktir. Her yaşam ancak mükemmel olmayan biçimde bütünleşmiştir ve bir yaşamı, herhangi bir yaşamı oluşturan bağlantılar her zaman bir parçalanma ögesi sergilerler. En iyilerimiz bile, çıkarlarımıza aykırı biçimde, bize usdışı ya da hatalı görünen tarzlarda aptalca davranır; kendi arzularımızı ve güdülerimizi her zaman iyi bilmeyiz; unuturuz, kendimizi hayal kırıklığına uğratarız, pişmanlık duyarız. Düşünülebilir ki, bir yaşam o kadar parçalanmış hale gelebilir ki bir yaşam olmaya bile son verebilir (ve gerçekten böyle bir olanak bu tartışmanın ilerisinde önemli olacak). Bununla birlikte, çoğunlukla yaşamlarımız mükemmellikten hep uzak olan eş-uyumlarına rağmen, bir düzen ve birliği korurlar. Ve böyle birlik 'kendi' duygumuzda sergilenir ve onun aracılığıyla sürdürülür – kendini kavramsallaştırma, içebakış ve kendini yönlendirme kapasitemiz aracılığıyla.

O halde, bir yaşamın birliği önceden verili değildir –yani o yaşamın birleşip gerçekleşmesinden önce var olmaz– ve onun yaşamı olduğu 'kendi' ya da kişi ideası yoluyla ifade edilebilse bile, bir yalın 'kendi'nin birliğine dayanmaz – birleşip gerçekleşmeden bağımsız ya da ayrı herhangi bir şeye dayanmaz. Bir yaşamın birliği, kesinlikle, o yaşamın gerçekten yaşanmasıyla ve onu oluşturan eylem ve tutumların zamandaki karmaşık düzenlemesiyle geliştirilecek bir şeydir. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, herhangi bir tikel yaşamın birliği tikel bir etkinlik yapısının hem bir zamandaki hem de zaman içerisindeki birliğinden ayrılamaz. Gerçek şudur ki, bütünleşmişliğin hiçbir zaman mükemmel olmamasının zorunlu oluşuna rağmen, kişinin eylemle-

ri ve tutumları kaynaşık bir bütün oluşturur, tek bir yaşamın parçası olarak sayılabilirler.

Söz konusu bütünleşme burada salt nedensel veya mantıksal süreklilik bütünleşmesi olmasa da, temellendiği zemin gene de eylem ve tutumların nedensel ve ussal karmaşık karşılıklı bağlantısıdır: Kişinin tutumlarının kişinin eylemleriyle ve başka tutumlarla nedensel olarak ilişkili olması gerekirken, kişinin tutumlarının birbirleriyle ve kişinin eylemleri ile genel olarak tutarlı olması da gerekir. Böyle bütünleşme canlı bir bedenin bütünleşmiş, örgütlenmiş şekilde çalışmasında en açıkça belli olur. Gerçekten de, bedenli etkenler olarak etkinlikte bulunmamız sayesinde ki, inanan, arzu eden, uman, korkan vb. yaratık türleri olduğumuz söylenebilir, çünkü şeylerle ve başka kişilerle bağımız için başlıca odak, etkin bedendir –gerçekte, bu bağımız için uygun olan ‘yer’dir– ve bizzat tutumların oluşmasını sağlayan başlıca etmen de dünyadaki şeylerle pratik bağımızdır.

İster inanç, arzu, umut isterse korku tutumları olsun, tüm tutumlar o tutuma özgü içerikle olan ilişkiler yoluyla saptanırlar – biri faiz oranlarının yükseleceğinden korkar, biri havanın iyi olacağını umar, biri Fred’in dürüst bir adam olduğuna inanır, biri arkadaşlarının yemeğe gelmesini ister. Ve o içeriğin kendisi, ilkin, tutumların kendilerinin karşılıklı bağlantılılığına bağımlıdır –öyle ki, Fred’in dürüst bir adam olduğu inancı dürüst olmanın ne olduğuna, Fred’in kim olduğuna dair öteki inançlara ve bunlardan kaynaklanan öteki inançlara bağımlıdır – ve ikinci olarak, genelde tutumların dünya ile karşılıklı bağlantılılığına bağımlıdır. Bir kimsenin Fred’in dürüst olduğuna inanma konusunda yanılması olanaklıdır, ama Fred’in kimliği hakkında ve dürüst bir insanın ne olduğu hakkında yanılıyorsa, Fred’in dürüst olduğuna inanması olanaksızdır – ya da en azından, bura-

da ne kadar çok hata ortaya çıkmaya başlarsa, kişinin gerçekten inandığı şey o kadar bulanık olacaktır. Konunun özü şudur ki, kişi tutumların içeriğine dair soruları o tutumlar ile onların nesneleri arasındaki ilişkiye dair sorulardan koparamaz – en önemlisi, inançların içeriği ile ilgili soruları o inançların gerçekliği ile ilgili sorulardan ayıramaz. Ve genelde tutumlarımızın kendi nesneleri olan o dünyasal şeyler ve olup bitenlerle doğru ilişki içinde durmak zorunda olmalarının yanı sıra, o tutumların içeriklerinin çok büyük çoğunluğu durumunda, içerikler tamamen tikel etkinliklerimize ve çevreye özgü olan terimlerde oluşturulurlar. Böylelikle kişi kimlik ve dürüstlük, hava ve yemek, arkadaşlık ve finans kavramlarını ancak o kavramları kendi somut deneyimine uygulayabildiği sürece ve o kavramlar kişinin kendi düşünme ve davranmasını örgütleme ve yönlendirmede tutarlı bir tarzda kullanılabildikleri sürece kavrar. Öyleyse kavramların kavranması ve bununla birlikte içeriğin olanağı böylelikle dünyadaki şeyler ve öteki kişilerle etkileşim kapasitesine ve dolayısıyla da örgütlü, bedenli etken olanağına sıkı sıkıya bağlıdır.³¹⁸

Bu uslamlama çizgisinin kaçınılmaz olarak yöneldiği vargı, tam da bir yaşama sahip olmanın kişinin etkin, bedenli bir yaratık olarak varoluşuna bağlı olabileceğidir. Buna göre, kendine-özdeşliğimiz, içerikli deneyim olanağı olmasıyla, dünyadaki örgütlü etkinliğimize bağlıdır – diyebiliriz ki, kendine-özdeşliğimiz uğraştığımız dünyasal projelere bağlıdır. Böyle projeler hem dün-

318) Burada kabul edilen içerik açıklaması, içeriği zorunlulukla bütüncü bir yapıya sahip ve dünyadaki nesne ve olaylara sıkı sıkıya bağlı sayar. Böyle bir içerik görüşü Donald Davidson'ın yapıtında önemli bir ayırıcı özelliktir (Davidson'ın görüşünün bir açıklaması için bkz. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992). *Place and Experience: A Philosophical Topography*'de (Cambridge, Cambridge University Press, yakında çıkacak) içeriğin yalnızca bütüncü karakterini değil, ama aynı zamanda bedenli etken ile zorunlu karşılıklı bağlantısını da vurgulayan bir içerik açıklaması geliştireyim.

yanın bir düzenlemesini oluştururlar hem de böyle bir düzenlemeyi oluştururken aynı zamanda belli bir kendine-özdeşliği de meydana getirirler. Öyleyse bir yaşamın özdeşliğini kazanması ona sahip olan kişiden ötürü olmaz –çünkü zaten aslında bir kişi olmak, burada kullandığım anlamda, bir yaşama sahip olmaktır– ama onun dünyanın belli bir düzenlemesi, belli bir dünyada olma tarzı oluşu ve hem de ona sahip olan yaratığın onu bu şekilde kavraması sayesinde gerçekleşir. Bir yaşam böyle düzenlemeden bağımsız değil ama tersine onun yoluyla oluşturulmuş bir şeydir. Öyleyse kendi kimliğim ve varoluşum çevremdeki nesne ve olaylardan önce ve onlardan bağımsız olarak verilen bir şey olmaktan çok onlarla etkin bağım sayesinde oluşur.³¹⁹

Bir kişi olarak yaşamımın ve kendimin birliği, böylelikle, süregiden ve birbiriyle bağlantılı bir grup projenin her zaman için tamamlanmamış olan birliğidir – kendim, yani o yaşama sahip olan kişi tarafından tam bu şekilde anlaşılan bir birlik. Elbette, kişinin kendine-özdeşliği dünyaya olan etkin, bedensel bağına ve dolayısıyla da proje oluşturucu etkinliğine gerçekten de bağlı olduğu sürece, yaşamın gelecekteki olanağın tanınmasını gerektirdiği düşüncesi, yaşamın bir kendinin-farkında, yansıtıcı etkinlik sorunu olduğu düşüncesine bağlı görülebilir. Kendine ilişkin bir kavram oluşturma ve yaşamımı kendi yaşamı olarak kavrama kapasitesi böylelikle tikel bir yaşamı oluşturmada dahil olan nesneler ve olayların tikel bağlantısından bağımsız ya da ayrı bir şeyi kavrama kapasitesi değildir – gerçekte, o nesne ve olayların belli bir şekilde bağlantılı olduklarını, yani kişinin kendisinin olan o yaşamın bir parçası ve dolayısıyla o yaşamı oluş-

319) Bu konuda daha ileri bir tartışma için benim 'The Nature of Cognitive Connection: Kant, Davidson and the Unity of Consciousness', adlı çalışmada, *International Journal of Philosophical Studies*, yakında çıkacak, 1998, ve ayrıca *Place and Experience*'ima, op.cit., bakınız.

turan projelerin bir parçası olduklarını anlama ve çoğunlukla o bütünlüğü koruyacak şekilde davranma kapasitesidir.

Bir yaşamın birliği o yaşam içerisinde ('kendi' kavramı ile) temsil edilebilecek ve o temsil etmenin kendisi de bir yaşamın birliğinin devamı ve oluşumunda işlev görebilecek (çünkü 'kend-i' kavramı kişinin yaşamının birleştirilmesini sağlayan şeyin bir parçasıdır) gibi olduğu sürece, şöyle demek doğru görünür ki, bir yaşama sahip olduğunun söylenmesinin doğru olduğu bir yaratık için, yaşamın birliği gerçekten de o yaşama özünlü bir birliktir – bir bütün olarak kendisinin bir kavramını oluşturma yeteneği olması, söz konusu yaşam türünün tam doğasının bir parçasıdır. Burada kullandığım anlamda bir yaşama sahip olan bir yaratık aynı zamanda kendisine ilişkin bir kavramı olan, kendisinden söz ederken birinci kişiyi kullanan, kendisini kendi derin düşünmelerinin bir nesnesi olarak alabilen ve dolayısıyla yaşamının ona ve yalnızca ona ait olduğunun söylenebileceği bir yaratıktır. Böyle bir yaratığın, bir yaşama sahip olmasına sıkı sıkıya bağlı olan bir kendini bilme kapasitesi taşıdığı söylenebilir. Bir yaşamın 'kendinin olması' düşüncesi –ister yaşamımın 'benimki' isterse 'bana ait' olması terimlerinde dile getirilsin–  yleyse birlik düşüncesine yakından bağlıdır. Bir yaşamın birliğinin mükemmel olmayıp bir derecede kopukluk kapsamak durumunda oluşundan ötürü, söz konusu birlik ancak, o yaşamın ait olduğu kişi düşüncesiyle ve o kişinin o yaşamı kendisinin olarak kavrama kapasitesiyle kavranabilir. Ama bu, bir yaşamın özdeşliğini önce gelen bir 'kişi' kavramına bağımlı kılmak değildir, ne de yaşamlar için özdeşlik  lc t  olarak 'kendinin olması' duygusuna başvurmaktır. Bunun yerine, bir yaşamın birliğinin o yaşam içerisinde belirli bir türden kendini tanıma ve kendini kavramsallaştırma kapasitesine nasıl bağlı olduğunu göstermektir.

Bir yaşamın birliği, o yaşamın öğeleri arasındaki (nedensel ya da başka türlü) belli bağlantıların kazandırdığı bir birlik olmasının yanı sıra yaşamın kendini bir bütün olarak sunmasını –o yaşamı gerçekten kendisinin olarak kavrayan yarattığı– içeren bir birlik de olduğu için, ‘kendi’yi psikolojik durumların salt bir sıralanmasına indirgenebilir gören, ‘kendi’ye ilişkin indirgemeci açıklamalar, ki Derek Parfitt’inki tam bir örneğidir,³²⁰ bir yaşamın birliğini açıklamakta yeterli olamazlar. Böyle açıklamalar bir yaşamın birliğinin o yaşamın öğelerinin çoğu kez mükemmel olmayan bütünleşmesiyle tutarlı bir tarzda nasıl korunabileceğini açıklayamaz ve aslında buna yeltenemezler bile. Ve bu da söz konusu açıklamaların, en azından burada geliştirilen türde bir yaşam kavramına pek az dikkat ettikleri olgusunun yalın bir sonucu olarak alınabilir, ayrıca bu aldırırsızlık kavramın ve onun gerektirdiği birliğin bizzat içerikli tutumlara ve örgütlü etkinliğe sahip olma olanağıyla nasıl yakından bağlantılı olduğunu anlamadaki başarısızlığı da gösterir. Üstelik böyle açıklamalar bir yaşam ve ‘kendi’ ya da kişi kavramı ile birinci kişi kullanımı arasındaki bağlantıyı da koparırlar. Çünkü tıpkı bir yaşama sahip olma ve yaşamına ilişkin bir kavrayışa sahip olmanın bağlantılı oluşları gibi, aynı şekilde bir yaşam ya da ‘kendi’ kavramı da ‘Ben’, ‘beni’ ve ‘benimki’ ifadelerini içeren cümlelerin kullanımıyla yakından bağlantılıdır. Birinci şahıs dilini kullandığımızda, bedeninin, nedensel ya da zamansal bağlantının veya önerme içeriğinin salt bir sürekliliğinde yakalanamayan bir kendine-özdeşlik formuna gönderme yapar ve aynı zamanda onu ayrıntılandırırız. İndirgemecilik ise bir yaşama sahip olmanın ve çok olasıdır ki bir ‘kendi’nin varoluşunun kişinin o yaşamı kendisinin olarak

320) Bkz. Derek Parfitt, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

tanıma kapasitesine bağlı olduğunu ve aslında kişinin kendini tanıma ve kendini kavramsallaştırma kapasitesine bağlı olduğunu söyleyen duyguyu yakalamada da başarısızdır. İndirgemeci açıklamaya göre, yaşamımın *kendimin* olduğuna dair hiçbir gerçek duygu yoktur ve bu yüzden, Parfitt gibi, ölümü pek az önem taşıyan bir şey kılma olanağı doğarken, bu da sonu ölüm olan bir yaşam ya da bir 'kendi' düşüncesini terk etmekle sağlanır.

Bir yaşamın örgütlülüğü ve birliği, esas itibariyle, o yaşamı oluşturan projelerin örgütlülüğü ve birliği ile o projelerin yaşamın kendisi olarak anlaşılabilir olacak daha büyük bir projenin parçası olarak bütünleştirilmeleri sorunudur. Ve bir yaşamın birliğini –sözgelimi iyi yaşama projesi (gerçi kişi böyle bir nitelemenin fazla boş hale gelmesinden kaçınmaya özen göstermelidir) veya belli bir durum verili olduğunda iyi yaşama projesi gibi– bir projenin birliği terimlerinde anlayabileceğimizi söyleyen anlayış söz konusuysa, o halde bir yaşamın birliği ve bütünlüğü tikel bir yaşam-öyküsünün birliği ve bütünlüğü terimlerinde de anlaşılabilir. Gerçekten de bir yaşamın birliğinde söz konusu olan türde birlik, bir grup deneyim ve dünyasal bağdan ayrı bir 'kendi'nin birliği değil, ama tam da, dünyadaki bütünleşmiş bir işlem biçiminin –bir projenin– birliğidir ve anlatı formunda paradigmatik olarak dile getirilen bir kendini kavramsallaştırma formu içerdiği de söylenebilir. Bu son açıdan, bir yaşamın birliği bir anlatının birliği terimlerinde de anlaşılabilir ve hem her zaman meşgul olduğumuz daha küçük projeler hem de içinde çeşitli projelerin bütünleştirildiği ve onun parçalarını oluşturdukları bir bütün olarak bir yaşam projesi açısından bu böyledir.

Hiç kuşkusuz, anlatıda, bir yaşamın birliği anlayışına upuygun görünen, zaman içerisinde yer alan karmaşık birlik türünün mükemmel bir örneğine sahibizdir. Bizzat öykü böyle bir örne-

ği, kendisini oluşturan öğelerden çok daha fazla kendi birliğiyle sağlar – çünkü bir öykünün öykü olması demek, farklı olay ve karakterleri salt bir nedensel bağlantılılık ilişkisi şeklinde bileştirmesi değil, ama o öğeleri bunların çok özgül şekillerde görülüp anlaşılmasına izin verecek şekilde bileştirmesi demektir. Fakat öykü yalnızca kendi birliğini sergilemez, ama ayrıca anlamıyla, odaklandığı olay ve eylemleri birleştirir ve dolayısıyla o olay ve eylemleri kendilerine ait belli bir birliğe sahip olarak sergiler de. Öyleyse, anlatı yoluyla, bir karakterin veya bir olayın doğasını anlama noktasına varmakla kalmaz, ama aynı zamanda karakter veya olayın nasıl sergilendiğini, geliştiğini, ve birçok tikel olay, ilişki ve eylem yoluyla eklemelendiğini de görebiliriz. Aslında, daha genel olarak iddia edilebilir ki, insan yaşamlarının ve olayların insan açısından anlam ve öneminin anlaşılması başlıca anlatı yoluyla olur, çünkü ancak o şekilde, öğelerin zaman içerisindeki o zengin karşılıklı bağlantılarına erişilebilir.

Tarihsel açıklamaya tümdengelimli-nomolojik modelleri basitçe uygulamaya itiraz etmiş birçok tarihçinin görüşünün arkasında, anlatının bir insan yaşamının birliğini anlamada önemli bir role sahip olabildiği düşüncesinin yattığı görülebilir. Ve belki de, ussallık kavramlarının insan eylemine yönelik açıklamalarda giderilemez bir role sahip olduğu, o kadar ki bunların bütünüyle nedensel açıklamalara indirgenemeyecekleri düşüncesi, insan eyleminin açıklamalarında anlatının da benzer biçimde giderilemez bir rol taşıdığı düşüncesini içeriyor diye görülebilir – denilebilir ki, bir eylem için bir nedenden söz etmek aynı zamanda o eylemi tikel bir anlatı uzayına yerleştirmek ve aktör hakkında anlatılabilecek tikel bir öykü türüne işaret etmektir. Ama anlatının insan yaşamının ‘dışarıdan’ anlaşılmasında önemli bir araç olduğu tam doğru değildir. Kendilerimize ilişkin ken-

di anlayışımız kendilerimiz hakkında öyküler anlatma ve yaşamlarımızın anlatı açıklamalarını oluşturma yeteneğimizle bağlantılı görünecektir. Gerçekten de olabilir ki, her şeyden önce ancak böyle öyküler yoluyla yaşamlarımıza düzen getirebiliriz. Nitekim Bruno Bettelheim ve başkaları, küçük çocukların içinde büyüdükleri dünyaya anlam vermelerini sağlayan peri masallarının rolünü vurgular³²¹ ve hem Paul Ricoeur³²² hem de Alasdair MacIntyre anlatıların ve anlatı figürlerinin yaşamlarımıza düzen getirmemizi ve olaylara değer ve önem atayabilmemizi sağlayan aracı nasıl sunduklarını göstermişlerdir – MacIntyre’in durumunda, dünyayı anlamamızı sağlayan kültürel şemaları sağlarlar.³²³ Louis Mink ve Hayden White ise bize öykülerin yaşanmadıkları ve yaşamların da anlatılmadıklarını söylerlerken,³²⁴ belki de gerçek, ancak hakkında öykülerin anlatıldığı bir yaşamın yaşanan bir yaşam olduğudur.

Diyebiliriz ki, bir yaşam sürmek, aynı zamanda, o yaşamın öyküsünü anlatmayı ve yeniden anlatmayı da gerektirir. Elbette, hiçbirimiz yaşamlarımızın gerçek sonunu bilemediğimiz ve başlangıcına ilişkin de çoğunlukla yalnızca çok puslu anılara sahip olduğumuz için, tabii eğer sahipsek, anlattığımız öyküler yaşamlarımızı o yaşamlar içerisindeki belli bir konum temelinde bir-

321) Bkz. Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, New York, Alfred A. Knopf, 1976.

322) Bkz. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer, Chicago, University of Chicago Press, 1984-8 ve *Oneself as Another*, çev. Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992 – ayrıca bkz. Ricoeur, 'Life in the Quest of a Narrative', David Wood editörlüğünde *On Paul Ricoeur*'da, London, Routledge, 1991, s. 20-33.

323) Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981; ayrıca bkz. MacIntyre, 'Crises, Narrative and Science', *The Monist* 60, 1977, s. 453-72.

324) Bkz. Louis O. Mink, 'History and Fiction as Modes of Comprehension', *New Literary History* 1, 1969-70, s.557 ve Hayden White, 'The Historical Text as Literary Artifact', *Tropics of Discourse*'da, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, s. 90.

leştirmenin, yollarını sağlarlar. Böylece kendilerimize anlattığımız öyküler o yaşamların içerdiği şeyin zorunlu olarak olgulara dayalı açıklamaları olmaktan çok, yaşamlarımıza dair *yansıtma-lardır*. Bu bakımdan, öykü anlatma kapasitesinin etkenlik kapasitesiyle gerçekte nasıl çok yakından bağlantılı olduğunu görebiliriz, çünkü hem eylem için zorunlu eşgüdüm ve amaçlılık hem de böyle eylem için zemin sağlayan bir geçmiş bağlamının özgülenmesi tam da eylemlerin daha geniş anlatılar içerisine nasıl uygun biçimde yerleştirileceğini kavrama yeteneğine bağlıdır. Öyleyse anlatı yoluyla ki, yaşamlarımızı geçmiş ve şimdiden geleceğe yansıtabiliriz ve böyle yaparken aynı zamanda eylem olanaklarını keşfedebilir ve planlayabiliriz.

Anlatıda, kişi yalnızca yaşamını ileriye yansıtılabilmekle kalmaz, ama onu süregiden bir proje olarak ve dolayısıyla belli amaç ve değerler ile ilgili olarak oluşturulmuş diye anlayabilir. Gerçekten de, bir yaşamın projesi ve yansıtılması için zorunlu olan zamansal boyut ve bir yaşamı oluşturmada dahil olan bağlantıların karmaşıklığı gözönünde tutulduğunda, öyle görünecektir ki, ancak bir anlatı yapısı söz konusu birlik türünü yakalamada yeterli olur. Böylece, bir yaşamı bir proje olarak veya bir anlatı olarak anlamanın yakından ilişkili düşünceler olduğu görülebilir – projeler anlatı yoluyla örneklenen bir yapıya sahip olarak görülebilirler ve bütün bir yaşam projesi de yaşamın belli türden bir anlatı bütünlüğünü taşıyan biçimlenmesi olarak düşünülebilir. Bu açıdan, bir yaşama sahip olmak sadece kişinin yaşamını kendinin olarak kavraması sorunu değil, ama aynı zamanda o yaşama kendince anlam vermesi sorunudur da; o yaşamı bir anlatı çerçevesi içerisinde anlama kapasitesinde bu ikisi birbirlerine yaklaşırlar. Denilebilir ki, bir yaşama sahip olmak, kendisi hakkında öyküler anlatma ve yaşamını o öyküler yoluyla şekillendir-

me yeteneği sayesinde kendini üreten bir yaratık olmaktadır.³²⁵

Ortada bir yaşam olması için, yaşamı bir bütün olarak kavramayı başarma kapasitesi olmalıdır – gerçekten de, bir yaşama sahip olmanın o yaşamı kendisinin olarak kavrayabilmek olduğu düşüncesinde bu sezilir. Ve elbette bunun anlamı, zamana yayılan bir bütüne ilişkin bir kavrayışa sahip olmaktadır – şimdiki eylem ve olayların geçmiş arkaplanının bir kavrayışına sahip olmak ve o eylem ve olayların geleceğe uzanmasına ilişkin bir kavrayışa sahip olmak. Kişinin yaşamını bir bütün olarak kavraması öyleyse aynı zamanda yaşamının perspektifsel ve yerleşik karakterine ilişkin bir kavrayıştır da – gerçekten belli bir geçmiş temeli üzerinde yaşanmış olup gelecekteki belli olanaklara da uzandığının kavranması. Sonlu olan yaratıklar için, yaşamlarını bu şekilde bir bütün olarak kavramaları sonunda şu anlama gelir ki, doğumlarından olanakların sonuna, yani ölümüne uzanan yaşam yollarına ilişkin, ne denli basit ve eksik olduğunun önemi olmaksızın, bir kavrayışa sahip olmalarıdır. Peki ama ya –ölmediklerinden veya herhangi bir nedenle kendi ölümünü kavrayamadıklarından ötürü– kafalarında böyle bir son düşüncesi olmayan yaratıklar? Kendi sonunun düşüncesini taşımadan yaşanmış bir yaşamın olanağı var mıdır? Bu şekilde sonsuzca geleceğe uzanıyor diye anlaşılan bir yaşama gerçek anlamda sahip olunabilir mi?

Devam etmeden önce, bu noktada kısa bir berraklık gerekiyor. Kişinin ölümlülüğünü kavraması ile kişinin ölümlülüğü olgusu arasında bir fark vardır, ya da öyle görünür. Zira, kişinin yaşamına ilişkin olguları kavrayışı belki hatalıdır, ve olabilir ki,

325) Bir yaşama sahip olmak kişinin yaşamının gerçekten de anlatı estetiğine göre örgütlenmiş ve o yaşama sahip olan öyküleyicinin sanatına göre şekillendirilip yoğruluyor diye anlaşılabilceği bir tarzda var olmak demek olduğu ölçüde, bir anlatı olarak ve anlatı yoluyla kurulmuş bir yapı olarak yaşam düşüncesi bir yaşamı bir çeşit estetik nesne (bir 'sanat yapısı') gibi anlayabileceğimizi düşündürür.

yaşamını sonlu bir süreye sahip olarak anlıyordur ama gene de yaşamı hiçbir zaman gerçekten sona ermez. Önceki paragrafta ortaya koyduğum sorular, kişinin kendi ölüm olanağını kavraması ile ölebileceği olgusu arasındaki burada belirtilen farka hiçbir açıklama getirmiyordu ve ardından gelen tartışma da bu farkı gözardı etme eğilimi taşıyacaktır. Bunu yaparken, önemli bir ayrımın bir tarafa bırakılmakta olduğu görülebilir. Belki, bir yaşama sahip olmak için, o yaşamı ölümle gelen bir sınıra sahip olarak kavramak zorunludur ve gene de böyle bir sınıra gerçekten varılacak olması zorunlu değildir – yani ortada bir yaşamın olması için, onun gerçekten bir sona varması zorunlu değildir. Fakat işin doğrusu, şimdiden açık olabileceği ve aşağıda tartışmanın akışında daha açık hale geleceğini umduğum üzere, yaşamı bir bütün olarak kavrayabilen herhangi bir yaratık ölen bir yaratık olacaktır, çünkü kişinin yaşamına ilişkin bir kavrayışa sahip olması o yaşamın kendisinin birliğinden bağımsız değildir ve söz konusu birlik zorunlu olarak uzay ve zamanda yerleşmiştir. Bir yaşama sahip olmanın zorunlu koşulu olan birlik, sınırsızca sürdürülemeyecek bir şeydir. Kişinin ölümlülüğüne ilişkin bir kavrayışa sahip olması ile kişinin ölümlülüğü olgusu arasındaki ayrım, o halde, söz konusu sorularla ilgisi olan bir ayrım değildir.

Bir yaratığın bir yaşama sahip olduğunun söylenebilmesi için, iddia etmiştim ki, onun o yaşamı kendisinin olarak kavraması gerekir. Şimdi böylelikle önümüzdeki soru, ölmeyen ya da kendi ölümüne dair hiçbir kavramı olmayan bir yaratığın kendi yaşamına dair bir kavrayışa sahip olduğunun söylenebilir mi şekline sokulabilir. Aynı zamanda, böyle bir yaratığın kendisine ilişkin bir anlayışı olduğu doğrulukla söylenebilir mi diye de sorabiliriz. Normal olarak, bu soru tuhaf, hattâ keyfi gelebilir. Çünkü kişi-

nin ölümlülüğünün ya da ona ilişkin kavrayışının kişinin kendisine ilişkin ya da kendine özdeşliğine ilişkin kavrayışıyla hiçbir şekilde hiçbir ilgisi olmayacağını varsayarız. Hiç kuşkusuz, kişinin ölüp ölmemesi ve kendi ölümüne dair bir anlayışı olup olmaması kişinin bir yaşama mı yoksa o yaşama dair bir kavrayışa mı sahip olduğuyla ilişkisiz bütünüyle olumsal bir sorundur.

Her ne kadar sorunu oldukça farklı bir biçimde ortaya koysa da, Sartre da sonluluğu ölümlülüğe bağlamaya dönük girişimlere karşı çıkarken oldukça benzer bir noktaya değinir. 'Ölüm her zaman öznelliğimin ötesinde olduğuna göre,' diye yazar, 'öznelliğimin içinde yeri yoktur,³²⁶ ve şu uslamlamada bulunur:

Genellikle inanılan şey, sonluluğumuzu oluşturan ve onu bize açığa seren şeyin ölüm olduğu gibi görünüyor. Bu bileşimden şu sonuç çıkar ki, ölüm varlıkbilimsel bir zorunluluk şeklini alıyor ve öte taraftan sonluluk da ölümden olumsal karakterini ödünç alıyor... Ama eğer soruna biraz daha yakından bakarsak yanlış yakalarız: Ölüm olgu dünyasına ait olumsal bir olgudur; sonluluk ise 'kendisi-için olan'ın varlıkbilimsel bir yapısıdır ki özgürlüğü belirler ve varlığını benim için bilinir kılan, sona ilişkin özgür projede, yalnızca onda ve onun yoluyla var olur. Başka bir deyişle, insanın olgusalılığı insan ölümsüz olsaydı bile sonlu kalırdı, çünkü kendisini insan olarak seçmekle kendisini sonlu kılar.³²⁷

Böylelikle ölüm olumsal bir mesele olarak anlaşılırken, hem sonluluğumuz hem de bir yaşama sahip oluşumuz öyle değildir. Ve böylece sonlu yaratıklar olup olmadığımız ve bir yaşama sa-

326) *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes, New York, Washington Square Press, 1966, s. 700.

327) A.g.y., s. 698.

hip olduğu söylenebilecek yaratıklar olup olmadığımız, Sartre'a göre, ölebilir olup olmamamıza bağlı değildir.

Bununla birlikte, bu açıklamayla ilgili en acil sorun 'ölüm'ün mantıksal olarak ayrı iki olaydan en az birine gönderme yapabilmesidir: Bedenin bütünleşik işlev görmesinin sona ermesi ya da bir yaşamın sona ermesi. Sartre kendisi bu iki olay arasında ayırım koymaz ve genellikle elbette olaylar örtüşür, ama böyle olması gerekmez. Gerçekten de, kimi zaman yaptığımız gibi, insanın artan uzun ömürlülük olanağını beden parçalarının yenilenmesi ve bazı bilim-kurgusal olanaklar durumunda da bütün bir bedenin yenilenmesi yoluyla kafamızda canlandırabilmemiz olgusu, bedenin sona ermesini bir yaşamın sona ermesiyle özdeşleştirmeye gerek duymadığımızı düşündürür. Bu, bir yaşamın özdeşliğinin bir bedenin özdeşliğine asla bağımlı olmadığını söylemek değildir. Ama tikel bir yaşamın zaman içerisindeki süresinin tikel bir bedenin zaman içerisindeki sürekli varoluşunun süresinden mantıksal olarak ayırdedilemez olduğunu onaylamak zorunda kalınmaksızın, tikel bir yaşamın tikel bir bedenle özel bir ilişkisi olabileceği kabul edilebilir (o beden tikel bir yaşamın oluşturulmasıyla ilgili nesne ve olaylar takımının bir parçası olduğu sürece). Bir yaratığın eğer ölme yeteneğinde değilse ya da kendi ölümünün olanağına ilişkin herhangi bir kavrayıştan yoksunsa bir yaşama sahip olduğu söylenebilir mi sorusu, o halde, bir yaratığın eğer bir yaşama sahip olacaksa ölebilir bir bedene sahip olmasının gerekip gerekmediğine dair bir soru değildir. Daha ziyade, soru, bir sonu olmayan bir yaşamın gerçekten bir yaşam olup olmadığı veya bir yaratığın o yaşamın sonuna ilişkin herhangi bir kavrayışının olmaması halinde, kendi yaşamına ilişkin bir kavrayışa sahip olup olamayacağıdır.

Söz konusu soruyu bir kez bu terimlerde ortaya koyduğu-

muzda, bir yaşama sahip olmak ile ölüm kapasitesi arasındaki bağlantının hiçbir şekilde öyle keyfi ya da olumsal olmasının gerekmediğini görmeye başlarız, çünkü eğer bir yaşama sahip olmak o yaşamın öğeleri arasında (bir grup deneyim, davranış ve tutum arasında) belli bir birliğin elde edilmesi ise o zaman böyle bir birliğin sonu olmayan bir zaman süresi boyunca elde edilip edilemeyeceğini sormak akla uygun görünür. Ve burada Sartre'in önerdiği açıklama türünün herhalde yetersiz dikkat gösterdiği bir başka noktaya ulaşıyoruz. Çünkü eğer bir yaşam süregiden bir grup proje olarak oluşturuluyorsa ve eğer böyle bir yaşam ve içerdiği projeler dünyadaki nesne ve olayların düzenlenmesi yoluyla oluşturuluyorlarsa, sonu gelmeyen bir zaman periyoduna yayılıyor ve belki sonu gelmeyecek bir projeler dizisini içeriyor olarak anlaşılan bir yaşamın doğru türden birlik ya da bütünlüğünün nasıl olabileceğini anlamak zordur. Borges'in öykülerinden birinde betimlenen ölümsüzler gerçekten de sonsuzca uzayan yaşamlarında her şeyin olanaklı ve dolayısıyla hiçbir şeyin önemli olmadığı yaratıklardır. Borges'in dediği gibi, 'Hiç kimse biri değildir, tek bir ölümsüz insan bütün insanlardır. Cornelius Agrippa gibi, ben tanrıyım, ben kahramanın, ben filozofum, ben iblisim ve ben dünyayım, ki var olmuyorum demenin bıkırtıcı bir yoludur.'³²⁸

İnsan sonu olmayan bir yaşamı bir bütün oluşturuyor olarak nasıl imgeleyebilir? Bir periyot boyunca yaşanan bu 'yaşam'ın bir kısmı ile bir diğer periyot boyunca yaşanan bir kısmı arasında oldukça kökten süreksizliklerin olabileceğinin yanı sıra, o yaşamın içerisinden, *herhangi bir* projenin o yaşama özdeşlik vermede nasıl önem taşıyabileceğini anlamak da zordur. Yaşamlarımız, büyük ölçüde, meşgul olduğumuz projeler tarafından ve dolayısıy-

328) Borges, op.cit., s. 114-15.

la, kurduğumuz dünyanın tikel düzenlemeleri terimlerinde oluştururlar. Ama sonu olmayan bir yaşam söz konusu olduğunda, o yaşam içerisinde olanaklı olabilecek düzenlemeler üzerinde bir sınırın olması ve yaşamın sonlu bir sayıda seçime bağlı olması gerekmez. Sonsuz bir zaman süresi verili olduğunda, o tikel yaşamın kuşatabileceği olanakların kendileri sonsuzdurlar. O zaman öyle görünür ki, bir yaşamın süresinin sonu olarak ölümün sonlulukla hiçbir özsel ilişki taşımadığı yolundaki Sartre'ın iddiası yalnızca yanlış olacaktır. Sonluluk, projelerimin sonluluğudur; bunun anlamı o projelerin kapsamca sonlu oldukları değil, ama sonsuz olarak yansıtılamayacaklarıdır. Aynı şey kendi yaşamım olan proje için de doğrudur. Yaşamımı benim olarak kavrayabildiğim sürece ve bu benim bir yaşama sahip olmam için zorunlu olduğu sürece, böyle bir yaşam sonsuzca yansıtılamaz.

Yaptığımız seçimlerin bizim için o kadar önemli hale gelmesinin nedeni, sonsuz bir seçim dizisi, sonsuz bir olanak dizisi boyunca rol alamayacak olmamızdır: O seçimler yaşamlarımızın karakterini ve özdeşliğini oluştururlar; belli şeylerin değerli görünmesine izin verirler; dünyanın belli bir düzenlemesini ve içerisinde belli bir yönelimi oluştururlar. Belki bu nedenledir ki, ölümsüzlük düşüncesi anlamlılığın yitişini, hattâ bir can sıkıntısı halini gerektiriyor görünebilir. Çünkü sonu olmayan bir yaşam, değer ve anlamın onun içerisinde oluşturulduğu ya da onun içerisinde görünür olabildiği çerçevenin mevcut olmadığı bir yaşam olurdu. Bu, 'kendi'ye herhangi bir çeşitten indirgemeci yaklaşımdaki tutarsızlıklardan biri ve dolayısıyla böyle bir açıklama için bir başka problem gibi görünüyor. Sözgelimi Parfitt öne sürer ki, ölüm bizim için hiçbir korku içermemelidir, çünkü özdeşlik için önemli olan şey tam da belli tutum ve değerlerin sürekliliği ve bunların herhangi bir bedenli yaratığın varoluşundan ba-

ğimsız olarak sürebilmeleridir.³²⁹ Ama herhangi bir kendine-özdeşlik anlayışını ortadan kaldırarak Parfitt, şeylerin önem taşıyabileceklerine dair herhangi bir anlayışı da ortadan kaldırır, çünkü şeylerin benim için ya da herhangi bir başka birey için önemli olabilecekleri düşüncesini ortadan kaldırır. Ve tıpkı içeriğin kendisinin bir yaşamı olanaklı kılan birleştirici etkinlik yoluyla oluşturulması gibi, değer de yalnızca projelerin böyle bütünleşik, örgütlü bir birliğin bağlamı içerisinde ortaya çıkabilir. Ama böyle bir birliğin olanağı yalnızca belli tutum ya da değerlerin kalıcılığı sorunundan daha fazlası olan bir birlik ve özdeşlik tanınması gerektirir. Paul Ricoeur'ün sorduğu gibi, 'Gerçekten eğer şeyin *kimin için* önem taşıyıp taşımadığını soramıyorsak, *neyin* önemli olduğunu kendimize nasıl sorabiliriz? Neyin önem taşıdığı veya taşımadığını sormak, kendi-olmanın gerçekten de bileşeni gibi görünen kendini-düşünmeye bağlı değil midir?³³⁰

Bir yaşamın doğasını anlamanın bir yolu projelerin belli bir birliği düşüncesinden geçer. Ama bir yaşamın zamansal sonluluğunu sadece olumsal sayan ve sonu olmayan bir yaşam olanağına izin veren herhangi bir açıklama için, böyle bir görüş problemler sunar gibi görünür. Ve eğer bir yaşamın birliğini anlatının birliği düşüncesi üzerinden anlamaya bel bağlarsak, o zaman da benzer problemler doğar: Sonu olmayan bir öykü, sonsuza dek süren bir anlatı, gerçekten bir öykü oluşturur mu? Tek bir öykü oluşturur mu? Elbette belki sonsuza dek süren öyküler kafada canlandırılabilir. Ama böyle öyküler, hiç şüphesiz, tek bir öyküden çok bir dizi öykü olarak daha iyi anlaşılır, yani belki bağlantılı bir seyrin (belki içerik ya da temanın gevşek bir sürekliliğinin) bulunmasıyla hoş görülebilecek ancak zayıflatılmış bir anlamda birleşik olabi-

329) Bkz. Parfitt, *op.cit.*, s. 281 vs.

330) Ricoeur, *Oneself as Another*, *op.cit.*, s. 137.

lecek diziler. Belki de sonu olmayan bir anlatı tek bir öykü olarak değil, ama içinde her zaman, Şehrazad'ın öykülerine çok benzer, sırada bir başka öykünün olduğu sonsuz bir dizi olarak anlaşılmalıdır.³³¹ Belki sonu olmayan bir 'yaşam' da benzer şekilde, tek bir yaşam değil de sonsuz bir yaşam dizisi olarak anlaşılmalıdır. Elbette böyle bir sonsuz dizide, elimizde tek bir sonsuz yaşam yerine bir sonlu yaşamlar çokluğu olabilecektir, fakat bunun da ötesinde, tek bir dizimiz olsa bile, bu pek bir anlam ifade etmeyebilir – belki de biricik birleştirici ilke çeşitli yaşamların tek bir nedensel zincirin parçası olmaları olurdu, ama bunun da yeterince önemli bir anlamda bir birlik oluşturması zor görünüyor.

Bir yaşamın varoluşu nesneler ve olaylar arasında belli tür bağlantıların varoluşu sorunudur – bir yaşam sürmek dünyadaki şeylere belli bir düzenleme getirmektir. Bu açıdan bir yaşam o yaşamın onlarla ilgili olarak oluşturulduğu, dünyadaki nesne ve olaylardan ayrılamaz. Ve eğer bir yaşam, karakterini dünyada tikel bir var olma tarzında –nesneler, olaylar ve yerlerle, ve başka insanlar, başka yaşamlarla tikel bir ilişki içinde olmadabuluyorsa, o zaman yaşam onu oluşturan ilişkilerden ayrılamaz. Böylece bir yaşamın karakteri ve dolayısıyla yaşamın kendisi o yaşamın bileşeni olan ilişkilere dair bir kavrayıştan bağımsız, yaşanan yaşamın somut tikelliklerinden bağımsız, yaşamın içerdiği tikel bağlar ve üstেনimlerden bağımsız kavranamaz.

Bir yaşam o yaşamı oluşturan tikel kişiler, nesneler, olaylar ve yerlerle ilişki içinde olması dışında, yaşam olarak anlaşılamaz. Bu, bir yaşamın parçası olan ilişkilerin (ya da o ilişkilere katılan kişi ve nesnelerin), bir parçası oldukları yaşam da yok olmaksızın de-ği-

331) Hiç kuşkusuz belirtilebilir ki, Şehrazad'ın anlattığı öykülerin bile bir sonu vardır, çünkü çerçevelerini Şehrazad'ın kendi yaşamının öyküsü oluşturmaktadır; üstelik *Binbir Gece Masalları*'nın öykülerini aslında tek bir öykünün parçası kılan birleştirici bağlantıyı sağlayan tek şey Şehrazad'ın ve sultan kocasının öyküsüdür.

şemeyeceklerini söylemek değildir, ama o ilişkiler ile onların arasındaki bir tür bütünleşmede her zaman belli bir süreklilik olmak zorundadır. Bir yaşamın bütünleşmesinde ya da bir yaşamın öğeleri arasındaki bütünleşmede çok büyük bir kopukluğun kendisi –diyelim, o olmasa tek bir yaşam olmuş olabilecek şeyi oldukça ayrı iki bütüne ayıran bir şekilde meydana gelen bir kopukluk– bir yaşamın sonunu ve yenisinin başlangıcını oluşturabilir.

Yaşamlarımızın, gerçi hâlâ aynı yaşamlarsa da, gene de kökten ya da önemli bir değişime nasıl uğradığını göstermeyi amaçladığımız zaman, çoğu kez yeni bir yaşamın başlangıcından, geçmiş yaşamdan kopmaktan, yeni bir insan olmaktan söz ederiz. Ama böyle ifade alışkanlıkları, yaşanmakta olan yaşamın görünürdeki özdeşliğinde bir değişim olduğunu gerçekten kastettiğimiz durumlara da uygulanabilir – sözgelimi, kişilik veya karakterde yıkıcı kopukluklar ya da değişimlerle ilgili olarak. Böylece bir nörofizyolojik hasar biçimiyle ilgili türden ciddi bir travmaya maruz kalan bir kimsenin önceden olduğu kişi olmaya son verdiği pekala söylenebilir. Böyle bir çöküntüde içerilebilecek fenomenolojiyi kavramak zordur, ama böyle durumlarda çok uygun olabilir ve böyle bir çöküntünün en az beden ölümü kadar bir yaşamın sonu olduğu yönünde akrabalarla arkadaşlardan gelen tepkiler bunu doğrulayabilir. Ve kişi bedensel açıdan sağlam bir insan olarak kalsa bile bu böyle olabilir, çünkü işte önceden o kişinin yaşamını oluşturan bağlar, yükümlülükler ve tutumlar tamamen değişmiştir.

Eğer bir yaşamın sona ermesi esas itibarıyla yaşamın bütünlüğünün çökmesi sorunu ise –o yaşamı oluşturan süregiden projelerde, bağlar, yükümlülükler ve tutumlarda bir çökme– gerçekten de o zaman yaşam, ilişkili olduğu beden sona ermesi olmaksızın da sona erebilir. Ve benzer olarak, *asla* sona ermeyen bir yaşam düşüncesi, bir tikel beden ölümü terimlerinde ol-

maktan çok, asla başarısız olmayan ya da çöküşü asla düşünüle-meyecek bir projenin terimlerinde daha iyi ifade edilebilir. Ne var ki, gelecek olanaklar son bulma olanağını hep taşırlar, çünkü her ne isek onun (ve biz tam olarak bu bedensel parçalar kümesi ya da hattâ bu karakter yatkınlıkları kümesi değildir) yok olma olasılığını, kimliğimizin oluşumunda rol alan o nesne ve olayların, o projelerin yok olma olanağını barındırlar. Böylece, dünyasal çevrem ve etkinliklerim olumsal oldukları ölçüde, süreklilik ve özdeşliğini de olumsal bir meseledir.

Kendine-özdeşliğimizin gerçekten de çevremizin özdeşliğiyle bağlantılı olduğunu, çevremizdeki dünyayı olabildiğince kalıcı ve değişmez kılma arzumuzda aslında projelerimizin sürekliliği (ölümsüzlük) ve kendilerimizin sürekliliği arzumuzun apaçık görülmesinden anlayabiliriz. Fakat her ne denli yaygın olsa da bu arzu, projelerimizin kendilerinin ve dünyayla bağımızın doğasını anlamada bir başarısızlığı gösterir. Değişmeyen bir dünya; üzerimizde hiçbir talebi olmayan, bundan böyle herhangi bir önemli bağın ve yaşanacak bir yaşamın olmayacağı bir dünya olurdu. Böyle kalıcılığı ve onun getirebileceği ölümsüzlüğü dilemek öyleyse aynı zamanda, paradoksal görünebilse de, belli bir tür 'ölüm'ü de dilemektir. O halde, projelerimizin ve yaşamlarımızın kırılganlığından ileri gelen türde sonun olanağı kendine-özdeşlik olanağının ve bir yaşama sahip olmanın özünde vardır.

Bir yaşama sahip olmak o yaşamı bir bütün olarak kavramayı, bir yaşamı bir bütün olarak kavramaksa onu bir grup projenin süregiden birlik ve bütünlüğü terimlerinde kavramayı gerektirir. Ama o projelerin ve bir bütün olarak yaşamın özdeşliği o projelerin ve o yaşamın ilişkili olduğu, dünyadaki tikel nesne ve olaylardan ayrılmaz. Sonsuzca süren bir yaşam sürekli mutasyona yetenekli bir yaşam olurdu. Ama böyle bir yaşam hiçbir

biçimde tekil bir yaşam olmazdı. Olsa olsa bir yaşamlar dizisi olabilirdi. Böyle bir yaşam, zaman içerisinde zorunlu özdeşlikten yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin onun şeklini önemseyebileceği bir şey de olamazdı – aslında bir şekli olmazdı. Öyleyse diyebiliriz ki, ölümsüzlük (ve buna indirgemeciliğin önerdiği yarı-ölümsüzlük türü de dahildir) özdeşliğin çözülmesi anlamına gelir ve hiç de ölümsüzlüğe benzemez. Bir yaşama sahip, bir dünyaya sahip, bir değer ve önem duygusuna sahip bir yaratık olmak aynı zamanda kendi sonunun olanağına ilişkin bir kavrayışa sahip bir yaratık da olmaktır. Başka bir deyişle, ölebilir bir yaratık olmaktır. Heidegger'in yorumladığı gibi:

Ölümlüler insandır. Onlara ölümlü denir, çünkü ölebilirler. Ölmek demek ölüme yetenekli olmak demektir. Yalnızca insan ölür. Hayvan yok olur. Ne önünde ne arkasında ölüm yoktur. Ölüm Yokluğun, yani her bakımdan asla yalnızca var olan bir şey olmayıp Varlığın kendisinin gizemi olarak bile olsa yine de mevcut-olan şeyin barınağıdır. Yokluğun barınağı olarak ölüm kendi içerisinde Varlığın mevcut-olmasını barındırır. Yokluğun barınağı olarak ölüm Varlığın sığınağıdır. Şimdi ölümlülere ölümlü deriz – dünyadaki yaşamları sona erdiği için değil, ama ölüm olarak ölüme yetenekli oldukları için. Ölümlüler onlardır ki, ölümlüler olarak, Varlığın sığınağında mevcutturlar. Onlar, Varlık olarak Varlık ile mevcut-olan ilişkidirler.³³²

332) 'The Thing', *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper & Row, 1971, s. 178-9. Heidegger'i bu tartışmanın ancak en sonunda anmayı seçmem onun yapıtında görüldüğü biçimiyle ölümlülük düşüncesine sempatiimin olmayışı veya değer vermemem anlamında alınmamalıdır. Aslında, dikkatli okurun zaten tahmin etmiş olabileceği gibi, amacım açıkça Heidegger'in öncüllerine dayanmaksızın, esas olarak Heideggerci bir varlığa ulaşan bir usullama geliştirmekti.

ÖLÜM ÇATIŞKISI³³³

 Peter Loptson

Yaşamlarımızın karşımıza çıkardığı fenomenlerden kimileri, anılamlandırılmak ve kimliklerimizle olanaklarımıza ilişkin baştan sona tutarlı bir kavram içine alınmak üzere, kendilerini problemler ya da meydan okumalar şeklinde ortaya koyarlar. Bu meydan okumalar kişisel olabilirler; o zaman yaşam koşullarının izin verdiği ölçüde tatmin edici olabilen bir yaşam biçimine ulaşma çabalarının bir parçasıdırlar. Ve kavramsal ve kuramsal olabilirler; o zaman da bir insan olmanın ne olduğuna ilişkin birleşik bir varlıkbilimsel ve normatif kavrayış oluşturma girişimlerinin bir parçasıdırlar. Felsefi zihin için her ikisi de olabilirler – mantıklıdır ki, olmalıdırlar. O kaçınılmaz olgu, ölümlerimiz, ortaya bu türden açıkça göze çarpan bir meydan okuma koyar. Elinizdeki yazı, ölüm üzerine iki bağımsız düşünme çizgisinin birleşerek bir tür çatışkı ürettiklerini öne sürüyor: Ölümün anlam ve önemini anlama girişimini bir tür köşeye öyle sıkıştırırlar ki, oradan hiçbir çıkış olanaklı gözükmez.

Bir yandan, ölüm gerçekten kötü bir şey ve bir trajedidir. Bu eski görüşler için kanıtlar sıralanır ve kısmen yeni biçimlerde yeniden irdelenip savunulurlar.³³⁴ Ölümle uzlaşılması yönünde de-

333) David Crossley'ye ve Islands Körfezi'ndeki ölüm konferansının katılımcılarına bu yazının daha önceki taslakları üzerindeki yararlı yorumları için teşekkürlerimi sunarım.

334) Burada savunulan ölüm görüşü ile *The Tragic Sense of Life*'daki (Princeton, Princeton University Press, 1972) Unamuno'nun görüşü arasındaki benzerli-

gişik felsefe türleri, katı yürekli denilen sağduyu, ve –olasılıkla– doğal ayıklanmanın kendisinin üretmiş oldukları gerekçeler ölüm trajedisini maskeler. Bunların maskesi indirilebilir. Öyle yaptığımızda, insanların ölümlerinin telafi edilemez kötülüğü acımasızca karşımıza çıkar. Öte yandan, insanlar gerçek anlamda sonu gelmeyen deneyimlere sahip olma koşulu için tasarlanmamışlardır. Bu doğa yasalarımızın olduğu bir dünyada, 'kendin'in (insan olan bir 'kendi') deneyimsel birliğini (akışı önemli ölçüde kesilmemiş) ancak birkaç yüzyıldan fazla süre koruyabilecek olan, insan dizgesinde protez yoluyla bir düzeltme ya da uzatma bile olasıdır ki tasarlanamaz. Sonunda –binlerce yıl olsa bile– çok sonlu bir sayıda yıl içinde, insanın bilgi depolama kapasitesi ve bir kişinin tutarlı ve birleşik bir yaşamı olarak bildiğimiz ya da imgeleyebildiğimizi andıran her şey dağılırdı. Daha sonraki zamanlardaki bir 'kendi', tabii eğer olsaydı, sayısal olarak ayrı bir kişiden gerçekten ayırdedilemez olurdu. Bu varsayımlı ölümsüzlük, bir kimsenin torunları yoluyla sözde bir ölümsüzlüğü başarmasından varlıkbilimsel ve değerbilimsel açılarından pek farklı olmazdı.

Yine de bu gerçek, ölüm problemi ve trajedisini 'çözmüyor.' Ne zaman olursa olsun, ve ister aşama aşama isterse bir anda meydana gelsin, insan deneyimi makinasının ortadan kalkması da daha az trajik değildir, çünkü bunu trajik kılan sebepler sönen yaşamın değer taşımış olduğu tüm örneklerde geçerli olacaktırlar. Bu sebepler ölen o insanın, bir kişi olmuş olduğu zaman süresinin işlevlerinden çok onun bir kişi olmuş olması olgusunun işlevleridirler.

İşte çatışkı, ya da köşeye sıkışma budur.

ge dikkat çekilebilir. Çok yakın bir bakış açısına sahip bir diğer yazar Elias Canetti'dir (bkz. elinizdeki kitapta, Reinhard Steiner, 'Ölüme Karşı'). Yine bir diğeri de Thomas Nagel'dir.

Elinizdeki sayfalarda amaçlanan ana fikir şudur: Benim ölümüne, genelde insan ölümüne, ya da (eğer varsalar) başka kişilerin ölümüne yönelik tatmin edici bir genel anlatıma, kurama, dizgeli gerekçeye ulaşmamız olanaksızdır. Buradaki 'anlatım' sözcüğü Kantçı bir anlam taşır, yani insan ölümünü ussal bir dünyaya uygundur diyerek açıklayacak bir 'yeterli neden' anlamındadır. Aynı zamanda varoluşsaldır, yani benim ölümümü *benim* dünyama uygundur diyerek açıklayabilecek bir anlatımdır. Kişilerin ölümleri problemi hesaplanamayan bir matematik fonksiyonu gibidir; ölümü nasıl görmemiz gerektiğini, ciddi bir insanın yaşamında ölümün anlamı ve yeri üzerine nasıl düşünmemiz gerektiğini 'çözeceğimiz' veya 'halledeceğimiz' ya da böyle yapabileceğimiz bir şekilde söz konusu probleme yaklaşamayız. Burada savunulan görüşe göre, herhangi birinin kültürünün, ya da tarihsel veya felsefi geleneğinin ya da yerinin, veya tasarlanabilecek herhangi bir usamlamanın herhangi bir insan bireyi için ölüm problemini bu anlamda çözebileceği ya da halledebileceği doğru değildir. Ölüm, kültürü ve tarihi ne olursa olsun herkes için gerçek ve önemli bir yaşam-problemidir ve çözümsüzdür.

Etik ve değerbilimin –değer kuramı– kavramsal olarak birbirlerinden ayrı oldukları, buradaki varsayımların arasındadır. Ayrıca, etik nesneciliği değil, ama değerbilimsel nesneciliği varsayıyorum. Yani bazı şeylerin özünü ya da nesnel değeri, ya da önemi olduğunu –bazı şeyler önemlidir– ve diğerlerinin özünü ya da nesnel negatif-değeri olduğunu varsayıyorum; ama herhangi bir etik nesnelliği ya da herhangi bir *başka* etik nesnelliği varsaymıyorum (eğer değerbilim etikten bütünüyle ayrılabilir olarak görülmüyorsa). Dahası, nesnel değer ve negatif-değer koşullarının insanların öznel değerlendirmelerinden bağımsız olduklarını

varsayıyorum – yani bunlardan farklı olabilirler. Özünlü değer ve negatif-değerin *benim için* değer ve negatif-değerle örtüşmeleri gerekmez. Ben ya da başka birisi öyle görmese ya da kabul etmese de bir şey önem taşıyabilir; gerçekten de bir bireyle ilgili ya da onun hakkında bir şey o birey öyle olduğunu yadsısa bile önem taşıyabilir veya değeri olabilir (ya da negatif-değeri).

Aynı şekilde, özünlü değeri olan şeyler arasında, çeşitli psikolojik durumları –daha sağın olarak söylersek, belli psikolojik durumlardaki çeşitli kişileri veya zihinleri içeren *olguları*– bilgi durumları ya da ussal olarak temellendirilmiş inanç durumları ve duygu durumlarını da, ki bunlar da kendi paylarına sevgi ve güzellik deneyimlerini kapsarlar, varsayıyorum. O halde temel fikir bilgi, sevgi ve güzelliğin özünlü değer ya da öneme sahip olduklarıdır; gerçi bu düşünce, bu üçünün tüm örneklerinin zorunlulukla ya da kendiliğinden özünlü değere sahip olacaklarını, ya da yine bu değere sahip olan başka şeylerin olmayacağını ima ediyor şeklinde anlaşılmamalıdır. Yine varsayacağım ki, bilgiye ve sevgi ve güzellik deneyimlerine ilişkin bazı durumlar sadece özünlü değer değil, ama *çok büyük* özünlü değer taşırlar.

Büyük özünlü değer taşıyan bir şey de bir kişinin tikel bir tarzda düşünülen yaşamıdır: Metafiziksel olarak benzersiz, görgül olarak tekrarlanamazdır, ve belli bir derecede, üstüste gelip genişleyen, biriken veya kümelenen deneyimlerin birleşik bir kişisel izleğini oluşturur. Bu gelişimsel yapı için, bir öykü ya da anlatı modeli veya benzetmesi halihazırda geniş çapta kullanılmakla birlikte, ben kendim bunun bir kişinin yaşam yolu için tam doğru eğretilme olduğunu düşünmüyorum. Doğru olduğu birçok yan –elbette– vardır, ama yetersizdir. Aynı zamanda, önem taşıyan yaşamların bir anlatı yapısında betimlenebilen dış

çizgilere uyması gerektiği şeklindeki örtük varsayımı ile, kişileri, dolayısıyla insan kişileri ve 'yaşam yolları'nı bir ölçüde önemsizleştirdiği ya da çocuklaştırdığını da düşünüyorum; zira birçok özgür kişi bu dış çizgilere veya yapılar bilinçli ya da bilinçsiz meydan okuyabilir ya da bunları devre dışı bırakabilir. Bunun üzerinde daha fazla durmayacağım; yine de bir kişinin yaşamı ya da varoluşundan ve bunlara ilişkin anlayışın onu nasıl kuşatabileceğinden söz edeceğim.

Olanaklar konusundaki ya da bunun dışında, bir bilinç bilimi konusundaki görüşlerini her ne kadar paylaşırsam da, Thomas Nagel'in ve başka felsefecilerin deneyim olgularının başka olgulardan farklı olarak *sui generis*³³⁵ oldukları ve özünü biçimde dünyanın bir parçası oldukları yönündeki anlayışlarından ve bunun yanı sıra bir 'kendin ve onun perspektifinin fenomenolojik anlamında yaratıcı biçimde payı bulunan ve yukarıdaki anlayışların oluşturunca bir parçası olan anlayıştan da yararlanmayı istiyorum. Bana kalırsa, böyle yapmak kişisel özdeşliğe yönelik tam ya da son tutumlara zarar vermez, tıpkı 'neye-benziliyor'un³³⁶ onun dünyanın başka parçaları ve durumlarıyla ilişkilerinin tam ya da son öyküsüne zarar vermediği gibi. Ne de olsa, süregiden bir benim-için-dünya deneyimleyen kendimi hissederek ve onda ikamet ederim ve birçoğu tıpkı benim onların 'benim-için-dünya'larının bir parçası olmam gibi onların da benimkinin parçaları olduğu, çok sayıda başkaları da böyle yapar.

Aslında bu düşüncüyü, Schopenhauer'ın benimsediği ve (belki ki onun etkisi altında) Wittgenstein'in *Tractatus*'unda da görülen bir versiyona genişletmeyi istiyorum: *Dünya benim tasarımdır* iddiasıyla dile getirilen, gerçek ve önemli bir şey vardır.

335) Tek başına bir sınıf oluşturan, benzersiz (ç.n.)

336) 'What-it's-likeness': bir nitelik uzayında yer alan, öznel bilinç olguları, birinci şahıs olguları, dünyanın noumenal gereçleri (ç.n.)

Sanırım Schopenhauer'ın gerçekten kastettiği şey (kısmen) benim bu ifadeye bağlayacağım düşünceye benzerdir, ama böyle olup olmaması amaçlarım için önem taşıyor. Sözel olarak alırsak –ve belki *kaynağına* dikkat ederek– Schopenhauer'ın yargısını muazzam bir bencillik örneği diye yorumlamak kolaydır; ya da savunusunu formel tekbencilikte bulmuş hatalı bir sihirli söz olarak. Ve ben de *sanki* dünyanın benim tasarımıymış gibi olmasında belli bir anlam gördüğümü söylemek isterim, (cümle- nin o anlamında) gerçekten öyle değilse de. Yukarıda ifade edilenlerin tümü kabul edildiğinde, benim-için-dünya'nın sınırları ve ufuklarının dünyanın hudutları oldukları ve ben sona erdiğimde –ya da bir benim-için-dünya'ya sahip olmam sona erdiği, bilinçli olmam ve kendimin bilincinde olmam sona erdiği zaman– evren son bulmuştur iddiasında, her ne denli açıkça dile getirmek güçse de, doğru bir şey vardır.

Bu düşünceye biraz Nagelci yaklaşmak onu gerçekten açık bir ifadelenmeye ve akla yatkınlığa biraz daha yaklaştırmaya yar- dım edebilir – ama yalnızca biraz. Nagel ile (ve Kierkegaard ile) birlikte biz de, bir tarafta doğal dünyanın kişisel-olmayan olgu- ları (bazıları kişiler *hakkında* olsa da) ve öbür tarafta öznel bilin- cin olguları, yani 'neye-benziyor'lar olmak üzere, dünyada iki tem- mel türden olgu bulunduğu düşüncesini benimsersek, büyük bir kozmik ikicilik görebiliriz: Bir kanatta tüm doğal ve nesnel olgular ve öteki kanatta benzersiz biçimde yer alan benim 'be- nim-için-dünya'm. Bana göre, tüm 'başkaları-için-dünya'lar göz- lemlenen ya da gözlemlenebilir doğal dünyanın, oradaki dünya- nın parçalarıdır. Olgular dünyasının ikinci kutbu derken *dile getirilen* düşünce, baktıklarım ve içimde duyduklarımdır; bu *on- ların* bakış açısından tüm başkaları için de böyle olsa bile. İkinci kutup, diyebiliriz ki, indirgenemez biçimde göstergeseldir. O

halde, bir sona vardığımda, dünyanın bütün bir yarısı da –deyim yerindeyse– bir sona varır. Ölümüm çok büyük bir şeydir; tıpkı sizinkilerin de sizin için öyle olması gibi.

Şimdi yolumu ve üslubumu kökten değiştirip doğalcı ve Darwinici bir bakış açısı almayı istiyorum.

İnsanın ki de dahil yaşam-dünyasında, Hegel'in deyimiyle, usun bir kurnazlığının işlediğine şüphe yoktur. Doğa Ana hem bizi hem başka yaratıkları kandırır ve bizi genelini görmediğimiz örüntülere ve hepimizi ya da çoğumuzu kalıtsal, bireysel ya da türsel sağ kalma ya da gelişme ereğine uymaya zorlar. Elbette bir *Weltgeist* olmadığı gibi gerçekte bir Doğa Ana da yoktur; bir kez daha, sadece varmış gibidir (Vaihinger'in çok zekice *idée fixe*'inden³³⁷ daha öte yararlanacak olursak). Gene de biz, başka şeyler arasında, biyolojik buyruklara hizmet edecek ve onlara uyulmasını sağlamaya yardımcı olacak düşünceler taşıyacağımız şekilde doğal olarak seçilmişsinizdir, bu olguyu aklımıza en çoğundan gelişigüzel kaydetsek de. Söz konusu buyruklar arasında biri de, belli bir olumlu korku kümesidir: düşmanlardan, takipçilerden, acıdan, ızdıraptan, ölmekten, ölümden korku. Açık görünüyor ki, kaçınma ya da kendini yatıştırma tipindeki psikolojik düzenekler de uyum sağlamada yararlılığı azçok aynı düzeyde olan etmenlerdir: çeşitli bastırma ve yadsıma türleri, acı olan ya da denge bozucu olan şeyleri akıldan çıkarmak için amnezi yetenekleri, unutmak, gözardı etmek, dikkatsiz olmak, ve şen bir sakinliği geri kazanmak için kendini hipnotize etme yatkınlıkları. Yaşamın kısalığı ya da başka acı ve ızdıraplarını düşünüp çılgınca bir panik halinde dolaşıydık, ya da aslında eğer ölmemize ya da ölümümüze –bizden yoksun dünyaya– ilişkin hayali kuruntular başarılı biçimde uzak tutuluyor olmasaydı yaşayamazdık –

337) Sabit fikir (ç.n.)

yiyecek bulmayı bile başaramazdık ve ya çoğalma arzumuz bile olamazdı. Kontrolü sağlamak bireysel yaşamlarımızda başarmamız gereken bir şeydir, genellikle de başarırız ve olasılıkla bunu yapmak için doğal olarak seçildik.

Ve –çağdaş jargonu kullanırsak– bu bütün ‘yadsıma’ ögesini kullandığımızı söyleyecek felsefeci-savunmacılar bulunacaktır. En azından Sokrates’ten beri, felsefenin oynamış olduğu toplumsal ve kişisel rollerden biri potansiyel olarak endişeli olanlara, önce davranarak avuntu sağlamak olmuştur. Çoğu kez endişeler temelsizdir, ya da açıkça olasılıkdışı olan ve meydana geleceği bilinebilecek beklenen olanaklardır. Şu ya da bu felsefeci bunu gördüğü ve bu bilgiyi öğüt verme durumlarında uyguladığı zaman, genel ya da özel usallık davasına yardım ediyor olabilir. Ama ölüm durumunda (ve geleceklerimizdeki bazı başka olaylarda) bu irdelemeler geçersizdir. Ölümümüzün olasılığı yüzde yüzdür. Bu durumda, endişe giderme ofisinin çalışmasının olsa olsa, bir tür üstyapısal ya da daha yüksek düzenden –entellektüelleştirilmiş– bir avutucu battaniye dokumak olduğunu öne sürüyorum, ki (yeri gelmişken) tam da doğanın türümüzde çok etkili şekilde ve başka türlerde ise çok daha az görkemli bir biçimde kandırıp yaptırdığı türdendir. Bir bilge, dingin, ussal olgunluk ideali düşüncesi –gerçekçi ve almaya açık olarak, cesaretle üstlenildiğinde– hayatta kalma yönünde bir değer taşıyabilir –bize olanak tanıyarak beslenmemize ve çoğalmamıza yardım edebilir– ama gerçekten ussal bir şey olması meselesi yalnızca düzmedir. Kimileri, bir yaşam sürerek içinde bulunduğumuz dünyaya başarılı bir uyum sağlamanın kolaylaşmasının, kanılarınca, neredeyse (pratik) ussallığın *tanımı* olduğunu kabul edeceklerdir. Ama yanıhıyorlar. Bizi çok ucuza satıyorlar.

Ölümümüzü uysalca, sakince kabullenmemiz yönünde tatlı-

lıkla ve sevecenlikle kandırılabilir, hipnotize edilebiliriz; bunun yaşam içerisinde ağır ağır ve güçlkle ya da kaygısız bir sevinçle yol alırken ölümümüzü hiçbir şekilde çok fazla düşünmemek için kendimizi (şöyle ya da böyle) uyuşturmaktan, varoluşsal açıdan farklı ya da daha iyi olduğu açık değildir. Denebilir ki, kaçınılmaz ölüm söz konusu olduğunda, sakın olmak ya da hat-tâ onu unutmak daha iyidir. Bir nedenle ölüm üzerine düşünmek ile gerçekten meydana gelmesi arasındaki sürede daha az acıya maruz kalınabilir. tıpkı sakın bir dananın kesimevine giderken korku ve panik halindeki bir danadan, yani 'o iyi [sic]³³⁸ gecelere yumuşak başlıkla gitmeyi' reddedenden daha iyi durumda olabileceği gibi. Ama gerek insanın gerekse dananın durumunda, sakın halin daha *ussal* olan hal olduğunu söylemek saçmadır. Gerçek durumumuz, Pascal'in kasvetli bir üslupla saptadığına daha çok benzer:

Zincirlere bağlı ve hepsi idam mahkumu çok sayıda adam düşünelim; içlerinden bir kısmı her gün ötekilerin gözü önünde öldürölüyor ve kalanlar arkadaşlarının yazgısında kendi yazgılarını görüyor ve birbirlerine üzüntüyle ve umutsuzca bakarak sıralarını bekliyorlar. İnsanların içinde bulunduğu koşulun bir imgesidir bu.³³⁹

Bu koşul karşısında üzüntülü tutumlar benimsememiz gerek-
kip gerekmediğine aşğıda geleceğim. Ama dürüstçe düşünürsek, kanıtlar kesinlikle gerçek anlamda umutsuz olmamız gerektiğini –yani ölüm cezamızın iptal edilemeyeceğini– gösteriyor gibidirler. Uslamlamanın bu kısmında benim demek istediğim,

338) 'Aynen böyle yazıyor' anlamında (ç.n.)

339) Blaise Pascal, *Pensées*, çev. W. F. Trotter, London, J. M. Dent, 1908, 199 (Brunschiwg basımının numaralandırma sistemiyle).

Pascal'in imgesinin gerçek konumumuzu yansıttığı, ama kısa bir zamana sıkıştırdığıdır. Mükemmel olmayan bellek güçlerimizi, çok kısa dikkat sürelerimizi ve haz veren şeyler düşünerek dikkatimiz başka yöne çekmedeki becerimizi kullanarak, doğa bizde Pascal'in canlı biçimde aktardığı gerçekliğin, yalnızca ara sıra ortaya çıkan, sönük bir farkındalığına sebep olur.

Bir de halk arasında bir grup psikolojik inanç ve tutum vardır ki az önce gönderme yaptığım uyuşturarak erteleme yönteminin uygulamalarından biraz daha başkadır, 'doğal' düşüncesinde (büyüme ve çürümenin doğal ritim ve örüntüleri) bir hafifleme sağlamaya çalışır. Halk felsefesi ve halk bilgeliğinin bu geniş çapta benimsenen hilesine göre (neredeyse 'kumpas' demeyi istiyorum, ama daha azına razı olacağım), bir kimse yetmiş seksen yıllık bir ömür içerisinde çok yönlü biçimde gerçekleştirilen bir yaşama sahip olabilir ve olmalıdır, ama daha fazlasını istemek yalnızca hayasızlık ve açgözlülük değildir, belli bir doğal erekbilimsel düzen ile eşzamansızdır. Burada açık olmayan nokta, niçin böyle erekbilimsel görüşlerin, yaşamın dokusunun kölelik ya da uyuşturulmayan büyük acılara maruz kalmayı içermesi gerektiği düşüncesinden daha makul bir görüş olarak görülmeleri gerektiğidir. Doğal erekbilimsel görüş, erken yaşta ölümü trajik olarak görecektir. Ama eğer ölüm insanlar için hep trajik bir şeyse, gitgide güçsüzleşilen evreler ve gerilemeyle geldiği zaman birden ya da 'erken' olduğundan hiç de daha az trajik değildir.

Bir şey –diyelim ki, nesnel olarak tatsız bir şey– üzerinde düşünülmesini gerektiren en ufak bir tatsız durum veya koşul ile üzerinde düşünülen o şeyin nesnel olgusalılığı arasında, muhlaka çizilmesi gereken önemli bir ayrım vardır. Nitekim, geçirmek zorunda olduğumuz bir ameliyatla ilgili, kendimizi sakinleştirmekle iyi ederiz, çünkü biliriz ki iyileştikten sonra kaçınılmaz olarak

bize ciddi ölçüde rahatsızlık veya acı ve –az önceki betimlemenin gösterdiği gibi– bildiğimiz o beklenen tatsızlıkları yaşatacaktır. Ölümün hiçbir şey olduğunu ya da doğal ve o yüzden değerli, ya da hoş karşılanması gereken bir şey olduğunu ileri süren felsefeciler (ve diğerleri) başkalarını aldatma sürecinin parçası olarak sıklıkla kendilerini aldatan ve tutum alınacak duruma yönelik rahatlatıcı öğeleri o durumun kaygıya sebep olan gerçekliğine aktarmaya çalışan elçabukluğu sanatı icracılarıdır.

Doğalcı ve Darwinci bakış açısından bir başka şekilde daha yararlanmayı istiyorum; bu kez, varsaydığım değerbilimsel nesneciliği de işe katacağım. Bir insan muhteşem bir donanımdır. Hiç kuşkusuz kendimize-tutkun, (etimolojik bir anlamda) *aşırı* insan-sever ve türcü olabiliriz. Ancak yine de şöyle demek mantıklı ve doğru gözüküyor: İşlevlerini eksiksiz yerine getirebilen yetişkin bir insan çok çok güzel bir düzendir;³⁴⁰ şaşırtıcı biçimde şık, karmaşık bir uyumla çalışan, harika bir bilişsel ve duygusal dizgeler bütünü.

İnsan düzeneğini eşleme ya da hattâ ilginç biçimde tıpatıp aynısını yapmaya yönelik yapay zeka projelerine ilişkin sürekli kesilmeye uğrayan çabalar bunu esas itibarıyla destekliyor gibidir. Benim görüşümce bu, insan makinası yapılmasına engel oluşturan, doğal olmayan nedenlerin geçerli olduğu bir arkaplanın bulunduğu anlamına gelmiyor. Yüksek zekadaki bir toplumsal hayvan üzerinde işleyen evrimsel süreçler tanımlandı. Darwin bu doğal işlemlerin kuramsal temelini atar, Dawkins bu işlemlerin sersemletici hızdaki yüksek başarısına oldukça iyi bir örnek verir. Fakat burada benim odaklandığım nokta, sürecin güzelliğinden çok ürününün güzelliğidir, insanı Rolls Royce gi-

340) Belki de önemle vurgulamalıyım ki, böyle demekle insanın bir makina ya da bir makinaya çok yakından ve önemli ölçüde *benzeyen* bir şey olduğunu gerçekten doğruluyor olmuyorum. (Ne de ayrıca bunu yadsımış oluyorum).

bi ya da tam güçle çalışan Sony ses sistemi gibi düşünerek.

Bu düşünce çizgilerini birleştirirsek, insanın ölümünün kesin, bütünsel, kasvetli negatif-değerine ilişkin hem özgün bir anlama hem de onun iyi bir örneğine ulaşırız. Dünyaya ve tarafımdan yaşandığı biçimiyle yaşamıma içsel bakış açısından bakarsak, ölüm evrenin sonudur. Bir kalıcı uyku hali veya 'varlık okyanusuna katılan nehrim' hali *değildir*. Bunlar, kendileri ya da benzerleri, felsefecilerden geldiğinde daha utanç verici olan sözümona rahatlatıcı yalanlardır. Benim tasarımı, projelerim, ve oluşturmuş ya da oluşma sırasında bulunmuş olabileceğim, deneyiminin birliği olarak dünya birdenbire varlık-olmayan duvarına, kara deliğine fırlar. Dışsal bakış açısından ise benim ayrılışım gibi yoksunluklar başkalarının, olasılıkla acı verecek ölçüde sert ya da zalim olanların yaşamlarının, çölde çürümeye ya da paslanmaya terkedilmiş şahane, yüce bir düzeneğin nesnel olarak sebepsiz, katıksız saçmalığından güç kazanmasını sağlayabilir. Bilgi, sevgi ve güzellik için o kadar iyi bir donanım, hareketi durdurulmuş, yararsız, dağılıp giden...

Uslamlamamın bu kısmının her bireysel insanı muhteşem bir örnek gibi görmeye bağlı olmadığını söylemeliyim. Elbette bazı insanlar yollarını tıkayan toplumsal, ekonomik ya da başka dış engel ya da sınırlamalar olmasaydı olabilecekleri ya da olacakları tam gerçekleşmiş insanlara gelişme fırsatına hiçbir zaman sahip olmazlar. Üstelik, fabrikaya onarıma geri bile gönderilmeyecek kadar örselenmiş, arızalı Rolls Royce'lar vardır (en azından böyle varsayacağım; gerçi çoğu mamul için bu doğru olmakla birlikte Rolls Royce standartları o denli özenlidir ki onlar için asla doğru olmaz). Fiziksel ya da zihinsel açıdan işlevlerini yerine getiremeyen insanlar vardır. Uslamlamam, onların yine de bir insan ya da bir kişi olarak potansiyel taşıdıklarını ve dolayısıyla,

gerçekleştğinde, ölümünün sağlam insanlarındaki kadar trajik ya da kötü olduğunu, ya da bunun tersini varsaymıyor.

Şu ya da bu tür klinik patoloji bir yana, birçok insanın yaşamını boşa harcadığı ya da aptalcasına kaybettiği de gözönünde tutulmalıdır. Birçok insan varlıkbilimsel projeler ya da yolcular olarak ciddi değil görünür ve birçokları da belki gerçekten değildir. Dünyayı ve güzelliği bilen ve sevenin muhteşem olanakları, yaşamları boş, budalaca, sığ, önemsiz ya da vahşice suçlu olan kimi insanlarda tamamen yitmiş görünür. Bazıları bu kayıp koyunları (ya da köpekbalkırlarını) yine de insan potansiyelini sürdürmüş ve asla yitirmemiş (hattâ yitiremez) sayacaklardır. Başkaları ise bazı insanların, varoluşsal değerlerini geri döndürülmez şekilde sona erdiren ya da en azından, ölümünü varoluşsal açıdan negatif-değer yaratmayan bir şey haline getiren eşikleri geçtiklerini düşüneceklerdir. Yine, bu konuda da hangi tarafta yer aldığımı açıklamıyorum. En azından, uslamlamam bu açıdan görüş belirlemeyi gerektirmiyor.

Bir kimsenin ölümünün öznlü negatif-değeri olduğunu, yalnızca o kişi için değil, ama görelî-olmayan bir şekilde kötü bir şey olduğunu öne sürmek istiyorum. (Bir kimsenin diyorum, çünkü herkesin ölümü kötü olmayabilir). Böyle bir uslamlamamın bir parçası şu iddiadan yola çıkacaktır: Eğer bir kimsenin ölümü kötü bir şeyse, aynı değerdeki birinin o kimsenin yerini alması olgusu o kötülüğü azaltmaz. Olabilir ki, bir kimse kendinkisiyle karşılaştırılabilir muhteşemlik noktasına gelecek bir çocuğa sahiptir. Ama yeni bir muhteşem kişinin dünyaya gelmesi iyi bir şey olabilse de, bu durum başka bir muhteşem kişinin yitmesini telafi etmez. Sevgi ve güzelliği bilen ve hisseden *bu* kişide öznlü değer olduğunu kabul etmeyi gerektiren şey, aynı durumdaki bir başka kişinin tam aynı biçimde başarabileceği bir

şey değildir. İnsan bireylerin *tıpatıp* eşlemleri ya da eksiksiz klonları şeklindeki metafiziksel seçenekleri incelemeyeceğim. Eksiksiz bir klonun belli bir bireyin yitmesini telafi edebileceği savunulabilir. Şahsen ben böyle düşünmüyorum, ama bu çok sıradışı olanak hakkındaki düşüncemi açıklamak istemiyorum. Sanırım durum, özünü değere sahip kabul edilen sanat yapıtlarınıninkiyle karşılaştırılabilir. Eğer *Mona Lisa*'nın gerçekten *tıpatıp* bir eşlemi üretilebilseydi, bu eksiksiz kopya varlığını sürdürdüğü sürece özgününün yok olması önemli olur muydu? Sanırım olurdu, ama bu konuda haklı olduğumdan emin değilim.³⁴¹ Her halükarda, kişiler, en azından muhteşem kişiler, büyük değer taşıyan bireysel sanat yapıtlarına benzerler. Bir şey ne kadar fevkalade bir sanat yapıtı olursa olsun daha muhteşem sanatın var olması, ondaki değeri azaltmaz.

Özünü değer meseleleri, kuşkusuz, şeylerin *tikelliği* ve bireysel tarih ve kesişme ağlarıyla ilgili görünür. Aslında, bireyleri yapmış olabilecekleri şeyden bağımsız olarak veya ilişki içinde *olabilecekleri*, iyi ya da kötünün uygulayıcısından bağımsız olarak ödüllendiren veya cezalandıran görüşler ve davranışlarda ahlaksal açıdan şüpheli bir şey bulunduğunu düşünürüz. Bir insan topluluğu içinden rastgele seçilen bireylere karşı misillemeler bu düşünceyi açıklar.

Uslamlamanın ikinci yarısına geliyorum. Bir insan kişisi olarak gerçekten süresi belirsiz varoluşun kavramsal tutarlılığı olup

341) Bir şeyin değerini oluşturan şeyin, kısmen, o şeyin tarihi olduğu iddia edilebilir. Sözgelimi antika koleksiyoncusu birçok kişi, eski zamanların (bazı durumlarda *çok daha* eski zamanlar) bakış açılarına ve kültürel karakterine sahip o eski zaman insanların o nesneleri ellerine aldıkları, seyrettikleri ve kullandıkları düşüncesinden haz duyarlar ve buna değer yükler görünürler. Mükemmel bir kopyanın böyle bir tarihi olamaz. Estetik veya öteki özünü değerleri taşıyor kabul edilen tüm şeyler için bu çizgiler üzerinden giden bir usamlama geliştirilebilir. Burada böyle bir usamlama geliştirmenin amaçlarımla ancak dolaylı bir ilgisi olabilir; ki bu da çok iyi bir şey, çünkü ayrıntılandırdığımda nasıl ilerleyeceğinden ve onu savunmayı isteyip istemediğimden emin değilim.

olmadığını, ve eğer öyleyse, o zaman kişinin değere sahip olabileceği, önem taşıyabileceği bir formda olup olamayacağını ortaya çıkarma çabasını kapsar – yani ciddi bir görüşe varma çabasını.

Tutarlılık ile ilgili olarak, açık görünebilir ki, insan kişinin (şimdi) olduğu haliyle süresi belirsizce varoluşu hiç değilse kavramsal açıdan olanaklıdır, yani düşünülebilir. Ne de olsa bu, Hristiyanlığın ve pek çok başka dinin varsayımı ve hedefidir. Söz konusu düşünceye yönelik elbette felsefi eleştiriler de olmuştur. Bunları genellikle, bedensel ölümden sonra kişinin varlığını sürdürmesi düşüncesinden kaynaklandığı söylenen problemlerle ilgilidir.

Ama şimdiki görüş noktasından, bu birincil veya ana ilgi konusu değildir. Yalnızca onlarca değil, ama yüzyıllar, binyıllarca, ondan sonra bütün jeolojik çağlar boyunca ve onlardan sonra da süren, bedenli bir insan düşüncesinin ‘işleyip işlemediğini’, insanlar ve bir parçası oldukları dünya hakkındaki bir makul inançlar çerçevesi içerisinde bütünüyle tutarlı olup olmadığını irdelemeyi istiyorum.

Çok sayıda düşsel, efsanevi ya da bilim-kurgusal öykü ‘öle-memeye’ yazılmış, her zamanki gibi lanetlenmiş biri düşüncesini ele alır. Ortaçağlardan kalan, göçebe Yahudi efsanesi böyle bir öyküdür: Bir Yahudi (genellikle de, Golgota yolu üzerinde İsa’yı aldatan biri), İsa’nın ikinci gelişine kadar hayatta bırakılır. Elbette bu olsa olsa, azçok normal biyolojik insan yaşamının sadece binlerce yıldır; ama elbette buradaki düşünce bu sürenin ardından tüm insanların yazgılı oldukları ölümsüzlüğün gelecek olmasıdır; ve bu arada, öykünün Yahudisi belli ki tuhaf kader yükünü taşıyarak yaşadıkça yaşayabilir diye görülür. Öyküde bu bir yük, bir lanet olarak düşünülür, kimsenin gerçekten başına gelmesini isteyeceği bir şey olarak değil. Karel Capek’in oyunun-

daki (*The Makropulos Affair*) ve daha sonra Janáček'in operasındaki Elina Makropulos, Göçebe Yahudiye biraz benzer. On altı yaşında kendisine üç yüz yıl süresince gençliğini koruyacak bir iksir verilir. Ondan sonra yenilenmesi gerekmektedir, bu süre içinde Elina, kabul edildiği üzere, gücünü yavaş yavaş yitirmedeki hikmete erişmiştir, yaşamını sona erdirir.

Felsefi bir görüş noktasından bu öyküler eksikli ya da katıksızdır, çünkü ikisinde de yaşlanmayan karakter yalnızdır ve insanlığın geri kalanıyla az çok gizli bir karşıtlık içinde var olur. Karakterler normal ömürdeki öteki insanlarla insani ölçülerde anlamlı etkileşimleri önleyerek ve güçleştirerek önemli bir suçlu sır ile yaşarlar. Öyleyse, sonsuzca süren dünyasal yaşamın gerçekliği, bıktırıcılığı, ya da insan için yanlışlığının, sonu belirsiz bir insan ömrü düşüncesinin bir sonucu olmaktan çok bu öykülerin baş karakterinin içinde bulunduğu aldaticılık ve yalnızlık koşulunun bir işlevi olup olmadığı açık değildir. Ben bunun yerine, bütün bir insan toplumu için böyle bir süreye benzer bir şey varsaymak, sonra da bu yük ya da yazgının çok ciddi bir şekilde uzatılmış tarih olarak gerçekte kendisini dağıtmaya başlayıp başlamayacağını araştırmayı –aslında bunu ileri sürmeyi– istiyorum.

Biyoteknolojinin öyle bir şekilde geliştiğini varsayalım ki, yaşlanma sürecini durduran, hücreleri yeniden canlandıran ve hasarlı, çökmüş dokuyu onaran ve insanlar üzerinde kullanılabilecek kompleks bir ilaç bulunsun. Bunu derken yaşlanmayı tersine çeviren bir ilacı, bir haptaki Gençlik Pınarını değil, ama yaşlanmayı durduracak, ilk uygulamadan itibaren kişiyi önceden içinde bulunduğu yakın bir fiziksel durum ve koşulda tutabilecek ve sonra sürekli uygulanacak bir ilacı imgeliyorum. (Biraz, Makropulos öyküsündeki gibi.) Bu ilacı kullanan kişi ka-

zayla, intiharla, temel besinlerin eksikliğiyle, başkalarından gelecek şiddet eylemleriyle hâlâ ölebilecektir, ama bunlar olmazsa sınırsızca süren yaşam potansiyeline sahip olacaktır. Yalın olması için (ya da ilgisiz başka etmenler yüzünden) şunu da varsayalım ki, bu ilaç bir kimseye otuzlarının ortalarına gelmeden önce başarıyla uygulanamıyordur. Öyleyse zürriyetleriyle birlikte, 34, 37 vb. yaşlarındakilerden oluşan bir dünyayı imgeliyoruz. Yine varsayalım ki, yaşlanma-karşıtı maddeyi bir hep-yenilenme formundaki bedene yerlestiren bir tıbbi işlem keşfedilsin. öyle ki bu işlem izlendiğinde, bireyin otuz yedi yaşındayken sahip olduğu beden ile sınırsızca sürebilmesi için hiçbir hap kullanımı, enjeksiyon ya da başka tıbbi müdahale gerekmesin.

İnsan evrimi olasılıkla sürecektir ve insanın yapabilme gücündeki artışların ciddi bir erime ulaşması da doğal, ya da görgül olarak, olanaklıdır. Böyle olanaklı bazı artışların insan gücünü, dayanıklılığını, bilişsel kapasitesini ve başka insansal özellikleri aşın derecede geliştireceğini varsayabiliriz. Bunu onaylasak bile, temel insan biyotipi ile yapılabilecek şeylerin sınırları olacağına inanmak için çok iyi nedenler var gibi görünüyor. Şimdiki insanın tanınabilir ve kabul edilebilir kapsamı içerisinde, kuşkusuz çok hayranlık verici üstün insan olanaklıdır; ve bir insanın elde etmeyeceği ve (doğal olarak) edemeyeceği, olağandan çok daha fazla sayıda olanaklı ve kavranabilir görev ve durum türü olacaktır.

Kişisel özdeşlik üzerine belli bir kuramı ya da bir grup görüşü savunmak amacıyla değilim. Hattâ benim kişisel özdeşlik görüşlerimi herhangi bir ayrıntısıyla ifade etmem bile amaçlarıma biraz aykırı dahi kalabilir, zira uslamlamayla varmaya çalıştığım sonuçlar kişiler üzerine tutumlar da dahil, bir metafiziksel tutumlar çeşitliliği ile bağdaşır olmalıdır. Ama aynı zamanda, kişisel özdeşlikle *herhangi bir* uğraşma da uslamlamam için çok ka-

cınılmazdır. Gerçekte, eğer kişiler üzerine belli metafiziksel görüşler benimsenirse, savunmakta olduğum görüşü çürütülmüş saymak kolay olur. O yüzden, kişiler için zaman içerisindeki sayısal, metafiziksel özdeşliği nelerin desteklediği ya da destekleyebileceği konusunda bir şeyler söylemek zorundayım.

İnsanın ve insan kişinin tam anlamıyla eş-uzamlı terimler olduklarını düşünüyorum.³⁴² Bir kimse kesinlikle hem bir insandır hem de bir kişidir, ama yalnızca aynı zamanlarda. En azından bizler söz konusu olduğumuzda böyledir. Ama olasıdır ki, evrenin başka bir yerlerinde, insan olmayan kişiler vardır, burada dünya üzerinde de yoksa eğer. Ve –bana göre– bir insanın insan olmayan bir şey, hattâ hiçbir biçimde canlı bir varlık bile olmayan bir şey haline gelmesi, ona dönüşmesi, ama tıpatıp aynı nesne, varlık ya da töz olarak kalması olanaklı olurdu. Sanırım, canlı bir insanın ölü bir insan haline gelmesi, ve ölü olanın canlı olana sayısal olarak özdeş olması da olanaklıdır. Bu yalnızca olanaklı değildir, çoğu insanın yaşamındaki edimsel olgudur (ölümleri bedensel parçalanmalarıyla eşzamanlı olan –örneğin patlamalarda ölenler gibi– insanlar istisnalar).

Bununla birlikte, benim maddeciliğim hafifletilmiş ya da sınırlı bir maddecilik. İnsanların bütünüyle bedensiz ve fiziksel olmayan formda, süren bilinçli öznel olarak var olmalarının metafiziksel açıdan olanaklı olduğunu düşünüyorum, edimsel olmasa bile. Üstelik Descartes gibi ben de, bir kimsenin ölümünden sonra, bedeni de bir ceset olarak sürüyorken, eğer sü-

342) Bir kişi ile bir 'kendi'yi aynı şeyler olarak alıyorum. Kişi, örnekleri karakteristik olarak bilinçli olan ya da olmuş, biyolojik-olmayan bir türün adıdır. Bu örneklerin birçoğu (belki tümü) biyolojik türlerin üyeleri, bazı olanaklı örneklerse biyolojik türlerin üyeleri değildirler (sözelimi kişiler olan olanaklı makineler). Kişi, hukuksal, yasal, ya da özel biçimde normatif bir terim değildir. Ne de kişilerin bilinçli oldukları çözümsel olarak doğrudur. Bilinç kişi-olmanın bir ölçütüdür, ama onu tanımlamaz (Kripke'nin ölçütsel ile tanımsal arasına getirdiği değerli ayrımından yararlanarak).

rekli kişisel bilinç meydana gelseydi ceset o kişi olmaz, bedenli olmayan bilinçli özne o kişi olurdu diye düşünüyorum.

Bunda herhangi bir ayrıntılandırmaya gitmeyeceğim, özellikle de yukarıda dediğim gibi, bunların çoğu uslamlamamla tamamen ilgisiz. Ama burada kısmen göstermeyi amaçladığım şey, bir kimşenin ölümsüz olmayı, ya da bir kişi olarak sınırsızca uzun ömürlü varoluşu hiç değilse bir anlamda başarabileceğini gerçekten varsaydığım. Belki de, bir cesedi süresi belirsiz varoluşta yeterince zarar görmemiş halde tutacak bir teknoloji olabilir, ve böylece bilincin ölümün ardından varlığını sürdürmediğinden yeterince emin olarak, neşeyle, o ceset sürdükçe süren John Smith ya da Martha Jones *idi* diyebilirdik, demeliydik, ve derdik. Jeremy Bentham bu şekilde belki halen varoluştadır. Bazıları böyle varsayabilir. Yalnızca bu değil: Belki bir teknoloji, az önce dolaylı olarak sözü geçen tarzda (yani her ne idiyse o şekilde) varoluşta tutulan ölü bir bedene, sonsuza kadar, canlı hücreler ya da canlı dokular –canlı insan hücreleri, hattâ sürekli olarak eşlemlenen, özgün kişiden alınma hücreler– enjekte etmede başarılı olabilir. O halde, bir kişi olarak, gerçekte her zaman olmuş olan kişi olarak, süresi belirsizce var olan canlı bir insan –bir anlamda– olurdu.

Ama böyle olsa bile, bu olanak benim sınırsız ya da hattâ çok uzun vadeli bir varoluş için bile tasarlanmamış olduğumuz şeklindeki aklımdaki o iddiayı çürütmeyecektir. Şimdi *birleşik kişisel varoluş* terimini tartışmak istiyorum.

Birleşik bir kişisel varoluş, süregiden bir şimdide ve zihninin daha önceki ve potansiyel gelecek deneyimlere imgesel biçimde yaptığı bir yansıtma, öznesinin kendini aynı özne olarak tanıdığı bir varoluştur, ve geçmişe o yansıtımaların en azından birçoğu kesin doğru yansıtımalar, ve öznenin yaşamını (ya da varoluşunu) *onun kendi* yaşamı olduğunun bilinciyle deneyimlemesi

ve bunun ardışık biçimde görülmesiyle birlikte süregiden, kapsamlı biçimde kuşatıcı bir durum söz konusudur. Açıktır ki bu, uyuma, hastalık, ve dış nedenli kaynaklardan ileri gelen şu ya da bu türden işlev bozukluklarından ötürü süreklilikte kesilmelere izin vermelidir. Sonu gelmeyen koma halleri ya da Alzheimer hastalığının kalıcı uç-vaka örnekleri, ya da başka uzun vadeli geri çevrilemez, bellek silinmesi koşullarının, önceden birleşik bir kişisel varoluş olan şeyi sonlandırdıkları kabul edilebilir, ama bunların bulunmadığı patalojiler birleşik kişisel varoluşun var olup olmadığını ve hangi derecede var olduğunu belirsizleştirebilir ya da sınırlarını bulanıklaştırabilir.

Öyleyse iddiamız şu olacak: Bir kişinin yaşaması ancak birleşik kişisel varoluşu sürdüğü ölçüde değer ya da önem taşıyacaktır; ve birleşik kişisel varoluşun, edimsel bir insan için, çok sonlu bir zaman periyodundan daha uzun sürmesi görgül olarak olanaksızdır. Bu yüzden, benim daha önceki, Makropulos benzeri insanlardan oluşan hayalî *topluluğum*, sakinleri kendileri için birleşik kişisel varoluşu sınırsızca yalnızca devam ettirmeyecek değil, ama görgül olarak devam ettiremeyecek bir toplum olurdu. Dolayısıyla, –eğer bu iddialar doğruysa– yüzyıllarca ya da sonsuza dek yaşayan insanlara dair tüm böyle öyküler *yalnızca* metafiziksel öyküler, bizim doğa yasalarımızın hüküm sürdüğü herhangi bir dünyada geçerli olamayacak fikirlerdir.

Şunu belirtmek isterim ki, kişisel varoluşun sınırsızca sürmesinin çoğu kez kolaylıkla imgelenebilir olduğunun varsayılması –bu yüzden sanırım gerçek anlamda ölümsüzlük de kolaylıkla tasarlanabilir varsayılır– Daniel Dennett'in *sezgi pompaları*³⁴³ de-

343) Bkz. Daniel C. Dennett, 'The Milk of Human Intentionality', *Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, s. 428-30; D. R. Hofstadter ve D. C. Dennett, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Mind and Soul*, New York, Basic Books, 1981; Daniel C. Dennett, *Elbow Room*, Cambridge, Mass., Bradford Books, 1984.

diği şeyin bir örneğidir. Dennett'in uslamlaması şu yöndedir: Birçok felsefi düşünce deneyi, savunucularının bunların kanıtlandıklarını iddia ettiği şeyi kanıtlamazlar ve yöntembilimsel olarak kullanılabilmeleri için genelde bir aşırı özgüvenli, hattâ üşengeç ya da rahat düşkünü karakter bulunur. Güçlü bir genel vargının ondan kaynaklandığının ya da doğrulandığının varsayıldığı bir durum betimlenir ya da imgelenir, ama düşünce deneyine yeterli ayrıntı sağlamak ya da uzay, zaman, diğer insanlar, veya başka fenomenlerle ilişkilerin yeterince açıklamasını verecek yönlerde doğru genişletmek ihmal edilir, ki bunlar edimsel olarak gerçekleşmiş olanaklı bir örneğin içereceği şeylerdir. Böylece, sınırsızca süren kişisel varoluşu basitçe asla sona ermeyen, bir dizi resim ya da vinyet, veya beş dakikalık video şeklinde imgeleyebilirim. İşte Valhalla'dayım, çok geniş soruları Platon ile veya Kant ile tartışıyorum; derken, kaybolan çocukluk arkadaşım Fred'e ne olduğunu araştırıyorum, Mildred'in ellerini tutup onunla sohbet ediyorum, cennetin golf sahalarında bir oyun daha oynuyorum, vs., vs. Ama mini filmler arasındaki her saniye aynı zamanda, akışla kaynaşık olmalıdır ve kim olduğumun, dünyamda benim için önemli olan başkalarının kim olduklarının, ve bütünsel bir süregiden yaşam kavramını bir araya gelerek oluşturur ve nitelerlerken benim ve bizim deneyimlerimizin ne olmuş olduklarının sürekli biçimde *anlaşıyor* olması da zorunludur. İddia ediyorum ki, gereken olanaklı ayrıntılar ile birlikte, yaşamımın neye benzeyebileceğine yönelik düşünce deneyini bir iki yüzyılın ötesine kadar devam ettirmek ya da kafada kurmak *çok güçtür*; insanın güveni sarsılıp ara vererek 'burada imgelemeye çalıştığımı sandığım şeyi gerçekten kavlıyor muyum?' diye sormasını gerektirecek kadar güç ve denetimi zor bir iştir.

Amacım hiçbir yönden bilimkurgusal değil. Esas itibariyle,

onları bulduğumuz ve bildiğimiz biçimleriyle, kendilerimizi bulduğumuz ve bildiğimiz biçimleriyle, insanlar hakkında konuşmayı istiyorum, ve bunu yaparken, bulduğumuz ve bildiğimiz şeyin uzatılmış, arttırılmış, büyütülmüş versiyonları için belli bir yaratıcı serbestliği kullanıyor ve geleceğin biyoteknolojisinin şimdi çok olanaksız görünen kapasitelere sahip olmasına izin veriyorum. İnsanların gerçekten çok fazla bilişsel depolamaya yetenekli ve genelde çok yüksek bir yapabilme gücüne sahip olduklarını belli bir güvenle doğrulamak sanırım mantıklıdır. Üstelik, bir insan, protez yoluyla ne kadar uzatılmış olduğunun önemi olmaksızın, kişisel birliği sonunda yitirecektir, tamalğının aşkınsal birliğini 'aşacaktır'. Varoluşun daha erken aşama ve evrelerindeki en göze çarpan olaylar bile, uzun bir deneyimler akışı boyunca kendisini bilebilmiş ya da kendisi olmuş birleşik bir bireyi şekillendirmeyecektir. Bu deneyimler akışının süresi ne kadardır? Bilmiyorum, ve uslamlamamın amaçları için bunun çok fazla önemi de yok. İnsanların şimdi geçerli olan herhangi bir yaşam süresinden çok daha uzun süre boyunca kişiler olarak birliklerini (kimliklerine karşıt olarak) sürdürebileceklerini düşünüyorum; belki en azından yüzyıllarca, her ne denli doğa yasaları o kadar uzun sürmeyi görgül olarak olanaksız kılsalar bile. Bir insan kişinin birliğinin, o insan varoluşa geldikten itibaren on milyon yıl, hattâ on bin yıl sonrasında bile halen varoluşta olamayacağını düşünüyorum.

Süresi sınırsızca devam eden kişisel varoluşun şu şekilde sürdürülebileceği savunulabilir: İleri sürülebilir ki, bireysel birleşik kimlik yaşamın ilk birkaç yılında, Freud'a göre olduğu gibi, ilk altı yedi yılında, ya da ilk on üç on dört, veya ilk on sekiz, yirmi bir, ya da hattâ otuz yılında oluşur. Çok küçük, sonlu sayıda yıllarla birlikte insan kişi haline gelir, artık azçok değişmez ve

sağlam bir bütündür, ve sonraki tüm deneyim o kişinin –gerçek-
te ‘o’ kişiliğin, mizacın, toplumsallaşmadan geçmiş psikososyal
varlığın– değişen dışsallıklar ile etkileşiminden başka bir şey de-
ğildir. Böyle düşünüldüğünde, çağlar üzerine çağlar geçer ve tı-
patıp aynı o tek, çekirdek insan bireyi değişmez kalırken, dışsal-
lıklar silikleşebilir, bulanıklaşabilir, hattâ bellekten tamamen
yok olabilir – insanın bellek dosyaları sözgelimi yaklaşık her on
binyılda bir silinir, temizlenir.

Sanırım bu modelle ilgili iki güçlük var. Birinci güçlük, –bir
tanesi yaşamın ilk evresinde kurulmuş çekirdek bir kişiliği ve
diğeri ise sınırsız süre boyunca yerlerini başkalarının alabilece-
ği, ‘kendi’, başkaları, ve çevre ile etkileşimli deneyim gruplarını
oluşturan– birbirlerinden yalıtık biçimde ayrı iki enformasyon
grubunun süregiden, tekil bir insan kimliği olabilecek şeye uy-
masının doğru ya da akla yakın gözükmemesidir. Yerlerini baş-
kalarının alabileceği varsayılan kimlik-oluşumu-sonrası dosya-
lar yalnızca çevreden gelen verilerin dışsal kayıtlarını değil, ama
aynı zamanda insanın böyle veriler hakkında nasıl hissettiğini
ve kendisi hakkında nasıl hissettiğini de içerecektir. Eğer, so-
nunda o hale gelmesi gerekeceği gibi, diyelim önceki onmilyar
yıl boyunca kendim hakkında nasıl hissettiğim, dünya ve ken-
dim hakkında nasıl hissettiğim belleğimden –yalnızca benim
görülür ve erişilebilir anılarımdan değil, ama herhangi olanaklı
geri elde edilebilir ya da erişilebilir anılardan da– tamamen yok
olacaksa, o zaman hâlâ *ben* olabilir mi? Dahası, en katı biçimde
Freudcu veya benzer biçimde, yaşamın ilk evrelerinin belirleyi-
ci olduğunu savunan bir başka anlayış bile, ilgili olduğu ve ona
şekil ve dış çerçeve veren bazı sonraki yaşam deneyimi ayrıntı-
larını içerir, kesinlikle gerektirir diye düşünmek için sebep var
gibi gözüküyor.

Bu modele karşı savın ikinci kısmı, sonunda yaşamın ilk evrelerine ait o dosyaların da yok olacaklarıdır. Belleğin ya da başka psikolojik şablonların elektronik devreler halinde yerleştirilmesi için olanakların kabataslak da olsa bir araştırmasına girişmenin yeri burası değil. Gene de, bir donanım/yazılım biriminin sürekliliğinin insan özdeşliği için elzem olduğuna pek az kuşku var gibidir. Burada ortaya konan meseleleri tam ve doğru şekilde ele almak, yukarıda belirtildiği gibi, bu bağlamda denemeyi istediğimden daha gelişmiş bir kişisel özdeşlik açıklamasını gerektirirdi. İnsan yaşamı tarihinde hücre yenileme fenomenleri anımsanacaktır; ve insan özdeşliği başlangıçta da sonda da hiçbir lifin bulunmayacağı bir uzay-zamansal ip ile karşılaştırılmaya birçok bakımdan uygun görünüyor. Yine de düşünüyorum ki, eğer dosyalar zaman içinde yeterli defalar kopyalanırsa, özdeşliğin geçişliliğinden vazgeçmeksizin, sayısal olarak aynı enformasyon-iletici nesne ya da dizgenin sürecin ardından da varlığını sürdürdüğünü tartışmak için neden olur. Gerçek olan ile yalnızca taklitçi bellek izleri arasındaki ayrım, eğer belli bir tür nedensel zincir yoksa, ve özgün ânın gerçekleşme an'ından o anki anımsamaya, ardışık saklama kutuları içine içeriğin salt kopyalanması yoksa, ortadan kalkar.

Pek iyi olmasa da, usamlamanın görgül olduğu ve bir doğal zorunluluk sonucu verdiği varsayılır: Bir insan kişisi sınırsızca süren varoluş için inşa edilmemiş veya tasarlanmamıştır. Sonunda, daha erken bir evreye ait bir bilinçli varlık ile özdeşlik kopacak ve ortada olan daha erken bir evreye ait bir 'kendî'nin salt bir ardılı, sayısal olarak ayrı bir genetik eşlemi olacaktır. Başlangıçta belirtildiği gibi, bir kimsenin sahip olmuş olduğu uzay-zamansal ve fenomenolojik yerleri sonunda dolduracak varlık, özgün bireyin bir torununun varlıkbilimsel, değerbilimsel, ve ah-

laksal açılardan eşdeğeri olacaktır.

Ayrıntılandırayım: Ölümsüzlük için iki anlamda tasarlanmamışızdır. Biri bedensel, öteki psikolojik anlamdır. Bedensel anlamda: Edimsel insan bedeni –diyelim– iki yüz yıldan fazla, üzerinde bilinçli bir birey ile birlikte varlığını sürdüremez, hayatta kalamazdı. Bunun böyle olduğunun az çok tanıtılabileceğini, güvenle ve ilgili fizikte temellendirme yaparak iddia edecek, bileşen fiziksel altdizgelerimizin ve bileşik bütünün fizyolojik, tıbbi açıklamaları sanırım bulunabilir. Böyle bir açıklama ya da örneği sağlamak benim amacım değil. Ama bu açıklama –felsefi olmayan– literatürde bulunur ve güçlüdür. Sonunda hepimiz dağılır, bozulur, ufalanır, paslanır, parçalanırız ve bunda bir doğa yasası kaçınılmazlığı vardır.

Şimdi, ileri sürülebilir ki, insan dizgelerinin protez yoluyla düzeltilmeleri bir insanın ömrünü çok ciddi ölçüde uzatabilir. Bakır, silikon, plastik ve başka gereçlerin vücuda doğru şekilde yerleştirilmesi bize insanların iki yüz yılı devirebilecekleri kalpler, akciğerler ve başka organlar verebilir – bir dereceye kadar şimdi zaten bazılarıımıza veriyor. Elbette zor olan beynin durumudur. Bir insan kişisi doğal beynin yerine sentetik bir beyin koyulmasından sonra varlığını sürdürebilir mi? Yani varlığını sürdüren böyle bir şey *ben* olur muydu, ya da *sen*?

Başkaları değil ama ben evet demeye çok hazırım. Sanırım, biyolojik anlamlarda bir insan ya da canlı bir şey olmak, edimsel insanların varoluşunun salt evreleri ya da aşamaları haline gelebilir; ve bu da bildiğimiz dünyada, beyinlerimizin canlı-olmayan tıpkı-örneklerini gerektirir. Olanaklı gözükmeyen şey, bizi oluşturan bütün altdizgeler kümesinin zaman içerisinde süresi sınırsız yenilenme ya da dönüşümünden sonra da metafiziksel özdeşliğimizin varlığını sürdürmesidir. Dahası, edimsel

dünyada, bilimkurgusal, protez yoluyla uzatma olanaklarının biraz yavan bir gelecekten başka bir şey getirebileceğine inanmak için de az bir neden var gözüküyor. *Olabilir ki*, insanlar iki-yüz yıldan fazla süren yaşamlara sahip olma noktasına gelecekler (ya da gereç kaynağının en uygun biçimde bölüştürülmesiyle, bu olabilecek bir şeydir), ama dört yüz yılı aşkın yaşamlara sahip olmayacaklar.

Psikolojik açıdan, bundan daha uzun bir ömrü bile herhalde idare edebilirdik, ama olasılıkla, çok daha uzun bir ömrü değil. Kantçı, yani aşkınsal –Kant’ın anladığı anlamda– ve kavramsal dediğimiz görüşler, bir ‘kendi’nin yansıtılabilir bir birliğine ilişkin tartışmaların tarihsel arkaplanında yer almışlardır. Bu düşüncelerin değeri olduğunu düşünüyorum, ama meseleleri Kant’tan daha görgül olarak görürler. Anlayabildiğimiz, ve kendilerimizin versiyonlarını onda saptadığımız bir birleşik ‘kendi’, anımsanan ya da imgelenen şeylere eşlik edecek ve uygun düşecek, Kant’ın tamalğının aşkınsal birliği türünden bir ‘*Düşünüyorum*’u gerektirir. Benim olmaları için deneyimler, benim tarihim diyebileceğim bir süregiden zamansal yapı içinde bir yere sahip olmalıdırlar. O tarihin bir kısmı hakkında yanılabilirim, ama hiç olmazsa, katıldığım veya etkilendiğim olayların ve başka ‘kendi’lerin benim için ne olduklarına yönelik kuşatıcı, düzgün bir kavrayışa sahip olmalıyım. Bence, bunun tümünden bilinçli olması ya da benim idarem veya yönetimim altında olması gerekmez. Eğer nedensel zincirler önem taşıyan geçmiş deneyimlerden şimdikilere doğru, bir bilinç düzeyinde belli bir anlatı ustalığı ile ilerliyorsa, yeterli olacaktır. Bazı varlıklar, milyonlarca önemli başka ‘kendi’yi ve trilyonlarca önemli deneyimi içine alan deneyim yapılarını idare edebilir, eşgüdümleyebilirlerdi, ya da eşgüdümlemiş olabilirlerdi. Ne var ki, böyle varlıklar insan-

lar olmazlar ve görgül olarak da olamazlardı.

Bazı Heideggerciler ve başkaları, *sonluluğu* insan koşulunun özel bir boyutu olarak gördüler; bir yaşamın anlatı yapısı kapalıya sahip olmalıdır, ve bu bir kavramsal zorunluluk sorunu olarak ileri sürülür. Belki de, böyle görüşlerin özgün versiyonu Hegel'in şu düşüncesidir: Onu gerçekten anlayabileceğimiz biricik formdaki, yetişkin veya tam anlamıyla özgür ciddi öz-bilinç, yok olma olgusunu bilmeli ve onunla yaşamalıdır. Her ne denli kavramsal ya da yan-anlamsal olana çok fazla açıklama kuvveti verdiklerini düşünsem de, böyle görüşler burada savunulan ile bağdaşmaz değildirler. Ne olursa olsun, yalnızca şunu belirtiyorum ki, bir şeyin zorunlu oluşu elbette onu iyi, ya da değerbilimsel açıdan yüksüz kılmaz: Zorunlu olarak kötü olan şeyler vardır, ya da en azından olabilir.

Bu olanağı onaylamakla, değerbilimsel bakış açısına geri dönüyoruz. Açıktır ki, bazı varoluş koşulları, söz konusu nesnenin değer taşıyan bir durumda var olabileceği ya da var olduğu yerde bile değersizdirler. Eğer bir ceset bir insan kişisiyse, o kişinin şimdi içinde bulunduğu koşul hiçbir özünü değer sağlamaz ya da içermez. Eğer bir ceset olarsa, var olmaya devam etmenin değerbilimsel bakımdan telafi edici ya da hafifletici bir yanı yoktur. Bu örnekten anlaşıldığı üzere, birçok başka örnekte de durum bundan ancak birazcık daha iyi olacaktır – çıkılamayan komalar, geri dönüşsüz çok ciddi beyin işlev yitimleri vb. Ayrıca, tartışmalı ve şüpheli örnekler de mevcuttur – bazılarının farklı göreceği ya da emin olamayacağı, ama diğerlerinin kabul edeceği, ölü olmaktan daha iyi sayılmayacak koşullar.

Sonuçta, özünü değere sahip olan ya da potansiyel olarak olabilecek olan (ki buradaki '...ebilmek' görgül bir '...ebilmek'tir) bir yaşama sahip olma düşüncesi yeterince açık görünür-

yor. Bu konuda benim iddiam, eğer daha henüz bir yaşam kendini o kimse olarak bilen bir kimsenin birleşik kişisel varoluşu değilse, o yaşamın özünü değerinin olamayacağıdır.

İp eğretilmesini anımsarsak, zaman içerisinde, aynı kişi içinde barınmış birleşik kişisel özdeşlikler örtüştürülebilir mi, yoksa biri diğerini bir 'yeniden-doğmuş' kişi olarak izleyen, sonraki kişinin önceki ile sürekli olduğu, ayrı ayrı birleşik kişiler mi vardır diye sorulabilir. Eğer ikincisi olanaklı olsaydı da, burada savunulan şey için bir güçlük oluşturmazdı; çünkü bu, bir kişinin belki kendini daha fazla devam ettirememesi yüzünden dağılmış olduğu düşüncesiyle bağdaşırdı. İlki ise daha karmaşıktır. Gerçi ben, eğer böyle bir şey olanaklı olsaydı Aristotelesçi bir anlamda bir tür hilkat garibesi ile karşı karşıya kalırdık derdim: Tam olarak ne sen ne ben ne de başka biri olan bir yaratık – kısaca, gerçekten birleşik bir kişi *olmayan* bir yaratık. Deneyimlerinin parçalarında özünü değer *olabilirdi*, ama buradaki gibi bir değer olduğunu, eğer varsa tabii, söyleyebilmek için ve ölçebilmek için değerbilimsel mantığımızın yeni bir dalı gerekirdi. Yine, sanırım, burada savunulan görüşe hiçbir karşı-örnek ya da itiraz zemini doğmuyor.

Ölüm tartışmamın iki yarısının nasıl çatışkı ürettiği, ya da hattâ nasıl olup da bir çeşit çatışkı ürettiği sorulabilir? Yaşamın çok kısa oluşunun acıklı bir şey olduğunu, eğer hepimizin altı yedi yüzyılı olsaydı ve kişiler olarak birliğimiz çözülmeye başlasaydı ya da ondan hemen önce yok olmaya başlasaydık, sahip olma yeteneğimiz ölçüsünde çok sayıda yaşamımız olurdu (bunları ister iyi isterse kötü yolda kullanalım), ve hiçbir biçimde bir trajedi ya da negatif-değer gerekmeksizin ortadan kalkmaya başlayabilirdik deyip niçin geçmiyoruz?

İnsan ömrünün ciddi ölçüde uzatılmasının harika olacağına

katılmakla birlikte, bunun yazgımızın o sertliğini, ki oluşturulacak bütün senaryolarda yer alacaktır, gidereceğini düşünmüyorum. Ölüm niçin kötüdür? Ben sona erdiğimde evrenin de sona ermesinde bir anlam olduğunu kabul etsek bile, bunun kesinlikle doğru olmadığını, evrenin bensiz de çok becerikli biçimde sürdüğünü söyleyen daha düz, daha açık, daha gerçek bir anlayış da geçerlidir. Bu arkaplanı gözönünde tutarsak, (*herkesin ölümünün –bir tür olarak insanların tükenmesinin– kötü olacağını varsaysak ya da kabul etsek bile*) benim ölümüm ya da bir başkasının ölümü niçin kötüdür? Diyelim ki, vaktimi (deyim yerindeyse) sahne üzerinde geçirdim ve belki deneyimlerimle birçok şeyi bildim, ve derinden ve yeterince sevdim. Sonra sona erdim. Bunda kötü ya da negatif-değer taşıyan ne var?

Verdiğim yanıt sırf bana özgü değil. Birçok başkaları da çeşitli versiyonlarını dile getirmiştir. Yakın dönem felsefi bir versiyonu da Fred Feldman'ın³⁴⁴ (gerçi o *kötü* ile ... *için kötü*'yü görelileştirir). Ben kendiminkini hoş ya da yararlı bulduğum bir deyim halinde ifade edeceğim. Ölüm (benim ölümüm) kötüdür, çünkü bir büyük değer yapısının, bireysel olan belli başlı değerler veya değer-birimlerinin onun bir parçası olmalarının yanı sıra onunla iç içe dokunmuş ya da karşılıklı bağımlı bir dinamik, artzamanlı biçimde sürdürülen değer-yerinin de, yani süregiden bir izleğe sahip bir kişisel varoluşun da onun bir parçası olduğu bir büyük değer yapısının kurulabilirliğine son verir. Değerli bir şey varsa o da bu yapıdır; ve negatif-değere sahip bir şey varsa o da böyle bir şeyin sona ermesidir. Niçin? – Çünkü o büyük, dinamik değer yapısının tamamlanmasını önler. Böyle yapıların –yani bir bütün olarak, bir yığışım, zenginleştirici deneyim

344) Bkz. Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, Oxford, Oxford University Press, 1992, bölümler 8 ve 9.

projesi olarak bir kişinin yaşamının— tamamlanıp tamamlanamayacağı, yanıtızsız bir sorundur. Her halükarda, bir kimsenin yaşamının sona ermesi etik ve estetik değerin bu dinamik yerinin tuzla buz olmasıdır. Dahası da var: Eşsiz bir şeyi yok eder. Her birimiz apayrı (ve tehlike içinde) bir türüz (deyim yerindeyse), ve öldüğümüz zaman dünyadaki gerçekten yinelenemeyecek bir deney (çünkü dünyada tekrar gerçekten *ben* olamaz) geri dönüşsüz bir sona ulaşmıştır. Üstelik, bu bana izinsizce, sertçe dışarıdan gelen bir şeydir. Bana yöneltilen bir şeydir — aşağılama ve daha kötüsü. Herhangi bir yaşam süresi ile fiziksel ya da zihinsel bir yaşlanma veya gerileme koşulu arasında hiçbir zorunlu ya da özel bir şekilde açık veya doğal bağlantı yoktur. Yaşlanma şifa bulabilecek ya da bulamayacak bir tür hastalıktır. Ölümü bu hastalığın (ve başkalarının) bir tür (uç) ‘şifa’sı görmemiz kolaydır. Ama biraz düşününce anlaşılır ki, bunlar —yaşlanma ve ölüm— kavramsal açıdan birbirlerinden tamamıyla bağımsızdırlar. Birbirleriyle herhangi bir ilgilerinin olması gerekmez. (Tüm insanların diyelim yirmi yirmibeş yaşları arasında hızlı bir yaşlanma sürecinden geçtiklerini, tekrar düzeliş şifa bulduklarını, ondan sonra da hemen hemen aynı genel fiziksel koşulda kaldıklarını imgeleyebiliriz.) Eğer kişi yeterince uzun yaşamışsa, ‘kendi’nin sonunda dağılması bir tür kocama olmak ya da kendini böyle göstermek zorunda değildir. Ancak daha önce sözü geçen doğal erekbilimsel perspektifin varsayılmasıyla ki, ona doğru yükselme ve ondan gerilemenin olduğu doğal bir duraklama evresi anlayışı akla yatkın olur; ve gördük ki, kişi-olmama uygun olan, doğal bir yaşam izleği kavramı söz konusu perspektifi hiçbir şekilde salık vermez. Kişisel birliğimizin son gününde, upkî daha önceki bir günde de olabileceği gibi, bir gençlik güzelliği koşulunda ya da bir başka koşulda bulunabilirdik.

Bir bütün yapısındaki kişi-olmamız her ne zaman sona ererse, bir en iyi durum senaryosunda bile, gerçeklik aniden kopar, dünya ile bağlantımız kesilmiştir, yaşamsal düzendeyken sonra birden yok oluruz. Ama denebilir ki, kişi uzun süre yaşamış olabilir? Peki ne olmuş? Kişi-olmanın değeri, süresinden kavramsal açıdan bağımsızdır.

Sonuçta, benim uslamlamam kavramsal ya da bilim-kurgusal bir uslamlamadan daha yoğun biçimde görgül. Elbette, yukarıda imgelendiği şekilde altı yedi yüzyıl gibi bir süreye yaklaşmayız bile. Kutsal kitabın deyişiyle, altmış ve on (ya da yirmi) yıl dolayında bir süreye sahibiz. Bu yazgıya karşı hiddetlenmenin bir anlamı yok, ve eğer bir kozmik içerleme ya da yakınma tutumunu salık verdiğim düşünülürse derinden yanlış anlaşılmış olacağım. Böyle içerleme ya da yakınma, insanın dertlerini yöneteceği bir kozmik kral yoksa, ki olmadığına inanıyorum, özellikle yersiz olur. Bunları yalnızca ağır olgular olarak alıyorum, hesaplanmalarının ya da onlardan yaşam ve ölüm üzerine, ve –her bir birey için– *benim yaşamım* ve *benim ölümüm* üzerine kuşatıcı bir perspektifin oluşturulmasının güç olduğu ağır olgular. Burada savunulan görüş doğal ayıklanmanın dünya üzerinde, neredeyse yarı-tanrılar diyebileceğimiz bir türü, ya da yarı-tanrılar olma potansiyelini en azından çoğu kez gerçekleştiren ve bunu son derece sert bir sonluluk koşulu ile birleştirmiş olan varlıkları –yani kendilerimizi– her nasılsa üretmiş olduğudur. Bu bir tür kaba, kozmik oyundur.

Yine de bu olgudan sorumlu bir oyunbaz mevcut değildir. Ölümün kötü olduğu ya da özünü negatif-değeri olduğu olgusundan (eğer bu bir olgu ise), insanın ölümden korkması ya da endişelenmesi gerektiği sonucu elbette çıkmaz. Bir şeyin değer-bilimsel durumu bir şeydir, ona karşı mantıklı ya da öğütlenebi-

lir tutum ya da davranışın ne olduğu başka bir şeydir. Hiçbir biçimde kaçınılamayacak bir şeyin karşısında bu özellikle böyle görünür. Ölüm (ya da başka bir şey) ne kadar korkunç ya da na- hoş olursa olsun, eğer onunla ilgili bir şey yapamıyorsak, belki elimizden geldiğince, Epikuros'un ve Stoacıların bu konuda ta- kınmamız gerektiğini söyledikleri tutum türünü benimsemeli- yizdir. Gerçekten de, ölüm üzerine Nagel'in (ya da Unamuno veya Canetti'nin) görüşünü ve yaşamlarımızı etkilediği ölçüde, nasıl hissetmemiz ve davranmamız gerektiği üzerine de Epiku- ros'un görüşünü benimsemekte formel –ya da informal veya va- roluşsal– olarak tutarsız hiçbir şey yok görünüyor. Başka türlü ifade edersek, sırf bir şeyin kötü (hattâ çok kötü) ve kaçınılmaz olması telaşa kapılmayı gerektiren bir sebep vermez; bunun ye- rine, metanetli, küstah, kayıtsız, hattâ alaycı olmak seçilebilir. (Gerçekten de, kesinlikle ölüm çok kötü olduğu için bir Epiku- rosçu tutum gibi bir şey –ölümle ilgili olarak Epikuros'un öner- diği gibi davranma kararı– yeğ tutulabilir. Aynı zamanda, bir şe- yin kaçınılmazlığı ya da zorunluluğu o şeyi iyi yapmaz, öyleymiş gibi davranmanın anlamı yoktur. Ölümün olması korkunç bir şey. Ve insanlar çok sonlu bir kullanım süresine sahipler.

ÖLÜM FETİŞİZMİ, MARAZİ TEKBENCİLİK³⁴⁵

Robert C. Solomon

İnsanların ölümün en büyük trajedi olduğunu söylediklerini sık sık duymuşumdur. Bu bana basmakalıp ama aynı zamanda yanlış geliyor. İnsan, eşinin ölümünün veya çocuğunun ölümünün kendi ölümünden çok daha büyük bir trajedi olacağından pekala korkabilir ve haklıdır (burada alanı yalnızca kişinin kendi doğrudan trajedilerine sınırlıyor ve sözgelimi toplu cinayetleri, nükleer kazaları ve soykırımları dışarıda tutuyorum). Sanırım insan, ölümün başına gelen *son* (ve o anlamda en büyük) trajedi olduğunu ileri sürebilir; durumu önemsiz gösteriyor gibi olmayayım ama bu bile bana yanlış görünüyor. Solon'dan alıntılandığı ünlü bir pasajda Aristoteles 'hiçbir insana ölümünden sonrasına dek mutlu denmemesi gerektiğini' öne sürüyordu. İlk bakışta modern okura gerek mutlulukla ilgili bir ifade olarak gerekse ölümle ilgili bir ifade olarak saçma görünebilir. Bir kimse'nin ölümünden sonraki mutluluğundan söz etmenin nasıl bir anlamı olabilir? Ve ölü bir insana mutlu demek ne demektir? Ama Aristoteles'in uslamlaması, tamamı okunduğunda, sağduyuludur. Bir kez, modern hazcı 'mutlu hissetmek' anlayışımız-

345)Nefis bir konferansa ev sahipliği yaptığı ve gösterdiği dostluk için Peter Kraus'a kişisel teşekkürlerimi sunarım.

dan vazgeçer ve Aristoteles'in çok daha kucaklayıcı 'iyi bir yaşamı yaşamak ve yaşamış olmak' anlayışını edinirsek, o zaman fark ederiz ki trajedi, hiçbir biçimde yaşayanlarla sınırlı değildir. Bir kimsenin 'iyi adını' etkileyen aşağılanma ve skandal ölümden sonra bile gene de o yaşam ve onun yaşanma şekli üzerine geri yansır. 'Mezarında dönüyordur' sözü bu bilinen olguya pek çok zayıf şairane kinayeden biridir ve ölümsüzlük, reenkarnasyon veya ölümden sonra yaşam gibi daha hırslı bir inançla hiçbir ilgisi yoktur.³⁴⁶ Kişinin kendi ölümü en büyük trajedi değildir. İster ölümden önce isterse sonra olsun, hattâ (imgesel olmakla birlikte) ölümlerin bakış açısından, çok daha kötüsü olabilir.

Aynı derecede düşünmeksizin söylenen bir başka şeyse, ölümün en büyük ceza olduğudur, ve elbette bu ölüm cezasını hak edecek kadar 'iğrenç' olan 'ölümcül' suçlar için tipik olarak gösterilen gerekçedir. Ama ölüm hiçbir şekilde en büyük ceza değildir, yine o önemsiz anlamda, ölümün son ceza olması dışında. (Aslında bu bile öyle değildir. İsrail askerleri ölü bir teröristin Filistinli ailesinin evini buldozerlerle yıktıkları zaman, bunun *teröristin* daha fazla cezalandırılması olduğu düşünülmüştü. Ölüm sonrasında ödülleri ve onurlandırmaları elden alındığı zaman, ölüm son cezalandırılma değil, ama denebilir ki, bir dizi aşağılanmadan biridir.) Ölümden daha kötü birçok şey vardır. Acılı, güçten düşürücü, ölümcül hastalık daha kötüdür, intihar ve uzlaşımli ötenazinin yasal olması yönündeki haklı taleplere her zaman sahip olacağımızın sebebi de budur. İşkencenin çoğu kez ölümden daha kötü olduğu düşünülür. Ortaçağlardaki infazların, kurbanın hadım edildiği, gerilip dört parçaya ayrıldığı, bazen derisinin yüzölüp biçimsizleştirildiği, çok uzun süren, hepsi de halka seyrettirilen su

346) Bunu uzun zaman önce 'Is There Happiness After Death?'de, *Philosophy* 51, 1976, ileri sürmüştüm.

katılmadık bu aşağılamalar ölümü Tanrının lutfu bir soluklanma haline getiriyordu. Ömür boyu hapis cezası alan mahkumlar bazen ölümün çok yeğlenebilir olacağına ısrar eder ve zaman zaman bu yönde temennide bulunurlar. Utah, Provo'da Gary Gilmore 1965 yılında suçları için idam cezası talebinde bulundu ve 'ileri uygar' uluslar arasında bir tek Amerikalıların rağbet edip eğleniyor görüldüğü uzun, kanlı bir infazlar şenliği başladı.³⁴⁷ Hepsinde İskandinav kışlarının yaşanmadığı o aynı ileri, endüstrileşmiş ülkelerde intihar oranı çok sayıda toplumsal, ekonomik, aile içi, profesyonel ya da psikolojik aşağılamaya ve başarısızlığa karşı ölümü yeğlemenin ussallığının değilse popülerliğinin kanıtıdır. Ölüm insanın başına gelebilecek en kötü ceza ya da en kötü şey değildir. İdeal durumda, iyi bir yaşamın sonunda, iyi bir ölüm diye bir şey gerçekten vardır, bunu aklımızda tutmalıyız.³⁴⁸

Ölümü Cesaretle Düşünmek

Yalnızca iki kez ölümle yüzyüze geldim (çok çabucak ölümle karşılaşmayı sağlayabilecek araba ve motorsikletlerdeki sayısız kul payı kurtulmaları saymıyorum). Heidegger'in güç anlaşılır bir biçimde de olsa dediği gibi, böyle deneyimler herhangi bir tür 'asillığı' sağlamak bir yana, asıllığa yol açsınlar veya açmasınlar, kişiyi kendisiyle yüzyüze getirir. Ölüm üzerine sık sık düşünürüm, sanırım Heidegger de bunu yapıyordu, ama bu ölümle karşılaşmakla aynı şey değildir. En hafif deyimle, ölümle yüzyüze gelmek çok heyecanlı bir deneyimdir. Tersine, ölüm üzerine düşünmek ise, üzerine kafa yordüğunuz fenomenle ilgisiz, garip biçim-

347) Norman Mailer, *The Executioner's Song*, Boston, Little, Brown, 1979.

348) Dickens'in *İki Şehrin Hikayesi*'nin sonunda Sydney Carton'ın çarpıcı jesti, 'şimdiye kadar [yaptığım] her şeyden çok çok daha iyi' olmuş olabilir, ama çoğumuza göre iyi bir ölüm ancak iyi yaşanmış bir hayatın sonunda gelebilir. Elbette, *bunun* ne olduğu, bu deneyimin kapsamı dışında kalır.

de ondan bağımsız, soyut görünür. Descartes'ın son derece açıkça belirttiği gibi, kişi canlı olduğunu en iyi, düşündüğü sırada bilir – ya da canlı olmamasını o zaman daha inanılmaz bulur.

Dolayısıyla, yüzeysel olmadan, hattâ sersemlemeden, ölüm üzerine konuşmayı, düşünmeyi veya yazmayı neredeyse olanaksız buluyorum. Hattâ bu hafta olduğu gibi (ve şu sıralar sanki çok sık oluyor) iyi bir dost veya bir tanıdık aniden öldüğünde bile, ölüm bütünüyle soyut görünür. Ama ölüm her zaman öyle ani midir, yoksa her zaman bir şok olan şey haberin kendisi midir? Hattâ sözcüğün, 'dead'in donuk sesletimi, 'death' sözcüğünün tıslamayla söylenmesi, dinleyene ölümün bütün gerçekdışılığını iletir.³⁴⁹ Ve öyleyse ölüm ideası aynı anda hem dehşet verici hem de kavranamaz bir şeydir. Yaşamöykümün ayrıntılarına girmeden söyleyeyim, besbelli başarılı, ama her zaman sorumlulukla olmayan bir biçimde, ölümden tüm yaşamım boyunca kaçtım. Sanırım bunda yalnız değilim. Ama anlayamadığı bir şekilde, tıbbi bir idam hükmüyle doğup büyümüş bir çocuk olarak ve böyle konular üzerine bol bol düşünme fırsatı bulmuş bir felsefeci olarak, ölüm üzerine ve dolayısıyla yaşamın anlamı üzerine düşünmekten kaçınmadım. Kuşkusuz sık sık yaptıysam da, ölüm sorusunu başımdan atabilmek için gündelik dünyanın hayhuyunda hiçbir zaman uzun süre 'kendimi yitiremedim'.

Felsefe ustalıklı, ince, belki de iki yüzlü bir tarzda meselenin üstesinden gelmemim aracı oldu – onu büsbütün başımdan atmamın değilse de. Öyle görünüyor ki, çoğu insan ölüm hakkında konuşmaktan rahatsız oluyor. Felsefede ise bu çok rahatlıkla yapılabiliyor, bunun nedeni ölümü hakkında gerçekten düşünmeyi 'cesaretle karşılamamız' mı yoksa bu işten kendimizi sıyr-

349) Fransızca 'mort', 'mord'leri gibi ('fin') daha gerçekçi görünür. Almanca 'Tod', çoğu sözcükleri gibi, yere şiddetle inen bir ayağın sesi gibi işitilir.

mamız, belki de buna karşı aşılamamız mıdır? Ve söylemek gereksiz, kullanılan dil çapraşıklılaştıkça ve gündelik 'gevezelik'ten uzaklaştıkça, kendini aldatma olasılığı da bu açıdan artıyor, azalmıyor. Ama ölüm hakkında konuşur, düşünür ve yazarken, bir soyutlama olarak ölümü cesaretle karşılamayı en azından becerdim ve sanırım felsefi düşünceler insanın duygu ve davranışları üzerinde, edimsel yaşamı üzerinde belli bir etkiye gerçekten sahip olabiliyorlar. Hem Kierkegaard hem de Heidegger 'Tüm ölümlüler öleceklerdir, ben ölümlüyüm...' şeklindeki kaba tasımı ölümü gerçekten cesaretle karşılamakla karıştırmamamız konusunda uyarılmışlardır. Ama soyut düşüncelerin somut ve tutkulu hale geldikleri, salt düşüncelerin gerçek bir cesaretle karşılama haline geldikleri yer felsefeciler için o zor 'meta-' soruyu bulduğumuz yerdir. Heidegger ve Sartre okumaya ya da yollarını Zhuangzi'den geçirmeye veya *Tibet Ölüler Kitabı*'na göz gezdirmeye vakit harcayabilecek olanların ancak rastlayacağı o çok sofistike soyutlamalar ile ölümü kabullenmek arasında hiçbir zorunlu bağlantı yoktur. Ama ölüm üzerine düşünmeyip ona akıl erdiremediğini itiraf edip geçmek Amansız Tırpancının metrosunda bir koltuğu paylaşmanın daha dürüst bir yoldur demek de durumu ifade etmez. Kendime karşı dürüst olduğum zaman 'kişinin kendi ölümü' üzerine bütün bu konuşmanın benimle hiçbir ilgisi olmadığını açıkça görüyorum. Bu da konuşkanlığıma hem bilgince hem de biraz histerik bir hava katıyor, yere yığılmamak için raks eden bir derviş gibi.

İnsan böyle konularda nasıl 'açık' olabilir? Ölüm ve ölmeye üzerine –yani başka insanların ölümleri ve ölmeleri üzerine– incelemeler okuyor ve böyle konuların o denli bilimsel biçimde tartışılabilmesi ve kataloglanabilmesi düşüncesine hayretler içinde kalıyorum. Bu işin gereksiz olduğunu söylemiyorum, bi-

rileri yapmak zorunda. Ama anımsıyorum da, –uzun, çok uzun zaman önce– tıp okulundayken genç meslektaşlarımın, ölümü onunla uğraşarak değil, onu bir rutinin parçası kılarak, ister kahraman ister yardımcı isterse salt seyirci olsun, kendilerine hep ‘öteki’ rolünü vererek ele aldıkları, kendilerini ölümden yalıtma pratiği kazanmış olduklarına dikkat etmiştim. Ama son derece özenli ve *duyarlı* düşüncenin jargon ve teknik bulmacalar perdesinden içeri girmeye çalıştığı, ölüm üzerine (bir iki) çözümlemeci felsefi yazıyı okuduğumda, daha da hayran kaldım. Ama onlarda da yalıtma bir pratik haline gelmişti. Teknik, bilinen bir teknik; tatsız ama gerçek bir olguyu bir paradoksa çevirir ve sonra tüm dikkati paradoksu çözmeye odaklarsınız.³⁵⁰ Ve bu yüzden, konuya ve yazarın konuya yakınlığına rağmen, böyle özenli bir çözümlemeyi kişinin aslında zihnini kurcalayan olgulardan kendini yalıtmasının veya olağan entellektüel dünyanın hayhuyunda ‘kendini yitirmesinin’ düşünsel açıdan daha ciddi ama bir o kadar kaçamaklı bir yolu, kaçmanın bir başka biçiminden ibaret bir şey diye görmemek zordur.

Bu probleminden nasıl kaçacağımı bilmiyorum. Gerçek şu ki, gözde felsefi sorularımdan çoğu gibi, ölüm ile ya da ölüm düşüncesiyle de oynamayı seviyorum (‘oynamak’ sözcüğünü gösterişli jargonun bir başka parçasına dönüştüren o dekonstrüksiyonistlere lanet olsun.) Şu olanaksız ama görünüşte basit soru üzerinde yüzeysel ya da iki yüzlü olmaktan nasıl kaçınacağımı bilmiyorum: Ölüm nedir? Daha doğrusu, ölümüm benim için nedir? Sanırım bunlar, biri kişinin (her bir olayda ‘benim’) kendi

350) Bir süre önce kötülük üzerine bir sempozyuma katıldım ve çok zeki bir çözümlemeci felsefecinin Sokrates’in bir paradoksunu (‘insan bile bile yanlış yapabilir mi?’) bir muz istemekle ilgili karmaşık bir bulmaca haline getirdiğini seyrettim. Dalga geçmiyorum. Soykırım, Bosna ve Burma dehşetleri ve uyuşturucu kartelleri gözönüne alınmadı. Onun yerine, arzular, niyetler ve (minimal) eylemler arasındaki bağlantı ile ilgili teknik bir sorun konuşuldu.

ölümü ile ve diğeri başkalarının ölümü ile ilgili, oldukça ayrı iki soru. İkisi arasındaki ilişki en hafif deyiimiyle sorunsaldır. Yaşamda örneğin acı ya da yoksulluk gibi öteki talihsizliklerle ilgili olarak, o çoğu kez karışık 'empati' kavramına, yani 'kendini başkasının yerine koyma'ya başvurulabilir (ki yine bu da sorunsaldır). Kişi uzun yıllar önce maruz kaldığı yarayla belki karşılaşılabilir olan, benzer biçimde dayanılmaz bir yarası olduğunu imgeleyebilir. Ya da belki biraz güçlkle de olsa, ilaç almaya, düzgün bir yemek yemeye, bir arabaya, kitaplara, ucuz bir bilgisayara gücü yetmemenin neye benzer bir şey olacağını imgeleyebilir. Ama konu ölüm olunca, bunun ne anlama gelebileceği hiçbir biçimde açık değildir. Bazen denir ki, kişinin kendi ölümü ile ilgili olarak sürdürülmesi gereken ideal tutum, karanlık olması gerekmeyen, biraz ılımlı bir mizah duygusudur, en açık, en marazi ve en uç örneği 'kara mizah'tır. (Ancak, gücenme öğeleri resmi karıştırmaktadır. Celladına kişinin ölümü ile ilgili şaka yapmak, bu cezanın ciddiye alınmadığını, başka deyişle, bir ceza bile sayılmadığını demeye gelir.) Fakat başka bir kimsenin ölümüne karşı şakacı bir tutum benimsemek –hattâ eski bir düşmanın veya kötü birinin ölümüne bile– son derece kabul edilemez bir şeydir. Buradaki bakışsımsızlık belki herhangi bir başka felsefi sorudakinden daha ezicidir.³⁵¹ Duygusuz olmak istemiyorum, ama kendi ölümümle ilgili konuşkan bir şekilde yazarken, aynı şekilde başkalarının ölümleri üzerine de konuşkan görünmeme engel olamıyorum. Ama başkasının ölümü üzerine yazmak ve düşünmek, size çok yakın biri bile olsa, kendi ölümünüz üzerine yazmak ve düşünmekten çok farklı bir konu. Umarım okur bu özyaşamöyküsel açmazı ve alışıldık felsefi yöntemi

351) Ölüm hakkındaki felsefe sorusunda bütünleyici bir rol oynayan, bilinçle ilgili o çirkin sorular özellikle hariç.

kullanmayı reddedişimi anlar; söz konusu yöntem meseleyi bir dizi perspektifsel olmayan bilgikuramsal ve metafiziksel bulmacaya indirgemektir ve bunlar da ancak meseleden kaçarak gücenme ögesinden kaçarlardı.

Bir değil, birçok anlamda yalnızca *hiçbir şey* olanı nasıl çözümleneceğimi bilmiyorum. Fırsat varken, muzipçe bulanık konuşacak olursam, bu noktada savım şu: Ölüm 'hiçbir şey'dir demek doğru değildir, ama 'bir şey' de değildir. Umarım, kulağa fazla derin gelmiyordur. Nasıl 'derin' olunacağını bilmiyorum (bu eğretileme bizi doğal olarak mezara götürüyor). Derinlik çok kolaylıkla kasvetle birbirlerine karıştırılır, ama gerçek, iddia ediyorum ki, çoğunlukla yüzeydedir. Bir farsta (Charlie Chaplin, The Three Stooges, Monty Python, Mel Brooks, istediğinizi seçin) gerçeklik gibi mizah da kaçınılmaz olanın kabul edilmesiyle başlar. Cam tabak, dev düğün pastası ya da merdivendeki adam sahne üzerinde daha belirlediği andan itibaren, insan sonunda, zorunlu olarak ne olacağını bekler. Aradaki gelişimde, çeşitli kıl payı kurtulmalar ve hedefi kaçırmalarda, sanatsal şaşırtmalarda ve çözüme bağlanmayışın artmasında, mizah bunlarda yatar. Aynı şekilde, doğduğumuz andan itibaren de son verilidir, belki metafiziksel zorunluluk olarak değil, ama insanın öyküsünün özü olarak. Bizi insan yapan şey, durumu yalnızca genel olarak veya başkalarında değil, ama kendimizde de kabul ettiğimiz olgusudur, hattâ o kabul edişi bas-kılasak ve elimizden geldiğince o bilgiyi yadsısak bile. Dolayısıyla, burada yapmaya çalıştığım şey, benden önce Montaigne, Camus ve başkalarının da yaptığı gibi, bir 'essai'ye³⁵² girişmek, yani dürüst olmaya çalışmaya çalışmak. Düşünce ve duygularımı ifade etmeye ancak çalışabilirim – ya da çalışmaya çalışabilirim, bu hiç kolay bir iş değil, çünkü düşüncelerim karışık, duygularımsa

352) Deneme (ç.n.)

uyuşma ile histeri arasında gidip geliyor. Her ikisine de çare olarak, bir mizah duygusu üretmeye uğraşıyorum. Hem o zamana dek yaşadığımız en güzel Yeni Yıla hem de aynı zamanda ölüme ortaklaşa haklarını vermek için, cennet gibi kuzey Yeni Zelanda'da toplandığımızda, kibar evsahibimiz Peter Kraus'un önerdiği bir ifadeyi aklımda tutmaya çalışıyorum: 'Ölümden çıkılan bir tatil.' Tatiller konusunda pek iyi değilimdir (balayım bile bir 'çalışma balayı'ydı), ama düşünce hedefini vurmuştu. Şimdi yaşamımı bir 'çalışma tatili' olarak düşünüyorum ve ölüm üzerine yazmam da (bir felsefeci için) onun özsel bir parçası.

İşte, yazımın devamı da derin postmodern veya Wittgensteinci nedenlerle değil, ama yalnızca fazla ayrıntılı, doğasından gelen bir belirsizlik ve karmakarışıklığı olmasından ötürü gerçekten söylemeyecek olanı söylemeye, bir uzlaşmaya varmaya yönelik bir 'girişimdir'. Ölüm yaşamın bir başka yöne doğru çevrilmesi, bir keşilmesi gibi görünüyor. 'Life!' sözcüğünün canlılığıyla karşılaştırıldığında 'dead' sözcüğü donuk. 'Dead'. İtaliye yazıldığında bile sözcük sadece duruyor, orada devinimsiz oturuyor. Etkinlik sona eriyor. Yalnızca sessizlik var. Ölüm üzerine bir deneme böyle marazi terimlerin hem 'benzersiz' bir birey hem de kültürümün bir ürünü olan bana ne anlattıkları üzerinde canlı ve hattâ belki eğlenceli bir şeyler söylemek için o donuk dış ünsüzlerini ve yavan sesletimleri aşip 'death' sözcüğünün tıslama sesinin ötesine ilerleme yönünde bir girişimdir. Ve belki de, insan olmanın ne olduğu üzerine, tüm yeterli savunmalarla birlikte, bir şeyler söylemektir.

Ölümün Yadsınması: Kısa Bir Tarihçe

Yaklaşık otuz yıl önce Ernest Becker *Ölümün Yadsınması* üzerine klasik incelemesini kaleme aldı – o sırada ölmekteydi. Bu

ifade ve konu çabucak daha bunalımlı entellektüellerin bir düsturu haline geldi ve pek çok (neredeyse tüm) Woody Allen filmlerine girmenin yolunu buldu. Becker'ın savı, ki aslında yaygın olarak bilinen bir varoluşçu savdır, şuydu: Biz Amerikalılar kendimizi gündelik dünyayla o kadar meşgul ettik ve ona gömdük ki, yaşamın temel olgularını, özellikle ölümü gözden kaçırmaktan çok bile bile yadsıdık. Kansere yenik düşen Becker son günlerinde kitabıyla meşguldü, kendi savını sanki neredeyse yaşıyordu. Ama sözleri hedefi vurdu ve zeki, sağlıklı Amerikalılar sonunda gerçekleşecek ölümlemlerinden kaygılanmaları gerekip gerekmediği konusunda gittikçe daha fazla kaygılanmaya başladılar. *Incipit*³⁵³ Woody Allen. Elbette, Amerikalıların ölümle yüzyüze gelmekten ürkmelerinin iyi nedenleri vardı, ve bunlar hiçbir şekilde metafiziksel ya da manevi değildi. Yakınlarda ölen Jessica Mitford 1963'te, cenaze endüstrisine ilişkin o harika ve dehşet verici açıklamasını yazdı. Ölüm dümeni elbette Amerika ile sınırlı değildi. (İyi bir kinik hiç kuşkusuz bunu Mısırlılara kadar geri götürebilir.) Evelyn Waugh aynı endüstriyi 1930'da *The Loved One*'da hicvetti, ki 1965 yılında yüksek hasılatlı bir film haline getirilmiştir (senaryo Terry Southern ve Christopher Isherwood'a aittir). 1960'ların ortalarında arkaplandaki Vietnam serabı ile birlikte, ölüm Amerika'da rüştünü ispat etmişti. 'Ölümün yadsınması' aşağı yukarı bir basmakalıp olmuştu, ama sık dile getirilen çoğu yadsıma gibi, tam kendi açıklamasıyla çelişiyor görünüyordu. Dönemin en popüler müzik gruplarından 'The Grateful Dead' bu ve daha birçok konuda zamana mükemmelen uyuyordu.

Yas olarak başlayan şey bir kutlamaya dönüştü, ölümün değil ama ölümün yadsınmasının kutlanmasına. Gerçekten de, ölümün yadsınması üzerine konuşmaların hepsi ölümü gözardı et-

353)'İşte başlıyor' (ç.n.)

menin elverişli bir yolu haline geldi. Varoluşsal *angst* ve derin-düşünme yerine, ölümün yadsınması toplumbilime dönüştü. Ve suçlamaların ardından ('Amerikalılar ölümlülüğü cesaretle karşılayamaz,' 'Çözümlemeci felsefeciler ölümü yadsıyorlar,' 'Televizyon ve film yapımcıları ölümü hafifsiyorlar'), ölümün anlamı üzerine sorular da eriyip yok oluvermiş görünüyordu. Filmlerde ve çizgi filmlerde ölümle sonuçlanan şiddet görüntüleriyle ilgili git-tikçe hararetlenen tartışmalar vardı ve 'baby boom'³⁵⁴ yaşlandık-ca, emeklilik ve sosyal güvenlik ile ilgili daha fazla kaygı yaşan-ıyordu. İnsanlar daha çok egzersiz yapıyor, daha sağlıklı besleni-yor, sigarayı bırakıyor ve doksan yüz yaşına kadar yaşamayı plan-lamaya başlıyordu. Çağdaş düşünceye göre, ölüm ertelenmişti. Belki bu yadsımayla aynı şey değildir, ama bana ona oldukça ya-kın geliyor. Peki ama öyleyse 'ölümü yadsımak' ne demektir?

Dünyanın başka yerlerinde ve tarihin büyük bölümü boyun-ca, ölüm yadsınmaktan çok uzaktı. Ölümün keşfedilmesinden beri (bu ne zaman ve nasıl olacaktı?), ölümün yadsınması –bir daha olmamak üzere ölüm– kaçınılmaz bir istek olmuştur hep. Yüzbin yıl önce Neandertaller ölüler için törensel ayinler uygula-rdılar. Neye inandıklarını bilmemiz olanaksız ama aralarında kal-mış olabilecek ölülere hem başvurarak hem onlardan kendileri-ni koruyarak, bu ikili oyunla kendilerini güvenceye aldıkların-dan kuşkulanmak mantıksız olmaz. Ölüm doğum kadar önem-li, çoğu kez daha dramatik, ve sağ kalanlar için neredeyse her za-man bir yıkımdı. Çocuklar anababasız, kabileler öndersiz, avcı-lar iz sürücüsüz kalıyordu. Kendi ölümlerinden mi korktukları yoksa yalnızca başkalarının ölümlülüğünü kabul edip onunla başa mı çıktıkları sorusu yanıtlamayacağımız bir sorudur. Ke-

354) Doğum oranında patlama, örneğin A.B.D.'de 2. Dünya Savaşı'nın bitiminden hemen sonra yaşanan gibi (ç.n.)

sinke açık olan, ölümün yaşamın bir parçası oluşuydu. Onunla ilgilenmek zorunluydu. O tatsız olayı günlük yaşamdan gizlemek veya uzaklaştırmak için, olasıdır ki, hemşireler, hastaneler ya da cenaze kaldırımları yoktu. Ne de meseleleri daha karmaşık hale getirecek avukatlar vardı. Ölüm, ölümdü. Ama, o zaman bile, belki de değildi.

'İlkel' denilen insanlar en azından Kromanyan ırkından beri, ölümlerin ruhlarını yatıştırmak ve savuşturmak için ayrıntılı stratejiler geliştirmişlerdir. Başka bir deyişle, ölümler dünyasal zevkleri ve güçlerinden bazılarından ayrıldıktan sonra bile bütünüyle ölü değildiler. Bilinen en eski destan Babillilerin Gilgamiş öyküsü (Yahudi Kutsal Kitabından en az bin yıl öncesine aittir) büyük ölçüde ölümler ülkesinde geçer. Mısırlılar ötedünya için büyük çapta hazırlıklar açısından bir örnektirler, ama tek halk değildirler. İleriye bakıyorlardı, ölüme değil belki ama onu izleyen yaşama. Ama bu yüzden, ölüm ve onun ayrıntılarına olağanüstü, hattâ takıntılı boyutta bir dikkat gösteriliyordu. Öte yandan, Veda'ların eski Hintlileri ve sonra Budistler ve Jainler ruhun (ya da *jiva*) ölmeyeceği, gelecekte de (başka bir bedende) devam edeceği kanısındaydılar. Batıdaki meslektaşlarından farklı olarak, bu olasılıktan memnun değildiler. Yaşamı acı verici olarak, nihai 'özgürleşme' ile (ki salt ölümden çok farklıydı) atılacak bir yük olarak görüyorlardı. Gene de, ölümü çok ciddiye alıyorlardı, sanki kozmik derecelendirme ve karmik mahkumiyetin karışımı gibi bir şeydi. Eski Yunanlılar vücuttan sürülen ama gene de bir hiç olmayan, 'soluk' (*psyche*) denilen o zavallı gölgenin sağ kaldığını varsayıyorlardı. Ancak, Hades'e ilişkin betimlemeler hiçbir biçimde baştan çıkarıcı değildir, ve Eski Yunanlılar ölümü gerçekten yadsımadılarsa da hiç kuşkusuz yüceltmediler de. İki bin yıl sonra Friedrich Nietzsche, Yunanlıların büyük erdeminin

ölümü ve acı çekmeyi, insan varoluşunun temeli olarak, yazgıcı biçimde kabullenişleri olduğunu düşünecekti. Ve bu kabullenışten ötürüydü ki, onların ve yaşamlarının çok güzel olduğunu (1872'de) büyük hayranlıkla ilan ediyordu!³⁵⁵

Ruhu felsefi bir fenomene dönüştüren kişi Sokrates'ti, beden den kurtulmuş olmayı ve bengilik boyunca hiçbir şey yapmadan sadece düşünmeyi hayal ediyordu. Platon'un *Savunma*'sında, felsefe yapmayı sona erdirmeye zorlanmaktansa ölmeyi yeğlediğini bildirerek, jüriyi kendisine ölüm cezası vermeye az çok zorunlu bırakır. Sokrates'in (Platon'un) ruh görüşü çok filolojik bir tartışmanın konusudur, ama son derece açık olan şey onun ruha ve üstelik son derece dayanıklı bir ruha inandığıdır. İmgeliyordu ki, engellenmeyen bir ruh olarak, sonsuza dek felsefeden başka hiçbir şey düşünmeyebilirdi. Bu düşüncesiyle Sokrates öncellerinin çoğundan kopuyor ve yaşamdan sonraki zengin bir yaşam yolu açıyordu. (Aynı zamanda tahminen Pisagor'dan edindiği, onun da Mısırlılardan ödünç aldığı bir tür reenkarnasyon fikrini de hissettiriyordu.) Doğuya doğru Filistin'de, Farisiler bir ötedünya inancına sahiptiler, gerçi bu inancın tam anlamı Hristiyanların sahnede belirmesine kadar büyük ölçüde nitelendirilmemiş haldeydi. Gerçekten de, erken Hristiyanlığın en çekici vaatlerinden biri İsa'nın beklenen, 'ölümü fethetmesi'ydi. Bu, önceki başka halkların umutlarının çok ötesine geçen bir şeydi. Yalnızca ölümden sonra yaşam, bengi yaşam var olmakla kalmıyordu, üstelik büyük imparatorlukların en büyüğünden bile daha şanlı, daha adil olacaktı, ve içinde acıya yer olmayacaktı. Yolculuk broşürleri çok çekici Cennet vaadinde bulunuyordu. Yaşam kısa bir cümleden ibaretti, ölüm de bir noktalama işareti bi-

355) Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1956, 83, s. 43.

le sayılmazdı. Böyle düşüncenin yaygınlığı gözönünde tutulduğunda, ölümün artık bir mesele olmayacağı vargısı aşağı yukarı çıkarılabilir. Ölüm Tanrının krallığına bir 'giriş'ti yalnızca.

Ölümü yadsımak ne demektir? Bu soruyu daha önce sordum, ama retorik bir etki amacıyla. Şimdi yanıtı vermenin zamanı geldi. Ölümü yadsımak, her şeyden önce, 'onun' sizin 'başınıza geleceğine' inanmayı reddetmektir. Başka türlü ifade edersek, ölümü bir 'o' olarak ve kendinizi de onun kurbanı olarak düşünmek bir diğer yadsıma stratejisinden başka bir şey değildir, onu bir adım uzağa koymanın, soyutlamanın, kendi ölümünün sorumluluğunu yadsımanın değilse bile (ki düşünüldenden daha sık rastlanan bir durumdur) ölümünü cesaretle kabullenmenin sorumluluğunu yadsımanın bir başka yolu. En sıradan ama en yaygın stratejisinde, ölümü yadsımak gündelik dünyanın kargaşasına odaklanmak ve ufku, kişinin kendi ölümlü sınırlarını hiç yoklamamaktır. Korkarım hepimiz bunu yapıyoruz (Belki ben çoğu kişiden fazla yapıyorumdur). Projelerimizi planlıyoruz, sınırsızca geleceğe doğru yayıyoruz. (Başka türlü nasıl yapılabilir?) Her gün 'yarının başka bir gün olacağına' inanıyoruz. Sanki dünyada bütün zaman bizimmiş gibi davranıp hissediyoruz. Sadece, 'geldiği zaman gelir' diyoruz. (Yine, ölümü bir 'o' olarak, kendinizi onun kurbanı olarak düşünmek başka bir yadsıma stratejisinden ibarettir.) Bu durum önceliklerimizde ortaya çıkar, 'yolu temizleyene' ve 'bir iki yangını söndürene' kadar, gerçekten önemli olanı erteleriz. Ama yol hiç temiz olmaz, yangınlar devam eder, ve bir gün artık yarın yoktur.

Ölümün yadsınması ölümün gerçekten ölüm olmadığı, az çok kendine-özdeş bir ortamda yaşamın devam ettiği biçimini de alabilir elbette. Bu, yalnız ve yalnız ruhun varlığını sürdürmesi olabilir. İnsanın zihninin, anılarının, 'kendi' duygusunun var-

lığını sürdürmesi olabilir. Ruhun başka bir yaratığa, belki bir başka kişiye reenkarnasyonu olabilir. Çok daha büyük bir şey olabilir, Tanrı ile birleşme veya tanrısal İç Çembere katılma. Geçenlerde televizyonda Muhterem Peder Billy Graham'ın oğlunu seyrettim; röportajı yapan, ona babası öldüğünde neler hissettiğini sordu. Babası papazlıktan emekliye ayrıldığında fena halde üzüldüğünü, ama 'aramızdan ayrıldığında' sevinçten başka bir şey hissetmediğini, çünkü o zaman şimdiye dek olduğundan çok daha mutlu olduğunu bildiğini ayrıntılı biçimde açıkladı. Hiç kuşkusuz bu apaçık biçimde ölümün yadsınmasıdır. Ama bunda ne gibi bir yanlış olabilir diye sorabilirsiniz.

Böyle inançların çekiciliğinden şüphem yok, ne de doğru olmadıkları yönünde iyi uslamlamalarım var. Gerçekten de, bunların maskesini düşürmeyi kendine görev edinenlere biraz üzülüyorum. Örneğin, en çok *Encyclopedia of Philosophy*'si ile tanınan New Yorklu felsefeci Paul Edwards ilkin Heideggerci ölüm görüşünü ve daha yakınlarda da reenkarnasyon düşüncesini çürütmeye kariyerinin çoğunu harcamıştır.³⁵⁶ Bu kitapları kim okuyor? Hiç şüphesiz, inananlar değil. İnanmayanlar da değil. Sıradan bir varoluşçu olarak ben Heidegger'in içgörülerinden hiç değilse bazılarına oldukça katılıyorum ve eski bir biyolog ve hayvansever olarak, akla yatkın olmasa da reenkarnasyon düşüncesinden çok hoşlanıyorum. Yine de, öne sürmek isterim ki, bir ötedünyaya inanç da ölümün yadsınmasının bir başka biçimi olarak görülebilir. Bedenin ölümü tamamen kabul edilebilir, ama önemli bir anlamda kişinin varlığını sürdürdüğü söylenir. Şahsen ben bu görüşten kuşkuluyum, ya da hadi söyleyeyim, inanmıyorum; ama

356) Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1965; *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, La Salle, Ill., The Monist Monographs, 1979; *Reincarnation: A Critical Evaluation*, Amherst, N.Y., Prometheus, 1996.

bunun benden başka kimse için bir önemi yoktur veya başkasının ilgisini çekmez, gerçekten de pekala benim kaybım olabilir. Ama kendi inancım şu ki, ötedünya olsun ya da olmasın, ‘Ölüm nedir ve onun hakkında nasıl düşünmeliyim?’ sorusunu erteliyor bu. Ölümden sonra ne olduğu başka bir sorundur, belki de (benim durumumda) hemen hemen her şey olağanüstü bir sürpriz olurdu. Ama ‘Ölümden sonra ne oluyor?’ sorusu ‘Ölüm nedir ve onun hakkında nasıl düşünmeliyim?’ sorusunun yerini tutmaz. Tuttuğunu düşünmek, yadsımanın bir başka biçimidir yalnızca.

Ölümün Yadsınmasından Ölüm Fetişizmine

Ölüm nedir? Çoğu kez ölümün ölümcül şeylerle sık sık flört eden bir yaşamdaki bir deneme, bir sınama, değiştirilemez bir olay olduğu düşünülür. Özellikle Homeros etiğinde, bir insanın ölüm biçimi karakterinin kesin bir işareti sayılırdı. Savaşta cesaretle ölmek erdemliydi. Gripten ya da zatürreeden ölmek –fazla kaba olmamak gerekirse– zavallicaydı. (Büyük İskender bunun bir örneğidir.) İleri yaşıta ölmek övgüye değerdi, ama ancak eğer kişinin bütün geçmişi savaş yarası izleriyle ve öldürülmekten kıl payı kurtulmalarla doluyorsa. Otuz yüzyıl ileri atlarsak, klasik kovboy etiğinde de ‘çizmeleri ayağında ölmek’ en önemli şey kabul edilirdi. Ölüm bir ritüeldi ve eğer dövüşte kaybettiğiniz anlamına geliyorsa, aynı zamanda iyi bir dövüş çıkardığınızın da göstergesiydi. (‘Sırtından’ vurulmak katilinizin payına sadece ödleklik anlamına gelmiyor, ama sizi de onurlu bir ölüm şansından yoksun bırakıyordu.) Ölümün yaşamın yalnızca bir parçası değil, ama aynı zamanda onun nihai sınaması olduğu, Güney Amerika düello ritüelleri ve çağdaş şehir çete savaşları onur, sadakat ve ölüm gibi benzer kodları sürdürürler. İnsanın nasıl öldüğü her

şeyden önemlidir. Ölümün biyolojisinin az bir önemi vardır.

Hristiyan geleneğinin büyük kısmında, amaç temiz bir vicdanla ölmektir, ister doğru davranış nedeniyle isterse iyi zamanlanmış bir itiraf yoluyla olsun. Ortaçağlar boyunca, Kutsal Topraklar'da savaşa katılan hem Hristiyanlık hem de İslamiyette, sallantılı bir işbirliği içerisinde savaş etiği ile kurtuluş etiği birleştiler. Tanrı için ölmek ve öldürmek ama günahları affedilerek ölmek de tatlı aşk hüznü ve ölmez sadakat yemini kadar şövalye idealinin bir parçasıydı. Yine de, hem bir başka yaşamın geleceği vaadi, hem de sahneyi terk etme şeklinin öneminden ötürü, ölüm bir kişinin yaşamının en özel olayı olarak kaldı.

Aynı tarihin büyük bölümü boyunca bir kadının ölümü tercihen sessiz kalınıp yakınılmayan daha basit bir şey ya da doğum yapma sırasındaki trajik bir olay diye düşünülürdü. Kadınlardan tam bir yaşam hakkı ve gücü esirgendiği gibi, aynı şekilde tam bir ölüm hakkı ve gücü de esirgenirdi. Ancak pek seyrek olarak bir kadının ölümü istisnai bir onur, kahramanlık ya da yurtseverlik davranışı olurdu (Jan Dark gibi). Kadınların eşitlik hareketinin kuşkulu başarımlarından biri modern orduda muharip görevlere yavaş yavaş yaklaşmaları, bir yandan da şehir çetelerindeki sokak dövüşçüsü kızkardeşlerinin de erkek yoldaşları kadar dehşet verici sıklıkla tutuklanıyor olmalarıdır. Bu kanıtlardan şu rahatlıkla çıkarılabilir ki, en azından bazı genç insanlar görünürde ölüm korkularını yitirmişler ve ölümü herhangi bir anlamda hiçbir şekilde yadsımlıyorlar. Bunun sosyo-ekonomik engeller ve umutsuzlukla açıklanacak bir fenomen olduğu, başka deyişle, bir sınıf fenomeni olduğu vargısı çok çabuk çıkarılabilir, ama kanıt başka bir yeri işaret ediyor, ölüm ile bu eski aşk ilişkisinin sınıf olgusunu aştığı ve daha fazlasını ifade ettiğini.

Yakın dönem felsefede (çok sayıda avangart şiir, tiyatro ve

yaşam tarzı hevesinde) ölüm nihai *deneyim* haline gelmiştir. Akla hemen Fransızlar geliyor: yakınlarda yazdığı yaşamöyküsünde Jim Miller tarafından son derece canlı biçimde betimlenen Foucault; yetmişli yıllara ait daha heyecanlı yazılarından kimilerinde Susan Sontag tarafından göklere çıkarılan *Artault*; başlıca sebep olarak, hoşı giden erken ölümünden dolayı Rimbaud ve onun Fransız şairleri arasındaki yüksek konumu.³⁵⁷ Heidegger ve onun 'ölüme-doğru-varlık' dediği özenle nitelenmiş kavramını anımsıyoruz. Elbette Heidegger'in kendisine göre, bu kesinlikle bir 'deneyim' olarak düşünülmemeliydi – gerçekten de, acı bir alayla olmanın dışında, genelde 'deneyim' hakkında söyleyecek çok şeyi yoktu. Ama Heidegger ilk olarak Fransızlar, şimdilerde Amerikalılar ve bazı Avustralyalılar tarafından okunmuş olduğu için, 'Ölüme-doğru-varlık' belli bir tür deneyim, bir 'asıl deneyim' için, belki aynı zamanda belli bir tür ruh hali için, ama terimin Heidegger'in anladığı oldukça soyut anlamda değil de somut bir etki, coşturucu bir özgürlükle karışık bir nihilistik çökkünlük duygusu olarak anlaşıldığı bir ruh hali için odak noktası haline gelmiştir. (O yanlış özgürlük duygusu –ve onunla birlikte ilerleme eğilimindeki sorumsuzluk duygusu– Jean Paul Sartre'in o felsefeyi yermesindeki asıl hedeftir.)

Kesin konuşmak gerekirse, nihai deneyim olarak ölüm ideası belki saçmadır. Ölüm bir deneyim değildir. İki bin yıl önce Epikuros'un bizi temin ettiği gibi, 'hiçbir şey'dir. Ama şimdi 'hiçbir şey' de yaşam-tanımlayıcı bir deneyim konumuna yükseltilmiştir, ve ölme süreci, ölme ânı, kişinin öldüğünün keskin biçimde farkında oluşu, kişinin ölme beklentisi içinde yaşarkenki umursamazlığı, tüm bunlar bir tür kahramanca duyarlılık ile değerlendirilme noktasına gelmiştir. Elbette, çok sıklıkla en dramatik

357) James Miller, *Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993.

karakterler uyuşturucu kaynaklı bir zihin bulanıklığı içinde zamanından önce sahneden inerler, sanatçı Basquiat ya da birkaç yıl önce rock grup Nirvana'nın lideri Kurt Cobain gibi. Kismen, belki geçen birkaç on yılın insanlıktan çıkarıcı tıp ve hastane uygulamalarından, ama daha derin olarak, Heidegger'in kişinin ölümünü 'kişinin kendisinin' kılmaya yüklediği önemden esinlenen, ölmede seçim kavramına büyük vurgu getirilmiştir. Sanırım dünyanın dört bir yanında genç şiddetin patlamasının felsefi açıdan daha anlamlı açıklaması budur. İşin olmadığı, aile bağlarının sorunlu olduğu, tam ekran kahramanların sürekli olarak ölümle burun buruna gelerek heyecan yarattıkları, ölümle yüzyüze gelmenin ve hattâ ölmenin kaçıştan çok kendini ifade etme şekli haline geldiği bir dünya. Gösteri pilotları, sarhoş ya da aptalca bir uçuşun ardından dağlarda tek başlarına düşüp parçalanırlar ve kahraman olarak görülürler, aptal olarak değil. Suçlular yaşamlarını umutsuz bir vuruşmada ziyan eder ve önemli kişi olurlar. (*Breathless*'deki ya da *Butch Cassidy and the Sundance Kid*'deki reddedilmezce büyüleyici karakterleri gözünüzün önüne getirin.) Elbette böyle fenomenlerin birçok toplumbilimsel ve ruhbilimsel boyutu vardır, ama özgür irade, kişinin kendi kurallarıyla ölmesi, hattâ kendi elleriyle ölmesi yönündeki felsefi moda ancak birkaç toplumbilimci ve felsefecinin anladığı bir şeydir.

Ölümü kendinin kılmak, deneyimin tadını çıkarmak (ya da tadını çıkaracağına inanmak) güçlü bir varoluşsal motif haline gelmiştir. Çok önemli kitabı *After Virtue*'de Alasdair MacIntyre, genel olarak çağdaşlarının hiç uyarı olmaksızın ve daha önceki zamanlarda insanların yaşamları ve günahları üzerine düşünüp kafa yormalarına, varoluşlarının öyküsünü ve anlamını toparlamalarına olanak veren uzun süre can çekişmeye maruz kalmaksızın, aniden ölmeyi yeğledikleri görüşünü dile getirdikleri olgusundan yakınır.

Bu konu popüler söylemin bir parçası olmuştur. TWA 800'ün New York dışında (Temmuz 1996'da) patlamasının ardından, konuşmalar başlamıştı. Bir yandan, yolcuların kurban oldukları söyleniyordu. (Politikacıların sıklıkla yaptıkları gibi, onların 'kahraman' olduklarında ısrar etmek dillerine özgü bir aşağılamadır, bir sempati ifadesi değildir.) Yine de, karakteristik olarak, diyalogun büyük kısmı –ve davaların tümü– kurbanlar üzerine değil ama aileleri ve dostları üzerine odaklanıyordu, bunlar halen hayatta oldukları için bizzat kurban oluyorlardı. Bunu anlamak kolaydır ve ölüm olarak ölümü ele almayı nasıl yadsıyıp reddettiğimizin ve yükümüzü geriye, yaşamaya (haklı olarak) çevirdiğimizin bir diğer örneğinden başka bir şey değildir. Ama öte taraftan, böyle bir kurban olmanın ne anlama geleceği üzerine kederli, kısmen empatik birçok tartışma vardı. Patlamanın anılığı bilindiğinden, çoğu kez üzerine yorum yapılan şey (kurbanlar için) yalnızca seçimin olmadığı değil zamanın da olmadığı şeklindeki korkunç olguydu. Deneyimin tadına varmak ya da bekleyişine girmek için zaman. Şoktan ve korkudan, eğer yaşanan bunlarsa, fazlasını deneyimlemek için zaman. Ve ardından, yolculardan bazılarının (kabinin arkasına doğru olanlar) tahminen bilinçleri tam yerinde olarak bir on, on iki saniye kadar daha havada uçmaya devam ettikleri haberi yayıldı. Bu da tam karşıt türde bir dehşet yarattı. Bazı insanlar 'birdenbire' gidivermenin ('size neyin çarptığını bilmeden') daha iyi olduğunda ısrarlıydılar. Diğerleri o değerli saniyeleri yaşamamanın çok daha yeğ olduğunu bildirdiler – olup biteni anlama noktasına varmak, deyim yerindeyse, ruhunu toparlamak, ve deneyimin tadını çıkarmak için değilse de onu yaşamak için. Korkunç bir trajedinin hemen arkasından yapılan, bu nesnel, önemsiz atışmada, insan zihninin ölümle meşgul oluşunun bütün tarihi, aslında tam doğası görülebilir. Ölüm hakkında nasıl düşünmeliyiz? Ölümüne 'hazır-

lanmak' ne anlama gelir? Yoksa onu hiçbir şekilde düşünmemek daha mı iyi olurdu, hattâ hemen üzerimizde olduğunda bile?

Betimlemekte olduğum fenomene –ölüm deneyiminin yüceltilmesi– *ölüm fetişizmi* denilebilir. Ölümün yaşamda kritik an olduğunu düşünen kahramanca, savaşçı zihniyetin aşırı uçtaki, ama sapkın versiyonudur. Fakat kahraman ve savaşçı, ölümü bir 'deneyim' olarak düşünmez. Öte yandan, ölüm fetişistleri içinse ölüm *nihai* (ve yalnızca son değil) deneyimdir. Bu, S-M Crowd'ın daha tehlikeli, hattâ ölümcül seks pratiklerinin bazılarında bilinen bir öğedir. Ölüm fetişizmi, Basquiat ve Cobain'in ölümlerine, olasılıkla bunlara sebep olan bir şey değilse de, kuşkusuz eşlik ediyordu. Michel Foucault'nun geç yapıtlarına girme yolu bulmuştur ve eğer James Miller'ın anlattığı hikayeye inanacak olursak, Foucault'nun son yapıtları ve yıllarının gerisindeki güdüleyici kuvveti o sağlamıştır. Epikuros'un tam tersine, ölüm fetişizmi ölümün hiçbir şey olmadığı görüşünü tamamen reddeder ve, hayli büyük bir coşkunlukla birlikte, ölümün bir şey, özsel bir şey, övülecek bir şey, hattâ sevilecek bir şey olduğunda ısrar eder. Ölümün yadsınmasının tam karşıtıdır ve savunucuları bunu heyecanla iddia ederler. Ölümü önemsizleştirmenin ya da onu herhangi bir tür devam eden varoluştan destek arayarak geçiştirmenin reddidir. Ölüm fetişizmi, hepimizin öleceği şeklindeki zorunlu olgu ile kahramanca yüzyüze gelmenin örneğini oluşturur.

Bununla birlikte, savaşta ölümle yüzyüze gelen kahramanlardan farklı olarak, ölüm fetişisti ölümle kendi koşullarında flört eder. Gerçekten de 'flört etme' fiili fenomene mükemmelen uygun görünür, hem ölüm fetişizmi aynı zamanda cinsel bir fenomen olmasa da yadsınamaz biçimde erotik bir fenomen olduğu için hem de insan o deneyimin sonunu getirme yönündeki kendi niyetinden asla tam emin olmadığı için. Daha başka her ne

olursa olsun, ölüm fetişizmi Heidegger'in 'ölümü kendinin kılmak' ve insan varoluşunun 'Ölüme-doğru-varlık' olduğunu yazdığında telkin ettiği şeyin damıtık bir örneğidir. Hiç kuşkusuz, bu Heidegger'in görüşü değildi. Yazış biçimi ne kadar dramatik olsa da Heidegger (Nietzsche gibi) fiziksel tehlikeye ayartmalardan oldukça uzak yaşamış ve (Nietzsche'den farklı olarak) seksenlerine dek sağlıklı bir ömür sürmüş biriydi. Ama sanırım, ölüm fetişizminin felsefedeki piriydi. Belki de felsefe tarihinin büyük bölümü ölümün insan yaşamındaki doğru yerini yadsıma eğilimindeydi. Ama, en belirgin biçimde, ölümü kucaklayan ve ona hakkını veren kişi Heidegger olmuştur. Ne var ki, ölümü bir fetişe çevirmek istiyorsanız, onu Fransızlara bırakın.

Birçok dinde, fetiş belki sihirli güçlerle donatılı kutsal bir nesnedir. Freud'dan beri ise fetiş aynı zamanda erotik ve uyarıcı bir nesnedir, her ne denli dinsel ile erotik arasındaki ayrımın kendisinin Yahudi-Hristiyan şeytanlığının ürünü olduğu ve Freud'un onun son dönemde baştan çıkarttıklarından biri olduğu öne sürülebilecek olsa da. Ama esas olarak, dünyasal ve oldukça cinsiyetsiz terimlerde, bir fetiş bir aşırı dikkat ve adanma nesnesidir. Nitekim Marx'ın çok haklı olarak işaret ettiği gibi, günümüz kapitalizminde fetişizm para ve mallar içindir, ve pop kültürü tarihçileri o tam Amerikan fetişinden, yani otomobilden ciddi bir nostaljiyle söz ederler (en azından 1980'lerden öncekilerden, çünkü bu tarihle birlikte arabaların çoğu Japon ya da Alman malı olmakla kalmadı, ama bilgisayar aygıtlarıyla o denli dolduruldu ki, körük altındaki o samimiyet çoğu insan için artık olanaklı değildi). O zamanlar Amerika'da –ve şimdi dünyanın geri kalanında– otomobil yararlı olmanın ötesindedir, bazen zorunludur, statü göstergesi olmasından hiç söz etmiyorum bile. Yanısıra insanın güçlerini, kişiliğini, tam da 'kendi'sini somut hale getirmesi-

ni de temsil eder. Ve yine de, alt tarafı bir makinadır. Ölüm fetişizmi, ölümü yaşamın kaçınılmaz sonundan yaşamın anlamına, yaşamın nihai sınamasına, hattâ yaşamın özüne çevirmektedir. *Yabancı*'nın tam bitiminde, Albert Camus'nün kahramanı Meursault şöyle bildirir: 'Yalnızca tek bir insan sınıfı vardı, ayrıcalıklılar sınıfı. Ayırt edilmeksizin hepsi bir gün ölmeye mahkum edileceklerdi.' Meursault şöyle belirterek devam eder: Başka hiçbir şey, kişinin seçimlerinden hiçbirisi, eylemlerinden hiçbirisi 'yavaş, sürekli bir mehtemin tüm yaşamını boyunca oradan bana doğru esmiş olduğu' o 'karanlık ufuk'ta hiçbir fark yaratmıyordu.³⁵⁸

Aynı zamanda yazdığı denemesi *Sisyphos Söylencesi*'nde Camus, bu kez kendi sesiyle, benzer bir şeyi belirtir: 'Salt bilinç etkinliği yoluyla, ölüme bir çağrı olan şeyi yaşamın bir kuralına dönüştürüyorum.'³⁵⁹ Genç Camus'ye göre intihar etmeyi reddetmek yaşama anlam veren şeydir. Ve eğer Camus'nün felsefesi baştan sona, yaşamın bir tür yüceltilmesi ise kaçınılmaz olarak denebilir ki, her zaman için ölümden bir büyülenmedir de, ki bizzat Camus en özyaşamöyküsel yapıtlarında bunu azçok itiraf eder.³⁶⁰ O denli övdüğü 'yaşama tutkusu' bir ölüm takıntısından çoğu zaman ayırdedilemez, büyük Jim Morrison'ın şarkısından farksız olarak: 'Onu gerçekten sevmiyor musun /(...) kapıdan çıkıp giderken.' İnsan, ölümü tam anlamıyla gözardı edemez veya yadsıyamaz, ama tıpkı onu gözardı etmeye, yadsımaya, küçümsemeye, ya da Hollywoodlaştırmaya çalışılabileceği gibi, aynı zamanda ölümden *çok fazla şey* de çıkarılabilir. Ölüm varoluşumuzun odak noktası değildir. Kaçınılmaz öleceğimiz olgusuna rağ-

358) Albert Camus, *The Stranger*, çev. Stuart Gilbert, New York, Vintage, 1954, s. 152.

359) Camus, *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1975, s. 62.

360) Özellikle, *The First Man*; Camus'nün kızı tarafından ölümünden sonra ve cila-
lanmadan yayımlandı (çev. David Hopgood, New York, Knopf, 1995).

men, bizler 'ölüme-doğru-varlık' değiliz.

Ölüm yaşamın birçok olgusu arasından biridir (doğum, iştahlar, salgılama ve ortak halk bilgeliğine göre, vergiler³⁶¹). Ölümü yadsımayı reddetmek başka her şeyi onun gölgesi altında görmek demek değildir. Çok sıklıkla, Camus'de, Foucault'da ve Artault'da, belki Heidegger'de de, ölüme çok fazla önem verilir. Ölüm fetişizmi ölümün yadsınmasına isyancı bir karşıtlık olarak tanınmayı hak eder, ne var ki, sonunda ölümün yalnızca kabullenilmesi değil ama yüceltilmesine döner. Ölüm heyecan vericidir, tadına varılacak bir şeydir. Bu ölüm fetişizmidir, ve hiçbir şey olarak ölüm ve ötedünyaya bir geçiş olarak ölüm gibi daha uzun ömürlü ve açıkça inandırıcı olan görüşler kadar pazarlanabilir değilse de, yine de ölümle ilgili nelerin anlamlı ve önemli olduğu ve nelerin olmadığını görmemizi sağlamakta önemli bir rol oynar. Hiç şüphesiz, ölüm fetişizminin kabadayılığının altında, dehşet ve sorumsuzluk vardır. Ama yanısıra biraz fazla coşkulu ölüm fetişistlerinin kafa kafaya geldiği, belki geri kalanlarımızın hemen gözardı edeceği bazı ciddi sorunlar da söz konusudur.

Amansız Tırpancının Giysileri Yoktur:

'Ölüm Hiçbir Şeydir'

Öne sürülebilir ki, çoğu insan hiçbir şekilde ölüm üzerine çok düşünmez – yani kendi ölümü üzerine. Zenginler birazcık sağgörlü bir tereke planlamasıyla meşgul olabilirler ve şimdilerde hemen hemen herkes de vasiyetini kaleme almaya yönlendiriliyor.³⁶²

361) Dasein kavramını, tüm yaşam pratiklerinin 'vergiden düşülebilir' ve 'sermaye gelirleri' gibi varoluşsal kategoriler olarak sınıflandırılması gerektiğini düşünen, vergilere-doğru-varlık (*Homo economicus* diye de bilinir) haline getiren bir gizli-Heideggerci muhasebeci çok rahatlıkla imgelenebilir. (Ne yazık ki bu kulağa, iyi yurttaşlar olan birçoğumuzun halihazırda sürdüğü yaşamlardan farklı gibi gelmiyor.)

362) Buna hâlâ 'son vasiyet [Ing.de testament: taahhüt ç.n.]' deniyor, ama ortada

Ama söz konusu planlama ölüm bekleyişinden çok daha fazla, avukatlara ve hükümete yönelik ortalama yurttaşın tutumlarını gösterir. Kişinin zorlukla kazandığı parayı hor gördüğü kimselere vermeyi ideolojik olarak reddetmesidir. Gerçekten de, 'tereke planlaması' ölümü yadsımanın aracı bile olabilir, ölümü uzaklaştırarak, kendini iş yaşamının sorunlarına tümüyle kapturarak. Babam –avukat olmanın insanlara kendi yaşamlarında yardımcı olmanın cennilmence bir yolu olduğunu hâlâ düşünen eski moda bir avukat– kendisine bir şey olur diye, görev duygusuyla ailesi için yaşam ve diğer sigortaları üstlendi. Kaçınılmaz olarak, bir şey olduğunda, annem gördü ki, babam poliçelerin çoğunun nerede bulunabileceğinden söz etmeyi ihmal etmişti. Sorumlu aile planlamasına zıt olarak ölümü gerçekten düşünmek, göze alamadığı bir şeydi.

Ölüm –yani kişinin kendi ölümü– üzerine düşünmeyi reddetmek Kierkegaard'ı izleyerek, Heidegger'in hep üzerinde durduğu şeydi. Ve hiç kuşku yok ki, bunda varoluşsal bir gerçeklik bulunduğu kadar, önemli bir toplumbilimsel gerçeklik de vardır. Toplumbilim açıkça Avrupa-Amerika çıkışlı ve modernidir. Varoluşçuluğun parmak bastığı nokta, ölümün yadsınmasının, saptanması zor bir biçimde, yaşamın da bir yadsınması olduğudur. Yine de, burada gizliden gizliye var olan bir başka tür varoluşsal gerçeklik söz konusudur, çok daha ilgi uyandırıcı ve çekici bir gerçeklik. Yalın klasik nesir halinde, 'ölüm hiçbir şeydir' der. Ve dolayısıyla ardından şu gelir ki, korkulacak bir şey yoktur.

Bütün felsefe okulları ölümün önemini yadsıyan bu yalın önerme çiftine kendilerini adanmışlardır. Elbette en ünlüsü Epikuros'tur (İ.Ö. 340-270), onu Romalı ardılı Lukretius (İ.Ö. 98-

pek de bir taahhüt yoktur – bir inanç ikrarı, bir amentü, yaşayanlarla yapılan bir ahit, yaşamın anlamı üzerine kişisel bir derin-düşünme. Bugünlerde bir vasiyetin malın mülkün dağıtılması için yasal bir yönergeden başka bir şey olması beklenmiyor (belki, 'mal' olarak kişinin kendi cesedi de buna dahil).

55) izler. Doğuya doğru binlerce mil ötede Zhuangzi (İ.Ö. 369-286) ve öteki Taocular da yine ölümün 'hiçbir şey' olduğunda ısrar etmişlerdir, bu görüş daha sonraları birçok Budist tarafından savunulmuştur. Epikürosçulara göre ölüm, dosdoğru şekilde söylenecek olursa, hiçbir şeydi: 'Ölümün bizim için kaygı konusu olmadığı inancına kendinizi alıştırın, çünkü her tür iyilik ve kötülük duyumda yatar ve duyum ölümle sona erer. Biz varken ölüm yoktur, ölüm varken artık biz yokuzdur.'³⁶³ Epiküros'u bir hazcı olarak ele alan ve 'epikür' sözcüğünü yalnızca kendilerini nasıl eğlendireceklerini bilenlere gönderme yapmak üzere kullananların, onun felsefesinin saptırılmış olduğunu gözardı ettiklerine dikkat çekilebilir. Epiküros haz üzerinde değil ama daha ziyade acının korkunçluğu üzerinde odaklanıyordu. Gerçekten de, birçok felsefeci gibi ona göre de 'haz' basitçe acının olmayışı anlamına gelir. Epiküros gibi o da Demokritos'un bir izleyicisi olan Lukretius insan ruhunun atomların bir düzenlenişinden fazla bir şey olmadığını, bunların ölümle birlikte dağılıp geriye hiçbir şey bırakmadıklarını öne sürüyordu. Taoculuk atomcu bir felsefeye karşıt olarak bütüncü bir felsefe olmakla birlikte, Zhuangzi de benzer bir imgeyi destekler. Batı felsefecileri gibi Taocular da insanın doğanın bir parçası olduğu düşüncesi üzerine olağanüstü bir vurgu getiriyorlardı. Bireyselliğimiz epeyce yanılsamadır, ve yaşamdaki ideallerden biri hem yaşamı hem de ölümü ağırbaşlılık ve dinginlikle değerlendirmektir. Zhuangzi bir dizi güzel imge sunar, örneğin bir bireyin ölümünü bir akıntıdaki öteki su damlalarına katılan bir su damlası olarak resmeder. Böylece ölüm hiçbir şeydir ve korkulacak bir şey de değildir.

Bu görüşün ölümün yadsınmasının bir başka versiyonu ol-

363)'Letter to Menoeceus', Epicurus, *Letters, Principle Doctrines and Vatican Sayings*'de, çev. Russell M. Geer, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1981, s. 54.

madığı ileri sürülebilir. Ölümü kabul etmektedir ve ölümü ölüm olarak kabul etmektedir, bir ötedünyaya bir geçiş olarak değil. Epikurosçular ve Taocular ölümün kaçınılmazlığını sanki yadsıyorlarmış gibi değildir bu (her ne denli sonraki bazı Taocular kişisel ölümsüzlük düşüncesini evirip çevirmişlerse de³⁶⁴). Yalnızca şuydu ki, ölüm önem taşııyordu ve bir anlamda da gerçek olmayan bir şeydi. Atomların dağılması veya daha ilk başta asla gerçekten bağlantısız olmayan şeylerin birbirine katışması, böyle konular bizim için niçin önemli olsunlar? O yüzden, sanırım, 'ölümün yadsınması' şeklindeki her zamanki suçlama burada geçerli değildir. Ama daha ciddi ve çok daha güç olan soru ölümün hiçbir şey olduğu görüşünün yaşamın hiçbir şey olduğu ya da önemli bir şey olmadığı ya da hattâ bir yük, istenmeyen bir şey olduğu düşüncesinden beslenip beslenmediği olabilir. Budizmin dört 'Soylu Gerçeklik'inde bununla açıkça karşılaşırız ve bazen Taoculukta da gizliden gizliye var gibi görünür. Büyük Güney Asya dinlerinin üçünde de, Hinduizm, Jainizm ve Budizm'de 'ölgürleşme' kavramı merkezde yer alır.

Acı olarak yaşam düşüncesi Epikuros'ta ve Yahudi-Hristiyan-İslam geleneğinde hiçbir biçimde gizlenmez, acı çekmenin aşılması ve ölümün 'fethedilmesi'ne yönelik sürekli bir teşvik vardır. Böylece ölüm ölüm bile değildir demek 'ölüm hiçbir şeydir' demenin çok değişik bir yoludur. Ama bu da yaşamı bir çeşit küçük düşürme değil midir? Hristiyan ruh, doğanın bir parçası değildir. Zamanın dışındadır, 'dünyadadır ama onun değildir' (Yeni Ahit'in formülasyonu). Değeri olan şey kişinin 'bengi yaşamı'dır, salt yaşam değil. Nietzsche bunun Sokrates'ten baş-

364) 'Wei Boyang ve onun sadık çömezi, köpekleriyle birlikte dirildiler, gerçek ölümsüzler oldular ve uzaklaştılar.' *Shenxian zhuan* (Ölümsüzlüklerini kazanan seksen dört ölümsüzün dördüncü yüzyıl, Jin hanedanından Ge Hung tarafından derlenen kaydı).

layarak, yaşamdan nefret eden ve onun yerine başka, daha iyi yaşamlar icat eden 'öbürdünyasal' düşünürlerin 'Yadsıma'sı olduğu suçlamasını yapar. Tersine, Epikürosçular ve Taocular ise böyle bir ötedünya sözü vermezler, ama benzer olarak ölüm sızısını ortadan kaldırırlar. Ama bu da yine yaşamın canlılığını giderme tehditi yaratmıyor mu? Eğer yaşamı acı olarak değil ama vaat olarak görürsek –gelecek bir başka yaşam vaadi olarak değil– o zaman bu, ölümün hiçbir şey olmadığını söylemek anlamına gelmez mi, ölüm aynı zamanda aslında hiç ayrılmamış oldukları doğa ile yeniden birleşmek üzere, atomların ya da bedenlerimizin ve ruhlarımızın tözünün dağılması olsa bile?

Ölümün hiçbir şey olduğu düşüncesi ölümün gerçekten bir şey olduğu düşüncesinden daha yenidir. Çok açıktır ki, Neandertaller ölümün önemini kabul ediyorlardı ve ölümlerini gömmenin yanı sıra törenler yapıyor ve yas tutuyorlardı. Aşağı yukarı her kültürde, California'da bile, ölüm çevresinde törenler ve beklentiler, cesedin doğru biçimde gömülmesi, ruhun yolculuğu ve geride kalanların ölçülere uygun duygu ve davranışları vardır. Buna göre, ölümün hiçbir şey olduğu görüşü, onun ciddiye alınacak bir şey, hakkında kaygılanılacak bir şey olduğu düşüncesine bir tepkidir. Epiküros ölümle ilgili kaygılara ve törenlere dinsel fanatizm bağlamında karşı çıkarak öğretisini aktarmış ve yazmıştır. Yine aynı şekilde Roma'daki Stoacılar da çatlak dinlerin bir şenliğinin ortasında benzer bir ders vaaz etmişlerdir. Ölüme yönelik popüler tutumlar da ölümün anlam ve önemini aşırı uçlara zorlayarak –ve yeni gelişmeye başlayan Hristiyanlık hiçbir biçimde en aşırı uç değildi– eşit değilse de karşıt bir tepkiyi doğal olarak esinlediler. Epiküros'un 'Ölüm hiçbir şeydir' yorumu o tepkinin tampon sloganıydı. Ötedünyanın doğası ve tanrıların cezalandırıcı doğası ile ilgili paniği art-

türmek yerine, Epikuros'un yorumu akli başında olmanın bir işaretiydi. Fakat yorum, bağlamının dışına çıkarıldı. Ifadenin uzun hali 'Ölüm bizim için hiçbir şeydir' kendinde zaten önemlidir, ölümün sağ kalanlar için yine de hatırı sayılır önemde olabilme olasılığını açık bırakır. Ama pasajın tamamından açıkça anlaşılan, Epikuros'un abartılı tutumları yumuşatma niyetidir. Aslında onun yorumu ölüme (ya da ölümlle ilgili kaygıya) karşı olmaktan çok tanrılara ve tanrılar hakkında kaygılanmaya karşı söylenmiştir. Epikuros'un bütün ısrarı, tanrıların olmadığı tanrıların üzerimizde etki yapabilecekleri bir ötedünyanın da olmadığı, dolayısıyla bu bağlamda endişelenecek 'hiçbir şey'in bulunmadığı yönündedir. Bu dehşet salan dinsel ortama karşı ancak şu tahminde bulunabiliriz ki, Betty Sue Flowers'ın 'kuru senaryo' dediği şey muazzam bir rahatlama olmuş olmalı.³⁶⁵

Bence daha önemlisi Epikuros'un ölümün toplumsal anlamına getirdiği vurgudur. Bu noktaya bazı ayrıntılarıyla geri dönmek istiyorum, ayrıca ölümün ölenleri olduğu kadar hayatta kalanları da etkilediği şeklindeki açık yorum ile karıştırılmaması gerekir. Her ne denli kendi ismi ve ondan türetilen ad (Epikurosçu) hazcılıkla eşanlamlı olmuşsa da, Epikuros onurun (ya da bizim diyeceğimiz gibi 'dürüstlüğü') en büyük önemi taşıdığı anda ısrar ederek, hazların 'nitelikleri' arasına özenle ayırım getirmiştir (iki bin yıl sonra John Stuart Mill'in yapacağı gibi). Kendi zamanının korkuyla titreyen ölüm fetişistlerinin tam aksine, Epikuros *ataraksia*'yı, yani zihinsel dinginliği salık verir. Ölüm hakkında endişelenmemek genelde endişelenmemenin bir yanıydı, ama *ataraksia* kayıtsızlık ya da sorumsuzluk yoluyla elde edilemezdi ve edilmeliydi. İyi, erdemli bir yaşam sürmek istenilen şeydi, en yüksek değerlerin dostluk ve toplum olduğu bir yaşam. Çizilmiş karika-

365) Elinizdeki kitapta, Betty Sue Flowers, 'Ölüm, Kuru Senaryo'.

türünden farklı olarak Epikuros haz arayan bir tekbenci değildi ve ölümün 'bizim için' hiçbir şey olduğu yönündeki ısrarı öznesiz çoğul olarak, yani 'her birimiz için' olarak okunmamalıdır. Doğrusu, kişinin kendi ölümü hiçbir şeydir, hiçbir deneyim, hiçbir olay kendinde hiçbir değer taşımaz, erdem ve dostlukla dolu bir yaşamı sona erdirmiş olması dışında.

Ölümü düşündüğümüzde, neleri kaçıracağımızı düşünürüz çoğunlukla. Ölü olan biri partiyi kaçırabilir, ama bu artık kaygı konusu değildir. Ne de dostlarınız kaygılanmalıdır, sizi önemsemedikleri ya da özlemedikleri için değil, ama siz hiçbir şeyi 'kaçırıyor olmadığınız' için, çünkü hiçbir yerde değilsinizdir, ne de herhangi bir zarara açıksınız, çünkü hiçbir şeysinizdir. Dostlarınızın hakkınızda kaygılanmamaları yeterlidir, ve eğer Epikürosçular ölümlerin ne de olsa bizden çok daha iyi durumda ve daha mutlu oldukları şeklindeki budalaca düşünceye kendilerini kaptırmayabilirlerse, ölümlerin daha kötü durumda ya da daha mutsuz olmadıkları olgusu ile ilgili, en azından iyi bir vicdanla, sakın hissedebilirlerdi. Çünkü bir gün onlar da ölü olacaklardı.

Geri Getirilen Tırpancı: Paradoks Olarak Ölüm

Epikuros'un getirdiği çare baştan sona bütün bir Batı felsefesi ve dininde dikkate değer bir bilgelik ve iç huzur kaynağı olmuştur. Sözgelimi, birçok bakımdan bir Epikürosçu olan David Hume bu felsefi stratejiyi benimsedi.³⁶⁶ Ölüm döşeginde, Epiküros'un Romalı çömezi Lukretius'tan ödünç aldığı bir uslamlamayı yineledi. Boswell konuşmayı şöyle aktarır: 'Ona yok olma fik-

366) Kısaca, onun yalnızca ölüme karşı felsefi 'kayıtsızlığı'ndan değil, ama aynı zamanda dile getirdiği atomculuğundan, ateizminden ve sınırlı hazcılığından da söz edilebilir; eldeki her kanıtın gösterdiği üzere ikisinin de büyük adamlar olduğundan söz etmeye gerek bile yok.

rinin kendisine bir rahatsızlık verip vermediğini sordum. Zerre kadar vermediğini söyledi; Lukretius'un belirttiğiyle aynı şekilde, bu onun için, hiç var olmamış olduğu düşüncesiyle aynı etkiye sahipti.³⁶⁷

Böyle dile getirildiğinde, usamlamanın iki parçası vardır. İlki, 'ölümün hiçbir şey olduğu.' İkincisi ise ne yazık ki berbat bir 'bakışım' usamlamasıdır, ölümümü izleyen 'hiçbir şey'in ondan önce gelen 'hiçbir şey'den hiçbir farkı olmadığını ileri sürer. Bunu korkunc karışık buluyorum. Tom Nagel haklı biçimde der ki, ölüm 'yalnızca önceki dipsiz kuyunun ayna imgesi' değildir.³⁶⁸ '[Bir insanın] ölümünden sonraki zaman, ölümünün insanı ondan yoksun bıraktığı zamandır. O zaman ölmemiş olsaydı, canlı olacağı zamandır'³⁶⁹ diye yazar. Ama bir insanın doğumundan önceki zamanın, o zaman değil ama daha önce doğmuş olsaydı yaşayacak olduğu zaman olduğunu söyleyemeyiz. Erken doğumun olanaklı kıldığı kısa kâr payı bir yana, daha önce doğmuş *olamazdı*: Olduğundan hayli erken doğmuş biri başka biri olurdu. Öyleyse doğumundan önceki zaman, izleyen doğumunun onun yaşamasını önlediği zaman değildir. Gerçekleştiğinde, doğumu onun herhangi bir yaşamı yitirmesini gerektirmez.³⁷⁰

'Yoksun olma' kavramı pekala bu bağlamda incelenebilir. Ölülerin zamandan 'yoksun kalmaları' ne anlamdadır? Yoksunluk bir kaybı, hattâ bir aldatılmayı, ihaneti ve adaletsizliği anlatır. Ama bir kimsenin böyle yiten zamana 'sahip olması' ya da onu 'hak etmesi' hangi anlamdadır? Ölümün erzak müteahhitle-ri (örneğin Hollywood ve ordu) 'zamanı geldi,' veya 'senin/be-

367) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*'da, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962, s. 77.

368) Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 'Death', s. 7.

369) A.g.y.

370) A.g.y., s. 8.

nim/onun zamanı geldi' demekten hoşlanırlar. O durumda, beklenecek bir şey olmadığı için bir kayıp da yoktur. Elbette bu katı yürekliliktir, ama çoğu kez, kolaylıkla yanlış anlaşılan 'yazgı' kavramı altına toplanmış, aynı derecede uzlaşmaz olsa da çok daha az katı yürekli olan anlayışlar birçok dinde görülür. Yazgının bölüştürülmüş zaman olduğu söylenebilir. Ölmek kişinin zamanını kullanıp bitirmesinden başka bir şey değildir, kişinin projelerinin, beklentilerinin, umutlarının, sağlığının ışığı altında bakıldığında ne kadar 'kısa kesildiğinin' önemi yoktur. Bu perspektiften denilebilir ki, bir kimsenin ölümü gerçekten de doğumuna benzer, çünkü hem önce hem sonra o kişi zamanın 'dışında'dır. Kişi var olmamaktadır ve 'henüz değil' ile 'artık değil' arasındaki farkın hiçbir biçimde bir fark olmadığı anlaşılır.

Ama beni bu tarz düşünmede rahatsız eden şey onun potansiyel duygusuzluğu değil yalnızca. Sıkıntılı olan şey, felsefedeki böyle pek çok uslamlamadaki gibi, birinci ve üçüncü kişi hallerini ciddi biçimde birbirine karıştırmasıdır. Doğumumu önceleyen boşluk ile ölümümü izleyecek boşluk arasında *benim için* kuşkusuz hiçbir fark yoktur. Bununla birlikte, dünyada, en azından bir kritik fark vardır: Doğumumdan önceki ayların tersine, ölümümünden sonra insanlar beni özleyeceklerdir. (Kendilerini özleyecek kimseleri olmama gibi talihsiz bir konumdaki insanlar kendilerine şöyle derler: 'Sanki hiç doğmamışım gibi,' ve bu ifade çok şey anlatır.) Ama 'boşluk' olarak, fark yoktur, fark olamazdı. (Bir peynir parçasındaki bir delik ozon tabakasındaki delikten farklıdır, ama fark boşluklar arasında değil, peynir ile ozon tabakası arasındadır.³⁷¹) Benim için, fark yoktur. Boşluğu betimleyen KİMdır ve hangi perspektiften? Kuşkusuz, o BEN

371) David ve Stephanie Lewis, 'Holes', David Lewis, *Collected Essays*'de, New York, Oxford University Press, 1983.

olamam. Ama öyleyse HIÇKİMSE önceki ve sonraki uçurumlar arasındaki benzerliği betimleyemez. Son derece önemsiz (ama aşırı derecede sorunsal) anlamda, yani bunun aslında hiçbir şey olduğu anlamında, bana göre hava hoştur. Fakat eğer betimlemeyi şimdiki zamandan, yani hayattayken yapıyorsam, doğumumdan önceki boşluk ile ölümünden sonra beklediğim boşluk arasındaki fark muazzam bir farktır. Önceki, sadece bensiz bir geçmiştir, ve benim ve dünyadaki rolümün asla beklenilmediği bir geçmiştir (aşırı olağanüstü koşullar altında olunmadıkça). Sonraki ise umutlarım, korkularım ve beklentilerimle doludur, hem ölme ânıma kadar (projelerim, hırslarım, toplumsal statüm, yaralanma ve hastalık olasılığım, ölüm şeklim) hem de ölümünden sonrasına yönelik daha öte umutlar, korkular ve beklentilerimle doludur: Nasıl anımsanacağım, çocuklarımın yazgısı, malıma ne olacağı, kitaplarımın hâlâ okunup okunmayacağı, bedenime gereken saygının mı gösterileceği yoksa suistimal mi edileceği ya da bilim için mi kullanılacağı veya yakışık-sız bir amaç için geri dönüşüme mi uğratılacağı. Ama geleceğe dönük tüm bu niyetler zorunlu olarak beni içerir ve kim olduğum ve canlı varoluşumun doğası terimlerinde olmak dışında betimlenemez. Geçmiş içinse bu doğru değildir, çok yaratıcı bir aşırı-erekbilimsel öyküleme yoluyla yapılmadıkça.³⁷²

Değişik bir türde, ama Epikuros'un kine benzer bir uslamlamaya 'fenomenolojik' usamlama adı verilebilir. İnsanın birinci kişinin görüş noktasından, var olmadığını imgelemesi olanaksızdır. Elbette insan var olmadığını çok kolayca imgeleyebilir, ama her zaman şu rahatsızlık verici bakış açısı sorusu söz konusudur: İnsan kendi var olmayışını nereden bakarak imgelemektedir? Nitekim Freud kendini cenazesinde imgeler, ama yine de orada de-

372)Bkz. elinizdeki kitapta, Jeff Malpas, 'Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü'.

ğildir, ama *farkındadır*. Yine aynı şekilde Sartre'in *Çıkış Yok*'taki kahramanları cenaze törenleri sırasında ve ondan sonra dostlarının davranışını seyredip yorumlarlar, artık mevcut değildirler ama yine de *farkındadırlar*.³⁷³ Jimmy Stewart'ın *It's a Wonderful Life*'da çizdiği karakter, dünyasının o olmaksızın ne olacağını görmektedir, ama yine de orada olmayı, o dünyayı görmeyi, onda yürümeyi, araba sürmeyi ve hattâ (onu anımsamayan) eski dostları, komşuları ve karısıyla (elbette onsuz yaşanmış 'yaşlı bir kadın' olmuştur) bağlantı kurmayı başaramaz.³⁷⁴ Hiç kimse olarak değil, ama bir yabancı olarak kendini oynayan, Jimmy Stewart'tır. Ama fenomenoloji düzmecedir. Ölüyken alacağımız hiçbir bakış açısı yoktur. O halde, ölümün hiçbir şey olduğunu, yani bir deneyim olmadığı vargısını çıkarmak çok kolaydır.

Antikçağdakilerden New Yorklu ve Parisli modernlere kadar, bütün bir uslamlama çizgisinde ciddi boyutta yanlış olan şey, sorunun özünden değilse, dokunaklılığından gerçekten kaçmasıdır. 'Ölüm nedir?' değil, ama 'benim ölümüm benim için nedir, ve ondan neden korkmalıyım?' sorusu hiçe indirgenir. Epiküros ve Zhuangzi'nin kendi kültürlerindeki ölüm etrafında süren histeriyi gidermeye çalıştıkları bağlamları olumlu değerlendirebiliriz, ama ölümün yadsınması ve ölüm fetişizmi gibi çağdaş bağlamlarda, çok farklı bir diyalektiğin geçerli olduğunu düşünüyorum. Özellikle, 'ölümün hiçbir şey olduğunu' kanıtlamaya dönük çağdaş Anglo-Amerikan girişimlerde olup biten, sorunun çevresindeki doğal kafa karışıklığı ve şaşkınlığın 'sorunun durulaştırılarak' çözüldüğünün sanılmasıdır. Gerçekten de, tanıdığım birçok felsefeci diyecektir ki, felsefenin bütün işi kafa karıştırıcı soruları durulaştırmaktır. Ama bazıları durulaştırılmaz ve durulaş-

373) Bkz. Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, New York, Vintage Books, 1989.

374) *It's a Wonderful Life*, Yönetmen Frank Capra, 1946.

tırılmamalıdır, bu da onlardan biri. Burada gördüğümüz şey, çözümlemeci felsefeci hilesidir: İlk önce, ölüm olarak ölüm olmayan her şeyi, örneğin ölmenin verdiği acı ve ızdırabı, insanın nasıl, nerede ve kiminle birlikte öldüğüne ilişkin tüm soruları elemek, gelecekteki olanaklara ilişkin tüm değerlendirmeyi elemek (çünkü bir kez öldükten sonra insanın artık böyle olanakları kalmaz), ölüm korkusunu ve (nasıl tasavvur edildiğinin önemi olmaksızın) bir ötedünya umutlarını ortadan kaldırmak, ve Tombala! – geriye hiçbir şey kalmadı. Ölüm hiçbir şeydir. İnsan, ‘ama konunun özü kaçtı’ demeyi çok istiyor, fakat burada zaten ‘konunun özü’ diye bir şey yoktur. Yalnızca bir ötedünya olasılığı hakkında değil, ama ölümle bir sona varan yaşam hakkında da bir-biriyle bağlantılı pek çok kaygı ve kafa karışıklığı vardır.

Ölümden Korkmak: Korkulacak Olan Nedir?

Niçin ölümden korkmalıyız? Eğer çözümlemeci, indirgemeci rotayı izleyerek başlarsak, kendimizi öyle cılız bir ölüm kavramında buluruz ki zorunlu olarak, hiçbir şey anlamına gelecektir. Bunun yerine, sorumuzun yarattığı bulanıklığa ve karışıklığa bir bakalım. Ölüm bir olay olarak, bir an olarak, yalnızca ‘son’ olarak bakmak bir yaşamda ölümün yerini gizler. Belki felsefeci olmamız dışında, ölümümüzü o şekilde düşünmeyiz, ve düşümemeyiz. Ölüm ölme ile ve ölü olma ile bağlantılıdır, bunlar da kendi paylarına ancak yaşam ve onu yaşama terimlerinde kavranabilirler. Ölüm kavramımızın içini dolduran şeyler kişi, öğrenci, profesör, sevgili, eş, dost, ebeveyn, evlat, büyük ebeveyn, yurttaş, yazar, otorite, atlet, gurme, mülk sahibi olarak kendimize ilişkin kavramımızdır. Camus ve tüm diğerleri ölümün hepimiz için aynı şey olduğunu ileri sürerken düpedüz yanlışlar.

Tolstoy'un mutsuz aileleri gibi, hepimizin, ölüme mahkum yaşayanların farklı öykülerimiz vardır ve ölüm o bireysel öykülerin terimlerinde anlaşılmalıdır.

İlkin, elbette, bir yaşamı oluşturan istekleri, planları, ve umutları sona erdiren şey olarak ölüm olgusu vardır, bunlar ister İskender'in dünyayı fethetme hırsı türünden büyük ve küresel olsunlar isterse 2000 yılının Süperkupasını (XXXIV.'yü) veya Sidney Olimpiyatları'nda triatlonu kazananın kim olduğunu görmeyi istemek türünden ılımlı ve salondaki koltuğa sınırlı olsunlar. Ölümlü anlamak her bir ve bütün ölümleri özellikle kişi için, ailesi için, toplum ve kültür için, böyle arzuların hüsrana uğraması olarak anlamaktır. O anlamda ölüm her seferinde zamansızdır. Her zaman, doksandokuz yaşında bile yaşamı 'kısa' keser. Ölümün bazen 'zamanında' olması olgusu –yaşam boyu süren bir şiddetli isteğin, büyük bir ünün ya da dönüm noktasının başarılmamasının ardından gelirse sadece– özel bir durumdur, en temel arzuların hüsrana uğramadığı bir durum. Ama genellikle böyle bir görüş çoğu insanı dinçleştiren, her zaman çok çeşitli olan istek ve hazları yalanlamaktır. Bu tür avunma genellikle sağ kalanların ağzından işitilir, ancak ara sıradır ki, ölmekte olan kişiden gelir. ('Şimdi, nihayet, mutlu ölebilirim.') Hiç kuşkusuz, böyle tek tük durumlar, ancak eğer yaşamların bitmelerinin yanısıra aşağı yukarı tamamlanmış da olabileceklerini ve ölümün yaşamın yıkımı olmak zorunda olmadığını anımsatan bir şey olarak esinleyici ve anımsanmaya değerdirler. İyi bir ölüm, tanım gereği hemen hemen her zaman (ama tam olarak değil) iyi bir yaşamın sonunda gelir. Bununla birlikte, 'doğru zamanda' ölmeyen kimselerin –yani çoğumuzun– hepsi de anılmaya değerdirler. Bunu çok iyi vurgulayan Friedrich Nietzsche belki de en dokunaklı örnektir. Bu en dinamik felsefeci ve edebiyatçı on yıldan uzun süre boyunca ölümün eşiğinde ya-

şamını sürükledi, ancak ara sıra bir bitkiden daha heyecanlı olabiliyor, parlak polemiklerle geçen yaşamı delilikle acınası bir halin son bulmayan gölgesi altında kararıyordu.

Yaşamın plan ve projelerine bir son verme olarak ölüm düşüncesi yalnızca bencil biçimde, *benim* projelerimin sona ermesi olarak yorumlanmamalıdır. Birçok planım ve projem aslında başka insanları da içerir, yalnızca benimle bağlantıları ya da hakkımdaki fikirleri ya da benim için sevgi duygularını değil, ama daha ziyade onların kendi plan ve projelerini ve genelde gönençlerini de içerir. Böylelikle, her ne denli felsefi görünmeyebilse de, ölüm korkusundaki ana kaygı konusu *onlara ne olacağı*dır. Şimdi, hiç kuşku yok ki, böyle korumacılık kendini abartmak olabilir. Kişi kendi düşündüğü gibi olmayabilir ve 'ailem bensiz aılıktan ölür'den biraz güven verici 'başka biri onlarla ilgilenir'e, oradan 'başka biri benim yerimi alacak' şeklindeki özgüven kırıcı farkedişe, oradan da o korkunç 'sonunda beni unutacaklar'a giden çok makul bir düşünce zinciri vardır. Ve elbette öyle olur, unutulur. İnsan salt bir anı olmaya doğru gider ve sonunda anı bile olmaz artık. Oralarda olup da bunun gerçekleştiğini görmememiz çoğumuza göre olasılıkla iyi bir şeydir. (Düş kırıklığı içinde 'beni tanımıyor musun?!' diye bağırın Jimmy Stewart karakteri gibi olurduk hepimiz.) O 'bengi mutluluk' ve 'cennet lezzetleri' hikayelerinin tümünün söz etmeyi elbette başaramadığı, ötedünyada beliriveren olası bir düş kırıklığıdır bu. Sartre doğru noktayı yakalamıştı. Unutulmaz karakterleri, ölümleri sonrasında haklarında yapılan dedikodulara kulak misafiri olabildikleri için pişmanlık 'yaşıyorlardı'. Ama sonra, hem bir şair bağımsızlığı hem de psikolojik gerçeklik sorunu olarak, Sartre çok geçmeden bunu yapmalarını onlar için olanaksız kılıyordu.

Ölüm hakkındaki korkularımızın belki en insansal olanı şudur: Başka insanlar için kaygılanmamız. Ölümle ilgili başlıca ve

en kolayca haklı gösterilen kaygılar sadece bunu, yani başkalarının bize bağımlı oldukları, ailedeki, toplumdaki, örgütlenmelerdeki, projelerdeki, gruplardaki, davalardaki rollerimizi içerir. Aynı zamanda, yaşamlarımızın yeterliliği hakkında da, tamamen elimizden çıktığı zaman öykümüzün nasıl anlatılacağı konusunda da kaygılanırız. (Bu kaybı önlemek çabasıyla kaç tane sıkıcı özyaşamöyküsü yazılmıştır? Ve kaç tane skandal yaşamöyküsü öznenin şimdi bütünüyle kontrolü yitirdiğinden emin olunarak yazılmıştır?) Eğer böyle düşünceler hiçliğin mantığını, ve 'ölümün hiçbir şey olduğu' senaryosunun öngerektirdiği tekbeciliği gözardı ettikleri sebebiyle yeterince 'felsefi' değilseler, o zaman diyebiliriz ki, felsefe için ne kötü!

Ama felsefe yalnızca mantık değildir ve 'kendi' denilen şey bazı felsefecilerin ve tek tük çıkan sosyopatların resmettiği tekbecilik atomu değildir. Ölüm hakkındaki felsefi soru yalnızca yokluğun mantığı hakkında değil, ama 'kendi' hakkında ve onun bütün dış göstergeleri ve ayrıntılarıyla birlikte sonu hakkındadır. İnsan olmak –yalnızca felsefi olmak değil– ölüm hakkında, ölüm olarak ölüm, ortadan yok olmak olarak ölüm, mevcut olmamak olarak ölüm, ideallerin ve arzuların hüsrana uğraması olarak ölüm hakkında karmaşık bir inançlar, beklentiler, umutlar, endişeler ve korkular kümesine sahip olmayı içerir. İnsanların ölümü bilen ya da ondan kaygı duyan biricik yaratıklar olup olmadıklarını çok açık değildir. Fillerin ve diğer 'yüksek' memelilerin de böyle bir anlayış taşıdığı çoğu kez ileri sürülür.³⁷⁵ Olasılıkla doğrudur

375) Jeffrey Mason, *When Elephants Weep*, New York, Dell, 1995. Bununla birlikte, hayvanların sözelimi 'yaşamları için savaştıkları'nda korktukları ya da savaştıkları şeyin ne olduğundan konuşmaya başladığı zaman büyük bir karışıklık doğar. Böyle davranış hayvan yaşamının 'en aşağı' formlarından kimilerinde, ve daha ağır bir zaman çerçevesi içinde birçok bitkide dahi gözlemlenebilir. Ama 'kendi yaşamı için savaşma'nın aslında yaşamla ilgili olduğu hiç açık değildir, yani böyle davranışın herhangi bir şekilde, ölümün bir olanak olarak farkında olunmasını içerdiği hiç açık değildir. Öyleyse, boğulmakta olan bir

ki, inançları her ne olursa ve ne kadar ateşli olursa olsun tüm insanlar ölüm hakkında bir kavrayışı ya da hiç değilse ölme ile ilgili bir kavrayışı paylaşırlar. Heidegger'in 'ölüme-doğru-varlık' olarak Dasein kavramı varoluşsal yapımızın özsel bir yanına dikkat çeker. Kişi, Varlığının o 'iyi geceler'e sessizce mi gireceğini yoksa ona karşı 'hiddetlenecek' mi olduğunu Zamanı gelene kadar asla bilmez. Savaşın harareti içinde ya da acı ve hastalık ateşi içinde, soylu bir ölümle mi yoksa zavallı bir ölümle mi öleceğini asla bilmez. Bu kesinsizlik, nasıl olacağımı, nasıl olacağımızı ve ne yapacağımızı ya da ne acı çekeceğimizi bilmemek hiç şüphesiz ölüm hakkındaki kaygımızın en olağanüstü kısmıdır, belki haddinden fazla öyledir.³⁷⁶ Görünürde metafiziksel olan ölüm korkusunun büyük bölümüyle gerçekten çok daha kişisel ölme korkusu olduğunu, onun çoğu kez aşırı değer biçildiğini düşündüğüm acı veren kısmı olmayıp başka kültürlerde, Homeros'ta, Mishi-ma'da, hattâ Dickens'da, daha az sıklıkla Amerika'da ('Mutlu sonlar' üzerindeki ısrar düşünülürse, bir kahramanın ölümü sorusunu ortaya koymak gerekmez) o denli göklere çıkarılan onun kişisel karakter yanı, soyluluğu olduğunu sanıyorum.

kişinin fenomenolojisi, onun yaşamı için değil ama bir sonraki soluk için savatığı gibi görünecektir. Canlı olan her şeyde belki de öz-sakinime yönelik bu içgüdüsel dürtü vardır, ama ölümle ilgili olarak bu zorunlu değildir. Fakat en karışığı, bu öz-sakinime yönelik içgüdüsel dürtüyü Hobbes'un çok bilindiği şekilde telkin ettiği bir çeşit temel *hak* ile karıştırmaktır. Bir yaşam hakkı olduğu ister düşünülsün isterse düşünülmesin, bu hak ne biyolojiden ne de fenomenolojiden türer.

- 376) Korkarım, ölme acısına çok fazla önem verdim. Hiç şüphesiz, bugün birçok insanın ölme biçimi –kanser gibi uzun süren hastalıklardan– kısmen acı yüzünden korkutucudur – ama yalnızca kısmen. Fakat ciddi bir travma geçirmiş herkes bilir ki –hızlı bir araba çarpışması veya vücudun bir parçasının keskin ve tehlikeli bir aletle hızla koparılması gibi– acı böyle örneklerde ihmal edilebilir bir şeydir. Ağır yanıklarda olduğu gibi, bazen de acı oldukça sonra gelir. Ama ölümcül yaralanmalarda, kılıçla kesilmek gibi, acı bir mesele bile sayılmaz, ve böyle olduğunu düşünmek ölüm meselesini gereksiz yere (ve kaçamaklı biçimde) karışık hale getirmektir. 'Zalim ve olağandışı' idam cezası teknikleri etrafında dönen tartışmaları da tiksindirici oldukları kadar yanıltıcı buluyorum. İster giyotin, cellat, idam mangası, elektrikli sandalye isterse ıgneyle olsun, idam edilmenin acısı en kötü olasılıkla kısa bir aradır.

Ölüm korkusunun aynı zamanda, 'ölümden sonra ne oluyor?' sorusuyla da ilgisi vardır, ötedünya ile ilgili o güç soruların terimlerinde değil ama çok daha somut olan, bedenın yazgısı sorusu terimlerinde. Hektor kötü biçimde ölmedi, ama onun Aşıl'ın savaş arabasının arkasında sürüklenmesi aşağılayıcıydı. Gerçekten de, ölümden sonra bedenin, cesedin gerektiği biçimde elden çıkarılması üzerine uzun uzun ve derinden düşünmemiş dünya üzerinde hiçbir kültür herhalde yoktur ve ölüm korkusunun ne kadarının ne ölümden ne ölmekten korkmak olduğu, ama kişinin yüzü ve bedeninin o artık hayatta olmadığı zaman nasıl görünecekleri şeklindeki kibirli korku olduğunu (görgül bir soru) sormaya kesinlikle değer. Kibir ve ölüme ilişkin bu sorunun, ölümün anlam ve önemi üzerine yapılan aşırı derecede metafiziksel ve dinsel tartışmalarda çok sık gözden kaçırıldığını düşünüyorum. Hektor'a göre ölüm dehşeti bir deneyim değildi, ve tahminen, ölmesi de öyle değildi – ki (okuduğumuz kadarıyla) çabuk ve olasılıkla acısız olmuştu. Dehşet olan şey ölümün aşağılamasıydı, savaş kaybettiği olgusu, ve cesedinden uygun bir defin işleminin esirgenmesi gibi o daha da aşağılayıcı olan olguydu. Gerçekten de, defin ve yakma töreni yöntemleri (cesetten kurtulmanın başlıca iki biçimi) zorunlu hijyenik korumalardan daha çok ölüm olgusunun gizlenmesiyle ilgilidir. Daha yeni Westernlerde ve gangster filmlerinde (gerçek hayattaki gibi) yüzünden vurulmaya karşı özel bir korku vardır. Acı önemsenmeyebilir, ama kişinin gururunun tehdit altına girmesi ezicidir. (Erkek intiharının gözde biçimlerinden biri ağıza tabanca ya da çifte namlusu sokulmasıdır, beyin patlar ama yüz hasarsız kalır.)

Ölüm olgusu birinin öldüğü şeklindeki 'kuru' olguyu içermez yalnızca. Aynı zamanda ölümün iğrenç, gözle görülür ayrıntılarını da içerir, bunlar bedenin yeniden dirilişi konulu çoğu

tartışmada çabucak kusurları örtülen ayrıntılardır. Nitekim, Ortaçağlarda ölüm ve iğrenme üzerine yazan William Miller ölümün bilinci sona erdiren bir olay olduğu için değil, ama iğrenç, kontrol edilemez biyolojik sürecin, kokuşmanın bir parçası olduğu için dehşet verici olduğunu öne sürer.

Dolayısıyla ölüm yalnızca kötü koktuğu için değil, ama yaşama sürecinin bir sonu *olmadığı* [italik benim] için de dehşet verir ve tiksindirir... Yaşamış olanlar ile yaşayanlar birleşerek yaratılışsal çürümenin organik dünyasını oluştururlar, pis kokulu ve dokunmanın rahatsızlık verdiği. Yapışkan çamur, pis gölcük yaşam çorbasıdır, kendini üretme gücü olan: Hayvansal yaşamı üreten çamurumsu, kaypak, kımıl kımıl bir çorba.³⁷⁷

Buna ek olarak, Miller bize Spencer'ın *Faerie Queene*'inden birkaç dize de sunar: 'Koca koca çamur yığınları bırakır/içlerinin de binlerce çeşit yaratık türüyle... başka bir yerde de o denli çirkin azman şekiller/hiç kimsenin sazlarla ötemeyeceği.'³⁷⁸

Bu iğrençtir, ama aynı zamanda özsel olduğunu düşünüyorum. Ölülerin yalnızca yere yığıldıkları veya ortadan kalktukları filmlerde (çoğu filmde) ölümün kendisinden değil, yalnızca kişinin rolünün ve olasılıkla sözleşmesinin bitmesinden korkulur. Korkunç gerçek, öldüğümüzde sadece ortadan yok olmayıp belli bir zaman periyodu boyunca, çevremizdekiler için iğrenme ve dehşet kaynağı olarak ortada yatmamızdır. Elbette hepimiz etrafımızda dostlarımız ve ailemiz varken ölmeyi yeğlediğimizi söyle-

377) Miller, *An Anatomy of Disgust*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, s. 49. Ayrıca bkz. Caroline Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York, Columbia University Press, 1995.

378) Spencer, *Faerie Queene* I. I. 21.

riz. Ama genellikle bunun ardındaki dilek çoğu kez dile getirilmeyen bir başka şeydir: Düzgün bir biçimde, tercihen iyi giyinmiş olarak, dağılmamış bir makyajla, acıyla şekil değiştirmemiş ya da şiddetle hasar görmemiş, hâlâ pembe ve canlı olan ve kan gibi çok nahoş bir şeyle lekelenmemiş bir yüzle ölme isteğimiz. Bununla birlikte, bir an durup düşünmek bu senaryoyu yeniden gözden geçirmemizi ve niçin bazı insanların, tıpkı filler gibi, kendi başlarına uzakta ölmek için gittiklerini anlamamızı sağlayabilir. Hem bedene hem de ruha ne olduğu bizim için hatırı sayılır derecede etkileyici ve önemlidir. Bazı dinlerin (örneğin ortodoks Yahudilik) ve birçok bireyin, ister geleceğin hekimlerinin eğitimi için (kişinin *kendisini* orada kesim masasında yatıyor olarak düşünmemesi zordur) isterse hâlâ sağlıklı bir kalp ya da karaciğer ile bir başkasının yaşamını kurtarmak için olsun, herhangi bir nedenle ölü bedeninin 'kullanılması' fikri karşısında duraksamaları şaşırtıcı değildir. Bedensel kendilik duygumuz ölümle sona erebilir, ama biz hayattayken bu duygu ileriye, ölümden sonrasına yansıtılır. Kibirlice olabilir ama pek aptalca sayılmaz, ve bunun nasıl gözardı edilebileceği ya da yadsınabileceğini anlamak zordur. İstedüğimiz kadar 'toz toza' hakkında veya solucanların zaferi hakkında kuru sıkı konuşalım, ölü olmayı çevreleyen aşağılayıcı koşullar ölümün hiçbir şey diye görülüp akıldan defedilmesi için değil, onun hakkında kaygılanmak için gerçekten iyi bir nedendirler. Ne iyi ki, ya da ne yazık ki, bizler (bir anlamda) hiçbir şey haline değil, ama daha ziyade epeyce bir şey haline geliriz, bir tik-sinti ve iğrenme nesnesi, doğanın bir diğer çevrimi için besin.

Ruhun geleceği, göksel 'kendi', ölüm üzerine birçok sorudan biridir ve yaşamın kendi kaygılarından metafiziksel olarak bağımsız görünen tek sorudur. Sokrates ölümünü zihninde, yapmayı en çok sevdiği şeyin engellenmeden sürmesi olarak canlan-

dırıyordu,³⁷⁹ ve İslamın cenneti de Hristiyanlığın cennetinden, yani yaşamda en değerli tutulan tüm hazların, 'Lezzetlerin Bahçesi'nden çok daha belirgin biçimde betimlenir. Ama elbette, imanı ne kadar güçlü olursa olsun, insan öldükten sonra ruha, tine, zihnine, anılarına, başkalarında kendisiyle ilgili anılara ne olacağını hiçbir zaman *bilmez*. Sonuncusu hariç tümü kanıttan ve tanıklıktan yoksun olan metafiziksel spekülasyonlardan fazlası değildirler, önceden 'orada bulunduğunu' iddia edenlerden gelen o bildik yorumlara rağmen. Ama 'kendi'nin ya da ruhun geleceği bundan çok daha fazlası olabilir, büyük teolojik bakış açısından, biraz daha az olsa bile. Aristoteles'ten, Solon'dan alıntı yaparak başlamıştım: 'Hiçbir insana ölümünden sonrasına dek mutlu demeyin.' Kişinin arzuları ölümle sona erebilir, ama o arzuların tatmini sona ermez. Bir çift, çocukları ve torunları için en iyisinden başka bir şey dilemez. Öldükleri zaman, dileme sona erer ama dilek kalır, ve ancak yıllar sonra yerine getirilebilir ya da engellenebilir. Bir şair şiirlerinin takdir edilmesini ister, ama henüz tanınmazken ve değeri bilinmezken ölür. Yıllar, belki hattâ yüzyıllar sonra 'keşfedilir' ve dileği yerine gelir. 'Ötedünyanın' ve 'ölümsüzlüğün', hepsi de yaşamdan o kadar ayrı olmayan birçok anlamı vardır. Sokrates *Şölen*'de, her yerdeki bütün çocukları olduğu gibi, Homeros'un 'çocuklarını' da (*Ilyada* ve *Odiseus*) ölümsüzlüğün anlamı olarak gösterir. Yaşamın sürmesi ve anlamına ilişkin o somut anlayışla karşılaştırıldığında, Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin içrek ve oldukça Mısırlı görüşü sönük kalır.

Bir ötedünyaya inanılsa bile, ölüm sorusu –ve onunla birlik-

379) Sokrates'in bu noktada kendini ciddi boyutta aldatığı iddia edilebilir. Platon'un diyaloglarının tamamı, hattâ yalnızca herhangi biri bile okunduğunda anlaşılır ki, Sokrates'in en çok sevdiği şey kendi başına düşünmek değil, başkalarıyla konuşmaktır.

te yaşam sorusu— ortadan kalkmaz. Çok sıklıkla, ötedünya vaadi daha acil etik ve bağlılık sorularını gölgelemek, ilişkilerin önemini asgariye indirmek ve yükümlülükleri önemsizleştirmek için kullanılır. Ama neredeyse her zaman, hattâ en eskatolojik³⁸⁰ düşünmede bile, Sokrates'in 'nasıl yaşamalıyız?' sorusu dinin kıyısından içeri süzülür, gerçekte onun bizzat dokusunun bir parçası haline gelir (zaten nasıl olmasın?). Nitekim Spinoza bize şöyle der:

Özgür bir insan, daha açık olarak, yalnızca usun buyruklarına göre yaşayan bir insan, ölüm korkusu yüzünden iyiye sürüklenmez, ama iyiyi doğrudan doğruya arzular; yani kendi yararını arama ilkesi uyarınca davranmayı, yaşamayı ve varlığını korumayı arzu eder. O halde, ölümü zerre kadar düşünmez ve bilgeliği yaşam üzerine bir meditasyondur.³⁸¹

Hristiyanlıkta nihai hedef cennete girmek olabilir, ama dü-rüst bir insan olarak, 'kurtarılmış' biri olarak kişinin statüsü bağımsız ve her şeyden önemli bir mesele olarak kalır. İster Yahudi, Hristiyan, Müslüman isterse Hindu olsun, ötedünya soruları yaşama ilişkin sorulara göre, varlıkbilimsel açıdan değillerse de etik açıdan ikincildirler. Saint Thomas'ın Hristiyan davranışı için nihai modeli pagan Aristoteles'te bulması ya da 'Peripatetik' Perslerin İslam'ı her şeyden önce, bir 'teslimiyet' yaşamı ve ancak sonradan cennet terimlerinde görmeleri tarihin bir acayıplığı değildir. Böylece ölüm bizi ötedünyaya değil yaşama gönderir ve yaşam bizi ölüme değil ama ölümden uzağa gönderir. Yaşa-

380) Dünyanın ve insanın nihai yazgısı ile ilgili (ç.n.)

381) Spinoza, *Ethics*, 4. bas. çev. W. H. White ve A. H. Sterling, Oxford, Oxford University Press, 1930, s. 235.

yıp ölmek her şeyin doğasında vardır. Ölüm için yaşamak –ölüm fetişizmi– yaşamın bir yadsınmasıdır, ve ölümün yadsınmasından çok daha ciddidir.

Ölümün Toplumsal Boyutu

Ölüm korkusu, kuşkusuz, kendini metafiziksel ya da mantıksal bir zihin karışıklığı olarak, bilinmeyene duyulan dehşet olarak, hiçlikde bir yüzyüze gelme olarak sunar. Sanırım gerçek çok daha az gurur okşayıcıdır. Ölme açısından, ya da ölümden önce çekilecek acıdan kaygılanırız. Ölümden sonra bedenlerimizin elden çıkarılması konusunda kibirli bir kaygı taşırız. Önemsediğimiz insanlar için kaygılanırız, ama sonra, bizim bakımımız olmadan da iyi olacaklarından, aslında bizi sürekli anımsatan şeyler olmasa hattâ bizi anımsamayacaklarından da kaygılanırız. Ölümün hiçbir şey olduğu düşüncesi de bir metafizik sorunu olmaktan çok, sıkıntı verici o artık olmayış fikri olabilir. En az gurur okşayan bir şekilde ifade edecek olursak, diyebiliriz ki, ölümüm kötü bir şeydir, çünkü evreni benden yoksun bırakır. Sartre'in *Çıkış Yok*'taki karakterleri gibi, dünyayı bensiz resmederim. Benim hakkımda konuştuklarını, bana güldüklerini, acıdıklarını görürüm. Birinin karımla flört edip evlendiğini, çocuklarını büyüttüğünü, kitaplarımdaki düşünceleri çürüttüğünü seyrederim. Ölüm hiçbir şey olabilir, ama *can yakan* bir hiçbir şeydir.

Tüm bunlar büyük metafizik ya da 'temel varlıkbilim' değildir, gizeme bürünmüş önemsiz bencilliktir. Benim marazi tek bencilik dediğim şeydir, ölümün yalnızca 'kendi' terimlerinde oluşturulan bir imgesi. Varmaya çalıştığım ve felsefede gözardı edildiğine inandığım şey ölümün toplumsal boyutudur. Bunka ki önemi kabul etmek için, felsefi soruya esas olan, birinci-kışı

duruşunu terk etmek zorunlu değildir, ne de bu, bireysel yaşama ilişkin sağlıklı anlayışımız ile ölümle ilgili kişisel kaygıyı uzlaştırmanın herhangi bir yoludur. Ama şunu söylemektir ki, bizler her şeyden önce hem fenomenolojik ve varlıkbilimsel hem de biyolojik açılardan toplumsal hayvanlarız. Kişinin kendi ölümü, en yalnız durumlar hariç, her zaman bir ilişkiler ağının parçalanmasıdır (kişi bunun çok önemsiz olmamasını umar). Ve o yalnız durumlarda bile kişinin ölümü, kendi düşüncesine göre, geçmiş ya da olanaklı ilişkilerin dağılmasıdır, ya da acıma duyguları uyandıracığı sınırların dışında, hiç normal olmayan bir şekilde tümüyle yalnız ölmesinden doğan kederli bir durumdur.

Heidegger'in ölüme-doğru-varlığın 'biricikliği' olarak gösterdiği şey bana marazi tekbeciliğin bir versiyonu, bulanık ve sözde-kahramansal felsefi kuramın lehine, apaçık olanın bir yadsınması gibi geliyor. Ve Sartre da, kendisine katılmama rağmen, bana aynı tekbecilik tuzağına düşüyor görünüyor, çünkü 'benim projelerim' ifadesini kullanıyor ve ölümlülüğümü 'Öteki'ninki ile yan yana koyuyor. Ölümümü düşündüğümde, başkalarının bende ne göreceklerini, beni nasıl göreceklerini, beni nasıl düşünüp nasıl anımsayacaklarını düşünmeden edemiyorum. Kendimi, à la Freud,³⁸² kendi cenaze törenimde hayal ettiğim zaman, kendimin değil başkalarının gözlerinden hayal ediyorum, 'bakış açım' mantıksal olarak ve indirgenemez biçimde benim ve yalnız benim olsa da olmasa da. Bedenimi kesim masasında, ya da kanlar içinde sokakta, ya da ölümcül acıdan kaskatı kesilmiş olarak hayal ettiğim zaman, beni böyle gördüğünü hayal ettiğim kişi ben değilim, başkaları. Nasıl öleceğim, cesurca mı yoksa yakışıksız biçimde mi, diye kaygılandığım zaman, ilgilendiğim şey başkaları. Elbette, beni ilgilendi-

382) Freud gibi (ç.n.)

ren benim ünüm, benim karakterim, benim egom, ama burada, başka her yerdekinden daha dramatik biçimde, 'kendi'nin toplumsal doğası görülür. Ne de olsa, o zayıflamış felsefi anlamda, sahneyi kahraman olarak mı, ödlele ya da soytarı olarak mı terk ettiğim, *benim için* ne fark yaratabilir ki?³⁸³

Hiç kuşkusuz, çoğu toplum bunun aşikar olduğunu düşünür. Uyguladıkları yas ritüelleri bunu kabul eder. Ama ileri, çökmüş felsefelerimizde böyle düşünme hemen hemen gözardı edilir, ya da açıkça yadsınır. Kaç tane felsefeci (bu kitabın dışındakilerden) keder ve yası daha ziyade antropologlara ait olan salt kültürel insan icatları olarak görmekten çok ölümün yanları olarak görmüştür? Kaç tane felsefeci ölümdaki özsel 'an'ı bir yaşamın bütün öyküsünden hiç de daha az olmayan bir şey olarak almıştır (bütün yaşamın ölme süreci olduğunu düşünen marazi Silenus dışında)? (Öte yandan çizgi film bilgelğinde, biri ölürken bütün yaşamının –iç– gözleri önünden geçmesi uzun süredir bir basmakalıp olmuştur.) 'Ölüm hiçbir şeydir' usamlamasının yerine, felsefeciler, ölmem ya da yaşamam deneyim fenomenolojisi yüzünden değil ama *toplumsal* deneyim fenomenolojisi yüzünden *benim için* bir fark yaratır öne sürümünde bulunmalılar.³⁸⁴ Başka insanlardan

383) İtiraz edilebilir ki, benim acım ve korkum hiç kuşkusuz benim ve bir tek benim için ilgi konusudur, yani onunla nasıl başa çıkacaklarını bulmaları gereken duygudaş dostlar, akrabalar, ve hastane çalışanlarından ayrı olarak. Ama yine, acı ve korkuyu idare etmenin ölümden çok ayrı meseleler olduğunu düşünüyorum, sorgulamakta olduğum çözümsel 'ayrılık' anlamında değil, ama deneyimimizin her durumda nahoş olan özellikleri oldukları ve sona ermekten çok sonu gelmeyecek bir olanak söz konusu olduğunda daha da fazla böyle olduğu anlamında. Yakınlarda Clinton yönetiminin acıdan kurtaran 'haram' ilaçlar üzerine getirdiği yasak gibi duygusuz sofuluklar –ve yıllardır süren benzer politikalar– yüzündendir ki acı ve korku içinde ölmek bu kadar yaygın hale gelmiştir. Ölüm ve ölmenin mutlaka acı verici olması gerekmez ve iddia ediyorum ki, korku 'ölüme-doğru-varlık' kavramından çok daha geniş bir çerçevede anlaşılmalıdır.

384) Yine bu, kişinin 'yaşamı için savaşabileceğini' yadsımak değildir, ama söyledğim, kişinin ölümden kaçmak için böyle yapmadığıdır, eğer bir düşünme süreci olmamışsa. Buna göre, hayvanlar 'yaşamları için savaşılır', ama 'öz-sakınım' için değil. Fakat yavruları ya da topluluklarındaki diğer üyelerin güvenliği için gerçekten (ölümleri pahasına) savaşılır.

ötürü yaşamak istiyorum. Sevgi beslediğim için, projelerle dolu olduğum için yaşamak istiyorum – her şeyden önce Sartre'ın takdir eden ilk kişi olacağı toplumsal projeler. Belki başkaları bana gereksinim duyduğu için, ama çoğumuza göre de biz başkalarını umursadığımız ve onlar hakkında kaygılandığımız için yaşamak istiyorum. Onların benim dünyamın parçaları olmaları gibi ben de onlarınkinin bir parçasıyım.

Gerçekten kaygılandığım şey geride bıraktığım insanlardır, kısmen kendim, gururum, kibrim uğruna. Ölümüm onları nasıl etkileyecek? Bu başkacılık değildir. Aynı zamanda özçikardır, kibirdir, gururdur, utançtır ve kontrolü kaybetme korkusudur (*Çıkış Yok*'un gerçek dehşeti). Ölüm ancak yakın ve önemli ilişkilerin zedelenebilirliğini hedef aldığı sürece bizi birey yapan şeydir. Kendinde ölüm hiçbir şeydir ve ölmede yüceltilecek hiçbir şey yoktur. Eğer ölme bir sınama, bir meydan okuma, bir cesaret fırsatı ise ancak 'başkaları-için/başkalarıyla-birlikte-varlık' kategorisinde böyledir, yoksa 'Kendisi-için-Varlık' ya da 'ölüme-doğru-varlık' kategorisinde değil. Ölüm hiçbir şeydir denemez, hiç kuşku yok ki bir şeye dönüştürülebilir. Soylu bir ölüm, yalnızca 'kişinin kendi' ölümü değil ama önemseddiği başkaları ile birlikteyken, başkaları uğruna bir ölüm, Homeros'un kahramanlarının tasarlamış olabilecekleri türden 'asılsız' bir ölüm. İşte, felsefelerimizin bir kez daha bizi götürmeleri gereken yol budur – marazi tekbecilikten, ölüm fetişizminden, hiçlikten uzağa.

KAYNAKÇA

Becker, Ernest, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1973.

Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment*, New York, Alfred A. Knopf, 1976.

Borges, Jorge Luis, *Labyrinths*, New York, Modern Library, 1983.

Bynum, Caroline, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York, Columbia University Press, 1995.

Camus, Albert, *The Stranger*, çev. Stuart Gilbert, New York, Vintage, 1954.

Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1975.

Camus, Albert, *The First Man*, çev. David Hopgood, New York, Knopf, 1995,

Canetti, Elias, *The Agony of Flies: Notes and Notations*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1994.

Canetti, Elias, *Crowds and Power*, çev. Carol Stewart, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1984.

Canetti, Elias, *The Human Province*, çev. J. Neugroschel, New York, Seabury Press, 1978.

Canetti, Elias, *The Conscience of Words*, çev. J. Neugroschel, Lon-

don, Andre Deutsch, 1986.

Canetti, Elias, *The Secret Heart of the Clock: Notes, Aphorisms, Fragments 1973-1985*, çev. J. Agee, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1989.

Chuang Tzu, Peking, Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series, Supplement 20, 1947.

Chuang-tzu: *The Inner Chapters*, çev. A. C. Graham, London, George Allen & Unwin, 1981.

David-Neel, Alexandra, *The Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects*, San Francisco, City Lights Books, 1967.

Dennett, Daniel C., 'The Milk of Human Intentionality', *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, s. 428-30.

Dennett, Daniel C., *Elbow Room*, Cambridge, Mass., Bradford Books, 1984.

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1965.

Edwards, Paul, *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, La Salle, Ill, The Monist Monographs, 1979.

Edwards, Paul, *Reincarnation: A Critical Evaluation*, Amherst, N. Y., Prometheus, 1996.

Eigler, F., *Das autobiographische Werk von Elias Canetti*, Tübingen, Stauffenburg, 1988.

Epicurus, *Letters, Principle Doctrines and Vatican Sayings*, çev. Russell M. Geer, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1981.

Fay, Thomas, A., *Heidegger: The Critique of Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

Fedman, F., *Confrontations with the Reaper*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Frankl, Viktor, *Man's Search for Meaning*, New York, Washington Square Press, 1984.

Freud, Sigmund, *Interpretation of Dreams*, çev. James Strachey, Harmondsworth, Penguin, 1976.

Fukunaga Mitsuji, Soshi, Tokyo, Asashi Shinbun Chugoku koten-sen series, 1966.

Gelven, M., *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*, New York, Harper & Row, 1970.

Govinda, Lama Anagarika, *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York, Samuel Weiser, 1974.

Govinda, Lama Anagarika, *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, Wheaton, Ill., The Theosophical Publishing House, 1976.

Graham, A. C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York Press, 1990.

Hädecke, W., 'Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis', *Text + Kritik* 28, 1982, s. 27-32.

Hakuin, *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, çev. Philip B. Yampolsky, New York, Columbia University Press, 1971.

Hanson, Karen, 'Dressing Down Dressing Up – The Philosophic Fear of Fashion', *Hypatia* 5 (Special Issue, *Feminism and Aesthetics*, ed. Hilde Hein ve Carolyn Korsmeyer), 1990.

Hay, John, 'The Persisting Dragon', Willard Peterson, A. Plaks ve Y. S. Yu (ed.ler), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*'de, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1994.

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, çev. J. N. Finlay ve A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Heidegger, Martin, 'The Way into the Ground of Metaphysics',

Walter Kaufmann (ed.), *Existentialism*'de, New York, Meridian, 1956.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1962.

Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, cilt IX, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, Martin, *Basic Writings*, ed. David Frell Krell, New York, Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, cilt V. *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, cilt XII., *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

Higgins, Kathleen, *Nietzsche's Zarathustra*, Philedelphia, Temple University Press, 1987.

Hofstadter, Douglas, R., ve Daniel C. Dennett (ed.ler), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Mind and Soul*, New York, Basic Books, 1981.

Horney, Karen, *Neurosis and Human Growth: the Struggle toward Self-realization*, London, Routledge & Kegan Paul, 1952.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962.

Joyce, James, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Viking, 1956.

Kahn, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Keightley, David, 'Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese', Paul S. Ropp (ed.), *Heritage of China: Contemporary*

Perspectives on Chinese Civilization, Berkeley, University of California Press, 1990.

Kim, Hin-Jee, *Dōgen Kigen – Mystical Realist*, Tuscon, University of Arizona Press, 1975.

Koffka, K., *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt Brace & Company, 1935.

Krell, David Farrell, *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

Lao-tzu: *Tao-te Ching*, çev. Robert G. Henricks, New York, Ballantine, 1989.

Lewis, David, *Collected Essays*, New York, Oxford University Press, 1983.

Loewe, Michael, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han period (202 BC-AD 220)*, London, George Allen & Unwin, 1982.

MacIntyre, Alasdair, 'Crises, Narrative and Science', *The Monist* 60 (1997), s. 453-72.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

Mailer, Norman, *The Executioner's Song*, Boston, Little, Brown, 1979.

Malpas, Jeff, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Malpas, Jeff, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Malpas, Jeff, 'The Nature of Cognitive Connection: Kant, Davidson and the Unity of Consciousness', *International Journal of Philosophical Studies*, 1998.

Masson, Jeffrey, *When Elephants Weep*, New York, Dell, 1995.

May, Reinhard, *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*, çev. Graham Parkes, London, Routledge, 1996.

Meyer, Leonard B., *On Emotion and Meaning in Music*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, New York, Library of Liberal Art Press, 1957.

Miller, Alice, 'Käthe Kollwitz: A Mother's Dead Little Angels and Her Daughter's Activist Art', *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*, çev. Hildegard ve Hunter Han-num, New York, Doubleday, 1990.

Miller, James, *Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993.

Miller, William, *An Anatomy of Disgust*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

Mink, Louis O., 'History and Fiction as Modes of Comprehension', *New Literary History* 1 (1969-70), s. 541-8.

Mistry, Freny, *Nietzsche and Buddhism*, New York, Walter de Gruyter, 1981.

Montaigne, Michel de, *The Complete Essays of Montaigne*, ed. ve çev. Donald Frame, Stanford, Stanford University Press, 1958.

Moody, Raymond, *Life After Life*, New York, Bantam, 1976.

Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

The New Oxford Book of English Verse, 1250-1950, ed. Helen Gardner, New York, Oxford University Press, 1972.

Nietzsche, Friedrich, *The Nietzsche Reader*, çev. R. J. Hollingdale, London, Penguin, 1977.

Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo/On The Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1966.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Munich, De Gruyter, 1980.

Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, çev. Jan Van Bragt, Berkeley, University of California Press, 1982.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Nussbaum, Martha, 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics' J. E. J. Altham ve Ross Harrison (ed.ler), *World, Mind and Ethics*'de, Cambridge, Cambridge University Press, 1955, s. 86-131.

Orlowski, H., 'Öffentlichkeit und persönliche Lebenserfahrung bei Elias Canetti', *Elias Canettis Anthropologie und Poetik*'de, ed. S. H. Kaszynski, Poznan, Universitätsverlags, 1984, s. 35-46.

Pascal, Blaise, *Pensées*, çev. W. F. Trotter, London, J. M. Dent, 1908.

Parfitt, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

Parkes, Graham, 'Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances', Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (ed.ler), *The Cambridge Companion to Nietzsche*'de, Cambridge, Cambridge

ge University Press, 1996, s. 356-83.

Paz, Octavio, 'Use and Contemplation', Philip Alperson (ed.), *The Philosophy of the Visual Arts*, New York, Oxford University Press, 1992.

Piel, E., *Elias Canetti*, Munich, Beck, 1984.

Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1997.

Rentsch, T., *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989.

Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer, Chicago, University of Chicago Press, 1984-8.

Ricoeur, Paul, 'Life in Quest of a Narrative', David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur*'da, London, Routledge, 1991, s. 20-33.

Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, çev. Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Rilke, Rainer Maria, *Briefe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1950.

Rilke, Rainer Maria, *Werke*, Frankfurt am Main, Insel, 1986.

Rosenstein, Leon, 'The Aesthetic of the Antique', Philip Alperson (ed.), *The Philosophy of the Visual Arts*'da, New York, Oxford University Press, 1992.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes, New York, Washington Square Press, 1966.

Sartre, Jean-Paul, *The Wall and Other Stories*, çev. Lloyd Alexander, New York, New Directions, 1969.

Sartre, Jean-Paul, *No Exit and Three Other Plays*, New York, Vintage Books, 1989.

Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1964.

Simmel, Georg, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Munich, Dunker & Humbolt, 1918.

Solomon, Robert C., 'Is There Happiness After Death?', *Philosophy* 51 (1976), s. 189-93.

Spinoza, Baruch de, *Ethics*, 4. bas., çev. W. H. White ve A. H. Sterling, Oxford, Oxford University Press, 1930.

Starobinski, Jean, *Montaigne in Motion*, çev. Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Stevens, Wallace, *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York, Knopf, 1968.

Stevens, Wallace, *Opus Posthumous*, New York, Knopf, 1975.

Stoppard, Tom, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, New York, Grove Weidenfeld, 1967.

Suzuki, Shōsan, *Warrior of Zen*, ed. ve çev. Arthur Braverman, New York, Kodansha International, 1994.

The Tibetan Book of the Dead, ed. W. Y. Evans-Wentz, 3.bas., Oxford, Oxford University Press, 1960.

The Tibetan Book of the Dead, çev. Francesca Framantle ve Chögyam Trungpa, Boston, Shambhala, 1987 (sesli versiyon: *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation Through Hearing in the Bardo*, okuyan Richard Gere, Boston, Shambhala Lion Editions, 1990).

The Tibetan Book of the Dead, çev. Robert A. F. Thurman, London, The Aquarian Press, 1994.

Das Tibetanishe Totenbuch, Zurich, Rascher Verlag, 1938.

Tolstoy, Leo, *The Death of Ivan Ilych and Other Stories*, çev. Louise ve Aylmer Maude, London, Oxford University Press, 1971.

Unamuno, Miguel; *The Tragic Sense of Life*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1972.

Waterhouse, Roger, *A Heidegger Critique*, Brighton, Harvester Press, 1981.

White, Hayden, *Tropics of Discourse*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1978.

Williams, Bernard, 'The Macroupos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, s. 82-100.

Young, Julian, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Yunmei, Kang, *Zhongguo gudai siwanguan zhi tanjui* (Eski Çin'in ölüm görüşünün bir açıklaması), Taipei, National Taiwan University History and Chinese Literature Series, No. 85, 1994.

AD-DİZİN

Aşil: 13, 335

Allen, Woody: 13, 305

Akira Kurosawa: 1, 166

Appiah, Anthony: 99

Aristoteles: 56, 91, 92, 93, 291, 296, 297, 338, 339

Basquiat, Jean-Michel: 314, 316

Becker, Ernest: 53, 304, 305, 345

Bettelheim, Bruno: 251, 345

Borges, Jorge Luis: 236, 257, 345

Boswell, James: 325

Brooks, Mell: 303

Buda: 148, 150, 169

Büyük Iskender: 311

Camus, Albert: 17, 37, 53, 223, 303, 318, 319, 330, 345

Canetti, Elias: 17, 18, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
264, 295, 345, 346, 351, 352

Carton, Sydney: 298

Chaplin, Charlie: 303

Cobain, Kurt: 314, 316

Coleridge, Samuel Taylor: 112

Çehov, Anton: 228

Dante, Alighieri: 112, 158, 177

Darwin, Charles: 20, 114, 270, 274

Davidson, Donald: 10, 245, 246, 349

Dawkins, Richard: 274

Demokritos: 321

Dennett, Daniel: 283, 284, 346, 348

Descartes, René: 171, 281, 299

Dōgen Kigen: 19, 166, 168, 169, 174, 183

Edwards, Paul: 310, 346

Eliot, T. S.: 177

Epikuros: 13, 17, 41, 55, 61, 62, 63, 68, 73, 76, 81, 295, 313,
316, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 329

Feldman, Fred: 292

Foucault, Michel: 11, 230, 231, 313, 316, 319, 350

Frankl, Viktor: 56, 347

Freud, Sigmund: 58, 156, 157, 158, 159, 162, 175, 285, 286,
317, 328, 341, 347

Gilmore, Gary: 298

Govinda, Lama Anagarika: 144, 151, 160, 161, 162, 163, 347

Graham, Billy: 7, 10, 19, 120, 121, 122, 123, 125, 132, 133,
134, 136, 137, 139, 141, 165, 167, 180, 310, 346, 347, 350, 351

Hakuin Ekaku: 183, 184, 185, 347

Hanson, Karen: 96, 347

Hegel, G. W. F.: 1, 10, 11, 55, 66, 218, 219, 270, 290, 347

Heidegger, Martin: 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 42, 46, 53, 104, 105, 165, 166, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 263, 290, 298, 300, 310, 313, 314, 317, 319, 320, 334, 341, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 354

Hektor: 335

Herakleitos: 167, 168, 193

Hobbes, Thomas: 333

Hmeros: 311, 334, 338, 343

Horney, Karen: 56, 348

Hume, David: 325, 326, 348

Jan Dark: 312

Jaspers, Karl: 46, 166

Jung, C. G.: 144, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163

Kant, Immanuel: 11, 20, 232, 246, 266, 284, 289, 349

Karel, Capek: 278

Kaufmann, Walter: 59, 72, 89, 178, 208, 214, 219, 308, 348, 351

Keightley, David: 124, 126, 348

Kierkegaard, Soren: 269, 300, 320

Konfüçyus: 45, 46, 125

Korschelt, Eugen: 175, 176

Kraus, Peter: 7, 10, 13, 14, 19, 194, 296, 304

Krell, David Farrell: 176, 179, 196, 209, 220, 232, 348, 349

Kripke, Saul: 281

Laozi: 167

Lincoln, Abraham: 76, 77, 79, 82

Louis XIV: 77, 79, 82

Löwith, Karl: 232

Lukretius: 17, 18, 61, 320, 321, 325, 326

MacIntyre, Alasdair: 90, 251, 314, 349

Marx, Karl: 317

Mill, John Stuart: 55, 324, 350

Miller, Alice: 97, 98

Miller, James: 313, 316

Miller, William: 336

Mink, Louis: 251, 350

Mitford, Jessica: 305

Montaigne, Michel de: 19, 165, 166, 170, 171, 182, 183, 186, 187, 188, 192, 193, 303, 350, 353

Morrison, Jim: 318

Nagel, Thomas: 17, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 264, 268, 269, 295, 326, 350

Nietzsche, Friedrich: 9, 10, 11, 17, 19, 55, 59, 61, 62, 63, 71, 72, 89, 105, 120, 166, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 188, 189, 190, 191, 192, 307, 308, 317, 322, 331, 348, 350, 351

Nishitani Keiji: 10, 19, 166, 173, 174, 177, 181, 186, 188, 191, 351

Nussbaum, Martha: 236, 351

- Parfitt, Derek: 17, 248, 249, 258, 259, 351
- Pascal, Blaise: 272, 273, 351
- Paz, Octavio: 2, 94, 95, 310, 352
- Picasso, Pablo: 88
- Pisagor: 308
- Platon: 65, 72, 93, 119, 120, 165, 167, 232, 234, 284, 308, 337
- Rahibe Teresa: 116, 117
- Ricoeur, Paul: 251, 259, 352
- Rilke, Rainer Maria: 42, 173, 352
- Rimbaud, Arthur: 313
- Rosenstein, Leon: 95, 96, 352
- Saint Thomas: 339
- Sartre, Jean-Paul: 16, 35, 46, 53, 56, 226, 233, 255, 256, 257, 258, 300, 313, 329, 332, 340, 341, 343, 352
- Schopenhauer, Arthur: 11, 45, 88, 91, 268, 269
- Sellars, Wilfrid: 228
- Silenus: 72, 342
- Simmel, Georg: 179, 180, 353
- Sokrates: 46, 71, 72, 165, 170, 271, 301, 308, 322, 337, 338, 339
- Solon: 91, 92, 296, 338
- Sontag, Susan: 313
- Spencer, Edmund: 336
- Spinoza, Baruch de: 339, 353
- Starobinski, Jean: 165, 183, 353
- Steinberg, Leo: 88
- Stevens, Wallace: 107, 108, 353

Stewart, Jimmy: 41, 329, 332, 345

Stoppard, Tom: 235, 353

Suzuki, Shōsan: 169, 170, 175, 185, 186, 353

Tales: 171

Teller, Paul: 101

Thomas, Dylan: 17, 91

Tolstoy, Leo: 22, 23, 48, 53, 331, 353

Trungpa, Chogyam: 148, 152, 156, 163, 355

Unabomber: 116, 117

Unamuno, Miguel: 264, 295, 353

Vaihinger, Hans: 270

Waugh, Evelyn: 305

Wei Boyang: 322

White, Hayden: 90, 251, 339, 353, 354

Williams, Bernard: 17, 235, 236, 354

Wittgenstein, Ludwig: 13, 268, 304

Yunmei, Kang: 126, 135, 354

Zerdüşt: 182, 227

Zhuangzi: 111, 121, 122, 123, 125, 126, 129, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 167, 300, 321, 329