ahlâk üzerine tartışmalar

Jon S Nuttall

ETİĞE GİRİŞ



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

JON NUTTALL

Surrey'de St John Okulu'nda idareci. Ayrıca Açık Üniversite'de yarım gün felsefe dersleri veriyor.

Ayrıntı: 175
İnceleme dizisi: 91

Ahlâk Üzerine Tartışmalar
Etiğe Giriş
Jon Nuttall

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına hazırlayan
Tamer Tosun

Kitabın özgün adı
Moral Questions
An Introduction to Ethics

Polity Press/1995
basımından çevrilmiştir.

© Basil Blackwell

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Kâni Kumanovalı

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Ocak 1997

ISBN 975-539-170-3

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş/İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Jon Nuttall

AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR

ETİĞE GİRİŞ

AYGINTI

İÇİNDEKİLER

— ÖNSÖZ 11
I. FELSEFEYİ AHLÂKİ MESELELERE UYGULAMAK 15
A. Ahlâk felsefesi de nereden çıktı 15
B. Ahlâki kuşkuları pekiştiren değişmeler 17
C. Ahlâk konusuna felsefecilerin etkisi 20
D. Ahlâki meselelerini karara bağlamada felsefenin yararı olabilir mi? 21
E. Felsefenin sınırlılıkları 24

II. NEDENLERİ BULMAK VE YARGIDA BULUNMAK 27
A. İyiyi kötüden ayırma 27
B. Ahlâki yargılarda bulunmak 29
C. Ahlâki yargılar eylemlerin nedeni olabilir mi? 33
D. Nedenler çok sağlam mı olmak zorundadır? 36
E. Her zaman en çok istediğimiz şeyi mi yaparız? 38
F. Ahlâk Tanrının otoritesine yaslanabilir mi? 41

III. AHLÂKİ VE DİNİ EĞİTİMİN ESASLARINI BULMAK 43
A. Yargıların nesnelliği 43
B. Dini inançların rasyonelliği 45
C. Başkalarını yargılayacak mıyız? 49
D. Evrenselleşebilirliğin içerimleri 52
E. Ahlâk öğretmeni artık bir mantıkçıdan başka bir şey değil mi? 55
F. Ahlâki olgular olabilir mi? 57
G. Ahlâk öğretmeninin görevi nedir? 61

IV. CEZA VE SORUMLULUK 64
A. İki yanlış bir doğru eder mi? 64
B. Herkesin hak ettiğini bulması mı yoksa engelleyici önlemler mi? 66
C. Eylemlerimizden sorumlu muyuz? 70
D. Eylemlerimiz belirlenmiş midir? 72
E. Belirlenimcilik ve kadercilik 74
F. Sonuçlar nedenler tarafından mı belirlenir? 76
G. Ceza ve değerlendirme arasındaki bağlantı 81

V. CİNSELLİK VE AHLÂK 83
A. Cinselliğin özel bir ahlâki anlamı var mı? 83
B. Ahlâk kılavuzu olarak doğa 87
C. Cinsellik hayvan doğamızın bir parçası mıdır? 90
D. Cinsel tahrik 92
E. Cinsel sapmalar 94
F. Cinsel ilişki ve diğer etkinlikler 97
G. Kişiler arası mahremiyet 99
H. Cinselliğin özel doğası 101
İ. Tecavüz 103
I. Rasgele ilişki, masturbasyon ve pornografi 104

J. Fahişelik 105
K. Eşcinsellik 106
L. Cinsel ahlâk 107

VI. PORNOGRAFİ, ŞİDDET VE SANSÜR 109
A. Yalnızca zararlı sonuçlardan mı endişe duymalıyız? 109
B. Seksin ve şiddetin tasviri 113
C. Sansürü haklı çıkarmak 116

VII. KÜRTAJ 120
A. Kürtaj ve cinsellik 120
B. Çizgi çekmek 122
C. Hamile kalmanın anlamı 126
D. Doğumun anlamı 128
E. Yaşayabilirlik 129
F. Kişilerin önemi nereden geliyor? 130
G. Doğmamışın hakları 131
H. Diğer değerlendirmeler 134

VIII. KİŞİLER, ÇOCUKLAR VE EMBRİYOLAR 137
A. Bir tüp içindeki hamilelik 137
B. Genetik mühendisliği 139
C. "Yedek" embriyoların statüsü 141
D. Çocuklar ne zaman insan olurlar? 145
E. Embriyoların sahibi kim? 148
F. Kiralık annelik 149

IX. İNTİHAR VE HAYATIN DEĞERİ 154
A. İntihar ahlâk için bir sorun mudur? 154
B. Nedir intihar denen şey? 156
C. Hayata değer biçmek 159
D. Hayatın faydadan başka bir değeri olabilir mi? 163
F. Değeri maksatta bulmak 165
G. İntihar hakkında yargıda bulunmak 170

X. ÖTENAZİ 172
A. Bir iyilik olarak ötenazi 172

B. Aktif/Pasif ayrımı ... 173
C. İstek çok mu önemlidir? ... 175
D. İstekli ötenazi ... 176
E. İsteksiz ötenazi ... 178
F. İstek-dışı ötenazi ... 179
G. Öldürmek ya da ölüme bırakmak -birkaç değerlendirme- ... 181

XI. SAVAŞ, TERÖRİZM VE PROTESTO ... 185
A. Savaşın haklılığı ... 185
B. Savaşta her şey mubah mıdır? ... 190
C. Amaçlar ve araçlar ... 194
D. "Topyekûn savaş" sorunları ... 198
E. Terörizme karşı yaklaşımlar ... 200

XII. HAYVAN HAKLARI ... 203
A. Hayvanlara kötü muamele biçimleri ... 203
B. Haklar ve yükümlülükler ... 205
C. Hakların dayanağı ... 208
D. Kişi hakları ... 209
E. Hayvanların hakları var mıdır? ... 215
F. Vejetaryenlik ... 217

XIII. İNSANLARI TEORİLERE UYDURMAK ... 220
A. Teorileştirme güdüleri ... 220
B. Faydacılık ... 222
C. Faydacılığa yapılan itirazlar ... 223
D. Kural faydacılığı ... 225
E. Bilimsel teorilerle karşılaştırıldığında ahlâki teoriler ... 226
F. Kant'ın ahlâk teorisi ... 228
G. İnsanların farklı çıkarları ... 230
H. Ahlâki bir görüş açısı benimsemek ... 233

— EK OKUMA ÖNERİLERİ ... 235

Babamın anısına

TEŞEKKÜRLER

Bu kitapta ortaya konan konuların tartışılmasına ortam ve imkân sağladıklarından dolayı Open University ve St John's School'un (eski ve yeni) öğrenci ve öğretmenlerine şükran borçluyum. İlk taslaklar üzerinde faydalı yorumları için David McNaughton'a ve Susan Khin Zaw'a teşekkür ediyorum. Bu kitaba gösterdikleri ilgi ve gözü kitabından başka bir şey görmeyen bir babaya tahammül ettikleri için Clare ve Christopher'a ve elbette yazdığım her şeyi okuduğu, verdiği sürekli destek ve sayısız önerileriyle Elizabeth'e özellikle teşekkür ediyorum.

ÖNSÖZ

Bu kitap Etik ya da Ahlâk Felsefesi olarak bilinen konuya bir giriş yapmak amacıyla kaleme alınmıştır. Felsefenin merkezi dallarından biri olan etiğin uzun bir tarihi vardır. Ama ben bilerek tarihsel bir yaklaşımdan kaçındım; başka filozofların yazdıklarını da tartışmayacağım. Bana göre, bunun çok nedeni var. Önce, giriş niteliğindeki bir metinde göndermelerden ve dipnotlardan sakınmayı arzuladım. Sonra, felsefenin büyük filozofların vardıkları sonuçları öğrenmek demek olduğunu sanmıyorum; önemli olan kullanılan argümanlar ve dayandıkları öncüllerdir ve kişi bunların değerini ancak sorunlarla uğraştığında ve güçlerini tartıştığında anlayabilir. Bu yüzden en iyisi önce meseleyi koymak ve bu meseleyle ilgili argümanlar geliştirmektir, çünkü amaç felsefe hak-

kında malumat vermekten çok felsefi düşünmeyi teşvik etmektir. Konuya ilgi duyanlar, umuyorum, yapmak istedikleri şey hakkında daha ileri bir kavrayış ve değerlendirme ile başka filozofların eserlerine yönelecektir. Bundan dolayı, konuyla ilgili etraflı bir okuma listesini kitaba ekledim. Yazdığım şeylerin orijinalliği hakkında bir iddiada kesinlikle bulunmuyorum –bu kitabın sonundaki listeyi gören herkes kimlere borçlu olduğumu görecektir.

Ahlâk felsefesi, felsefeye girmenin potansiyel olarak en uygun yollarından biridir. En azından günümüzün bazı ahlâki meseleleri hakkında görüş sahibi olmaktan kaçınamayacağımızdan, ahlâk felsefesinin ilgilendiği konular muhtemelen felsefenin başka dallarıyla uğraşan felsefecilerden çok, felsefeci olmayanları ilgilendirecektir. En azından, umarım, burada ileri sürülecek felsefe yapma örnekleri felsefe yöntemlerine genel bir giriş olarak da işe yarayacaktır. Ama ne yaparsanız yapın, bir felsefi tartışmayı belli bir alanda sınırlamak imkânsızdır ve tartışma kaçınılmaz olarak ahlâk felsefesinin sınırlarını aşarak felsefenin mantık, metafizik, epistemoloji (bilgi çalışması), zihin felsefesi, estetik gibi dallarına yayılacaktır. Bu nedenle, biz de felsefenin merkezi sorunlarına değinmeden geçemiyoruz.

Başlarken, "felsefe"yi insanların lafını ettikleri "bir felsefesi olmak" ya da "bir hayat felsefesi" anlamında kullanmadığımı belirtmeliyim. Başka türlü söylersem, kişinin nasıl yaşaması gerektiği ya da hayatın anlamının ne olduğu üzerine görüşlerimi ortaya sermeyeceğim burada. "Felsefe" terimini insanların "felsefi tavır" dedikleri, yani hayat ve zorlukları karşısında baş eğmiş ve duygusuz bir yaklaşım, insanların nasıl tavır aldıklarına ve geleceklerinin nelere bağlı olduğuna ilgisiz kalan bir yaklaşım anlamında da kullanmıyorum. Ahlâki meseleler karşısındaki mevcut yaklaşımı felsefi bir yaklaşım yapan şey, soyutlama düzeyi ve başka türlü sorgusuz sualsiz kabul edilebilecek olan varsayımların çıplak olarak masaya yatırılmasıdır.

Ahlâk konusuna felsefecilerin bir yaklaşımı "iyi", "haklı" ve "gerekli" gibi ahlâki sözcüklerin anlamlarını ele almak ve ahlâki anlamda kullanıldıklarında bu sözcüklerin anlamlarında neyin ayırt edici olduğunu analiz etmektir. Benim benimsediğim yak-

laşım da kuşkusuz analitik ama ahlâk felsefesini anlamla ilgilenen dilbilime hapseden dar bir biçimde değil.

Ahlâki sorunlar hakkında felsefi düşünme çabası yeni sayılmaz. Bununla birlikte bu işlem çok ileri götürülmemişti. Avrupa felsefesinin bir özelliği ve daha yakın dönemde Britanya ve Amerikalı felsefecilerin yönelimleri uzun bir süreden beri çok fazla pratik hale gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da, felsefeciler ahlâki konular üzerine kamusal düzlemde yürüyen tartışmalara daha fazla bulaşmışlardır. Felsefecilerin ötenaziden nükleer caydırıcılığa kadar birçok konuda seminerlere davet edilmesi ve ahlâki bir konuyu "derinlemesine" ele almayı isteyen çok ciddi televizyon programlarında boy göstermesi alışıldık bir şey haline geldi. Tek bir örnek verelim: Britanya hükümeti tarafından 1982'de insanın suni döllenmesi ve embriyoloji araştırmalarının etik içerimlerini ele almak üzere kurulan Warnock Komitesi'ne felsefeci Mary Warnock başkanlık ediyordu.

Umuyorum bu kitap bir dizi yalıtılmış ve bağlantısız ahlâki meselenin felsefi bir değerlendirmesi olmanın ötesine geçecek. Ele alınan konuların türleri arasında kesin bağlantılar –örneğin, birçoğu hayatın değeri ile ilgilidir, diğerleri de insanları ve kişiler arası ilişkilerin doğasını nasıl gördüğümüzle ilgilidir– vardır olmasına ama bunun yanında kitap boyunca akıp giden, özellikle kişi olmanın ne demek olduğu ve kişiler arası ilişkilerin doğasının ne olduğu temaları olmak üzere, felsefi temalar da vardır. Bunlar bütün örnek durumlara uygulanabilir bir ahlâk teorisine katkı anlamına gelmeseler de, bir bağlamda geçerli felsefi bir argüman tekrar değerlendirilmiş ve başka bir bağlama uyarlanmıştır.

Farklı ahlâki meselelere karşı benimsenmiş yaklaşımın bütün örneklere uygulanabilen bir ahlâk teorisi oluşturmamasını bu kitabın bir başarısızlığı olarak almıyorum; gerçekten de, son bölümde irdelediğim nedenlerden dolayı, bence ahlâki sorunların doğasında olan karmaşıklıkları aşırı basitleştiren böylesi teorilere kuşkuyla yaklaşıyorum. Şunu da söylemeliyim ki, daha baştan bir sürü istisna sıralamak da istemiyorum. Ben tavsiyeler üretme görevi üstlenmiş bir Soruşturma Komitesi değilim. Benim ilgi alanım meseleleri keşfetmek, yanlış gördüğüm argümanlara karşılık vermek, genelde üstünkörü ele alındıklarına inandığım kar-

maşalara işaret etmek ve kendim dahil, insanların yapmaya eğilim duydukları varsayımlardan çıkarsamalar yapmakla sınırlıdır. Sonuçlara ulaşmaktan ya da kendi kanaatimi belirtmekten çekinmediğim gibi her meselede bir kanaat sahibi olmanın zorunlu olmadığını da düşünüyorum– karşıt iddialar arasında karar veremediğimde kararsız kaldım. İleri sürdüğüm bütün iddialarımın ispatını zorunlu, hatta bazı durumlarda mümkün de görmüyorum; ispatlama bir itiraza karşılık vermek için zorunludur ve görüşlerim karşısındaki tüm itirazları ele aldığımı iddia etmiyorum. (Bunu yapmış olsaydım bile, bütün düşüncelerimi ortaya sermem okunur bir kitap yazdığım anlamına gelmezdi.)

Okur, elbette, tutacağı tarafı seçmekte özgürdür ve doğru tutumun benim doğru bulmadığım tutum olduğunu ya da haklı gördüğüm tutumun haksız olduğunu ve hatta benim doğru dediğim tutumun kesinlikle doğru olmadığını düşünebilir. Ancak, bana göre tartışılan meselelerin hiçbiri basit değildir ve hiçbir meselede artık söylenecek bir şey kalmadığını söyleyecek denli kendime güvenmiyorum. Aksine, her mesele üzerine düşünülecek ve söylenecek çok şey var ve okurda uyandırdığım ilginin buna hizmet edeceğini umuyorum.

İlerleyen sayfalarda değinilen ahlâki meseleleri ele almakta çok sınırlı bir deneyimim olduğunun bilincindeyim: Örneğin, ne bir savaşta dövüştüm ne de ciddi olarak intihara kalkıştım, hiç hamile olmadığım gibi, sevdiğim birisi benden hayatına son vermemi de istemedi. Bu yüzden, buradaki birçok soruya, bir dereceye kadar, bir dışarlıklı olarak yanıt aradım. Bununla birlikte, bu yansız konumun zorunlu olarak bana doğru ya da yanlış yargısına varabileceğim nesnel bir bakış açısı sağladığı iddiasında değilim. Aksine, eğer hayat tecrübem daha geniş olsaydı, belki de içgörülerim daha derin olurdu. Elbette doğrudan yüzleşilmeyen sorunlara karşı aşırı yüzeysel bir yaklaşımda bulunmanın da kendine has tehlikeleri vardır. Bu konuda ancak şunu söyleyebilirim: Çok sayıda insanın önemli gördüğü kimi konuları yalnızca onlara karşı argümanlar var diye anlamsız görerek gözardı etmeye çalışmadım. Gerçekten de, genelde hangi argümanların ortak savunulduğuna inandığım görüşlerden yana olabileceklerini keşfetmeye çalıştım.

I. FELSEFEYİ AHLÂKİ MESELELERE UYGULAMAK

A. AHLÂK FELSEFESİ DE NEREDEN ÇIKTI?

Ahlâk yanlış ve doğru, iyi ve kötü, erdem ve kusur ile, yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirme ile ilgilidir. Ahlâk felsefesi ya da etik, ahlâkı konu edinen felsefe dalıdır. Kullandığımız ahlâk terimlerini ve ahlâki yargılarımızın statüsünü analiz eden etik, takındığımız ahlâki tutumlarımız ardında yatan yargılarımızı ele alır.

"Ahlâki sorunlarla neden canımızı sıkıyoruz?" sorusunun bariz bir yanıtı vardır: Hayat sürekli olarak onları önümüze çıkardığı için böylesi sorunlardan kaçamayız. Onlarla, büyürken, çalışırken, çocuklarımızı yetiştirirken, yaşlı büyüklerimize bakarken, arkadaşlarımızla, dostlarımızla ve düşmanlarımızla ilişkilerimizde,

karşımıza çıkan fırsatlarda ve cazip önerilerde karşılaşırız. Gazeteler, radyo ve televizyon, doğru ya da değil, bize yanlış yaptıkları anlatılan insan –katiller, çocuklara cinsel tacizde bulunanlar, teröristler, silahlı soyguncular, kiralık anneler (surrogate mothers), futbol holiganları– ya da sempati duyduğumuz ya da yardım ettiğimiz insan –hastanede yatan hastalar, şiddet suçlarının, açlığın ve savaşın kurbanları– portreleriyle doludur. Medya ayrıca üzerinde farklı fikirlerin olabileceği meselelerle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler yapıyor: Terörizmle nasıl mücedele edilmelidir? Sağlık harcamaları hangi düzeyde tutulmalıdır? Kamuoyuna ne kadar bilgi verilmelidir? Yoksullara yardım programları iyi midir? İdam cezası yeniden gündeme getirilmeli midir? vb.

Gelgelelim, biz hepimiz (ayrımında ya da bilincinde olalım olmayalım) ahlâki sorunlara doğal bir ilgi duysak bile, bu hepimizin doğal olarak ahlâk felsefesine ilgi duyduğumuz anlamına gelmez. Çoğu insan ilk karşılaştığında felsefeyi fazla soyut, fazla teorik ve gündelik konulardan çok uzak bulur. Bu insanlar, bizatihi felsefecilerin dile getirdikleri sorunların çok özel ve verdikleri yanıtın doyurucu kabul edilmesinin çok kesin olmasına bağlı olduğunu düşünürler. Ahlâk felsefesine ayrıca şu tür itirazlar da yapılabilir: Ahlâki meseleler genelde bir felsefeci tarafından sırf başlangıç noktası olarak alınmaktadır, oysa asıl ilgi duyulan şeyler başkadır. Öyleyse, felsefenin ahlâki sorunlara yanıtlar getirmesini ya da en azından yanıtlara varmak için araçlar sağlamasını bekleyebilir miyiz?

Ben, felsefenin sadece soyut bir ilgi alanı olmadığını, aksine şayet ahlâki sorunlara doğru bir yaklaşım kazanacaksak, kullanmak zorunda olduğumuz bir araç olduğunu göstermek istiyorum. Sık sık geniş bir ufka yayılmış yeni ahlâki sorunlarla (ya da, en azından, yeni bir kılığa bürünmüş bildik ahlâki sorunlarla) karşılaşıyoruz ama bu sorunlara yanıt vermemizi sağlayacak nitelikte bir çerçeveden yoksunuz hâlâ. Bir çerçevenin yokluğu sıklıkla bizi böylesi sorunları çözmek yerine gözardı etmeye sevkediyor; bu sorunlar çok sık aşırı basitleştirilmiş biçimde dile getirilirler, çünkü onların karmaşıklığını kavrayacak entelektüel bir aygıtımız yoktur. Derin bir kavrayışa ulaşabilmemiz ancak fel-

sefi bir bakış açısı edinmemize bağlıdır.

B. AHLÂKİ KUŞKULARI PEKİŞTİREN DEĞİŞMELER

Modern toplumda ahlâki meseleleri ön plana çıkaran değişmeler nelerdir? Bunların bazıları zaten bildiktir. Apaçık ortada olanlar bilimin ilerlemesi ve dinsel inancın kaybıyla gelen değişmelerdir. Mesih inancına (evangelicism) ilginin kabarıyor olmasına rağmen, dinsel inançlarda uzun süredir, en azından Batı'da, on yıllardır devam eden sürekli bir gerileme gözlenmektedir ve bunun sonucu olarak çok sayıda ahlâki tavrın dayandığı temeller aşınmaktadır. Dinsel inanç gerilemesi açık olarak yaşadığımız dünya ile ilgili açıklamalar yapan ve bazı basitleştirmeci dinsel inanışları savunulmaz kılan bilimin başarısından ayrı düşünülemez.

Çağdaş dünya görüşümüz bilimseldir, ancak, yerine geçtiği dinsel görüşün aksine, ahlâk ve iyi hayat reçeteleri bu bilimsel görüş içinde anlamlı bir yer tutmaz. Bilimsel bilginin doğuşunun hümanizmin ve insanın rasyonel güçlerine inanmanın gelişimine tanık olduğu doğrudur. Gelgelelim, bilimin gelişmesi, rasyonel güçlerimizi vurgulamak yerine, genelde kötülük yapma araçlarını yaygınlaştırmış ve kötücül eylemlerin etkilerini çoğaltmıştır. Toplama kamplarını, etnik azınlıkların kitlesel imhasını ve nükleer silahların icadını yaşamış bir dünyada, öz olarak iyi ya da öz olarak rasyonel olduğumuza inanmak güçtür; bilimsel bilginin ahlâk için bir çerçeve sunabileceğine inanmak, bunu nasıl yapacağını bir kenara bırakalım, güçtür.

Aslında, bilimin yalnızca fizik bilimlerini değil insan bilimleri ve sosyal bilimleri de kapsadığını hatırlarsak, tam zıddı daha akla yatkın görünüyor. Bu bilimler bizi, kendimizi hayvanlar olarak görme ve ahlâki davranışlarımızı hayvan davranışları bakımından ya da özgür iradeye meydan vermeyen etki-tepki mekanizmaları olarak ya da ekonominin yasaları tarafından yönlendirilen tüketiciler ya da üreticiler olarak yorumlama yönünde yüreklendiriyor. Bilimin bıraktığı boşluk yüzünden, dinin hâlâ bir cazibesi var ama genelde varlığını sürdüren bu dinsel inançlar, ne dünyayı anlamamızın metafizik çerçevesini ne de dünyada nasıl yaşayacağımızın

bilgisini sunar. Aksine bunlar *kişisel* inançlardır, tapılan Tanrı kişisel bir Tanrıdır ve denk düşen ahlâk da kişisel bir ahlâktır.

Bilimin ve teknolojinin gelişmesinin daha doğrudan bir sonucu ölüm ve hayat üzerinde kontrolümüzün artışıdır, bu hem tavır değişikliklerine neden olur hem de karşımıza yeni sorunlar çıkarır. İleri silah sistemleri önceleri hayal bile edemeyeceğimiz ölüm ve tahrip gücünü sağlarken tıp da ölümü geciktirmede yine akla hayale gelmez imkânlar sağlıyor. Nükleer savaşla insan türünü yok etme tehlikesi kırk yılı aşkın bir süredir tepemizde asılı duruyor (son dönem gelişmelerle bu tehdit azaltılmış olsa da) ama başka biçimlerde de ölüm günlük deneyimlerimiz dışına çıkıyor. Dahası, tıp bilimindeki hızlı gelişmeler sonucunda ölümü tanımlama –hasta ne zaman ölüdür?– ve kişinin ne zaman ölmesine izin verileceği –bir hasta için en iyi ölüm hangisidir?– sorunları ortaya çıktı. Aynı şekilde, hayatla ilgili sorunlar da vardır –yumurtadan yetişkin oluncaya kadar geçen gelişme seyri içinde hangi aşamada hayat hakkı olan yaşayan bir insan oluruz? İnsan doğurganlığını artıracak ve kadınların önceleri mümkün olmayan şekilde doğurmalarını sağlayacak araçlarımız var, ama aynı zamanda hamileliği önlemenin ve doğumdan önce anormallikleri tespit etmenin araçlarına ve çocuğun bir kusur nedeniyle ilerde acı çekmesini önlemek için hamileliğe son verme araçlarına da sahibiz.

Bilimsel bilgi ve geliştirdiği teknoloji dünyanın belli bölgelerinde yoğunlaşmış ve böylece daha önceki servet farklılıklarını artırmıştır. Yoksulluk ve zenginliğin yan yana var olduğu durumlar ve dolayısıyla, muhtemelen, daha zengin olanların karşısına daha yoksul olanların sorumluluğu ile ilgili soruların çıktığı durumlar hep olmuştur. Bizatihi bilimin bir sonucu olarak, dünya çapında bir iletişim ağı sayesinde yerkürenin başka bölgelerindeki insanların kötü durumları oturma odalarımıza taşınmıştır ama bu öyle bir taşımadır ki, bizi o durumu kaçınılmaz görmeye ve ona karşı ilgisiz kalmaya sevkeder –yalnızca çok dehşet verici olaylar dikkatimizi çekebilmektedir. Felaketlerin günlük dozu, sorunları o kadar içinden çıkılmaz hale getiriyor ki, sanki bu sorunlarla ancak kişilerin çok az katkısı olabildiği kurumlarla başa çıkılabilirmiş gibi görünüyor. Bu her gün karşılaştığımız insanlara karşı sorumluluk duygularımızı köreltiyor.

Böylelikle, toplumdaki diğer değişimlerle birlikte tıp bilimindeki gelişmelerin, örneğin bakım, öteki insanlara karşı görevlerimiz ve sahip olduğumuz hakları nasıl gördüğümüze ilişkin kavramlarımız gibi, bazı ahlâki kavramlarımızı dönüştürmesi mümkündür. Hükümetin sağlık ve refah hizmetlerine ayırdığı fon beklentilerin altına düşünce, politik yorumcular artık şefkatli bir toplum olmadığımızdan şikayet ederler. Ama şefkatli bir toplumun doğasına ilişkin temel varsayımı düşünün –bu, hükümetin bakım görevlerini yerine getirdiği bir toplumdur. Üyelerinin bakım sorumluluğunun aileye ait oluşu üzerinden fazla zaman geçmemiştir –yaşlı büyükler ve hasta küçükler evde bakılırdı. Ama öte yandan da artık aileler geniş gruplar halinde yaşamıyorlar: Artan zenginlik (bizatihi teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü) çocukların yetişkinlik çağma ayak basar basmaz anne baba evinden uzaklaşmasına imkân vermiştir. Öte yandan, bakım artık karmaşık tıbbi müdahaleleri gerektiren geniş bir alana yayılmıştır: Bu süreç pahalıdır, uzman ekipler gerektirir ve uzman kurumlarda yürütülmelidir.

Böylece, şefkatli bir topluluk artık yakın aile ve arkadaş çevremizin bize baktığı basit bir topluluk olamaz. Bakım, büyük oranda, kişidışı hale gelmiştir, profesyonel kadrolarca yerine getirilmektedir ve bakım işi büyük miktarlarda para gerektirmektedir. Bakımın kişisellikten çıkması başka insanlara karşı bakım görevlerimizin tam olarak ne olduğu konusunda bizi belirsizliğe itmiştir. Kişisel bir görev başka bir kişinin taleplerinden doğar; bu talepler doğrudan taleplerdir ama, aynı zamanda, başka talepler ve kendi ihtiyaçlarımız karşısında dengelenirler. Kişisel olmayan bir görev ise doğrudan talep içermez, dengeler pek belli değildir. Aslında, fazla kişisel görev üstlenmemeye alıştık ve görev yüklendiğinde genelde rahatsız oluyoruz.

Sanayileşmenin getirdiği bolluk ihtiyaçlarımızı ya da ihtiyaçlarımız dediğimiz şeyleri, o ihtiyaçlarımızın artışı oranında tatmin edememiştir; bize güvenlik duygusu yerine kaybedebileceğimiz birçok şey vermiştir. Köyler kasabalar haline gelirken, kasabalar şehir, şehirler de yayılıp serpilen metropoller haline gelirken; ve küçük firmalar büyük firmalara, büyük firmalar da uluslararası ve çokuluslu şirketlere dönüşürken; bir parçasını

oluşturduğumuz topluluklar daha az yerel ve daha çok kişidışı oldular. Giderek daha çok insanla ilişki kuruyor olmamıza rağmen, daha az kişiyle yakınlık kuruyoruz. Daha çok insanın ihtiyaçlarının ayrımına vardıkça daha az insana karşı doğrudan yükümlülük duyuyoruz. Yerel bir cemaat duygusu olmaksızın yükümlülük ve görevlerimizin neler olduğunu anlamamız güçtür.

C. AHLÂK KONUSUNA FELSEFECİLERİN ETKİSİ

Bilim ve teknolojinin getirdiği değişiklikler yanında, ahlâk felsefecilerinin ileri sürdüğü görüşler yavaşça ahlâki duyarlılığımıza işlemekte, bazı durumlarda dinsel inançlara dayanan ahlâki değerlerimizin yerini almaktadır. En etkin ahlâk teorisi Bentham ve Mill'in ilk defa geliştirdikleri ama çok sayıda modern sözcüsü de olan faydacılıktır. En yalın haliyle faydacılık kişinin daima en çok insan için en büyük mutluluk elde edecek şekilde davranması gerektiğini savunur. Tarihsel bakımdan, mutluluğun anlamı ve mutluluğa tercih edilebilecek başka şeylerin olup olmadığı çok tartışmalıdır. Bununla birlikte, faydacılığın tüm farklı versiyonlarının ortak özelliği şudur: Ahlâki eylemler sonuçlarına bakılarak yargılanabilir. (Bundan dolayı ben buna "sonuççu" konum diyorum.)

Uluslararası, ulusal ya da yerel düzeyde olsun, ister hükümeti ya da sanayiyi ve ticareti isterse eğitimi ya da sağlığı ilgilendirsin, kamusal alanda, kararların önceden görülebilir sonuçları gö önünde bulundurularak alınmaları *gerektiği* genel kabul görmektedir. Kamusal alanda, doğru karar en iyi sonuçları getiren karardır –en iyi sonucun ne olduğu (ve kimin için en iyi olduğu) hep tartışma konusu olacak olsa bile. Kamu alanında sonuççuluğun genel kabulü, çoğu kişiyi kişisel ahlâk sahasında da önemli olanın yalnızca bir eylemin sonuçları olduğu fikrini kabule zorlamış görünüyor. Doğal olarak, bu ahlâki meselelere bakış açımızı etkilemektedir; bana göre, ahlâki duyarlılığımız önemli oranda yitmiştir.

Faydacılık tek etki değildir. Aynı şekilde başka kültürler hakkında edindiğimiz bilgiler, bizi farklı sanat biçimleriyle olduğu gibi farklı ahlâki etkilerle de yüzleştirir. Gelgelelim, bu ahlâki et-

kiler onlara anlamlarını veren toplumsal çerçevelerden kopuk olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Eğer bu Hıristiyan erdemleri için doğruysa, eski Yunan'ın ya da İskandinav destanları ya da Buda düşüncesi erdemleri için de doğrudur. En azından, bu bizi farklı yönlere çeken farklı bakış açılarının bilincine varmamızı getirir. Belki de, aslında, ahlâk dilimiz çok fazla çelişkiler, bağdaştırılamayacak kadar çok sayıda özümsenmemiş parçalar içerir ve ahlâki sorunlarımız uzlaşmazlıkları bir araya getirme çabalarımızdan kaynaklanır.

D. AHLÂKİ MESELELERİ KARARA BAĞLAMADA FELSEFENİN YARARI OLABİLİR Mİ?

Ahlâk felsefesinden yüz yüze geldiğimiz değişikliklere yanıt vermekte bize yardımcı olmasını nasıl bekleyebileceğimize biraz daha yakından bakalım. Bir felsefeciyi ahlâk tartışmalarına dahil etmenin bir gerekçesi, felsefecilerin akıl yürütmeye, argümanları çözümlemeye ve varsayımları sorgulamaya alışkın olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, bunun anlamı şudur: Felsefecinin ahlâk tartışmalarına kattığı şey felsefenin konusu olarak ahlâk hakkında bir bilgiden çok felsefileştirme teknikleridir. Örneğin, ahlâki tartışmalara katkı yapan kişi olan bir vaizi ele alalım: Yaptığı işin doğası gereği vaizin ahlâki meselelerle ilgilenmesi gerekir; felsefecinin kattığı tek şeyin ise analitik bir zihniyet olduğu düşünülür. Gelgelelim, bu tür bir yanıtta doğruluk payı olsa bile, yeterli görünmüyor. Çalışmaları analitik becerilerin geliştirilmesini gerektiren birçok disiplin vardır. Örneğin bir bilgisayar programcısı, sorunu analiz etme ve mantıklı düşünme eğitimi almıştır. Ancak, bir ahlâk felsefecisinin cenin üzerindeki araştırmaların etik içerimlerini ele alan bir komiteye başkanlık etmesine şaşırmayız ama bir kişinin sadece bilgisayar programcısı olduğu için o mevkiye seçilebileceğini de beklemeyiz.

Bir felsefecinin ilgilendiği türden sorunları sık sık gündelik hayatın seyri içinde gözardı ederiz ya da görmeyiz; bunlar bize sıradan ve alakasız şeyler gibi gelirler ve onları ciddiye alma çabaları kılı kırk yarma ya da öküz altında buzağı arama olarak

görünür. Ne yazık ki, felsefeciler bu imajı değiştirmek için kıllarını kıpırdatmama eğilimindedir ve bazen bu imaj yersiz değildir –fel-sefe sıklıkla takıntılı ve aşırı akademiktir. Gelgelelim, bir felsefecinin bir sorunun temeline inme kaygısının –ısrarla "niçin?" sorusunu gündeme getirmesinin– verimli olabileceği ve söz konusu meselelerin derinlemesine kavranması sonucu doğurabi-leceği de doğrudur. Bu meselelere felsefecilerin katabilecekleri en iyi şey sadece mantıksal ve analitik teknikler repertuarı değil, konunun köklerine inme ilgisidir. Felsefecinin, âdeta, felsefeci bir damarı olmayanların gözden kaçırabilecekleri altta yatan sorunları gün ışığına çıkaran gözü vardır. Felsefeci sadece sorgulamayla yetinmemeli, aynı zamanda yapıcı bir merak da duymalıdır.

Felsefi güdüyle hareket eden bir araştırmanın muhtemel etkisi üzerine tarihsel bir örnek bilgi felsefesinde bulunabilir. Hakiki bilgiye sahip olabileceğimiz iddiasını doğrulama sorunu, dörtyüz yıllık felsefe tarihinde merkezi bir konumu işgal eder. Böylesi bir sorun bizi gündelik kaygılarımızdan kurtaramayacak kadar akademiktir. Kuşkusuz masaların ve sandalyelerin varolduklarını biliriz. Ama nasıl? Onları görür ve onlara dokunuruz. Ama rüya görüyor ya da bir uyuşturucu etkisinde olamaz mıyız? Peki ya biz odadan ayrıldığımızda ve onları kimse görmediğinde, onlar yine varolacaklar mı? Masalar ve saldalyeler gibi şeyler öyle ortadan kaybolmuyorlar! Ama bunu nereden biliyorsunuz? Çevremizde hergün karşılaştığımız nesnelerin varoluşu gibi, şu ya da bu belli bildik olgulardan nasıl emin olabileceğimiz sorusuyla karşılaşan insanlar rahatsız olurlar ya da daha büyük bir ihtimalle, kesinlik, mutlak kesinlik üzerine böylesi bilgiçce bir ısrarın makul olmadığını düşünürler.

Gelgelelim, bu kaygılar artık akademik görünse de, böylesi kuşkuların (genelde modern felsefenin babası sayılan) Fransız filozof Descartes tarafından ciddiye alındığı dönemde, bugün bildiğimiz haliyle bilim neredeyse yoktu. Şimdi artık dünyanın bilimsel bilgisine sahip olduğumuz ve bu bilgiyi artırmayı sürdüreceğimizden emin olsak bile (o kadar eminiz ki, artık, duygularımızın güvenilirliği ile ilgili kuşkucu değerlendirmeler bilgimizi pek zayıflatmıyor) Descartes'ın zamanında bilimsel bil-

ginin mümkün olup olmadığı hâlâ açık bir soruydu. O dönemde, duygularımızın bize doğru bir dünya tablosu vermediğini akla getiren kanıtlarla birlikte, bilimsel araştırma ile meşgul olanlar arasında fikir birliği olmaması çoğu insan tarafından bilimin mümkün olmadığının ve dünya hakkında bilgi etmenin tek yolunun onu yaratanın, yani Tanrının bilgisine sahip olmaktan geçtiğinin kanıtı olarak görüldü. Tanrının bilgisi deney ve gözlemle değil ancak ilahi vahiy yoluyla edinilebilir. Dünya hakkındaki bilgimizi artırma uğraşı verirken Descartes ve diğerleri o zaman iyice yerleşmiş bir deneysel gelenek içinde çalışmıyorlardı. Başkalarını bilimsel iddialarının doğruluğuna inandırmak için aynı zamanda onları bilimsel yöntemler (şimdi öyle diyoruz) yoluyla –gözlem, deney ve akıl yürütme yoluyla– doğruya gerçekten ulaşmanın mümkün olduğuna da ikna etmek zorundaydılar.

Böylelikle, bilgi edinme çabaları, yanılabilir insani yetilere dayanarak bilgi edinmenin mümkün olup olmadığı felsefi sorununa inandırıcı, olumlu bir yanıt verme çabalarıyla el ele yürüyordu. Descartes bir şeyi gerçekte bilip bilemeyeceğimize dair kuşkularını akıllı görünmek için ya da aptallık etmek için dile getirmedi. O zamanlar bu, yanıt bekleyen bir soruydu ve bilimin mümkün olup olmadığı bu yanıtta saklıydı.

Bence şimdi de ahlâki meseleler göz önüne alındığında benzer bir konumdayız. Çağdaş toplumda, neyin doğru neyin yanlış olduğu üzerine birçok sorunun yanıtı hakikaten belli değildir. İşte bu nedenle zaten ahlâkla ilgili felsefi sorular –ahlâki yargıların doğrulanıp yanlışlanabileceği nesnel bir duyunun olup olmadığına ilişkin radikal sorular da dahil– ilgi çekmekte ve gündeme yerleşmektedir. Ahlâki bilgi peşine düşmek ahlâki bilgi denen bir şeyin olduğunu gösterme çabalarıyla el ele yürümek zorundadır.

Yalnızca yirminci yüzyıl boyunca, Descartes'ın harekete geçmesinde yardımcı olduğu bilimsel çabalar iyi ya da kötü meyvelerini vermektedir. Bilim bilgi *sağladı* ve böylece dünyanın bilgisine erişme yetimizin olup olmadığına dair sorular artık anlaşılmaz görünüyorlar –hâlâ sağda solda pusuya yatmış felsefi sorunlar var ama bunlar artık uzmanların ilgi alanına giriyor. Descartes'ın zamanında, bilgi felsefesi dahilinde eğitimli kişilerin ilgileri ile felsefecilerin ilgileri örtüşüyordu; şimdiyse genel bir il-

giyi dile getiren felsefi sorunlar ahlâk ve ahlâk felsefesi alanında bulunabilir. Bu, ahlâk felsefesinin yerleşik bir ahlâk kodunun altında yatan temeli sağlayacak bir konumda olduğunu ya da ileride böyle bir konumda olacağını düşündüğüm anlamına gelmez, aksine temel arayışındaki felsefecinin ilgisinin, şimdiki noktada, aynı zamanda ahlâki meseleler karşısında aklı karışmış kişilerin de ilgisi olduğunu düşündüğüm anlamına gelir.

Bu yüzden, bana göre, ahlâk felsefecisi çağdaş yaşamın yarattığı kuşkuları ve belirsizlikleri dikkate alması gereken kişidir ama öte yandan da, ilgilerini bu kuşkuları ve belirsizlikleri ayıklama çabasında yoğunlaştıran bu kişiler felsefecilerin gündeme getirdiği meseleleri gözardı etme lüksüne sahip değildir. Ahlâk sorunlarına yanıt bulma ihtiyacı felsefi meseleleri ele almanın aciliyetini ve önemini gösterir.

Yeni ahlâk sorunlarına yol açan şeyin, en azından kısmen, bilimdeki ilerlemeler olduğu iddiası karşısında, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin doğrudan sonucu olarak doğan ahlâki meseleler, nükleer savaş ya da deney-tüpü bebekleri, genetik mühendisliği vb. gibi meseleler üzerinde durmayacak mıyım? Bu meseleler elbette gerçekten ahlâk sorunları gibi dururlar ama toplumda ortaya çıkan değişimler bizi çok daha geniş bir ufka yayılan ahlâki meselelerle ve hatta bu meseleler hakkındaki yargılarımızın statüsündeki belirsizliklerle karşı karşıya bırakmıştır. Uzmanlık gerektiren sorulara verebileceğimiz yanıtlar, eğer belli bir ağırlık taşıyan bir yanıt olacaksa, bu sıradan meseleler hakkında belli oranda yerleşik görüşlerden doğmalıdır. Eğer çok daha genel kürtaj meselesi hakkında bir fikrimiz yoksa embriyonik araştırmaların doğruluğu ve yanlışlığı hakkında karara varmayı bekleyemeyiz. Uzman işi sorunlarla başa çıkmak üzere teoriler kaleme alarak genel sorunları kavrayabileceğimiz fikrine de katılmıyorum.

E. FELSEFENİN SINIRLILIKLARI

Bu aşamada birkaç uyarı yapmak belki yerinde olacaktır: Önce, bir dizi gerçek ve acil ahlâk sorunlarının varoluşu ve yaygın belirsizlikleri hakkında yukarıda söylenmiş sözlere rağmen,

birçok örnekte karşımıza çıkan durumların doğruluğu ve yanlışlığı hakkında kuşkuya düşmediğimiz gibi günlük yaşamda ilişkiye girdiğimiz çoğu insanın ahlâki değerlerini takdir etmede sıkıntıya da düşmediğimiz hatırlanmalıdır. Görüş farklılıkları üzerinde durarak, ahlâki konular üzerinde varolan görüş birliklerinin boyutunu unutmak kolaydır.

İkinci olarak, özellikle felsefecinin asli kaygısı ahlâki meselelerin yüzeyi altında yatan felsefi sorunlar olduğundan, felsefecinin (ve belki bu noktada kendimi de katmalıyım) bu soyut sorunlar peşine takılarak ahlâkın öz olarak pratik doğasını gözden kaçırması mümkündür. Felsefe soyut meseleler ve argümanlarla meşgul olurken, ahlâkın ilgi alanı somut ve tikel olaylar ve hergün karşılaştığımız insanlardır –ahlâk insanlarla ve kendimizle ilişkimizi yönlendirir. Felsefe, olgusal önermeler olarak aynı nesnel statülere sahip olup olmadıkları, hangi sonuçları doğuracaklarına bakmaksızın, ulaştığımız yargıların nasıl haklılaştırılabileceği sorusunu sorar; bu kaygılar, hem ne yaptığımız hem de ne yapmamız gerektiği bakımından garip kaçan soyut ahlâk teorilerine yol açabilir.

Bu son nokta şu örnekle gösterilebilir. Kürtaj sorunu ele alındığında, ceninin ahlâki statüsü tartışmaya girer: Ceninin de tıpkı yetişkin insan gibi hakları, özellikle hayat hakkı, var mıdır? Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken, insanların hakları olduğu sonucuna nereden vardığımız gibi genel bir soruyla karşı karşıya kalabiliriz. Hayat hakkının yaşamı sürdürme arzusu ile ilgili olduğunu düşünmek gayet mantıklıdır –eğer hiç kimsenin yaşamı sürdürme yönünde olumlu bir arzusu olmasaydı, ölüm hakkında ilgisiz kalsaydık, insanlara hayat hakkı bahşetmemiz söz konusu olmazdı. Buradan bir kişinin bir şeyin kavramına sahip olmadan o şeyi arzu edemeyeceği akla gelir hemen. Sonuçta da, benlik-kavramına sahip olmayan bir şeyin yaşama arzusu (kuşkusuz, ne de yaşamama arzusu) olmayacağı ve bu yüzden hayat hakkı olmayacağı noktasına geliriz. Şimdi bu argüman kabul edilecek olursa (ve ancak özetlenmektedir burada) o zaman (bir hayvanın benlik kavramı olmadığı iddiasını kabul ettiğimizi varsayarak) insana hayat hakkı tanırken neden hayvana tanımadığımız sorusu ortaya çıkar. Bu da bizi, kendi içinde tutarlı bir iddiaya, ceninin

hayat hakkı olmadığı sonucuna getirebilir. Ama daha ilerisine gittiğimizde bunun bana göre ahlâki bakımdan garip uzantıları olacaktır; örneğin, hayat hakkı olmayanlar kategorisine bebekleri, zihinsel özürlüleri ve bunakları da katmamız gerekir. Böylece, ahlâki bir soruna taşınan öz olarak felsefi kaygılardan yola çıkarak, ahlâki bakımdan kabul edilemez bir sonuca ulaştık.

Daha önce değindiğimiz gibi, felsefi bir soruşturma yürütürken soruşturmanın aşırı akademik, günlük ilgi alanları açısından kısır hale gelme tehlikesi vardır. Bu konu dışı olma tehlikesidir. Ahlâk felsefesinde ek bir tehlike daha vardır; burada, tartışmayı aşırı soyut noktalara çekip günlük duyarlılıkların çok uzağına düşerek, kişi ahlâki bakımdan tartışmalı görüşleri aldatmacalı bir biçimde haklı çıkarabilir. Özellikle de nesnellik ve tarafsızlık konusunda aşırı titizlik buna neden olur. Kuşkusuz, ahlâk felsefesinde bir tartışmanın sonucunun neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin duygularımızla uyum içinde olması gerektiğini öne sürmek tartışma götürür –tartışma götürür, çünkü henüz duyguların rolünü bilmiyoruz– ancak, bana göre, böylesi duyguları hemencecik gözardı etmek ya da soyut argümanlara aşırı güvenmek pek akıllı bir tutum olmaz.

II. NEDENLERİ BULMAK VE YARGIDA BULUNMAK

A. İYİYİ KÖTÜDEN AYIRMA

Doğru ya da yanlış gibi ahlâki nosyonlar çocuklukta bize aşılanırlar –bazı şeyleri yaptığımızda azarlanır, başka bazılarında ise övgü alırız. Bu yolla, şu ya da bu oranda, genel geçer davranış normlarına uyum sağlamış oluruz. Gelgelelim, tıpkı bir köpekte olduğu gibi, bunu basit bir talim süreci olarak göremeyiz. Övgü ve yergi basitçe davranışlarımızı koşullayan ödül ve ceza değildir. Her zaman olmasa da sıklıkla onaylama ya da onaylamama ifadeleri sıralanan nedenler (bu nedenler teşvik ve tehditlerin karışık bir demetini oluştursa da) eşliğinde olacaktır ve ahlâki duyarlılıklara hitap ettiği kadar kişisel çıkara da hitap edecektir.

Bazen nedenler tümüyle, gözden kaçırmış olduğumuz kazanımlara işaret ederek, muhtemelen peşinde koştuğumuz kısa vadeli avantajlara ağır basan uzun vadeli avantajlara dikkatimizi çekerek, özçıkara hitap eder. Nedenler genelde şu tür bir soru kalıbıyla anlatılır: "Ya herkes böyle yaparsa?" Bu soru, davranış tarzımız evrensel olarak benimsenirse dünyanın halinin nice olacağını düşünmemizi sağlamayı amaçlar. Buradaki varsayım böylesi bir dünyadan hoşlanmayacağımız ve böylesi bir tavrın evrensel olarak benimsenmesini istemeyeceğimiz için, onu benimsememek için nedenimizin olduğudur. "Bir başkası aynısını sana yapsa hoşuna gider mi?" sorusunun etkisi, hem bu şekilde bir davranışa maruz kalmak istemeyeceğimizin kabulüne hem de onu başkasına yapmamamızın bir nedeni olarak görmemize bağlıdır (ama belki sadece bir neden olarak bize sunulduğu için onu bir neden olarak önemli görebileceğiz). Bazen, neden belli bir otoriteye, çoğunlukla da dini bir otoriteye bağlı olarak verilir –İsa'nın öğretilerine, Eski Ahit'te yazılanlara, Kuran'a, vb.

Bir şeyi onayladığımıza ya da onaylamadığımıza dair nedenlerin verili olabilmesi her zaman karşımıza çıkan bir durum değildir; hoşlanma ya da hoşlanmama durumunu düşünün: "Ondan neden böyle hoşlandığımı bilmiyorum, beklemiyordum" ya da "Birini diğerine tercih etmemin özel bir nedeni yok, öyle yaptım sadece". Öte yandan, değer biçmeler –hoşlanmak ya da hoşlanmamak dışında bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylemek– normal olarak nedenlerle desteklenir: "Kızın ona kattığı anlam yüzünden çalınan müzik çok iyiydi" ya da "Çapraz kesen güçlü çizgiler, diğerinde olmayan hoş bir birlik yaratarak, dikkatleri tabloya çekiyor".

Değer biçme iyiyi kötüden ayırmayı gerektirir ve sırf kişisel zevkin ifadesinden farklı olarak, rasyonel bir etkinliktir, yani, nedenleri belirtmeyi gerektirir. *Her şey* neden sayılacak mıdır? Görülüyor ki, sayılmayacak. Bir futbol takımını iyi yapan şey hakkında –bir kişi takımın maçlarının çoğunu kazanmasını neden olarak sayarken, diğeri için futbol göze hitap eden ve seyri hoş olan bir oyundur– fikir ayrılığı mümkün olmakla birlikte, bunun sınırları vardır: Oyuncularının hepsinin aynı boyda olmaları ya da bakımlı tırnaklara sahip olmaları kabul edilebilir nedenler sayılmazlar. Başka bir ifadeyle, uygun ve uygun olmayan ölçütler

vardır ve bir kişi bir futbol takımını aklınıza gelebilecek herhangi bir nedenle ya da bir neden olmaksızın sevebilir ama sıra bir takımın iyi olma yargısına geldiğinde ne olsa gider bir durum yoktur artık. Bunun anlamı şudur: Bir şeyi sevmek tek başına onun iyi olduğunu iddia etmek için yeterli dayanakları sağlamaz. Ben her tür şeyi sevebilirim ama sevdiğim bu şeylerin iyi oldukları yargısında bulunmaktan çok kişisel tercih konusu olduklarını kabul ederim.

İlke olarak, bir şeyin, o şeyden hoşlanmıyor ya da başkalarına tercih etmiyor olsam bile iyi olduğu yargısında niçin bulunamayacağımın nedeni de yok görünüyor. Bir kimse Beatles'ın parçasını Mozart'a (belki nostaljik bir nedenden dolayı) tercih etmesine rağmen, bir Mozart sonatının, örneğin, ilk dönem bir Beatles parçasına göre daha iyi bir müzik parçası olduğu yargısında bulunabilir. Eğer değer biçmeler kişisel tercihin ifadesi olmaktan öte bir şeyse, kişi tercihinden feragat etme ve nesnel bir yargıya ulaşma kapasitesi taşımalıdır. Elbette bu. pratikte hep bunu yapabiliriz anlamına gelmez. İnsanlar bazen değerlendirmelerinin doğru olmadığını göremezler, özellikle kişisel duygularının etkisi yüzünden, doğru olmadıklarını hemen hemen hiç göremezler.

B. AHLÂKİ YARGILARDA BULUNMAK

Gelgelelim, genel değerlendirmelerin aksine, ahlâki değerlendirmeler yaptığımızda, değerlendirmelerimizi kişisel tercihimizden ayırabileceğimizi öne sürmeye çalışırken bir sorunla karşılaşırız. Diğer yargıların değil de, ahlâki yargıların çıkardığı sorundur bu, çünkü ahlâki yargıların davranış açısından diğer değerlendirmelerde olmadığı bir biçimde içerimleri vardır.

Belirli ölçütleri karşılamakta yeterli ya da yetersiz kalma anlamında, bir eylemin ahlâki bakımdan doğru (ya da yanlış) olduğu yargısına varmak beraberinde o eylemde bulunmam (ya da bulunmamam) gerektiği imasını getirir. Ama eğer böyle yargılar tercihimi yansıtmıyorsa o zaman yapmam gereken şeyi yapmam (ya da yapmamam gereken şeyi yapmamam) için bir nedenim olmayacak mı? Rasyonel olarak davranmak nedenlere göre, yani

ötekini değil de onu yapmanın nedenlerine göre davranmaktır. Gelgelelim, bana eylemde bulunma nedeni sağlayanın özellikle tercihlerim ve istemlerim olduğunu iddia etmek akla yatkındır. Öyleyse, eğer ahlâki yargıların davranış üzerinde etkileri *olacaksa*, görülüyor ki, bunların başka, ahlâki-olmayan değerlendirmelerin olmadığı bir biçimde kişisel tercihlerle bağlantılı olması gerekir. Böylelikle, iyi bir futbol takımını ben, diyelim maçlarını kazanan bir takım olarak tanımlayabilsem de, buradan aynı zamanda onu iyi bir takım yapan niteliği *sevmediğim* sürece o takımı seyretmek ya da desteklemek için bir nedenim olmadığı sonucu çıkmaz. Benzer şekilde, bütün samimiyetimle, "Muton Rotschild iyi bir şaraptır" diyebilirim ama şarabı sevmediğim için bir şişe satın almak için nedenim olmayabilir. Gelgelelim, "Yoksullara para vermek ahlâki bakımdan iyi bir şeydir" diyen ama yine de başka insanlara yardım etmeyi sevmediği için, para verme nedenleri olmadığını iddia eden kişinin samimiyetinden kuşku duyarız.

Ahlâki değerlendirmeler ile ahlâki-olmayan değerlendirmeler arasındaki bu karşıtlık şimdi vereceğimiz örneklerle gösterilebilir. Önce bir müzik öğretmenini ele alalım. Öğrenim dönemi boyunca öğrencilerine iyi müzik ile kötü müzik arasındaki farkı öğretir. Beethoven'ın neden büyük bir besteci olduğunu açıklar, öğrencilerinin piyano çalışlarını düzeltir ve icralarını geliştirir. Böylelikle o, durmaksızın öğrencilerinin icralarını değerlendirmektedir ve aynı zamanda öğrencileri doğru değerlendirmeler yapabilsinler diye onların değerlendirmelerini düzeltmektedir.

Gelgelelim, bizim müzik öğretmenimiz, kişi olarak, iyi müzik olarak yorumladığı müziği sevmemektedir; müzikteki kişisel zevki oldukça farklıdır. Ve onun Bach'ın *Mass in B Minör*'ünün iyi bir müzik eseri olduğunu söylemesi ne dinleyeceği ya da çalacağı hakkında çıkarım yapabileceğimiz dayanakları sağlamaz. Eğer, tatillerinde Country ve Western dinleyip akustik gitar çalıyorsa, Beethoven'ın müziğinin iyi olduğunu söylerken ne kastettiğini bilmediğini çünkü gerçekte Beethoven'ın müziğinin iyi olduğunu düşünseydi fırsat bulduğunda o müziği dinleyip çalacağını söyleyemeyeceğimiz gibi, Beethoven'ın müziğinin iyi olduğunu söylerken samimi olmadığını çünkü samimi olsaydı din-

leyeceği müzik Country ve Western değil Beethoven olurdu da diyemeyiz. Gerçekten de, şayet birisi onu samimiyetsizlikle suçlayacak olsaydı, o, Beethoven'ın müziğinin hakikaten iyi olduğunu, aslında bir Country ve Western şarkıcısının üretebileceği herhangi bir müzik parçasından çok daha iyi olduğunu düşündüğünü ama buna rağmen ikinciyi birinciye tercih ettiği yanıtını verecekti.

Şimdi ikinci olarak, bir öğrenci grubunun sınıf öğretmenliğini ve ahlâki rehberliğini yapan bir öğretmen örneğini düşünelim. Öğretmen çocuklara çalmanın, yalan söylemenin, rasgele cinsel ilişkiye girmenin yanlış olduğunu anlatmaktadır. Kendisine bir takım sorunlarıyla geldiklerinde tek tek öğrencilerine verdiği özel tavsiyeler bu genel kurallar ışığında olmaktadır. Gelgelelim öğretmenimiz sık sık ek harcamalar göstererek menfaat sağlamakta, maliyeye yanlış beyanlarda bulunmakta ve sayısız rasgele ilişkiye girmektedir. Başka bir ifadeyle, ilk örnekteki müzik öğretmeni gibi, bu kişinin yaptığı yapılması gereken en iyi şey olarak tavsiye ettiği şeyle uyum içinde değildir. Ancak, birinci örneğin aksine, burada ya bu öğretmenin yalan söylemek yanlıştır ya da doğru söylemeli derken ne kastedildiğini gerçekten anlamadığını, dolayısıyla da kendi davranışlarıyla çelişkisini görmediğini ya da öğretmenimizin rasgele cinsel ilişkiye girmek yanlıştır derken samimi olmadığını düşünme hakkımız vardır.

Ahlâki bir yargıda bulunur görünen –ister yalan söylemek yanlıştır gibi genel bir yargı, isterse öğrencilerinin davranışlarıyla ilgili tikel bir yargı olsun– ahlâk hocası hakkında söylemek istediğimiz şey şudur: O bir şeyin doğru ya da yanlış olduğu anlamında bir yargıda bulunmamaktadır aslında, toplumun uzlaşımsal yargıları olarak kabul ettiği şeyleri dile getirmektedir. Belki kendini sadece görevini yaptığını söyleyerek haklı gösterebilir. Böylelikle, ahlâk hocası derste yaptığı doğru yanlış ayrımına kişi olarak hiçbir değer vermediği iddiasında bulunabilir; kendisi ahlâki uzlaşımlar konusunda çok yetkin olsa bile, bunların kendisiyle ve kendi davranışlarıyla ilişkisini kabul etmemektedir. Ama bu aslında işe yaramayacaktır, çünkü çok sayıda soruyu yanıtsız bırakmaktadır: Öğretmenimiz yaptığı ayrımların öğrencileri için bir anlamı olduğunu düşünmekte midir? Yalnızca tavsiye etmekle mi yetinmektedir, yoksa tavsiyesine uyulup uyulmadığını izlemekte midir?

Geriye dönüp baktığımızda, müzik öğretmeni hakkında da aynı şeyleri mi söylemek istiyoruz? Onun aslında Beethoven'ın müziğinin iyi olduğunu düşünmediğini, aksine sadece, meslek aşkına, toplumun geri kalanının nasıl farklı türden müziklere değer verdiğini ve bu uzlaşımlara bağlıymış gibi göründüğünü bize öğretmek istediğini mi söylemek istiyoruz? Haklarında tam da böyle konuşabileceğimiz müzik öğretmenleri, belli tür müziklerin iyi olduğu yargısını savunur görünürken aslında çok farklı düşünen müzik öğretmenleri de olabilir pekâlâ. Ama, ahlâk hocası örneğinin aksine, bu görüşü müzik öğretmeninin söylediklerini ve yaptıklarını anlamlandırırken savunamayız. Beethoven'ın müziğinin Batı kültürünün en olağanüstü başarısı olduğunu söyledikten sonra boş zamanını Country ve Western dinlemeye ayırmak, rasgele cinsel ilişkinin yanlış olduğunu söyledikten sonra boş zamanını rasgele cinsel ilişkilere ayırmanın çelişkili bir davranış *olduğu* anlamında çelişkili değildir.

Belki, ahlâk hocasının samimi ama zayıf iradeli olduğunu söylemek istiyoruz. Rasgele cinsel ilişkinin yanlış olduğunu düşünmekte ama kadınları cazip bulan başka bir erkekte olduğu gibi duygularına hâkim olamamaktadır. Ama öncelikle, bunun güvenilir bir neden olabilmesi için, ahlâk hocasının kendini cinsel ilişkiden alamasa bile en azından eğilimlerine teslim olduğunu ve yanlış bir şey yaptığını kabul ederek, rasgele ilişkinin yanlış olduğunu düşünmeyen birinden farklı davranması gerekmektedir. İkinci olarak, bir kere daha, müzik öğretmeni için aynı mazeretleri sıralamak zorunda olmadığımızı görebiliriz: Müzik öğretmeninin zayıf iradeli biri olduğunu düşünerek yargıları ile davranışlarını uzlaştırmak zorunda değiliz çünkü onun davranışlarıyla yargıları arasında çelişki yoktur. Tutarsızlıktan çekip alınması gereken biri değildir o.

Müzik öğretmeniyle ahlâk hocası arasında kurulan karşıtlığın açık olmadığını ve müzik öğretmenin de ahlâk hocasının itiraz edilebilir davranışında olduğu gibi davrandığı ama itirazla karşılaşmadığı söylenebilir. Gerçekten de ahlâk hocası gibi davranan müzik öğretmenine de itiraz ederiz ve bu bizim itirazlarımızın ahlâk hocası ya da müzik öğretmeninin yaptıklarının değerlendirilmesiyle hiçbir ilgisinin olmadığını gösterir. Bu açık bir nok-

tadır ama, öncelikle, ahlâk hocası gibi davranan her öğret-mene itirazda bulunabiliriz bulunmasına da, ahlâki yönlendirme sorumluluğu taşıyan birinin bu şekilde davranması daha kötü görünüyor. İkincisi, ahlâkçının söyledikleriyle yaptıkları arasında hâlâ uzlaşmaz bir çelişki, müzik öğretmeninin durumunda olmayan (ya da, en azından, olması gerekmeyen) bir çelişki vardır.

C. AHLÂKİ YARGILAR EYLEMLERİN NEDENİ OLABİLİR Mİ?

Böylelikle, anlaşıldığı kadarıyla, ahlâki yargılar söz konusu olduğunda iki tarafa çekilmekteyiz. Bir yanda, eğer değer ifade edecek ve insanlar arasında sahici fikir ayrılıkları olacaksa, ahlâki yargılar sadece kişinin nelerden hoşlanıp nelerden hoşlanmadığının ifadesi olamazlar görüşü, öte yanda, eğer ahlâki yargılar bizim olduğunu bildiğimiz gibi davranışlarla bağlantılı olacaksa, kişinin hoşlandıkları ve hoşlanmadıklarıyla yakından ilişkili olmak durumundadır görüşü vardır. Felsefeciler buradan hareketle, ahlâki yargıların sadece sevilen ve sevilmeyen şeylerin ifadeleri olmamakla birlikte, son tahlilde, bireylerin sevdikleri ve sevmediklerine *dayandığı* sonucuna varmışlardır.

Gelgelelim, bu sorunu çözmez. Şayet bu konunun doğru bir anlatımı olsaydı, ahlâki bir anlaşmazlıkla uğraşırken başka birini benim sevdiğim şeyi sevmesi için ikna etmeye çabalamaktan öte bir şey yapmıyor olacaktım. Ahlâki bir sorunla boğuşmak, gerçekte neyin doğru ya da yanlış olduğunu kavramak yerine *benim için* neyin doğru ya da neyin yanlış olduğunu, yani, son tahlilde, benim en çok neden hoşlandığımı ya da hoşlanmadığımı kavramaya uğraşmak olurdu. Dahası, ahlâk felsefesi bir tür sonuca varmak amacıyla (hiçbir sonuç mümkün olmadığından) neyin doğru neyin yanlış olduğunu tartışmakla meşgul olmak yerine, sadece kavramları analiz etmek ve argümanların geçerliliğini sağlamakla uğraşabilirdi. Gerçekten de, çok sayıda ahlâk felsefecisi konuyu bu şekilde görmektedir ve belki de bir sonuç olarak, benim önemli gördüğüm bir konuyu ahlâk felsefesi önemli görmemektedir. (Bu görüşte konuya getireceği analitik yaklaşım yü-

zünden bir felsefecinin etik bir komitede görev alması gerektiği önerisinde pusuya yatmış bir şeyler vardır.)

Ahlâki bir yargı ile uyumlu güdüleyici bir davranış sorunu olarak buraya kadar izlenen, irdelenmemiş varsayım şudur: Beni eyleme sürükleyecek nedenler ancak benim arzularım, sevdiklerim ve sevmediklerimdir. Bu varsayım hakkında ne diyebiliriz? Elbette, sevdiklerimiz ve sevmediklerimiz kadar ahlâki değerlendirmeler de eylem nedenleri sağlar bize. Birisini memnun etmek için özel bir arzu duymayabilirim ama o kişinin nazik bir tavır alması benim de nazik olmam için bir neden oluşturur; yalnızca yalan söyleyerek ve başka bir insanı kandırarak edinebileceğim bir şeyi arzulayabilirim ama yalan söyleme ve hile yapmanın yanlış olması benim için yalan söylememe ve hile yapmama nedenidir.

Arzularımın yapmamın iyi olacağını düşündüğüm şeyle çelişebileceği önermesine yanıt, aslında çatışan iki arzum olduğu iddiası olabilir. Bir yanda elde etmek istediğim her neyse onu elde etme arzusu duyarım, öte yanda ise ahlâki bakımdan doğru olduğunu bildiğim şeyi yapma arzusu duyarım. O halde yalan söyleyip söylemeyeceğim ve hile yapıp yapmayacağım bu arzuların hangisinin güçlü olduğuna bağlıdır. Gelgelelim, bu iddianın haklılığı nerden gelir ki? Yapmak istediğim şeyle yapsam iyi olur diye düşündüğüm şey arasında seçim yapma işi yapmak istediğim iki şey arasında seçim yapma işiyle aynı değildir; bu ikisini istekler arasında seçim yapma örnekleri olarak ele almak önemli bir ayrımı ortadan kaldırır. Belki arzular (ya da tercihler) ile davranış arasında sanki yasa benzeri bir ilişki tahayyül ediyoruz. Gelgelelim, eğer durum buysa, o zaman "arzu" (ya da "tercih") teknik bir anlamda kullanılmıştır ve sözcüğün normal olarak anlaşıldığı anlamda kullanılmamıştır –bunun anlamı "arzu" ya da "tercih"in açıklayıcı güçlerinin farklı olmalarıdır.

Bu noktada, benim asıl meselem, kuşkusuz bazı şeyleri yapıp bazılarını yapmama nedeni olan hoşlandığım ve hoşlanmadığım şeylere ek olarak, ahlâki bakımdan iyi ya da kötü olan *da* bana yapma ya da yapmama nedenleri sağlar. Ahlâki değer biçmeler (ya da yargılar) ile diğer değerlendirmeler arasında benzerlikler

vardır: Nasıl bir futbol takımı hakkında, onu kötü bir takım yerine iyi bir takım yapan müdafaa oyuncularının işlerini iyi yapmaları gibi belli olgular varsa, bir eylem ya da bir tür eylem hakkında da onu kötü bir eylem yerine iyi bir eylem yapan belli olgular vardır –örneğin, bir kişinin incinmesi, bir malından yoksun bırakılması ya da aldatılması bir eylemin yanlış olduğunu gösteren olgulardır. Yine de, ahlâki değerlendirmelerin diğer değerlendirmelerden farklı olduğu nokta, önceki örnekte, eylemi iyi ya da kötü yapan olguların varlığının aynı zamanda, hoşlanmam ya da hoşlanmamamdan ayrı olarak, onu yapmamın ya da yapmamamın nedenlerini sağlamasıdır.

Gerçek hayatta, elbette, işler bu kadar basit değil. Önce, ahlâk yargılarının asıl olarak eylemlerin doğru ya da yanlış oluşları hakkında yargılar olduğunu varsaydım. Ahlâki yargıların eylemler hakkında olduğu yolundaki bu varsayım ahlâki yargıların eylemde bulunma nedenlerini sağladığı sonucunu çıkarmayı kolaylaştırır. Gelgelelim, eylemle bağlantıların pek o kadar doğrudan olmadığı başka türden ahlâk yargıları da vardır; örneğin, bir kişinin karakteri hakkındaki yargılar. Bu ayrıca kahramanca ya da azizlere has eylemler, başka bir ifadeyle, bir kişinin (kendisi de dahil) aklı selim sınırları içinde normal bir insandan bekleyemeyeceği eylemler hakkındaki yargıları da kapsar. Karakter hakkında yargıda bulunma durumunda, böylesi yargıların bir neden oluşturduğu belli eylemler yoktur ve kahramanca ya da azizlere has eylemler hakkında yargılar durumunda ise eylem nedenleri vardır ama bunlar benim için geçerli nedenler değildir. Hiç yoktan, bağlantı öyle doğrudan olmasa da, hâlâ yargılarla eylemler arasında bir bağın varlığını biliyoruz.

İkinci mesele nedenin gücü ile ilgilidir. Örneğin, diyelim, yalan söylemek yanlıştır, ama öyle durumlar olabilir ki, yalan söylemek hoşgörülebilir ve hatta bazı durumlarda yalan söylemek gereklidir de tersi yanlıştır. Bundan dolayı, söylememiz gereken şey şudur: Eylem birinin kırılması sonucunu doğurduğu ya da birine yalan söylenmesine örnek oluşturduğu vb. *sürece*, başka açılardan doğru olsa bile, yanlış bir eylemdir. Bu nedenle, belli açılardan doğru (ya da yanlış) olan bir eylemle her açıdan, her şey

göz önünde bulundurulduğunda, doğru (ya da yanlış) olan bir eylem arasında ayrım yapmamız gerekir.

D. NEDENLER ÇOK SAĞLAM MI OLMAK ZORUNDADIR?

Belli bir açıdan yanlış olmakla tümden yanlış olmak arasında yapılan bu ayrım, sıra karşıt örnekleri ele almaya geldiğinde faydalı bir ayrımdır. Yanlış olan bir eylemin nedeni olarak, bir kişinin incinmesi sonucunu doğurduğu iddiasında bulunduğumuzu varsayalım. Bu iddiaya karşıt örnekler, yani, bir kişinin kırılması sonucunu doğurmuş olsa bile bir eylemin yanlış olmamasına dair örnekler elbette bulunabilir: Bir kişiyi adilce cezalandırmak ve kışkırtma olmaksızın maruz kalman bir saldırıyı savuşturmak için kendini korumak bu durumlara iki örnektir. Kendini savunma amacıyla yapılan ve başka birisinin incinmesi sonucunu doğuran bir eylemi herkesin kabul edilebilir saymayacağı doğrudur ama biz, lafın gelişi, bunu gözardı edelim. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, bu "bir kimsenin incinmesi" durumu eylemin yanlışlığını gösteren yeterli bir neden sayılamaz. Gelgelelim, bu durumda yeterli değilse, neden başka bir durumda yeterli olsun ki? Yanıt şöyledir: Kendini savunma durumunda bile olsa, başkasını incitmek bu bir başkasını incitme vakası olduğu sürece *yanlıştır*. Eğer bir kişinin incitilmiş olması ahlâki bakımdan konuyla ilgili tek özellik ise o zaman eylem yanlıştır. Gelgelelim, bir kişinin başkasını kendini savunmak için incittiği noktada, ötekinin incinmiş olması ahlâki bakımdan konuyla ilgili tek özellik değildir; bunun kendini savunmak için yapılmış olması da ahlâki bakımdan önemlidir. Böylelikle, başkası incindiği sürece eylem yanlış olmakla birlikte, eylem bütünlüğü içinde doğru (ya da en azından izin verilebilir) olabilir.

Bir eylemin, baştan sona, doğru ya da yanlış olduğu yargısında bulunmak bundan çok daha karmaşık bir iş olabilir. Genelde kendini savunurken başkasını incitmek haklı görülebilse de, kullanılabilecek gücün şiddeti konusunda sınırlamalar vardır. Eğer kendini savunan bir kişi zorunlu olandan daha fazla güç kullanırsa, o zaman eylem savunma amaçlı doğru bir eylem olsa da

bu onu tamamen yanlış yapabilir. Buna karşılık (belli koşullara bağlı olarak) diyebiliriz ki, her şeye rağmen kişi böylesine şiddetli tepki göstermekle yanlış yapmıştır ve tepki bu kadar şiddetli olmasaydı daha iyi olurdu, ama buna karşın eylem kendini savunurken yapılmıştır ve bütünlüğü içinde doğrudur (ya da, en azından, yanlış değildir).

Bir kimse bir eylemin niçin yanlış olduğu hakkında bir neden ileri sürdüğünde, bunun eylemin bütününün yanlış olduğuna ilişkin bir neden olmayıp sadece eylemin bazı bakımlardan niçin yanlış olduğunun nedeni olabileceği itirazı yapılabilir. Bir eylemin bütünüyle doğru ya da yanlış olduğunu söylemek için, eylemin doğru ya da yanlış olduğu yargısına varılabilecek *tüm* farklı yönlerini ele alabilecek ve aynı zamanda belli yönlerin ötekilere göre niçin daha önemli olduğunu söyleyebilecek durumda olmamız gerekir. Eğer bunu yapamazsak, itiraz geçerlilik kazanacak ve o zaman biz de bir eylemin bütünüyle niçin yanlış ya da doğru olduğuna ilişkin bir neden ileri süremeyeceğiz.

Göründüğü kadarıyla, karşıt örnekler bulma sürecinin bir sonu yoktur ve bundan dolayı ileri süreceğimiz nedenlerin asla ortaya çıkmayabilecek kurgusal örneklerin önünü açması için giderek daha fazla karmaşık hale gelmeleri gerekecektir ki, şimdi sorun budur. Karşıt örnekler listesinin sonsuzluğu (sonsuz, önünde sonunda, çok büyük bir sayıdır!) değildir sorun, sorun bunun belirsiz olması ve sonuçta yeterli bir nedenimizin olup olmayacağını hiçbir zaman bilemeyecek olmamızdır. Öyle görünüyor ki, bu rasyonellikten makul olmayan taleplerde bulunmaktır; bir kimse bir neden ileri sürdüğünde, bütün olası karşıt örnekler hesaba katılmaksızın, o neden genelde bir neden olarak kabul edilir (nedenin iyi ya da kötü bir neden olduğuna bakılmaksızın bu böyledir).

Bütün bu söylediklerimizden karşıt örnekleri gözardı edebileceğimiz ya da bazen kuramsal karşıt örnekler üzerinde düşünmenin yararlı olmadığı anlamı çıkmaz. Felsefede, bildik tartışmalarda ortaya atmanın uygun olmayacağı olası karşıt örnekleri verebilelim diye biz günlük hayatın varsayımları yüzeyinin altına inmeye çalışıyoruz. Bununla birlikte, kendimize bu sürecin sı-

nırları olduğunu hatırlatsak iyi olacak ve bizim elbette, ahlâki yargıları haklılaştırabilecek duruma gelmeden önce, çok fazla sayıda kuramsal ya da karşıt-olgusal durumlarla başa çıkabilecek, tam gelişkin bir ahlâk teorisine ihtiyacımız yok.

E. HER ZAMAN EN ÇOK İSTEDİĞİMİZ ŞEYİ Mİ YAPARIZ?

Yukarıda, benim hoşlandığım ve hoşlanmadığım şeylere ek olarak, bir duruma ilişkin belli ahlâki gerçeklerin bir şey yerine öbürünü yapmamın nedenlerini sağlayabileceği iddia edilmişti. Ama yine de şöyle bir itiraz yapılabilir: Bir eylemden bir şekilde fayda sağlamadıkça o eylemi yapmam için nedenim de olmayabilir –ya da, belki daha sert bir ifadeyle, o eylem için bir nedenim var demenin anlamı yoktur. Benzer bir itiraz da herkesin aslında bencil olduğunu ve bencil olmayan davranış örnekleri sanılan durumların gerçekte öyle olmadıklarını söyleyen kimselerden gelir –alışveriş paketlerini düşüren yaşlı bir bayana yardım eden bir kişi bencil olmayan bir kişi değil, başka insanlara yardımdan hoşlandığı için bunu yapan bir kişidir; başka bir ifadeyle, o kişi öyle davranır çünkü yaptığı işten zevk almaktadır. İyi insanlar, bu iddiaya göre, genelde iyi olarak kabul edilen şeyleri yapmaktan –başka insanlara karşı nazik olmak, doğru söylemek, başkalarının hayatını kurtarmak için kendi hayatını tehlikeye atmak vb.– hoşlanan insanlardır sadece, ama onlar da, hepimiz gibi, bencil güdülerle hareket ederler.

Ahlâki inançlarını ortodoks Hıristiyan inançlarla destekleyenler karşısında özellikle yapılan bu suçlamanın başka bir çeşitlemesi şöyledir: Hıristiyanlar ölümden sonra hayata ve ölümden sonra başımıza neler geleceğinin hayatı nasıl yaşadığımıza bağlı olduğuna inanırlar –kabaca ifade edersek, Hıristiyanlar eğer iyi olurlarsa cennete olmazlarsa cehenneme gideceklerine inanırlar. Dolayısıyla, denir ki, Hıristiyanın iyi işleri ahlâki herhangi bir neden yerine cennete gitme arzusu tarafından güdülenmiştir; başka bir ifadeyle, güdülenim aslında bencilcedir.

Bu türden iddialar birçok insan tarafından inandırıcı bulunur; ama daha yakından baktığımızda, bunlar göründükleri kadar açık

değildir. Önce, bir kimsenin X'i yapmaktan zevk alıyor olmasından, bir kimse zevk aldığı *için* X'i yapıyor sonucu çıkmaz: Zevk almanın X'i yapma nedeni olması gerekmez. Bir kimsenin başka insanlara onların yardıma ihtiyaçları olduğu için yardım etmesi mümkündür; eğer bir kişi aynı zamanda başka insanlara yardım etmekten zevk alıyorsa, bu onlara yardım etmesinin gerçek nedeninin –âdeta, gizli güdülenim– bundan zevk alması olduğu anlamına gelmez. Elbette, bazen bir şeyi niçin yaptığımız konusunda kendimiz aldatırız ve belki de bazı kereler bütün bunları kendimiz için yaptığımız halde başka insanlar için yaptığımızı düşünürüz, ama bu başkaları için hiçbir zaman bir şeyler yapmadığımız anlamına gelmez. Başka insanlara yardıma ihtiyaçları olduğu için yardım ettiğimi söylediğim doğruysa, gizlice, işin doğrusu bu olsa bile, yardım etmekten zevk aldığım için insanlara yardım ediyor olduğumu düşünmenin bir nedeni yoktur. Gayet bariz olarak bundan zevk alırım. Aynı şekilde, bir Hıristiyan başkalarına yardım etmenin cennete giden en emin yol olduğuna inanıyor bile olsa, buradan zorunlu olarak Hıristiyanın başkalarına cennete gitmek için yardım ettiği sonucu çıkmaz.

İnsanların her zaman bencilce davrandıkları söylendiğinde iddia edilen nedir? Genelde dünyevi bir boşvermişlik havasında, herkesin bencilce davrandığını iddia edenler insanlık üzerine birtakım önemli ahlâki yargılarda bulunuyor, gerçekten öyle olduğu için insanın günah karşısında zafiyetini açığa vuruyor olduklarını sanırlar. Ama, dikkat edelim, bir yanda, diyelim iyi işler yaptığı için adı duyulan saygın bir kişinin, gerçekte bencilce davrandığı ve yaptığı iyiliklerin başkalarının sıkıntılarını gidermekten çok kendini tatmin etmek amacı taşıdığını iddia etmekle, öte yanda, her birimiz her ne yaparsak yapalım bunu bencilce nedenlerle yaptığımız iddiasında bulunmak arasında önemli bir farklılık vardır.

Eğer insan doğası hakkında bu son iddiayı ciddiye alacak olursak, bunu yaptığı şeyleri yapmaya insanları neyin güdülediğine ilişkin bilimsel temelli bir psikolojik teori olarak almak durumundayız. Gelgelelim, bilimsel bir teorinin belirleyici özelliği sınanmaya açık oluşudur, başka bir ifadeyle, ne tür koşulların teorinin yanlışlığını gösteren koşullar olduğu gayet açıktır. Şimdi

bu özel durumda, göründüğü kadarıyla, hangi koşullarda teorinin yanlış sayılacağı bellidir: Yani, bir kişinin bencil olmadığı ve kişisel çıkarını gözetmeden davrandığı koşullar. Gelgelelim, böylesi şeyler gündelik hayatımızda insanlığın evrensel iyiliği hakkında bizi ikna edecek kadar sık vuku bulmasalar bile, bencilce olmayan eylemlerin de cereyan ettiğini inkâr eden bir teorinin yanlışlığını gösterecek kadar sıklıkla görülürler. Böyle değil, diyecektir teorinin yandaşı, zira teorinin en aydınlatıcı olduğu yerler özellikle bu örneklerdir. Onlar teorinin yanlışlığını gösterdiği sanılan örneklerin olduğuna katılacaklar ama bu tezahürlerin aldatıcı olduğunda ve bunun da aşağıdaki gibi kanıtlanabileceğinde ısrar ederler. Bencilce olmayan eylemler olarak görmeye yatkın olduğumuz bu örneklerde, göründüğü kadarıyla bir kişi bir şey yapmakta, diyelim hasta bir akrabayı hastanede ziyaret etmek, ama bunu yaparken başka bir şey yapmak, diyelim operaya gitmek, istemektedir. Ama şunu baştan kabul etmeliyiz ki, kişinin en çok yapmak istediği şey onun fiilen yaptığı ile kanıtlanır. Bizi güdüleyen istemlerimizdir ve istemlerimizin çatıştığı yerde, tanım gereği, güçlü olan kazanır. Bu yüzden, her ne yapıyorsak, aslında, en çok istediğimiz şeyi yapıyoruz, zira başka bir şey yapmak istemiş olsaydık, o zaman o şeyi yapmış olurduk.

Bu biçimde açıklandığında, iddia yalnızca doğru olmakla kalmaz, zorunlu olarak doğrudur, yani, yanlış olması ihtimali yoktur. Ve yanlış olamama nedeni kullanılan terimlerde verili anlamlar sayesinde doğru olmasıdır. Daha önce, bir psikolojik teoride istemlerin (ya da arzuların) insan eylemini güdüleyen tek şey olduğu noktada, "istemler"in ya da "arzular"ın, ya da ne derseniz deyin, artık bildik anlamı kalmamış teknik terimler haline geldiklerini belirtmiştim. Bu teoride bir kişinin en çok yapmak istediği eylemleri o kişinin yaptığı eylemlere bakarak ayırıyoruz. Dolayısıyla, "N'in en çok yapmak istediği eylem" ve "N'in yaptığı eylem" şeklinde iki ifade her zaman aynı eylemi gösterecektir. Bunun anlamı, bir kişinin her zaman en çok yapmak istediği şeyi yaptığını söylemek insan doğası hakkında belli olguları dile getirmek değildir, hele ahlâki bakımdan anlamlı bir iddiada bulunmak hiç değildir; bu sadece bir kişinin kullandığı sözcüklerin

anlamı hakkında mantıksal bir gerçeği ifade etmektir. Teori, bu haliyle, doğrudur ama işte o kadar. Örneğin, kendini feda eder görünen insanların ikiyüzlü olduklarını göstermediği gibi, ahlâki bakımdan dürüst bir biçimde davranmanın imkânsızlığını da göstermez. Teori bu soruları yanıtsız bırakır.

F. AHLÂK TANRININ OTORİTESİNE YASLANABİLİR Mİ?

Bu bölümün başında belirtildiği gibi, çocukken bize neyin doğru neyin yanlış olduğu öğretilirken, bize gösterilen nedenlerin doğası çeşit çeşittir. Bu nedenleri sorgulamaya çalışan bir çocuk – ve çoğu çocuk bunu yapar– er ya da geç (ve muhtemelen er) şu yanıtla karşılaşır: "Çünkü ben öyle istiyorum" (ya da aynı kapıya çıkan başka sözcükler). Tartışmanın bu yolla kısa kesilmesinin çoğu kere iyi nedenleri vardır, bunlardan biri en azından çocuğun karşısına çıkan argümanın gerçek gücünü anlayamayacak olmasıdır. Gelgelelim, *bütün* ahlâki yargıları sırf yargıda bulunan şahsın otoritesine dayanarak kabul etmek bir yetişkin için, ve belki bir çocuk için de, kesinlikle yanlış olurdu.

Burada çok fazla işlenmiş bir teolojik tartışma konusuyla bağlantı kuruyoruz: Tanrı'nın eylemleri Tanrı'nın eylemleri oldukları için mi iyi yoksa yaptığı şeyler iyi olduğu için mi Tanrı iyi? Bana önemli bir hakikat gibi gelen şey, eğer bir kişi iyiyse, o zaman biz bunu o kişinin davranışlarında fark edebilmeliyiz. Bu şu anlama gelmez: Bazen insanlara güvenemeyiz ya da bazen insanların yaptıkları bize yanlış görünse de aslında yanlış olmadığı –bütün olguları bilmediğimiz için sadece bize yanlış görünür– kanaati taşıyamayız. Hiç olmazsa, biz bu nedenleri bilmesek de ve bu yüzden de onun iyi bir eylem olduğunu göremesek de, eylemin gerçekte niçin iyi bir eylem olduğu hakkında nedenler *olmalıdır*.

Böylelikle, yeri geldiğinde, ahlâki bir yargıyı bir otoriteye başvurarak haklılaştırma kabul edilebilir bir şeyken, söz konusu otorite ötesine uzanan nedenlere yapılan bir başvuru da mümkündür. Orijinal başvurunun yapıldığı otorite Tanrı olduğunda bile bu değişmez. Aslında, Tanrı gibi bir otoriteye, yani insan olmayan bir şeye ya da kimseye yapılan bir başvuru ek sorunlar doğurur.

Tanrı'nın otoritesine başvurduğumuz iddiası, Tanrı ile yaşadığımız, eğer yaşamışsak, başka insanlarla yaşadığımız gibi ulu orta olmadığı anlamında tartışmaya açıktır. Tanrı'nın otoritesine başvuru, belki daha doğru olarak bir kişinin Tanrı'nın istediği şey olarak algıladıklarına bir başvuru olarak görülebilir. Birisinin doğru algıladığı iddiası bağımsız bir tür kanıtlama ihtiyacı duyar. Tanrı'nın kelamı olarak alınan şey Tanrı'nın bunu niçin söylediği hakkında ileri sürülen nedenler ışığında yargılanmalıdır. İyi bir Tanrı'nın kelamı olduğu düşünülen şey eğer iyi bir kişinin söyleyebileceği bir şey olarak görülemiyorsa, o zaman bu gerçekten Tanrı'dan gelen bir şey olmamalıdır. Başka bir ifadeyle, sadece şu ya da bu Tanrı ya da Allah ya da Buda tarafından emredildiği için şunu ya da bunu yapmak doğrudur demek yeterli değildir; onu Tanrı'nın emri olarak kabul etmek için aynı zamanda Tanrı'nın onu emretme nedenini de kabul edebilmemiz gerekir. Burada, Tanrı'nın işine akıl sır ermez ve bizim kavrayışımız dışındadır savunması ardına gizlenmeye çalışmanın haklı bir nedenini bulmak güçtür.

Burada yapılacak genel ikaz şudur: Bir otoriteye dayanarak ahlâki bir hakikatin kabulü her zaman geçici bir kabul olmalıdır. Ahlâki bir yargı olduğunu bildiren bir yargının gerçekten öyle olup olmadığını yargının dayandığı nedenlere bakarak görebiliriz. Bu nedenler, genelde, kişinin kendi çıkarına değil başkalarının ihtiyacına ya da kişinin, bizatihi başkaları tarafından kayda değer bir ideal olarak tanınan, bir idealine gönderme yapmalıdır. Bu yüzden, nedenler ahlâk tartışmalarında merkezi bir rol oynarlar.

III. AHLÂKİ VE DİNİ EĞİTİMİN ESASLARINI BULMAK

A. YARGILARIN NESNELLİĞİ

Çoğu insan, belki kendi ahlâki inançları hakkında son derece açık olmakla birlikte, başkaları söz konusu olduğunda ahlâki yargılarda bulunmakta bir isteksizlik duyar. Bunun nedeni sorulduğunda da, şöyle diyeceklerdir: Ne kendisinin ne de başkasının, başkalarının yaptıkları ya da yapmadıkları şeyler hakkında karar verecek ahlâki yargıç olarak kendilerini görevlendirme hakları yoktur. Ve eklerler: Ahlâk bir kişisel vicdan meselesidir ve kendimiz için neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermek kendimize kalmıştır.

Böylesi bir tutum takınan insanların söyleyebilecekleri bir şey de, ahlâk yargılarının öznel yargılar oldukları ve yargılar insandan

insana farklılık göstermekle birlikte, hiçbir iddianın ötekinden daha iyi ya da daha doğru olamayacağıdır. Bu geçmişte ahlâk üzerine yazan birçok filozofun desteklediği bir görüştür.

Bir önceki bölümde, Arsenal iyi bir futbol takımıdır ya da Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'si iyi bir senfonidir gibi değer yargılarının kişisel tercihten bağımsız olarak yapılabileceklerini savunmuştum. Bununla beraber, genelde bu tür yargıların gökyüzü mavidir, dünya yuvarlaktır, asitler bazlarla reaksiyona girer vb. gibi olgu önermeleriyle aynı türden yargılar olmadığı düşünülür. Ahlâki yargılar olgusal anlatımların aksine değer yargıları olarak kabul edilirler; genelde onlar nesnel değil özneldirler. Bu noktada bir ikazda bulunmamız gerekiyor: Bu iki terim, "nesnel" ve "öznel" farklı bağlamlarda farklı şeyleri anlatan yüklü sözcüklerdir, dikkatli kullanılmaları gerekir.

Olgusal konuların nesnel, ahlâki konuların ise öznel olduğu söylendiğinde, insanların aklında genelde şu düşüncelerin biri ya da ikisi vardır: Önce. olgusal iddiaların doğrulukları hakkında büyük oranda fikir birliği vardır, ve fikir birliği olmayan yerde ise bunun nedeni olguların tamamının elde olmamasıdır ve bu yüzden elde edilebilenlerden bir çıkarım yapılması gerekmiştir –burada bile anlaşmazlığı çözmek için hangi yeni bilgiye ihtiyaç olduğu hakkında fikir birliği vardır. Gelgelelim, ahlâki iddialar söz konusu olduğunda, fikir ayrılıklarının ortaya çıkması çok büyük bir ihtimal olmakla kalmaz, fikir ayrılığını gerçekte neyin çözeceği hakkında nadiren bir açıklık vardır. Bu yüzden, ahlâki yargılar öznel kabul edilir çünkü ahlâki fikir ayrılıkları çözümsüz görünürler.

İkinci düşünce farklı kültürler arasında mevcut olan farklılıklardır. Bir kültür çerçevesinde kabul gören olgusal iddiaların farklı bir kültürde kabul görmüş olgusal iddialarla bağdaşmaz olabileceğini görmek durumundayız. Ancak, genelde, bir olgusal iddialar dizisinin doğru olduğunu söylerken diğerinin yanlış olduğunu söylemekte büyük bir güçlükle karşılaşmayız; başka bir deyişle, iş olgusal iddialara gelince, karşılaştırmalı kültürel çalışmalar yapmanın mümkün olduğu fikri ciddi bir sorun yaratmaz, ilkel kabileler ve geçmişte kendi toplumumuzun benimsediği görüşler hatalı olmakla birlikte Batılı bilimin aslen doğru bir dünya

görüşü içerdiğini ileri sürmek de rahatsızlık yaratmaz.

Gelgelelim, farklı kültürlerce benimsenen ahlâki yargıların farklılığına gelince, bir yargılar dizisinin diğerine göre daha iyi ya da daha doğru olduğunu söylemenin dayanakları konusunda hiç emin değiliz. Hıristiyanlık sonrası toplumumuzda artık köleliğin ya da cadı olmasından kuşku duyulan kadınların yakılmasının yanlışlığı konusunda gayet emin olabiliriz ama bu pratiklerin genelde kabul gördüğü devirlerde yaşayanlar için yanlış olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. İnançları düşünüldüğünde, insanların geçmişte böyle şeyleri her zaman yanlış görmedikleri, bunların gerçekten de yanlış olmadıkları görüşü garip karşılanmaz. Başka bir ifadeyle, ahlâki meseleler söz konusu olduğunda karşılaştırmalı kültürel yargılarda bulunamayacağımız genelde kabul görür çünkü herkes için geçerli bir nesnel ahlâki değerler dizisi yoktur.

Bu mesele, yani ahlâk yargılarının nesnel mi yoksa öznel mi olduğu, ahlâk felsefesinin merkezi ve en zor sorularından biridir. Bu tek başına akademik bir konu da değildir; iş ahlâki inançları nasıl hesaba katmamız gerektiği ve başkalarının ahlâki inançlarını, eğer alacaksak, nasıl dikkate alacağımız konusunda karar vermeye gelince yanıtlar hayati önem kazanır. Bu ahlâk eğitimi konusunda çok açık olarak ortaya çıkar. Ahlâki inançlarımızı gelecek kuşaklara geçirirken ne yapıyor olacağız? Eğer ahlâki değerlerimiz öznelse, ahlâk eğitimi bir kişinin okulda gördüğü eğitimin bütünleyici bileşeni (ana müfredatın parçası) olmayacak mı? Ya da ahlâki inançları kafalara sokma çabasını, örneğin, politik inançları kafalara sokma çabasıyla aynı görmeyecek miyiz? Ahlâk eğitimi ile ilgili böylesi sorular üzerine yürütülen tartışma faydalı olacak şekilde dini öğretimle ilgili benzer sorularla birlikte ele alınır ve ben de bu son meseleden yola çıkacağım.

B. DİNİ İNANÇLARIN RASYONELLİĞİ

Okullarda karşılaştırmalı din öğretimi Hıristiyan inançlarının alternatiflerinin olduğunu gösterme çabasının bir parçasıdır. Bir kimsenin dini inançlarının doğasına ilişkin bir bilgi o kişinin ey-

lemlerinin ve hayat tarzının daha iyi anlaşılmasına, bu da başka insanlara karşı daha büyük hoşgörü gösterilmesine yol açabilir. Modern, çok-etnili bir toplumda inançların çoğulluğu dikkate alındığında, başka insanların inançlarına ve hayat tarzlarına karşı hoşgörü, kendinden başka herkesin yanlış olmakla kalmayıp inançlarının değiştirilmesi gerektiğine dair sarsılmaz bir kanaat karşısında tercih edilecektir. Buna rağmen, bir yanda, Tanrı'nın doğasına ilişkin ortodoks Hıristiyan görüşler, öte yanda başkalarının inançlarına hoşgörüyle yaklaşmakla kalmayıp böylesi rakip inançların Hıristiyan inançları kadar sağlam olduklarını, hatta bir kimsenin neye inandığının ayrıntılarının gerçekten önemli olmadığını kabul etmeye de hazır modern birçok Hıristiyanın görüşleri arasında bir çelişki vardır. Başka bir ifadeyle, göründüğü kadarıyla, bir kişinin dini inançlarının bir kişisel tercih meselesi olduğu ya da içinde yetiştiği topluluğun bir meselesi olduğu ya da hem kişisel hem de topluluğun meselesi olduğu, kabul görmektedir. Ancak bunu kabul etmek, dini inanç meselelerini doğruluk ve yanlışlık meselelerinden koparmaktır.

Tanrı'ya hiçbir biçimde inanmayan biri için şu görüş anlamlıdır: Bütün dinsel inançlar yanlıştır ve bir dini inançlar dizisinin ötekinden daha iyi olduğunu müzakere etmek için ortaya atılan her türden neden bu inançların doğruluğuna temel teşkil edemez. Eğer bir inançlar demeti tercih edilmişse, tercih o inancın doğru ya da doğruya daha yakın olduğu gerekçesiyle değil, ama, örneğin, daha iyi bir toplum amacı güden türden davranışı yüreklendirdiği gerekçesiyle yapılır. Bununla birlikte, inanç sorunlarının doğruluk sorunlarından koparılması, inandığını açıkça duyuran çok sayıda müminin yardımını ve desteğini almıştır. Bazı Hıristiyanlar, örneğin Tanrı'nın varlığını ispat etmenin imkânsız olduğu iddiasından gurur duyarlar. Onlara göre, somut gerçekler tarafından desteklenmemiş (ya da, hatta, çürütülmeye çalışılan) bir düşünce ya da inanca sahip çıkmak değersiz olan içinden değerlinin seçilip ayıklanmasıdır. Argümanlarını şöyle sürdürürler: Eğer Tanrı'nın varlığı kanıtlanır olsaydı, inanmak marifet olmaktan çıktığı gibi inanma ihtiyacı da kalmazdı. Bu çizgiyi sürdürmek inancın rasyonel doğasından çok irrasyonel doğasını göklere çıkarmaktır.

Kanıt teşkil edecek su götürmez belge ve bulgularımız olmasa da doğru olduğuna inandığımız çok şey vardır. Buna rağmen, bu kanıt yokluğunda, eğer, önce, sahip olduğumuz kanıtlar inancın doğru olduğunu gösteriyorsa, sonra, inanılan şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı için kesin kanıt saydığımız belli şeylerin olduğunu kabul edersek, başka bir ifadeyle, ne pahasına olursa olsun inancımızı korumak niyetinde değilsek, inançlarımız hâlâ rasyoneldir. Bundan dolayı, bu şekilde rasyonel olan bir inanç doğruluk sorunuyla bağlantılıdır.

Farklı dini tarikatlar, başka şeyler yanında, Tanrı'nın doğası, Tanrı'nın kelamı, Tanrı'nın inayetine mazhar olan insanlar, Tanrı'nın bizden beklediği eylem türleri hakkında farklı inanca sahiptirler. Hangi inanç kalıbının benimseneceğinin bir kişisel tercih meselesi olduğunu kabul etmek görünürdeki bu olgusal farklılıkların hiçbir anlam ifade etmediklerini teslim etmektir. Ama madem ki olgusal farklılıklar hiçbir şey ifade etmiyor, o halde bizatihi olgusal iddialar anlamsızdır.

Elbette, yeterli delil olmadığından farklı olgusal iddialar arasında karar vermenin mümkün olmayabileceğini ve yeterli delilin olmadığı yerde kişinin tercihini kişisel, öznel unsurların belirleyeceğini savunmak akla uygundur. Gelgelelim, Tanrı'nın bizim belli olgusal inanışlarımızın olup olmaması ile değer kazanacağını sanmak anlamsızdır; eğer inanışlarımızın doğru olmadığını bilmemizin geçerli bir yolu yoksa, adil bir Tanrı yanlış inançlar beslememizi bize karşı pek kullanmaz.

Sık sık iddia edildiği gibi, çoğu insanın bir şeylere inanması gerektiği pekâlâ doğru olabilir. Başkalarını belli inançları beslemeye cesaretlendirerek çok daha kolayca onları manipüle ve kontrol edebileceğimiz de doğru olabilir. Gelgelelim, bunların hiçbiri dini inanç öğretimini okul müfredatına almanın haklı gerekçeleri olmaz. Bir dinsel inanç kalıbını öğretmekten yana daha çok savunmacı türden bir nedene göre, böyle bir öğretim başka nedenlerle insanların izlemeleri gerektiği düşünülen ahlâk kurallarını verecektir. Böylelikle, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanmasa bile, bir kimse bunun insanın nasıl yaşaması gerektiği hakkında iyi bir örnek olacağı için, İsa'nın hayatının çocuklara öğretilmesi gerektiğini düşünebilir.

Gelgelelim, bu türden değerlendirmeler, örneğin İslam-temelli bir eğitim yerine Hıristiyan-temelli bir eğitim verilmesi için bir gerekçe sağlasa bile, çeşitli dinlerden alınan örneklerden yararlanabilen seküler ahlâki eğitim yerine dini eğitim verilmesi için bir gerekçe sayılmaz. Ama öte yandan, kurtuluşun ve saadetin ancak belli bir dini inanışı benimsemekle mümkün olduğu ve bunun alternatifinin ise ebedi lanet ve zulüm olduğu gerçekten doğruysa, o zaman bu olgu o inancın gereklerini herkese öğretmenin gereği açısından tartışmasız bir neden sağlar. Bu ayrıca başka inançları benimsememenin de aynı şekilde iyi olduğuna dair bir nedendir; hatta haklı olarak denebilir ki, insanların çocuklarına tercihlerine göre inanmayı ya da inanmamayı öğretme hakları yoktur. Tutarlı olacaksak, bir kişi ya dinsel inançların öğretilmesini bunların doğruluğuna ilişkin bir çağrıyla haklı gösterecek ya da, bunu yapmıyorsa, dinsel eğitimin ahlâki kılavuzluk sağlamanın ve farklı dinsel inançtan farklı insanların hayat tarzlarına dair bir içgörü kazandırmanın ötesine geçmemesi gerektiğini kabul etmelidir. Böylelikle, Hıristiyan inançlarının gerçek inançlar olduğu ya da hayatın nasıl yaşanacağına ilişkin İsa örneğinin Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğu için hepimizin taklit etmemiz gereken bir örnek olduğu iddiasında bulunmaya hevesli olmayan Hıristiyanlar, Hıristiyan inançlar hakkında eğitim vermenin aksine, mecburi Hıristiyan ibadeti ve Hıristiyan inançların öğretilmesini haklı göstermek için önemli, belki de tek, dayanaktan vazgeçmektedir. İnançlarını bir kişisel tercih meselesi olarak gören Hıristiyan, başkalarının da aynı inançlarla yetiştirilmesini *tercih* edebilir ama bu tercih onların böyle yapmaları gerektiğine ilişkin bir haklılaştırma noktasına gelmeyecektir.

Kendilerini Hıristiyan gören bazı insanların bu argümanlara şu gerekçelerle itiraz etmesi mümkündür: Diyebilirler ki, diriliş ya da bakireyken doğurma gibi Hıristiyan inancının çeşitli bölümleri harfiyen alınmamalıdır, onlar metaforlardır. Başka bir deyişle, bir kişi inançları harfiyen doğru olarak savunmadan da bir Hıristiyan olabilir. Bu inançlar, aksine, daha derin, sözlük anlamı dışında bir hakikati temsil ederler. Ayrıca, diyebilirler ki, Hıristiyanlığın gerçek mesajı hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiği hakkında İsa'nın ortaya koyduğu örneklerde yatar. Dahası, eğer örnekleri

izlersek, merkezi ahlâki kaygımız yaptıkları yanlışlar için insanları yargılamak yerine onları bağışlamak yönünde olacaktır; başarısızlıklarından dolayı insanları eleştirmek yerine kendimize bakmalı ve kendimizi kusurlu varlıklar olarak görme tevazusu göstermeliyiz.

Burada kaydetmemiz gereken ilk nokta ahlâki değerlerin kendi başlarına dini bir altyapının desteği olmaksızın ayakta duran değerler olduğudur. Eğer Tanrı'nın doğası ve eseri hakkındaki kitabi iddialar ahlâki görüşlerin daha canlı ifade edildiği metaforlar haline gelirse, bu nesnellik yükünü dini iddiaların sırtından alıp ahlâki iddialara yükler. İkinci nokta, herbirimizin ahlâki değerleri nasıl davranacaklarına dair başkalarına değil, nasıl davranacağımıza dair kendimize uygulamamız gerektiği önermesidir. Başkalarını yargılamamamız gerektiğini Hıristiyan inanışlarından biri olarak alacaksak, bu göründüğü kadarıyla ahlâkın kişisel bir mesele olduğu iddiasını haklı çıkarmaktadır. Her şeye rağmen, bu görüşe dayanarak seni yargılamamam gerektiği halde, kendimi yargılamakta kullandığım ölçütler senin kendini yargılarken kullanacağın ölçütlerle aynıdır. Sözün kısası, ahlâki ölçütler salt kişisel değildir.

C. BAŞKALARINI YARGILAYACAK MIYIZ?

Başkalarını yargılamamamız gerektiği, aslında buna hakkımızın olmadığı fikrinin, kısmen, başkalarına karşı hoşgörülü olmanın ne anlama geldiğini (ve ahlâki yargıyı ahlâki yargı yapan şeyin ne olduğunu) yanlış anlamaktan geldiğini düşünüyorum. Başka bir kimsenin yaptığını yargılamakla basitçe hoşgörüden yoksun olduğumuzu göstermiyoruz; aksine hoşgörümüz başkalarının yaptıklarına karışmamakal ya da yanlış olduğunu düşünsek bile onları engellememekle ya da yanlış görünen bir şeyi yapma nedenlerini anlamaya çalışmakla gösterilmiştir. Örneğin, insanların cinsel yaşamları başka birini değil ancak kendilerini ilgilendirir demek aslında kişi başkalarının yaptıklarına karışmamalıdır demektir; yoksa, bazen sanıldığı gibi, yaptıklarının doğru ya da yanlış olduğu yargısına varmak bizim işimiz değil

demek değildir. Başka bir ifadeyle, yanlış ya da uygunsuz olan bir şeye yanlış demek yargıda bulunmak değil (halbuki yetersiz delil varsa yargı olabilir bu) kişinin bir başkasının davranışını onaylamadığını iletme ya da değiştirmeye çalışmadır. Belki kişinin onaylamadığını bildirmesi yanlıştır çünkü iyi değil kötü sonuç doğurabilir. Belki çok açıktan karışmak yanlıştır çünkü utanma ve kişinin kendini kötü hissetmesine neden olmaktan sorumludur ya da davranışın hak etmediği bir özgürlük ihlaline yol açabilir.

Yine, başka insanları yargılamamalıyız genel iddiası bazen gerçekte belli tür eylemleri yargılamamalıyız gibi çok daha özgün bir iddiada bulunmak için kullanılır; bu belli tür eylemlerin ahlâki yargıya yatkın bir nesne olmadığını söylemektir. Böylelikle, bir kişinin cinsel eylemlerinin ahlâkiliği sadece o kişiyi ilgilendirir dendiğinde, aslında bir kişinin cinsel eylemlerinin hakkında ahlâki yargıda bulunabileceğimiz türden eylem olmadığı –hatta bu eylemler, örneğin, bir kişi isteksiz partnerine karşı zor kullanmasına varsa bile– söylenmiş olabilir. Bunu söylediğinizde genel ahlâki yargıların doğası hakkında hiçbir şey söylemeniz gerekmez –bir erkeğin karısıyla sevişme biçimi herhangi bir kimsenin ahlâki yargıda bulunabileceği bir konu olmadığı kanaati taşırken, o erkeğin karısını dövüp dövmediğinin ahlâki yargı konusu olduğunu düşünebilirsiniz.

Davranışın kişinin zevkine göre şekil almasının uygun göründüğü türden belli durumlar yanında bunun uygun olmadığı başka tür durumlar da vardır –aynı zamanda meselenin kestirip atılamayacağı bazı durumlar da vardır. Ahlâki yargıların davranışlar için uygun kılavuzlar olduğu durumlarda, bu yargılar, kişisel tercihler ve eğilimler ne olursa olsun, kendilerini bu durumda bulanlara evrensel bir tarzda uygulanır. Ahlâk yargılarının bu evrenselliği (ya da, daha kesin bir ifadeyle, ahlâki yargıların evrenselleşmesi –bir ahlâk yargısı tikel bir eylem hakkında bir yargı olabilir ama buna rağmen başka benzer durumlarda yapılmış benzer, başka eylemlere uygulanarak evrenselleşebilir) bu yargıları başka, ahlâki-olmayan yargılardan ayırır.

Gelgelelim, doğru ya da yanlış olan olgusal bir iddiayla aynı ayarda olmamakla birlikte, bir ahlâk yargısının kişisel tercih ifadesi olmaktan öte bir şey olması değil midir bu? Şöyle dü-

şünebilirsiniz, tikel bir eylem hakkında bir yargıda bulunduğumda, bu yargıyı kişisel kanaatimin bir ifadesi değil de bir ahlâk yargısı yapan şey aynı yargıyı başka, benzer eylemler hakkında da dile getirebilmemdir. Şu halde, ahlâk yargıları hâlâ, kişisel tercihler, hoşlandıklarımız ve hoşlanmadıklarımız temelinde yapılması anlamında, özneldir ama yalın kişisel tercih ifadelerinin olmadığı bir biçimde sınırları bellidir. Böylelikle, başka insanları aldatmak yoluyla olsa bile para kazanmayı istiyor olabilmeme rağmen, hile yapmaya ahlâki bir onay veremem çünkü kendim aldatılmayı sevmem. Hile yoluyla başkalarının paralarını aldığım bir eylemi uygun bulmak ahlâki bir yargıda bulunmak değildir çünkü dolandırılan ben olduğumda benzer bir eylemi muhtemelen onaylamayacağım.

Birincisi gibi, belki aşırı basitleştirilmiş, başka bir örnek alalım: Başka birinin arabasını kullanmak istiyor olmama rağmen, ahlâki bakımdan, eğer aynı zamanda başkalarının benim arabamı canları istediği zaman almalarının yanlış bir şey olduğunu düşünürken, o arabayı alıp kullanmamda yanlış olan hiçbir yan olmadığını düşünemem. X'in aracını canım istediği zaman alıp kullanmanın (ahlâki bakımdan) yanlış bir şey olmadığını savunmak istiyorsam, Y'nin de canı istediği zaman benim arabamı almasında (başka şeyler eşit kalmak kaydıyla) (ahlâki bakımdan) yanlış olan bir yan bulunmadığını kabul etmem gerekir.

Bu varsayım kuşkusuz ahlâk yargılarının bazı özelliklerini ortaya çıkarmıştır ama, bence, yeterli değildir çünkü ahlâk yargılarını hâlâ kişisel tercihlere bağımlı kılmaktadır; değişik insanlar nasıl temelde farklı tercihlerde bulunuyor ya da farklı tavırlar alıyorlarsa aynı şekilde tamamen farklı ahlâki yargılarda bulunabilirler –arabasının "ödünç alınmasını" tercih etmeyen bir kişi izinleri olmaksızın başka insanların araçlarını kullanmanın yanlış olduğu yargısında bulunabilirken, temelde farklı bir davranış tutturan başka bir kişi "ödünç alınan" kendi arabası olsa bile aracın bu şekilde kullanılmasında yanlış bir yanın bulunmadığını kabul etmeye hazır olabilir. Böyle bir anlatımı farzeden felsefeciler, bir yanda bu farklılıkların pratikte bir anlam ifade etmediklerini ileri sürerek sorunu küçültmeye çalışırken, insanların farklı ahlâk yargılarına varmalarının teorik olarak mümkün ol-

duğunu kabul etmeye istekli görünüyorlar. Bu iddianın dayanağı şudur: O kadar çok tercih birbirine bağlı hale gelir ki, çoğu kere aynı temel tercihleri yaptığımızdan, farklılıklar birbirlerini ortadan kaldırma yönünde işleyecektir. Gelgelelim, bu iyimserlik yerinde olsa bile, ahlâk öyle görülüyor ki sistemli bir şeyden çok rasgele bir şeydir.

D. EVRENSELLEŞEBİLİRLİĞİN İÇERİMLERİ

Ahlâk yargılarının evrenselleşebilir oldukları iddiasının ahlâk yargılarının niteliğini belirlemede çok fazla yol katetmemizi sağlamayacağını hissetmeme rağmen, evrenselleşebilirliğin belli bir faydası olacaktır. Ahlâk yargılarının evrenselleşebilir olduğu önermesinden nereye varabileceğimiz sorulabilir. Önce, bir kere bir ahlâki yargıda bulunmuşsam, kendimi yanlızca kendi eylemlerimle sınırlamış bile olsam, başka insanların eylemleri hakkında daha başka yargıları getiren yargılarda bulunuyorum demektir. Başkalarını yargılamaya hakkım olmadığı noktasından çok öte, eğer bir ahlâki yargıda bulunmuşsam (açık değilse bile örtük olarak) başkalarını yargılamaktan kendimi alamam. Buna karşın, bu görüş ışığında ahlâk yargılarım başka insanlar için de *geçerli* –benzer şeyleri yapan başka herkes hakkındaki yargıların tikel bir kişi (bu kişi kendim olsa bile) hakkında bulunduğum ahlâk yargısı icabıdır anlamında– olmasına rağmen, bu yargılar zorunlu olarak başka insanları *bağlamaz*, bunlar zorunlu olarak başka insanlar için nedenler sayılmayacaktır.

Elbette, başka bir kişi benim ortaya attığım tikel ahlâki yargıyla hemfikir olacaksa, yani o kişi aynı tikel örneklerde aynı ahlâki yargıda bulunacaksa, öyleyse o kişi muhtemelen o tikel yargının icap ettirdiği yargılarla bağlanmış olacaktır. Smith, eğer Jones çalıştığı kantinden bir çatal bıçak takımını "ödünç aldığında" bunun aslında hırsızlık olduğunda benimle hemfikirse, eğer Smith de çalıştığı yerden bir şeyler "ödünç alırsa", benim yaptığının yanlış olduğu yargısında bulunmam onu bağlar; zira, iki örneğin benzer olduğunu varsaydığımızda, Smith, Jones'un yanlış bir şey yaptığını ama kendisinin yapmadığını iddia edemez.

Gelgelelim, eğer Smith, Jones'un yanlış yaptığı konusunda benimle hemfikir değilse –belki kişinin çalıştığı yerden bir şeyler ödünç almasının adil bir alışveriş olduğunu düşünüyordur– o zaman benim yargım Jones kadar Smith için de geçerli olmakla birlikte Smith'i bağlamaz; özel olarak, Smith için çatal bıçak takımını almaması için bir neden oluşturmaz.

Kuşkusuz, tekil ahlâk yargıları yalıtılmış bir halde ele alınamazlar; eğer yargımın Smith için bağlayıcılığı olsun istiyorsam deneyebileceğim başka argümanlar olacaktır. Yüzeyde, farklı insanların hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları arasında büyük farklar varken, derinlerde büyük oranda fikir birliği vardır: İnsanlar bir arabanın sağladığı rahatlık konusunda hemfikir olmakla birlikte, tercih ettikleri arabanın nitelikleri hakkında farklılaşabilirler; daha derine inildiğinde ise, çoğu insan acıdan sakınır. Bu temel tercihler yardımıyla, evrenselleşebilirliği sayesinde bir kişinin ahlâki yargılarının başka insanlar için ilk göründüğünden çok daha fazla bağlayıcılığı olduğu gösterilebilir.

Yine de, en azından, iki sorun ortada duruyor. Önce, bir kişinin temelde hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyler olsa bile, kişi "ahlâk oyunu" oynamayı reddedebilir. Böylelikle, aynı sözcükleri kullanarak altına imza atacak kadar ahlâki yargılarımı açıktan paylaşmasına rağmen, yine de kişi bu yargılardan kaynaklanan, kendi eylemleriyle ilgili, belli bazı başka yargıları kabul etmeyi reddedebilir. Bir kişi yalnızca geriye dönük olarak, geçmişte ahlâki yargılara benzeyen yargıların aslında ahlâki yargılar olmadıklarını söyleyebilir. Ve bu benim ahlâki yargılarımın başkaları için bağlayıcılığı olmadığının kabulüdür.

İkinci sorun da, başka bir kişi benden o kadar farklı, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyler benimkilerle öylesine zıt olabilir ki, kişi benim ahlâk yargılarımı paylaşmaya yanaşmaz bile. Öldürmek yanlıştır gibi tikel bir örnek üzerinde, benim yargım evrenselleştirilebilir olsa bile, insan hayatına saygı duymayan dini ya da siyasi fanatik için bir bağlayıcılığı yoktur. Benim temel tercihlerimi paylaşmadığından, benim ahlâki yargılarım onun farklı davranması için neden teşkil etmez.

Bu iki farklı örnek temeldeki hoşlandığımız ve hoşlanmadığımız şeyler konusunda evrenselleşebilir ahlâki yargılar dü-

şüncesine katı kısıtlamalar getirir. Eğer bir ahlâk yargısı doğruysa, bir kimse ahlâk oyunundan vazgeçmiş ya da kişisel tercihe dayanan kendi garip fanatik ahlâk anlayışına sahip olsa bile, o yargı bir şeyi yapma (ya da yapmama) için bir neden sağlar.

1966 yılında, on yedi yaşında bir erkek çocuğu ve daha küçük yaşta iki çocuğu öldürmekten mahkûm olan, Fundalık Katilleri olarak bilinen Ian Brady ve Myra Hindley davasını ele alalım. Cesetler Yorkshire Fundalıklarında gömülü bulundu. Mahkeme çiftin fotoğrafını çektikleri ve seslerini banda aldıkları kurbanlarına korkunç işkenceler yaptıklarını açığa çıkardı. Bu bariz olarak aşırı bir örnek ama örneği özellikle bu nedenle seçtim –çoğu kimse bu çiftin yaptıklarının yanlış olduğu konusunda hemfikirdir. Bunların yaptıklarının yanlış olduğu yargısı tikel bir yargıdır. Eğer ahlâki yargıların evrenselleşebilirliğini kabul edecek olursak, bu tikel yargıdan çocukların işkenceye uğradığı ve öldürüldüğü öteki örneklerin de yanlış oldukları sonucuna varırız –bu durumun mahkûm edilmesi de başka, benzer olaylar için geçerlidir. Gelgelelim, ben yalnızca ahlâki yargıların evrenselleşebilirliğinden çıkmayan daha başka bir iddiada bulunmak istiyorum. Bu yargının hiç kimsenin çocukları öldürmemesi ve onlara işkence yapmaması için bir neden oluşturduğunu söylemek istiyorum. Özel olarak, çocuklara işkence yapmaktan ve çocukları öldürmekten zevk alan ve başka birisinin de benzer bir akıbete uğrayıp uğramayacağı konusunda gerçekten ilgisiz bir kimse varsa, Brady ve Hindley'in yaptığının yanlış olduğu yargısı böyle bir insana benzer bir şeyi yapmaması için bir neden oluşturur. Böylesi bir olayda, kişisel hoşlanma ve hoşlanmama meselesi olmaktan çok öte olan neden, böylesi kişisel tercihlere karşı geçerlidir. (Kuşkusuz, eğer böylesi bir insan varsa, o nedenin gücünü hissedecektir demek istemiyorum –bir kimsenin bir şeyi yapmaması için çok iyi nedenleri olabilir ama yine de onu yapabilir) İşte bu anlamda, ahlâki yargıların öznel yargılar olmadıklarını, nesnel bir ağırlık taşıdıklarını söylemek istiyorum.

E. AHLÂK ÖĞRETMENİ ARTIK BİR MANTIKÇIDAN BAŞKA BİR ŞEY DEĞİL Mİ?

Bazen ahlâk yargılarının genel yargıların mükemmel örnekleri olduğu iddiasından yapılan bir çıkarıma göre, ahlâki gelişim süreci bir kimsenin yapmaya eğilim duyduğu tikel yargılardan giderek daha fazlasını dikkate alan giderek daha karmaşık ahlâki ilkeler kaleme alma sürecidir. Bazen bu sanki tikel bir yargı böylesi bir evrensel ilkeden türetilmedikçe ahlâki bir yargı sayılamazmış anlamı veriyor. İtirazımı burada gerekçelendirmeyi istemesem bile, böylesi bir önermeyi kabul etmek istemiyorum. Burada ele almak istediğim nokta böylesi bir ahlâki gelişim görüşünün ahlâk eğitimi ile, eğer varsa, ilişkisidir.

Vardığımız sonuç bir kişinin ahlâki yargılarına getirilen tek doğrudan sınırlamanın mantıki sınırlamalar olacağı ve öğretimin amacının bir kişiye tikel yargılarını birbirleriyle aynı çizgiye getirmelerine yardım etmek olduğudur. Bir çocuk ahlâki bir yargıda bulunduğunda, uygun yanıt "doğru" ya da "yanlış" değil, "bu yargın diğer şu ve şu yargılarınla tutarlı değil" ya da "böyle bir yargıda bulunduğunda, şu ve şu yargıda da bulunmuş olursun" benzeri bir şey olacaktır. Buna göre, yargılar tamam ya da eksik, doğru ya da yanlış olamazlar, ancak yalnızca belli başka yargılarla tutarlı ya da tutarsız olabilirler. Ahlâk öğretmenine biçilen rol böylece tutarsızlıkları işaret eden mantıkçının rolü olur; eğitimcinin vereceği örnek mantıksal doğruluk örneğidir. Ahlâk öğretmeni elbette kendi ahlâk ilkelerini başkaları tarafından savunulacak ilkeler olarak tavsiye edemez; bunlar yalnızca belli bir yargılar dizisiyle –ahlâk öğretmeninin tavsiye etmeye eğilim duyduğu yargılardan başka (ve bu zaten sınırlı tavsiyedir), özel tavsiye konusu olmayan yargılar– tutarlı olan ilkeler olarak öne çıkarlar.

Açıkça, tutarsızlıkları çekip çıkarmak ahlâk öğretmeninin rolünün bir parçasıdır –ve bir kimsenin ahlâk öğretmeni olarak kullandığı araçlardan biri karşısındaki kişiye kendine bir kural uygularken başkasına başka bir kural uyguladığını göstermektir. Ancak, genel olarak, bu tutarsızlıkları göstermenin ardında yatan amaç farklı yargılarda bulunma ve farklı ilkeler benimseme der-

dindeki kişiyi ikna etmektir. Bir çocuğu eğiten bir anne ya da baba sık sık çocuğun öteki ayakkabısını giymesini isteyecektir. Bunun nedeni çocuğun mantık hatalarını düzeltmek değil, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin çocuğun yargılarını düzeltmektir. Bazen aynı sonuca ulaşmak için kullanılan bu yöntem sadece çocuğa yaptığının yanlış olduğunu –dikkat edin, yanlış olduğunu, tutarsız değil– söylemekten ibarettir.

Aslında şöyle sorabiliriz: Neden ahlâk yargıları ile ilgili yukarıdaki anlatımlar tutarlılığı bu kadar vurguluyor? Bir kişinin yargısını o kişinin öteki yargılarıyla tutarlı hale getirmek neden böylesine önemli olsun? Tutarlılık gereği üstünde durmanın bildik nedeni tutarlılık ile doğruluk arasındaki bağdır: İki tutarsız önermenin ikisi birden doğru olamaz. Bazı önermelerin doğruluğunu bildiğimizi kabul edersek, bunlarla tutarlı olmayan önermeleri atarak bir bilgi sistemi oluşturabiliriz. Elbette, tutarlı önermelerden oluşan bir dizi *tümden* yanlış olabilir ve dolayısıyla tutarlılık doğruya ulaşmada yanılmaz bir rehber değildir. Ama eğer, burada iddia edildiği gibi, iş ahlâk yargılarına geldiğinde doğrunun esamesi bile okunmuyorsa, o zaman halihazırda geçerli öteki yargılarla tutarlı olmayan yargıları bir kenara atmanın haklılığı kalmamıştır –doğru, iki tutarsız yargıdan hangisinin doğru olduğunun ölçüsünü vermediği gibi yanlışlıktan sakınma da yargılardan birini geçersiz ilan etme isteğini kamçılamaz.

Belki tutarlılıktan yana bir savunma tutarlılığın doğruyla değil de adaletle ilişkisini dile getirerek yapılabilir. Bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki, benzer eylemler hakkındaki diğer yargılarla tutarlı olmayan bir yargı adil olmayan bir yargı olarak görülür. Gelgelelim, ahlâk yargılarımızda tutarlılık ihtiyacının ahlâk yargılarının doğruyu kabul ettiği iddiasından bağımsız olarak kurulabileceğini göstermek yerine, tutarlılığı adaletle bağlantılandırmak doğruyla ve dolayısıyla da nesnellikle bağın yeniden kurulmasına hizmet eder. Adil yargıç yargı yaparken görüşü ne olursa olsun doğruyu gözeten yargıçtır. Bir yargı adildir ya da değildir; bir görüş açısından adilken başka bir açıdan adaletsiz olamaz. Bu, yargıya farklı açılardan bakan insanların yargının adil olup olmadığına ilişkin farklı fikirler besleyeme-

yecekleri anlamına gelmez, ama fikir ayrılıkları tek başına doğru fikir olmadığını göstermez.

F. AHLÂKİ OLGULAR OLABİLİR Mİ?

Bu yüzden, diyebilirim ki, ahlâk yargılarının tutarlılığının önemli görülmesinin nedeni, ahlâk yargılarının, genelde, ya doğru ya da yanlış görülmeleridir. Bu doğruysa o zaman şöyle bir iddiayı nasıl karşılayacağım: Ahlâki bakımdan iyi ya da kötü olan bir şey hakkındaki yargılar betimlemelerin doğru oldukları anlamında doğru olamazlar çünkü birinci durumda ikinci durumda olduğu gibi "olgularla" denklik kurulamaz? Gökyüzünün mavi olduğu cümlesi olgular tarafından olumlanır (ya da yalanlanır) ama zulüm kötüdür cümlesi, göründüğü kadarıyla, olguları aşmaktadır. Gökyüzünün mavi olduğunu (ya da olmadığını) gökyüzüne bakarak görürüz ama bir kimsenin bizim zulüm olarak gördüğümüz eylemlere bakıp da onları yanlış görmemesi mümkün değil midir? Yapılan bir şeyin yanlış olduğunu söylemek ya da o şeyin zulüm olduğunu söylemek ve yanlış olduğunu ima etmek, gördüğümüz şeyleri betimlemenin ötesine geçip gördüğümüz şeylere bir tepki göstermek anlamına gelir.

Gelgelelim, normal olarak bir yanda orada olanı betimleme ve öte yanda orada olana bir yanıt verme arasında kurulan bu çarpıcı karşıtlık aşağıdaki gözlemler ışığında öyle kolayca kestirip atılacak şeyler gibi görünmüyor. Önce, dünyayı betimleme tarzımızın bile ona tepkimize bağlı olduğu yolunda bir anlayış vardır. Burada psikolojik düzlemde bedenlerimizin tepkilerinden değil, dünyada cereyan eden olaylar, şeylerin bize görünme biçimleri karşısında zihinsel tepkilerimizden bahsediyorum (böylesi bir ayrıma gitmek, yine de, bu tepkilerin psikolojik temelleri olup olmadığına ilişkin bir sorunu aşılmış farzetmek amacı taşımıyor). Burada önemli olan yalnızca tepki gösteriyor oluşumuz ve bu tepkilerin güya yalın olarak bizi anlatan şeyler olduğu değil, tepkilerimizin genel olarak aynı olduğudur. Ne ki, tamı tamına aynı değil elbette –bazı insanlar, belli durumlarda, iki rengi ayıramazlar (çünkü renkler onlara farklı görünmez), bazı insanlar iki

farklı notanın farklı bir perdeden çıktığını söyleyemez (çünkü onlara göre notalar farklı tonda değildir) ve bu örnekler sürer gider. Böylesi durumlarda, renklerin ya da notaların aynı görülüp görülmemesini bir fikir ayrılığı meselesi olarak göremeyiz; aksine (bu örneklerde) şeyleri başkaları gibi göremeyen ya da duyamayan kişinin anlatımlarında yanlış bir şeyler olduğunu düşünürüz. Peki, örneğin, zulüm eylemlerini başkalarıyla aynı şekilde göremeyen bir kişinin ahlâk yargılarında yanlış bir şeylerin olduğunu neden söylemeyelim? Neden onların dünya görüşlerinin de bir biçimde kusurlu olduğunu söylemeyelim? Aslında, bu tam da felsefileştirmediğimizde söylediğimiz şeydir.

İkinci olarak, pratikte, her tür değer yargısından uzak "yalın" betimleme örnekleri bulmak çok zordur. Böyle betimlemeler yaptığımızda bile, onların eksik olması kuvvetle ihtimal dahilindedir (bu önemli olmayabilir belki ama olup olmaması bağlamına bağlıdır). Örneğin, meşhur bir kişinin, balmumundan modelinde yararlanmak için bir yüz betimlemesi yapmanın mümkün olduğunu tahayyül edelim. Betimlemeden yüzün neye benzediğini –yani, bizim yüzü neye benzettiğimizi– söyleyebileceğimizi öne sürmek akla yatkın değildir. Şöylesi sorulara yanıt veremeyiz: Güzel bir yüz mü, yoksa çirkin bir yüz mü? Mutlu bir yüz mü yoksa üzgün bir yüz mü? Asil bir yüz mü yoksa bayağı bir yüz mü? Betimlemenin eksik kaldığı sonucuna mı varacağız? Denebilir ki, betimleme modeli yapmakta kullanılabileceğinden ve (varsayalım) bir yüzün modeline bakarak (tıpkı yüze bakar gibi) güzellik, mutluluk, asalet ya da karşıtları gibi nitelikleri ayırabileceğimizden dolayı betimleme eksik değildir ama onu yorumlamaktan aciz olan biziz. Gelgelelim, bir yüzün modeli bir yüzün betimi olmadığı gibi, betimden kalkarak yapılmış bile olsa, modelin yapıldığı betimden öte bir şey olmadığını da varsayamayız. Modelin yanlızca betimde ne varsa onu somutladığını sanmak için, orijinalin betimleme tarafından eksiksiz betimlendiğini sanmak için olandan fazla nedenimiz yoktur.

Bence saf betimi yapılamaz bu niteliklerin, elbette, dünyaya karşı tepkimizle alakası vardır; saf betimlerde olmayan şey betimlenen hakkında belli bazı değerlendirmeleri aktaran sözcüklerdir. "Saf" bir betimleme nosyonunun kendisi böylesi be-

timlemelerin bu değer bildiren öğeden yoksun olmasını gerektirir çünkü bir değerlendirme, sanıldığı gibi, dünyayı "okuma" değil, dünyayı "yorumlama"dır. Denebilir ki, eksiksiz bir betimlemenin bizim yorumlayarak çıkardığımız özellikleri içermesi gerekmez. Buna rağmen, şu ileri sürülebilir: Eksiksiz bir betimleme öyle olmalıdır ki, böyle yapmak bizatihi dünyayı okumak için gerekenden daha fazla teknik aygıta hâkimiyet gerektirse de, insanlar betimlenen dünyanın o parçasında okudukları aynı şeyleri eksiksiz olarak betimlemeden de okusunlar (belki farklı insanlar, tıpkı olaylardan ve nesnelerden farklı şeyler okudukları gibi, aynı betimlemelerden farklı şeyler okumaktadır). Eğer böyle bir betimleme yapılabilirse, o zaman görünürde yok olan şey betimlemelerden çıkarılabileceği için, "saf" betimlemelerin, değer içermeyen betimlemelerin, zorunlu olarak eksikli olmadıkları iddia edilebilir. Gelgelelim, bu incelemekte olduğumuz soruyu yanıtlanmış kabul etmiş görünür çünkü bir yüz güzeldir gibi değer ifadelerinin örnek neyse ondan türetildiğini varsayar; şöyle ki, ..., nerede nokta nokta varsa oraya uzayda belli bir yerde duran yüzeylerin dokusu, rengi hakkında bir dizi ölçüler ya da ayrıntılar koyabilirsiniz. Göründüğü kadarıyla varsayılan şudur: Bir yüzü gözlemlediğimizde orada olanı gözlemleriz ve bu gözlem temelinde, yüzün güzel olup olmadığına ilişkin belli bazı çıkarımlar yaparız. Ama bu varsayım tam da somut bir sonuç dedikleri şeydir.

Eğer sıfatları, betimleyici anlamları olanlar (uzun, kısa, sarı, çözünür gibi) ve bir değer bildirmek için kullanılanlar (iyi, kötü, doğru, yanlış gibi) olarak ayırırsak, ne saf halde betimleyici ne de saf halde değer ifade eden çok sayıda sözcüğün olduğunu görürüz –bazı örnekler verelim: Cesur, korkak, mağrur, kibirli, kaba, nazik vb. Her "saf" betimleme böylesi karışık sözcüklerin yerine onların betimleyici karşılıklarını koymak zorunda kalacaktır. Yine de, bu da üçüncü gözlemimiz oluyor, böylesi karışık sözcüklerin mevcudiyeti, tıpkı bir dil kullananlar topluluğunun o topluluğun dünyayı betimlerken olduğu gibi, dünyayı değerlendirirken de temel bir fikir birliğinden hareket ettiklerini gösterir. Bu nokta, eğer birçok durumda saf betimleyici karşılıklar olmadığı gibi karşıt değerler ifade ederken aynı betimleyici anlama gelen karşılıklar da olmadığı doğruysa, ki bana göre doğrudur, daha da önem kazanır.

"Zalim" (cruel) gibi bir sözcüğü alalım, hem bir eylemin betimleyicisi hem de yanlış görülen bir eylemin değer ifadesidir. Betimleyici karşılığı nedir bu sözcüğün? Öyle bir sözcük bulalım ki, zalimce bir eylemi betimlerken o eylemin iyi olduğunu bildirsin. Doğru, "zalimce" görülen eylemi betimlerken sesimize özel bir vurgu katarak –örneğin, neşeli ve tatlı bir tonla– onay bildirebiliriz. Bu türden çarpıtmalar olur. Örneğin, "şeytani" (wicked) sözcüğünü düşünün. "Şeytani bir mizah anlayışı" ifadesi onay kadar onaylamama da anlatır. Bir oyun için "şeytanca komik" denebildiği gibi, "şeytani" sözcüğü onay ifade eden genel bir sözcük olarak da kullanılır: "Bu şeytanca" ifadesi geçmiş kuşaklar tarafından kullanılan "masalsı" ya da "harikulade" ile aynı anlamdadır. Bu sözcük, yine de, aynı betimleyici anlama sahip olup da karşıt bir değer ifade etme rolü üstlenmez; kullanımı çok kısıtlı, genellikle kısa ömürlü ve normal kullanımı üzerinde asalakçadır.

Genel olarak, betimleyici anlamda bu karışık sözcüklere karşılık düşen yansız sözcüklerin yokluğu, yalın betimlemeler denen formüllerin sözel etkinliğin hedeflediği bir şey olmadığının bir yansımasıdır. Sözcükler bir amaca hizmet için geliştirilirler ve anlamları gerekçelerini oluşturan amaçlara uyar. "Zalim", "güzel", "cömert" vb. gibi sözcüklerimiz vardır çünkü bu sözcükleri kullanarak yaratılan bir amacımız vardır. Doğru, bilim gibi, böylesi "yüklü" sözcüklerden kaçınan belli faaliyet alanları vardır, hatta bilim alanında bile, bazı bilim adamları ve bazı bilim felsefecileri bu izlenimi uyandırmış olsalar da, amaç dünyanın "saf" bir betimi değildir. Şayet bilimin temel bir amacı varsa, o da, bana göre, dünyayı anlamaktır. Ve dünyanın bizim açıklanması gerektiğine inandığımız için seçip ayırdığımız yönleri keyfi olarak seçilmemiştir, eğer dünyanın her parçası diğer bütün parçalar kadar önemliyse –ya da önemsizse– bu böyle olabilir ancak.

Eğer nesnel olan betimlemeler ile öznel olan değerlendirmeler arasında kesin bir ayrım olduğu iddiasını yeniden ele alırsak, bu iddianın makul olmaktan çok uzak olduğu ortaya çıkacaktır. Nesnelliğin ölçütü olayı nasıl ele alacağımızın aksine, olayın ne olduğuna bakmak olamaz çünkü bu ölçütü hiçbir zaman uygulayamayız; bu saçma bir ölçüt olurdu. Aksine, ölçüt, bir

biçimde, insanlar arası fikir birliği temelinde olmalıdır. Ahlâki ve estetik yargılarda bulunduğumuzda fikir ayrılığı için geniş bir alan ortaya çıkıyor olsa da, bu yargıların birçoğu açısından onların doğru ya da yanlışlığını tespit için nesnel bir temelin olduğunu iddia edecek kadar tabanda bir fikir birliği bulunmaktadır.

G. AHLÂK ÖĞRETMENİNİN GÖREVİ NEDİR?

Ahlâk öğretmeninin rolüne dönersek, bunun yargının tutarlılığını sağlamanın ötesine geçtiğini düşünüyorum: Ahlâk öğretmeninin rollerinden biri doğru ahlâki görüşler sunmaya çalışmaktır. Elbette, bunu da aşar çünkü ahlâk öğretmeni sadece iyi davranış teorisi değil, aynı zamanda iyi davranış pratiği de öğretecektir. Ama bu bile yeterli değildir. Dil öğretiminde de kişi sadece dilin teorik kavranmasını değil, dilde pratik yeterlilik de öğretmeye çalışır. Ancak, bir kişinin dil öğretme başarısını o kişinin öğrencilerinin dili nasıl kullandıklarına bakarak (dil hakkında size anlattıklarına bakarak değil) ölçebiliriz ama başarıyı dili kullanıp kullanmadıklarına bakarak ölçemeyiz –o kişinin mümkün olduğu her yerde o dili kullanmaktan geri duracağını bilseniz bile birisine Fransızca öğretmekle bir kimsenin iyi bir iş (ya da, en azından, oldukça iyi bir iş) yaptığını düşünebilirsiniz. Ancak, ahlâk öğretmeni daha sıkı bir ölçüt kullanmalıdır: Burada kişi yalnızca öğrencinin iyi davranabileceğini temin etmeye değil aynı zamanda o öğrencinin fiilen iyi davranmasını sağlamaya çalışıyor. Diğer bir deyişle, öğretmen basitçe bir dizi beceri öğretmiyor ve elbette sadece bir bilgi kümesi de öğretmiyor; o burada bir davranış tarzı aşılamaya çalışıyor. (Benzer bir şey belki dini öğretime de uygulanabilir –kişi sadece insanlara nasıl ibadet edeceklerini değil bir ibadet alışkanlığı yerleştirmeye çalışır.)

Örneğin, ahlâk felsefesi ahlâk eğitiminin önemli bir bileşeni olabilir ama ana bileşen olamaz. Ahlâk okullarda, ister pratik isterse teorik konular olsun, müfredatın asli konuları öğretildiği gibi öğretilebilen bir şey değildir. Ahlâk eğitiminin okullarda bir yeri vardır ama bunun nedeni okulların meslekten eğitimcilerin çalıştığı öğrenme yerleri olmaları değil, çocukların ve yeni yet-

melerin vakitlerinin büyük bölümünü buralarda geçirmeleridir. Yeni kuşakların ahlâk eğitimi almaları, en ağır haliyle bu genç insanlarla daha sık ilişkiye girenlerin –ister anne baba olarak isterse özel bir uğraş nedeniyle olsun– sırtına binen bir sorumluluk olsa da, herkesin sorumluluğudur.

Öyleyse, ahlâk eğitimcisinin amacı ahlâki bakımdan doğru davranış sağlamaktır. I. bölümde bahsettiğimiz, bilimde ve teknolojideki gelişmelerin doğurduğu yeni etik sorunlara bir yanıt, komiteler oluşturmak ve belli bir eylemin ya da bir araştırma çizgisinin ya da buna benzer bir şeyin etiği konusunda danışmaları için insanları eğitmektir. Böylelikle, araştırma önerilerine finansman sağlanması bir komitenin araştırmanın etik içerimleri hakkında hazırladığı rapora bağlı hale gelebilir, hastanede çalışan bir hekim bir kürtaja karar vermeden önce ya da hayatın sürmesini sağlayan bir makinanın fişini çekmeden önce bir etik "uzmanı"na danışabilir. Yeni gelişmeler karşısında bu tür karşılıklar anlaşılır olsalar bile, böylesi eğilimlerin akla getirdiği rahatsız edici sorular vardır: Etik sanki bir uzmanlık ve özel uğraş haline gelmektedir ve bu iki ayrı ama birbirini tamamlayan sorun doğurur. Birincisi, uzman denen kişi her zaman etik sorun çıkaran durumdan (en azından) bir adım ötededir ve sonuçta, sorunu oldukça soyut bir biçimde görecektir (biliyorum, bazıları bunu bir erdem olarak görecektir!). İkincisi, uzmanlara başvuran kişi, sonunda, kararlarının ahlâkiliği ile ilgili her türden doğrudan kaygıyı bir kenara bırakana kadar –kişi bunun uzmanlara bırakılabileceği ve bırakılması gereken bir şey olduğu duygusuna kapılınca– kendi yargılarına görece daha az güven duyacaktır.

Daha genel bir anlamda, bununla ilgili bir nokta da şudur: Giderek, ahlâki değerlendirmeler karar oluşturma sürecinin bir bileşenine indirgeniyorlar. Böylelikle, bir şirket yöneticisi özel bir girişimin etik içerimleri hakkında bir rapor kaleme alabilir –diyelim, Güney Afrika'da bir sanayi kompleksinin kuruluşu ya da bir Üçüncü Dünya ülkesine bebek gıdaları satmak– ve bu rapor kârlılık, personel sorunları, kredi temini vb. konulardaki raporlarla birlikte değerlendirilebilir. Nihai karar ahlâki olarak neyin doğru olduğuna –ve bu eyleme yol açan her kararın ölçüsü olmalıdır– değil, kâr ve büyüme açısından ölçülecek firmanın sağ-

layacağı avantajlara bakarak verilecektir. Belki, eğer iki eylem çizgisi arasındaki fark küçükse, ahlâki değerlendirmeler dengeyi bozabilir: Eğer yanlış olarak görülen şeyi yapmak firmanın adını lekeleyecekse ve dolaylı olarak kârını etkileyecekse, ahlâki değerlendirme ağırlık kazanacak, aksi halde büyük bir ihtimalle uygunsuz gerçekler olarak bir kenara atılacaklardır. İş hayatının çoğu alanında, savaşta olduğu gibi, ahlâki değerlendirmeler lüks olarak görülür: Maliyet çok yüksek olmadığında dikkate alınırlar ama işler sıkışınca bir kenara atılırlar.

Ahlâk öğretimi ahlâkı birçok alan yanında dikkate alınması gereken başka bir alan olmaktan öte bir şey olarak ortaya koymalıdır; ahlâk kişinin hayatına yön veren bir şey olarak sunulmalıdır. Finansal değerlendirmeler, sağlık değerlendirmeleri ve çıkar, rahatlık, uygunluk, uzlaşım vb. başka deneyimleri dengelemek zorunda olan belli türden bazı değerlendirmeler –yani ahlâki değerlendirmeler– yoktur. Olsa bile, ahlâk öğretmeninin işi bu ahlâki değerlendirmelerin neler olduğunu öğretmektir. Doğru davranış dikkate alınabilecek bir değerlendirmeler kümesini, yani ahlâki değerlendirmeler kümesini, dikkate almaktan geçer demek de doğru değildir. Formüle edilmesi zor olsa da, bir anlamda, ahlâki olarak doğru karar bütün faktörler dikkate alındığında ve bunlara layık oldukları ağırlıklar verildiğinde doğru olan karardır. Bilme ve doğru olan şeyi yapma erdemi bilgeliktir. Bilgelik bir sorunu etkileyen değişik faktörlere verilecek ağırlıkları bilmekte yatar ve bir kurallar kalıbına kolayca –belki de hiç– sıkıştırılabilecek bir şey değildir; ama ahlâki eğitimin vazgeçemeyeceği amacı da bilgeliğin geliştirilmesidir. Ahlâk felsefesi bu amaca destek olabilir ama, kendi başına, bu amaca ulaşamaz.

IV. CEZA VE SORUMLULUK

A. İKİ YANLIŞ BİR DOĞRU EDER Mİ?

Ceza çok farklı biçimler alabilir: Bir kişiyi özgürlüğünden yoksun bırakma, malına mülküne el koyma, para cezası verme, belli faaliyetlerden ve yerlerden men etme, acı verme ve hatta hayatını elinden alma. Şu ya da bu biçimde kişinin mağdur edilmesini içeren böylesi eylemler, başka koşullarda, yanlış kabul edilirler. Genelde, eğer bir kimseyi mağdur etmek kötüyse, dengeyi sağlayacak bir neden olmaksızın bir kişiyi cezalandırmak da yanlıştır. Böylesi nedenler bulunabilir mi?

Halihazırda bildiğimiz iki tür neden vardır. İlki, ve kuşkusuz en bariz olanı, bir kişiyi mağdur etmek cezalandırma söz konusu

olduğunda yanlış değildir çünkü o kişi kötü davranıştan suçludur ve mağduriyeti hak eder. Denir ki, masum bir kişiyi mağdur etmek yanlış olmasına rağmen suçluyu mağdur etmek yanlış değildir, çünkü o zaman suçluların mağduriyeti başkalarını mağdur etmelerinin bedelidir. Gelgelelim, biraz daha düşündüğümüzde, bu yanıtın ilk elde düşünüldüğü kadar kesin olmadığı ortaya çıkacaktır. Bir kişinin geçmişteki kötü davranışı neden cezayı haklı çıkarsın? Ceza başkalarına verilen zararı ortadan kaldıramaz; arabamı çalan hırsız vaktini cezaevinde geçirmek suretiyle benim uğradığım kaybı telafi edemez; sonuç sadece benim kaybıma suçlunun kaybının eklenmesidir. Göründüğü kadarıyla sonuç, hırsızın cezalandırılmamış olması halinden sanki fiilen daha kötüdür ve ceza haklı çıkarılmamıştır.

Yine de, hırsızın kaybından bir kazancımın olabileceği söylenebilir, çünkü hırsızın yaptığının yanına kalmadığını bilmekten önemli oranda tatmin olabilirim –aslında, tatmin olmanın da ötesinde, öcümün alınması duygusu büyük bir haz verebilir. Gelgelelim, eğer bu, cezanın haklılık gerekçesi olarak kullanılırsa o zaman suç işleyenlerin cezası ancak kurbanların öç almak olarak gördükleri şeyden zevk almaları durumunda ve o zaman bile, bu zevk suçlunun neden olduğu mağduriyeti karşılayacak kadar büyükse, haklı çıkarılabilecektir. Denebilir ki, eğer cezanın haklı çıkarılması mahkûm edilen suçlunun çekeceği acının suçun kurbanına (ve ötekilere) vereceği zevke göre açıklanacak olursa, o zaman çok sayıda cezalandırma örneği haklı çıkarılamayacaktır. Bu, yine de, böylesi bir haklılaştırmanın ana sorunu değildir çünkü, bir cezanın (bir tür) haklılık gerekçesini başarıyla sağladığı durumlarda bile, bunu yanlış anlamda yapar.

Cezayı suçlunun geçmişteki kötü davranışı temelinde haklılaştırmaya çalıştıktan sonra, ikinci türden bir neden bulmaya, yani cezayı, hem suçluda hem de kurbanda, sonuçlarına göre haklılaştırmaya geçiyoruz. Bu düşünce çizgisi, cezanın daha geniş sonuçlarının ele alınması ile geliştirilir. Bir kimseyi işlediği bir suçtan dolayı cezalandırmanın bir bütün olarak topluluk üzerindeki bir etkisi o kimseyi suçu tekrar işlemekten caydırma, diğeri de başkalarını suç işlemekten caydırmaktır. Her bir durumda, suçlunun

mağduriyeti suçun olası kurbanlarının yararı ile dengelenmiş olmanın ötesine geçebilir.

Elbette, cezanın haklı çıkarılmasının yolu buysa o zaman bir cezanın caydırma etkisi boyutunun nasıl oluşturulacağı sorunu ortaya çıkar. İster masum ister suçlu olsunlar, insanlara zarar vermenin, kendi başına, yanlış olduğunu düşündüğümüzde, cezanın amacı bir yanda suçlunun göreceği zararı en aza indirirken öte yandan caydırıcılık etkisini en çoğa çıkarmak olmalıdır, çünkü bu yolla toplam sonuç en iyi olacaktır. Gelgelelim, cezayı ne kadar ağırlaştırırsanız o kadar etkili bir caydırıcılığa erişir demek pekâlâ mümkündür ve kuşkusuz anlaşılır bir şeydir. Cezaya konabilecek sınırlamalar var mıdır? Mevcut görüş ışığında, görülüyor ki, suçlunun gördüğü ek zararın toplumun geri kalanına ihsan edilmiş yararla dengelenmek yerine o yarardan büyük olması halinde, ortaya ceza ağırlaştıkça haklılığının artacağı sonucu çıkar.

Gelgelelim, bu argüman kabul edilmez sonuçlara yol açacak görünüyor. Ölüm cezasının bir araba hırsızı için cezaevinden çok daha etkili bir caydırıcı olduğunun ortaya çıktığını farzedin. Aslında, ölüm cezası öyle etkili olsun ki, buna çarptırılmaktan araba hırsızının uğradığı zararın, (bir an için öyle bir bilançonun çıkarılabileceğini varsayarak) araba hırsızlığının azalması açısından toplumun geri kalanına sağladığı faydaya göre önemsiz kaldığını farzedelim; o zaman cezanın haklılaştırılması sadece caydırıcılık etkisine göre olacaksa, ölüm cezası araba hırsızlığının cezası olarak haklı görülebilecektir. Ve eğer işkence daha etkinse, o zaman işkence haklı olacaktır. Ne ki, bu cezaların suçla orantılı olmadıkları nedeniyle haklılaştırılamayacağı nosyonunu bir kenara atmak güçtür –bu tür orantısallığı sonuçlar açısından varsayıyor olsak bile.

B. HERKESİN HAK ETTİĞİNİ BULMASI MI YOKSA ENGELLEYİCİ ÖNLEMLER Mİ?

Orantısallıktan bahsetmek yalnızca cezanın etkilerini değil cezanın reva görüldüğü suçun doğasını da ele almayı getirir. Cezayı ileriye dönük sonuçları kadar suçun nedenleri olarak alma gereği,

bir kimseyi işlemediği bir suçtan dolayı cezalandırmayı haklı çıkarmanın mümkün olduğu sonucundan kaçınacaksak, hâlâ apaçık ortada duruyor. Uygun koşullarda, böylesi bir cezanın caydırıcı etkisi büyük olduğu kadar adil de olabilir (örneğin, herkesin kişinin suçluluğuna inanması halinde) ve denklemin borçlu tarafına cezalandırılan kişinin haksızlığa uğradığı duygusunu da koyduğumuzda bile, toplam sonuç hâlâ kârlı olabilir. Çoğumuz, korkarım, sonuçta fayda sağlanmış da olsa cezanın haklı olmadığı duygusu taşıyacaktır ve buradan hareketle, denebilir ki, bir kimsenin suçu bir cezanın haklılık gerekçesiyle bağlantılıysa, o zaman bir cezanın sonuçları yalnızca bir cezanın haklılaştırılmasıyla bağlantılı ele alınamaz. Hatta bu, bir cezanın caydırıcılık etkisinin cezanın belli bir suç karşılığı verilmiş olduğunun anlaşılmasına bağlı olduğunu fark ettiğimizde daha açık olarak ortaya çıkar.

Bazen ceza başkalarına örnek teşkil etmesi için değil, ilgili kişinin o davranışı tekrar etmesini engellemek için de verilir –bu çocukların cezalandırılması örneğinde özellikle doğrudur. Umulur ki, kişi çocuğun bencil davranışını cezalandırdığında gelecek sefer çocuk benzer davranışı düşünürken, yalnızca istediğini elde etme kazancını değil aynı zamanda cezalandırılma bedelini de dikkate alacak ve sonuç olarak böyle yapmamasının daha iyi olacağını düşünecektir.

Burada sözkonusu gerçekleri ele alalım. Bazı cezalar elbette etkilidir ama bu etkinin şartlı bir reflekse neden olarak yaratılması pek mümkün değildir. Deneyimler göstermektedir ki, olumsuz ödüllerden (negative rewards) şartlı bir refleks kazanılması için bu olumsuz ödüller men edilecek davranışın hemen ardından yapılmalı ve düzenli olarak bu davranışın görüldüğü her örnekte verilmelidir. Eğer cezalandırma amacına şartlı refleks yoluyla ulaşılacaksa, bırakın ailesel araştırma düzeyinde, kişisel düzeyde bile adil bir yargılama süreci için zaman olmayacaktır; yalnızca gelecek ceza tehditleri bile etkili olacaktır.

Etkili ceza örneklerinin, hepsinde olmasa bile, çoğunda, bir kişinin davranışı, kişi sonunda yanlış bir iş yapma fırsatı verildiğinde, mekanik bir biçimde ceza ile koşullanmamaktadır. Aksine, eğer ceza, etkiliyse, gelecekte farklı davranmanın bir nedenini sağlayacaktır. Gelgelelim, bir cezanın gelecekte farklı

davranmanın nedeni olması için, geçmişte yapılan bir şeyin cezası olarak görülmesi gerekir. Geçmişteki olayla ceza arasındaki bağ olmaksızın, gelecekte düşünülen bir eylemle daha ileri bir gelecekte yeni bir ceza bağını kurmak mümkün değildir. Bunun anlamı şudur: Bu bağ olmaksızın, cezanın suçun tekrarını caydırması mümkün değildir.

Bu tespitten övgü ile yergi hakkındaki daha genel bir tespite ilerleyebiliriz. Dışardan bakıldığında, bir kimseyi övme eylemini sadece gelecekte benzer davranışları görmek için belli tür davranış biçimlerinin ödüllendirilmesi açısından görmek olanaklı görünüyor. Aynı şekilde, yergi de gelecekte belli davranış türlerinin men edilmesinin yolu olarak görülebilir. Gelgelelim, eğer övgü ve yergi genel olarak bu şekilde ileriye dönük olarak görülürlerse, geleceği şimdi yaptıkları gibi etkileyemeyeceklerdir. ***Kişi yaptığı şey için*** övüldüğü için övgü bir ödül olarak alınır, yani arzulanan bir şeydir –arzu edilme kısmen geçmişte yaptığı bir şey yüzünden layık olduğu bir şey olarak görülüyor olmasına dayanır. Kişinin övgüyü yapmakta olduğu bir şey karşılığında verilmiş bir şey olarak aldığı kabul edildiğinden, kişi muhtemelen aynı şeyi tekrar yapmak isteyecektir.

Eğer övgü sadece gelecekteki davranışı yüreklendirme niyetiyle yapılırsa, ve eğer övgü alan kişi bunun yalnızca bu nedenle olduğunu düşünürse, o zaman, aslında, bu övgü kişiye gelecekte belli bir şekilde davranma nedeni *sağlamaz*. Övgü yapılmış bir şeyin adil bir ödülü olarak alınmadığı ya da alınmadığı düşünüldüğü zaman, övgü denen şeyin alınmasından haz duyulmaz; gelecekte belli bir biçimde davranması yönünde yapılan bir nasihatten öteye geçmez. Hatta kişi, bir teşvik olarak, gelecek övgüsünün kişinin yapması tavsiye edilen şeyi yapması gerektiği anlamına geldiğini bile düşünmez, çünkü ortada olan sadece gelecekle ilgili nasihatlerdir. Yergi için de benzer şeyler söylenebilir. Geçmiş eylemlerle uygunluğu açısından değil de izleyen sonuçlar açısından övgüyü ya da yergiyi haklılaştırma çabası sorunu çözmek yerine yenilerini doğurur.

Varılan konum şöyle özetlenebilir. Hangi tür cezanın haklı görülebileceği üzerine yürüyen ceza tartışmaları iki alternatif amaç gözetme eğilimindedir. Bu amaçlar ileriye dönük –bir kimse belli

sonuçlar elde etmek üzere cezalandırılır– ya da geriye dönük –bir kişi cezalandırılır çünkü bu geçmişte yaptıkları için ödediği bedeldir– görülebilirler. Bence, ileriye dönük haklılık gerekçesinin sorunu şudur: Ceza ancak layık olunan bir şey olarak görüldüğünde, yani ancak aynı zamanda geriye dönük bir öğe varsa, arzu edilen sonuçları üretir. Peki ya geriye dönük haklılık gerekçeleri, nedir onlar?

Geçmiş eylemlerle uygunluğa bakan cezalandırma gerekçeleri genelde şu iki yoldan biri ile açıklanır: Ceza suçlunun bir suçtan zarar görene (ve kurbanın yakınlarına) yaptıklarının intikamı olarak haklı görülür; ceza haklıdır çünkü suçlunun topluma ödemesi gereken bir borcu vardır; ceza haklıdır çünkü adalet terazisi dengeye getirilmelidir. Bunlardan birincisi intikama diğer ikisi bedele ilişkindir. Bu intikam ve bedel nosyonlarını ayırmak önemlidir: İntikam bir kimsenin kendisine, ailesine ya da dostlarının başına gelenlerin karşılığını ödetmekten kişisel tatmin sağlamayı çağrıştırır; bedel ise, tatmine ya da kişinin kazançlı çıkıp çıkmayacağına bakılmaksızın, hak etme meselesidir. İntikam açısından haklılık gerekçesi tatmin edici değildir çünkü kincilik kokar ve bu yüzden bağışlayıcılık ve hoşgörü gibi ideallerle çatışır. Bedel ise ters yönde giderek hataya düşer –suçlunun çıkarları insanlarla doğrudan ilişkisi olmayan soyut bir ideal, bir adalet kavramı adına kurban edilir.

Bizim övgü tartışmamız, umuyorum, borçları geri ödeme ve teraziyi dengeye getirme metaforlarının ima ettiği soyut idealleri işin içine katma gereği duymadan bedel bakımından cezanın nasıl haklılaştırılabileceğini görmemizi sağlar. Bir kişinin yaptığı şey için belli bir ödülü hak etmesi nosyonunun bizim için anlamı varsa, kişinin yaptığı şey için cezayı da hak ettiği nosyonu da bizim için anlamlı olmalıdır.

Gelgelelim, yukarıdaki argüman hattının bir adım ilerisine geçtiğimizde, cezanın olası iki amacının, caydırmanın ve bedelin, tamı tamına zıt değil, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu görürüz. Cezanın olabilmesi için yalnızca caydırıcı bir etkinin olması, geçmiş davranışın karşılığında hak edilmiş görülmesi yetmez, aynı anlama gelmek üzere, eğer ceza adil bir bedel olarak görülecekse, eylemler ile sonuçlar arasında bağlantının kurulduğu

bir çerçevede olmalıdır. Bir eylemin cezayı hak ettiğini anlamak o eylemi yapmamanın bir nedenini oluşturacaktır –ceza caydırıcı olarak iş görmedikçe kişi eylemin cezayı hak ettiğini göremez. Bu yüzden, ceza ancak bireysel eylemlerin değerlendirildiği ve bu eylemlere belli karşılıkların, yani ödülün ve cezanın, uygun görüldüğü bir çerçevede anlaşılabilir, ve anlaşılarak da haklılaştırılabilir. Böyle bir çerçeve hem ileriye dönük bir bağlantı –geçmişteki bir eylemin bedeli olarak görülen ceza– hem de geriye dönük bir bağlantı –belli eylemlerden sakınmak için bir neden sağlayarak caydırmacı olan ceza– kuracaktır.

C. EYLEMLERİMİZDEN SORUMLU MUYUZ?

Bazıları, yine de, cezanın haklılaştırılabilirliğini kabul eder görünmezler ve bireysel eylemlerin değerlendirilebileceği ve söz konusu kişiye eylemleri için sorumluluk yüklenebileceği çerçeveye itiraz etmeye isteklidirler. Bunun nedeni, onlara göre, bir suçun sorumluluğunun suçu işleyen bireyde değil, başka bir yerde yatmasıdır. Böylece, denir ki, suç belli toplumsal koşulların sonucudur ve bundan dolayı da suçun sorumlusu hükümet ya da bütün toplumdur. Bunun yerine, olmazsa, suç işleme eğilimi kişinin genetik yapısının bir parçası olduğu ve bundan dolayı kişinin, aslında hiç kimsenin, suçlanabileceği bir durumun olmadığı iddia edilir –bir kişinin genetik yapısı nasılsa öyledir ve kişi çizilmiş hatlar içinde davranmak dışında bir şey yapamaz.

Bu önermelerde ortak olan şey, önce bir suçun niçin işlendiği hakkında nedensel açıklamaların yapılabileceği ve sonra, bu nedensel açıklamaların ilgili kişiyi her tür sorumluluktan kurtardığı iddialarıdır. Gelgelelim, bunlar bir kere kabul edildiklerinde, argümanın daha ileri götürülmemesi için görünürde bir neden kalmaz: Yaptığımız her şeyin toplumsal baskıların ya da genetik baskıların sonucu olduğunu, ya da, belki de daha akla yatkın olarak (pek tutarlı olmasa da) ikisinin de sonucu olduğunu neden iddia etmeyelim ki? Her iki durumda da, ne bazı eylemlerimizden dolayı ödülü ne de başka eylemlerimizden dolayı cezayı hak ederiz. Aslında, eylemlerim bile bizatihi kendimin yaptığı eylemler ola-

rak görülemezler çünkü onlar nedensel zincirin halkalarından başka bir şey değildirler; sanki eylemi ben başlatmadım ve eylem benim aldığım bazı kararlar sonucu ortaya çıkmış görünse bile, bir karara varmış olduğum düşüncesi yanılsama olarak görülmelidir çünkü eylem kadar karar da kendilerinden önce gelen nedenlerin ortaya çıkardıkları şeylerdir.

Bu argüman hattını kullanmanın bir ironisi vardır: Suçun nedeni olarak insanların toplumsal koşulları ya da genetik yapıyı gösterme sebeplerinden biri suç işleyenleri daha iyi anlamak ve onlara sempatik bir yaklaşım göstermek ve belki de, suçlu için bir bahane bulmaktır. Ancak bu tür bir iddia, konuyla ilgili tek anlayışın nedensel mekanizmalara ilişkin bir anlayış olduğunu; dikkate alınabilecek, özerk bir kişi nosyonunun tamamen ortadan kaybolduğunu savunmaktır.

Gerçekte, bütün süreç bundan dolayı çözücü değil sorun yaratıcıdır çünkü bunun "dikkate alma" ya da "anlama" yaklaşımından başka yasa ve düzen konusunda alternatif "sert" yaklaşım olarak tavsiye edebileceği hiçbir şey yoktur; bu yaklaşımların hiçbiri, bu görüşe göre, özgür olarak seçilmiş yaklaşımlar değil, aksine toplumsal baskı ya da genetik yapı tarafından belirlenmiş yaklaşımlar olarak görülürler. Başka bir ifadeyle, çıkarılacak daha ileri bir sonuca göre, eğer bir kişi belli bir toplumsal arka plana ya da genetik yapıya sahipse o zaman kişinin suça ve cezaya karşı belli bir tutum takınmak dışında yapabileceği bir şey yoktur ve ne övgü ne de yergi, başka bir tavrı değil de, belli bir tavrı almak için uygundur.

Açık olarak ihtiyaç duyulan şey, insanların bir şeyi yapmaktan başka çareleri olmadığı durumlarla, istediklerini yaptıkları durumlar arasında bir tür ayrım yapma yoludur. İki alan arasındaki sınırın, tam olarak, nereye çekileceği hakkında fikir ayrılığı olabileceğini bilsek bile, herhangi bir ahlâk kuralının hayatta kalması için bu ayrımın konabilmesi çok önemlidir. Böylelikle hırsızlıkla kleptomani arasında, kleptomaniyi bir kişinin bir şeyler almaktan geri duramadığı, hatta aldığının bilincinde bile olmadığı fiziksel ya da zihinsel bir koşul olarak tanımlayarak, bir ayrıma gidebiliriz. Bir kimsenin artık yaptığı şeylerin kontrolünü kaybedecek kadar duygularının esiri olduğu tutku suçlarından bah-

sedebiliyoruz ve bu örnekleri bir kişinin, örneğin, zengin ya da meşhur olmak ya da bir şeye ya da bir kimseye sahip olmak arzusu gibi güçlü bir arzu nedeniyle davrandığı durumlardan ayırırız. Davranışları bir bütün olarak gerçekliğe uygun değilse, bazı insanların deli oldukları ve bu nedenle eylemlerinden sorumlu olmadıkları yargısında bulunuruz –çünkü, böyle durumlarda, kişi işlerin gidişatından haberli değildir, rasyonel bir tercih yapamaz.

Gelgelelim, elimizden başka bir şey yapmak gelmediği durumlarla istediğimizi yapabildiğimiz durumlar arasında, özerk davranabildiğimiz durumlarla davranamadığımız durumlar arasında bir ayrım ihtiyacı yerinde bir ihtiyaçtır. Bundan dolayı da, böylesi bir ayrımın dayanaklarını sorgulasak iyi olacak.

D. EYLEMLERİMİZ BELİRLENMİŞ MİDİR?

Ele alınacak sorun şu: Eğer bir kişinin eylemlerinden sorumlu *olmadığı* durumlarda eylemleri açıklayan bir alternatif, nedensel bir anlatım varsa, demek ki bir kişinin eylemlerinden sorumlu *olduğu* durumlarda nedensel ***hiçbir*** açıklama yoktur. Bunun anlamı şudur: İnsan eylemleri evrenin geri kalanına ilişkin bilimsel nedensel anlatımlara uymaz. Ancak, bu eylemleri icra eden bedenlerimiz aynı temel parçacıklardan yapılmış fiziksel nesnelerdir ve dolayısıyla, diğer bütün fiziksel nesneler gibi, aynı fizik yasalarına tabidir. Dahası, bedenlerimiz diğer fiziksel nesnelerle karşılıklı ilişkiye girerler –eğer bedenlerimizin hareketleri nedensel yasalara tabi değilse, eylemlerimizin bir sonucu olarak diğer nesnelerde ortaya çıkan değişimler de tam olarak nedensel yasalarla açıklanamaz. Öyleyse, göründüğü kadarıyla, son derece başarılı olmuş bir bilimsel dünya açıklaması ile ahlâk kurallarının varlıklarını sürdürebilmeleri için ihtiyaç duyduğu şey arasında bir çatışma vardır.

Bilimsel açıklamaların başarısının, her şeyden önce, insan özgürlüğü ve ahlâk imkânı için neden tehlike oluşturmaması gerektiğine dair çeşitli öneriler yapılmıştır. Bunlardan biri şuna dikkat çeker: Asıl önemli olan ayrım, yapılmasına neden olunan eylemle neden olunmayan eylem arasında değil, failin eyleme

zorlanması, mecbur edilmesi ya da kısıtlanmasıyla, zorlanmaması, mecbur edilmemesi, kısıtlanmaması arasındadır. İnsanın bir şeyi, istediği için yapması, biri silahı onun başına dayadığı için bir şey yapması durumunun tersine, özgürce yapılmış bir eylem sayılır; oysa her iki eyleme de neden olunmuştur. Bu önerinin şu gerçeğe dikkat çekmek gibi bir erdemi vardır: Bir eylemi doğru ya da yanlış olarak yargılamanın mümkün olması için, failin, seçeneği olsa, farklı davranabileceğini söylemenin de mümkün olması gerekirdi.

Gelgelelim, bazen bir eylemin mecburiyetten yapılmamış ya da zorla yaptırılmamış olsa dahi özgür bir eylem olmadığını söyleriz; örnekse, süpermarket raflarından mal aşıran bir kleptomanın eylemi verilir. Bu sorunu, benzer durumlarda zorlamaların olduğu ama bu zorlamaların dışsal değil içsel olduklarını –örneğin, bunların beynin bir parçasındaki kimyasal bir dengesizlikten kaynaklandığını– söyleyerek aşmaya çalışırsak, eylemin ne zaman zorlama ne zaman zorlama olmadığı yolundaki orijinal (her ne kadar herkesin üzerinde birleştiği gibi müphem olsa da) ayrımı zayıflatmaya başlarız. Bir kere belli eylemlerin dışsal zorlamaya tabi olmaksızın bile özgür irademizin eylemleri olmadıklarını söylemeye başlarsak, bir eylemin özgür olup olmamasının ölçütü olarak artık dışsal bir zorlamanın yokluğunu kullanamayız.

Böylelikle, kendimizi kendi eylemlerimizin sorumlusu olarak görme gereği ile her şeyin bir nedeni olduğuna dair bilimin içkin iddiası arasındaki çelişkiyi çözmek için ilk akla gelen öneri, özgür eylemlerin nedensel olarak belirlenmiş bir evrenle bağdaşır olduklarının gösterilmesine dayanır. İkinci öneri, bilimin de önünde sonunda bütün olayların bir nedeninin olmadığı ve rastlantısal olabilecekleri ihtimaline de izin verdiğine dikkat çekmek olabilir. Örnekler hemen fizikten bulunabilir: Örneğin, bir radyoaktif maddenin karakteristik bir yarılanma ömrü vardır. Bir maddenin yarılanma ömrünün bir yıl olduğunu söylediğimizde kastedilen şudur: Eğer belli bir miktarda madde ile işe başlamışsak, bir yıl sonra işe başladığımız atomların yarısı radyoaktif bozunuma uğrayarak başka bir elemente dönüşür. Gelgelelim, bir fizikçi belli bir zamanda ne kadar maddenin bozunmuş olacağını söyleyebilmekle birlikte, hangi atomların bozunuma uğrayacağını söy-

leyemez çünkü bu göründüğü kadarıyla bir şans meselesidir –toplam sonucu kestirebiliriz ama tekil bir atomun başına gelecekleri kestiremeyiz.

Ancak, bunu insan eyleminin modeli olarak nedensel bir sürece alternatif almak temelden yanlış bir şey gibi görünüyor. Eğer insanlar yaptıklarından sorumlu tutulacaksa, bu en azından yaptıklarının katı nedensel yasalar sonucu olduğu iddiası kadar yaptıklarının tamamen rastlantılar sonucu olduğu iddiası da kabul edilemez. Kuantum fiziği bize temel parçacıklar denen düzeyde olayların rastlantısal ve kestirilemez olduklarını göstermektedir ama buradan insan eylemlerinin özgür oldukları sonucuna varmak pek kolay görünmüyor. Özgür tercihler yaptığımız iddiasına destek sağlamak için nedensel yasalara istisna teşkil eden olaylara bakmak yerine daha eleştirel bir şekilde bilimin başarısıyla gelen şeylere bakmalıyız.

O halde, bizim ilgimizi çeken bilimin başarısı yaptığımız her şeyin nedenli ya da belirlenmiş olduğunu göstermiş olmasıdır ve eğer durum buysa, özgür iradeden bahsedemeyeceğimiz ve ahlâki olarak eylemlerimizden sorumlu tutulamayacağımız sonucu kaçınılmazdır. Bu belirlenim fikrinden kalkarak, yaptığımız her şey önceden yazılmış olduğundan, gelecek üzerinde bir etkimizin olamayacağı ve bu yüzden herhangi bir şey yapmanın da anlamı olmadığı düşüncesine ulaşmak mümkündür.

E. BELİRLENİMCİLİK VE KADERCİLİK

Bir öğrenci diyebilir ki, sınavlarını geçip geçmeyeceği zaten belirlenmiş olduğundan çalışmanın da anlamı yoktur. Ancak, "eğer her şey belirlenmişse, o zaman hiçbir çabada bulunmamın anlamı yoktur, çünkü çabam hiçbir şeyi değiştirmeyecek" demek, belirlenimcilikle kaderciliği karıştırmaktır. Bu akıl yürütmedeki hata –bunun belirlenimcilikten çıktığını sanmanın bir hata olduğu anlamında hata– artık bir kimsenin yaptığı hiçbir şeyin (önbelirlenmiş) geleceği etkilemeyeceğini sanmaktır. Aslında belirlenimcilikten anlaşılan, insanın şimdi yaptığı şeyin gelecekte nelerin olacağını etkilemesidir. Öğrencinin sınavlarından geç-

mesini sağlayacak (ya da en azından katkıda bulunacak) şimdiki çalışmasıdır ve aynı şekilde sınavları verememesi de şimdi çalışmaması nedeniyledir.

Belirlenimcilik ile kadercilik arasındaki farka biraz daha yakından bakalım. Benim, bir insan olarak, tamamen özgür olduğum kadercilikle son derece tutarlıdır –bir çabaya girmekte ya da geleceğin oluşmasını bekleyerek oturmakta özgürüm ben. Kaderci mantığa göre, gelecekteki belli olaylar ben ne yaparsam yapayım meydana gelecektir, belirlenmiştir –isterseniz, belirlenim her ayrıntının belirlenebileceği kadar incelikle dokunmuş olmasa da, gelecek belirlenmiştir deyin– ama şimdi tarafından, ya da en azından, şimdide bireylerin yaptıkları tarafından belirlenmemiştir. Böylelikle, gelecekte ne olacağı bir yerlerde yazılıdır ve bu gelecek olaylara çok sayıda farklı yollardan varılabilir gibi mistik bir anlayış ortaya çıkıyor. Öyle ki, kaderci görüşe göre, tamı tamına özgür bir fail (agent) olabilirim ama aynı zamanda etkisiz bir fail olurum çünkü, durumuma farklı biçimlerde tepki göstersem de, varılacak yer her zaman aynıdır.

Kaderciliğin doğruluğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak ahlâkın doğası alıştığımız ahlâktan farklı olsa da, bana göre, kaderciliğin de bir ahlâkının olması normaldir. Gelecekteki belli olayların tezahüründe ya da engellenmesinde acz içinde olabiliriz ama, gelecek en ince ayrıntılarına kadar yazılmış olmadığından, hâlâ özgür eylemler için alan vardır, yeter ki, bu alanda farklı tavırlar takınmak kaçınılmaz olmasın. Böylelikle, isterseniz cesaret ve metanet sergileyebilirsiniz, isterseniz koşullarınız karşısında mücadele edersiniz, isterseniz de vurdumduymazlık içinde bekleyebilirsiniz.

Öyleyse, nedir bu belirlenimcilik? Buradaki sorun kişinin şimdi ne yaparsa yapsın geleceği etkileyemeyeceği değildir, çünkü geleceği belirleyen zaten şimdiki olaylardır. Dolayısıyla, belirlenimcilik açısından, genelde ben geleceği etkilemede aciz ve etkisiz değilim. Buradan, bir öğrenci olarak şöyle bir mantık yürütebilirim: Sınavlarımı verip veremeyeceğim şimdi ile sınavlar arası dönemde çalışıp çalışmayacağıma bağlıdır – çalışmam ya da çalışmamam sonucu belirleyecektir. Dahası, çalışıp çalışmayacağım çalışmaya karar verip vermeyeceğime bağlı

olacaktır. Eğer şimdi çalışmaya karar verirsem sınavları geçeceğim. O halde, göründüğü kadarıyla, (normal sınırlar içinde, yani, önceden kestirilemeyen kazaları bir kenara koyduğumuzda, vb.) bir karar vererek geleceğimi belirleyebilirim ve böylece ben özerk bir kişi olurum ve gelecekteki olaylardan sorumluyum. Buna rağmen, olanlardan sorumlu olmadığımı düşünmemin bir anlamı vardır çünkü, şimdi gelecekte olacakların olmasını sağlasam bile, şimdi olanlar da geçmişte olanlar tarafından belirlenmiştir: Çalışıp çalışmama kararım zaten belirlenmiştir, âdeta, buradan başlayamam ve iki olası gelecek arasında tercih yapamam; gerçekten de yalnızca bir gelecek vardır ve o da zaten geçmişin olayları tarafından belirlenmiştir.

Argümanımızı ilerletmek için, farzedelim geçmişin olayları çalışma kararı almamam sonucu verecek ki, o da, çalışmamamı getirecek ve bu da sınavlardan kalmamı getirecek. Göründüğü gibi, sınavlardan geçmem için yapabileceğim hiçbir şey yok; şimdi yaptıklarım geleceği belirleyecek olsa bile, şimdi sınavlardan geçmem için yapmam gereken şeyi yapmakta özgür değilim. Belirlenim dediğimiz şey bizi şu noktaya getiriyor: Eğer çalışmaya karar *verebilseydim* sınavları *geçecektim*; yani, bir çalışma kararı, *şayet böyle bir karara varabilseydim*, aslında şimdi olandan ve hep olmuş olandan, farklı bir gelecek yaratabilirdim. Geleceği etkileyebilirim ama geçmişin pençesindeyim ve bu yüzden geleceği ancak bir tek yolla etkileyebilirim. Kaderciliğin aksine belirlenimciliği yetkinleştirdim ama anlaşıldığı kadarıyla, bu özgürlük pahasına başarıldı.

F. SONUÇLAR NEDENLER TARAFINDAN MI BELİRLENİR?

Ahlâk konusunda gerçek sorunlar doğuran işte bu belirlenimcilik görüşüdür. Düşünmemiz gereken şey, bu belirlenimcilik görüşünün gerçekten bilimin başarısı ardından mı geldiği yoksa bilimin başarısının mı bu görüşü güçlü bir biçimde akla getirdiği sorusudur. Benim önerim, nedensel yasanın bize ne anlattığına tekrar bakmaktır. Bir görüşe göre, nedensellik yasaları sadece gözlenen düzenliliklerin ifadesidir ve filozof David Hume'un sa-

vunduğu gibi, nedensel ilişkiden anladığımız zorunluluk doğada bulunan nesnel bir vasıf değil, zihinlerimizin çalışma biçiminin bir özelliğidir. Bir kişinin başka türlü davranabileceği iddiası, şayet bir nedensel açıklama buradaki olaylar dizisinin geçmişteki olaylar dizisiyle benzer olduğunu söylemekse sadece, nedensel bir eylem açıklaması ile tutarsızlık göstermekle kalmaz; yalnızca belli türden nedensel anlatımlarla tutarsızlık gösterir. Düzenlilikler kişiyi bir şeye *mecbur* etmez.

Bilim, diyebiliriz ki, bireysel, tikel olaylar için değil ancak belli türden olaylar için neden ortaya koyar. Tikel olaylar belli bazı genel betimlemelere dahil edilirler ve genelde, nedensel bir açıklama altında sınıflandırılma yetisi gösterirler. Ama böyle bir nedensel açıklama bize *o tikel* olayın neden olduğunu değil, o türden bir olayın neden olduğunu açıklar. Tikel bir olay ele alalım, örneğin, 23 Ağustos 1990 tarihinde, Salı günü öğleden sonra oğlumun arka bahçedeki ağaçtan yaklaşık üç metre yükseklikten, bir saniyelik bir zaman diliminde, çimenlerin üzerine düşmesi olayı. Elbette, zemine neden belli bir hızla düştüğü, bedeninin (aslında, alnı) neden belli bir şişme etkisi gösterdiği ve bunun neden belli bir morarma sonucu doğurduğu hakkında nedensel bir açıklama yapabiliriz. Kuşkusuz, Tanrı'ya şükür, neden kemiklerinin kırılmadığı, neden beyin sarsıntısı geçirmediği, vb. hakkında yapılacak bir açıklamanın –nedensel bir açıklamanın– olduğu hissine kapılırız. Gelgelelim, genellikleri ele alan bu nedensel açıklamalar bir olayın tikelliği ile ilgili bir şey söylemezler; o olay nedensel açıklama içine girer ama nedensel açıklama ile kavranmamıştır.

Nedensel yasalar bir dizi olay çerçevesinde ortaya çıkan düzenlilikleri betimler; bunu yapabilirler çünkü tikel, ayrıksı olayların başka tikel, ayrıksı olaylarla paylaştığı ortak özellikler vardır ve bu ortak özellikler düzenli biçimlerde ortaya çıkarlar. Nedensel yasalara bu düzenlilikleri gözleyerek ve sınıflandırarak ulaşırız. Nedensel yasaların tikel bir olayı (o olayın bazı özelliklerinin aksine) kuşatabileceğini söylemek bu yasaların gözlenen düzenliliklerden türetilmiş genelleştirmeler değil, evrenin işleyişini yönetmek üzere kaleme alınmış yasalar olma özelliği taşıdıklarını farzetmektir. Belki böyle yasalar vardır, belki evren

Tanrı tarafından böyle yasalara uygun olarak yaratılmıştır ki, bu durumda, kuşkusuz, insan özerkliği ile ilahi mutlak hâkimiyeti uzlaştırmaya çalışmak sorun yaratacaktır. Gelgelelim, bilimin başarısı böylesi yasaların mevcudiyetine kanıt olarak alınamaz –böylesi yasaların mevcudiyetini kabul etmenin dayanakları metafizikseldir ya da dinidir– ve bu koşullarda özerk olarak kalabileceğimizi gösterme sorunu burada ele almayacağımız bir sorundur.

Belirlenimciliğin doğru olduğunu farzetmek, belli bir zamanda bir bedenin durumu ve çevresi düşünüldüğünde, o bedenle ilgili hangi olayların birbiri ardından gelen zaman aralığında (ki zaman aralığının uzunluğu bilinen çevrenin büyüklüğüne bağlıdır) nelerin olacağını belirleyecek bir dizi nedensel yasanın olduğunu farzetmek demektir. Başka bir ifadeyle, belirlenimcilik daha erken bir dönemdeki bedenin ve çevresinin durumu tarafından belirlenmiş halde bir bedenin birbirini izleyen durumlarını gerektirir. Bu da, göründüğü kadarıyla, belli bir zamanda her ne eylemde bulunmuşsam başka türlü yapamayacağım ve dolayısıyla, başka türlü yapmanın özgür olarak eylemde bulunmanın koşulu olduğunu varsaymış olduğumuzdan, ne yaparsam yapayım özgür olarak yapmadığım anlamına gelir –eğer aynı duruma aynı koşullarda yeniden düşersem, tamamen aynı şeyleri yaparım.

Benim için, aynı durumda aynı koşullarda bulunmak muhtemelen şöyle bir şey olacaktır: Beni ve içinde yaşadığım dünyayı meydana getiren bütün temel atom-altı parçacıkların aynı durumda ve birbirleriyle aynı ilişkide olmaları. Eğer durumum bir zamanda öbür zamanda olduğu gibiyse, belirlenimciliğe göre, izleyen olaylar aynı biçimde olacaktır. Gelgelelim, bir insanın ve o insanın içinde eylemde bulunduğu çevrenin karmaşıklığı düşünüldüğünde, aynı durumun tekrarlanması ihtimali o kadar küçüktür ki sıfır kabul edilebilir –ve bu olsa bile biz bunun olduğunu asla bilemeyiz.

Bilimin ideali temel parçacıkların etkileşimlerine göre içinde yaşadığımız dünyayı açıklamak olsa bile, bu gerçekleşmesi imkânsız bir idealdir. Dahası, içinde yaşadığımız dünya hakkındaki bilgimiz bu ideale yaklaştıkça oran olarak artmaz. Bilimin başarısı tikel bir çevrede bulunan tikel bir nesne hakkında

mümkün olduğunca çok şey bilmeye değil, hangi olguları bilmenin faydalı olacağı ve hangilerinin sorunsuz gözardı edilebileceğini keşfetmesine bağlıdır. Bilim bir olayı o tikel olay yapan ayrıntılarla ilgilenmez; bilim bir olayın diğer olayla paylaştığı genel özelliklerle ilgilidir. Bilimsel bir yasa A'nın durumunun B durumunu izlediğini söylediğinde, kastedilen şey A ile özdeş bir durumun B ile özdeş bir durumu izleyeceği değil belli bakımlardan A'ya benzeyen bir durumu yine belli bakımlardan B'ye benzeyen bir durum izleyeceğidir.

Sonuç, bilimsel yasaların zorunlu olarak yapısal bir gevşeklik taşıdıklarıdır; bir yasa bir durumun önceki bir duruma özdeş olarak ortaya çıkacağını anlatmaz, şimdiye kadar ele alınmaya değer ölçütlere göre bir önceki duruma benzer bir durumun ortaya çıkacağını söyler. Bunu dünya hakkında yeni şeyler bulmanın faydalı bir yolu olarak aldığımızda, şunları söyleyebiliriz: İki durum birbirine ne kadar çok benzerse, yani ne kadar çok ortak özellikleri varsa, muhtemelen o kadar çok benzer biçimde davranacaklardır. Bilim başarılı olmuştur çünkü birçok durum bunu doğrular. Gelgelelim, bütün sistemler böyle değildir, aslında sistemlerin çoğu böyle değildir. Açıkça görüldüğü üzere, insanlar söz konusu olduğunda, başlangıç noktasında görece küçük farklılıklar olarak görünen şeyler, çabucak insanların davranış biçimlerinin birbirlerinden ayrılmaları sonucu doğurur. Böylece, eğer kendimi gelecekte tıpkı geçmişte bulduğum bir durumda bulsam, tıpkı aynı şekilde davranırım demek doğru olabilir ya da olmayabilir ama eğer kendimi benzer bir durumda bulursam, benzer bir şekilde davranacak olmam doğru değildir. Dolayısıyla, bu (türden) bir durumda, yapmış olduğumdan daha değişik bir biçimde yapabileceğimi ve dolayısıysa özgür davranabileceğimi iddia etmek doğrudur. Özgür davrandığım iddiası, belirlenimciliğin doğru olduğunu keşfederek değil, içinde olduğumu düşündüğüm türden durumun fiilen farklı türden bir durum –diyelim, hipnozun ya da uyuşturucunun etkisindeyim ya da bir hastalıktan etkilenmişim– olduğunu keşfederek geri alınabilir.

Her halükârda, bilimin gücünü abartmak kolaydır. Kleptomanyaklardan ve tutkularının esiri insanlardan özgür olmayan insanlar olarak söz etmiş ve eylemlerini de belirlenmiş olarak gör-

müş olsak bile, gerçekte kleptomanyakların, kıskançlığın pençesine düşmüş insanların ya da delilerin davranışına yön veren nedensel yasalar hakkında özgürce tercih ettikleri eylemleri hayata geçiren insanlarla ilgili somut nedensel yasalar hakkında bildiklerimizden fazla bir şey bilmiyoruz. Diyelim, kleptomani ile ilgili gözlediğimiz türden düzenlilikler iki kimyasal maddeyi karıştırırken ya da bir bilardo topunu ötekine doğru yuvarlarken izlediğimiz türden düzenlilikler değildir.

Eylemler daha geniş bir bağlamda görülmelidir; bir eylemin belli bir bağlamda yer almış olması kişinin buna zorlanmış olduğu ya da başka bir seçeneği olmadığı ya da elinden başka bir şey gelmediği sonucuna götürür bizi; aynı fiziksel hareketlerin farklı bir bağlamda vuku bulması halinde, eylemin kasıtlı ya da bilinçli olduğunu ya da kişinin buna yardımcı olduğunu söylemek gelir içimizden. Ama tikel bir durumun başkası değil de o tür bağlam oluşturmasının zorunlu ve yeterli koşullarını sayamayız.

Bu önermeler bir sonuca götürmüyor görüntüsü verseler de, birbirimize davranma biçimimizin, aksini varsaymamız için iyi nedenlerimiz yoksa şayet, insanları eylemlerinden sorumlu varlıklar olarak görmemizin haklılık gerekçelerini sağlarlar. Genel olarak, toplumsal faktörlerin kişiyi suç işlemeye *mecbur* ettiğini söylemek *istemeyiz* ama bu bizi toplumsal koşulların bu doğrultuda baskılar yaptığı değerlendirmesi yapmaktan alıkoymaz: İnsanların toplumsal arkaplanlarını bilmemiz, onların neden suçlu hale düştüklerini anlamamızı kolaylaştırır ama, genelde bu bizi bundan başka yapacak bir şeyleri olmadığına ve yaptıklarından sorumlu tutulamayacaklarına inanmamızı getirmez. Nasıl tanımlanmış olurlarsa olsunlar, toplumsal baskılar bir kişinin doğru yapmasını çok güçleştirebilir ama, toplumsal baskılara rağmen doğru yapan insanlar olduğundan, toplumsal baskılar eylemleri *zorunlu* kılmazlar.

Sanıyorum, genetik yapı için de benzer bir sonuca ulaşabilmemiz gerekiyor. Yaptığımız *her şeyin* genlerimiz tarafından belirlendiğine dair kapsayıcı iddia bariz olarak savunulamaz bir iddiadır. Buna karşın, ihtiyacımız olan şey daha kesin ve net iddialardır –örneğin, şu ya da şu kromozomların eksikliği suçlu karakter olma eğilimini güçlendirmektedir. Gelgelelim, böylesi sı-

nırlı bir iddia için toplayabileceğimiz kanıtlar istatistiksel kanıtlar olmanın ötesine geçmese bile, bir kimsenin bir suçlu olmaktan başka bir yolunun olmadığı gibi ileri bir iddianın nasıl içeriklendirilebileceğini görmek zordur. İnsanın özgürce davranmadığı iddiasının kesinlik kazanması için, bedensel metabolizmanın genetik noksanlıktan nasıl etkilendiğini ve bunun davranışları belli bir biçimde etkileyen beyinsel olaylara nasıl yol açtığını gösterecek bir anlatıma ihtiyacımız var. Burada büyük bir sorun suçlu tip davranışının geniş bir olgular yelpazesini kaplamasıdır –gaspçı, dolandırıcı, bilgisayar dolandırıcısı, çocuklara tacizde bulunanlar, bunların hepsi suç işlese bile farklı tavır sergilerler. Belki, bunların hepsi için ayrı ayrı açıklamalar ve daha fazlası gerekecektir.

Umarım, burada etrafta bol miktarda olan felsefi sorunlara dikkat çekecek kadar şey söyledim. Toplumsal baskıları ve genetik yapıyı, [belirli bir şekilde] davranmaya zorladığı ve bundan dolayı insanları yaptıkları şeylerin sorumluluğundan kurtardığı düşünülebilecek faktörler olarak ele aldım. Başka adaylar da önerilebilir –beslenme alışkanlığı, yıldız işaretleri vb. gibi– ve benzer yanıtlar verilebilir.

G. CEZA VE DEĞERLENDİRME ARASINDAKİ BAĞLANTI

Tartışmanın başlangıç noktası, bir kişiye cezalandırarak zarar vermenin, o kişi yanlış bir şey yapmış olduğundan cezayı hak ettiği temelinde nasıl haklılaştırılabileceğini sorunudur. Bir kişinin yanlış bir şey yaptığı için cezalandırılmayı hakettiği iddiası, bana göre, eyleminin yanlış olarak değerlendirilmesinden ayrılamaz.

Bir kişinin cezalandırmayı hak ettiği iddiası bir kişinin bana karşı yanlış yaptığı için cezalandırılması isteğinden ayrılmalıdır. İnsanın, diyelim, bir çocuk katili karşısında açığa vurduğu öfke böylesi insanların işlediği suçun iğrençliği karşısında kapıldığımız bir duygudur; belki kurbanlarla yakın ilişki içinde olanlar da öç duygusuyla yanıp tutuşurlar ama kendilerine karşı bir suç işlenerek yanlış yapılmamış kamu üyelerinin güdüleri bu olamaz. Bu öfkeyi dışa vurma birinin duygularına kapılması meselesi

olmaz her zaman, derinden bağlı olduğu değerleri dışa vurmanın ifadesi de olabilir. Ahlâkın öznelliği hakkındaki iddialarını ahlâki sorunlar konusunda fikir birliğinin olmadığı varsayımına dayandıran felsefeciler, aslında, bir önceki bölümde bahsi geçen Fundalık Katillerinin ya da dört yıldan uzun bir zaman diliminde on üç kadına saldırarak onları öldürdüğünü 1981'de kabul eden Yorkshire Kasabı diye bilinen Peter Sutcliffe'in işlediği suçların yanlışlığıyla –belki zalimliğiyle demek daha doğru olacaktır– ilgili fikir birliğine ulaşılması açısından daha avantajlı olacaklardır.

Birisinin acı çekmesine neden olsa da, cezalandırmanın, yanlış yapan kimsenin cezayı hakettiğinden dolayı doğru olduğunu söylemek, cezanın ne olması gerektiği hakkında bir şey söylemek değildir; merhamet gösterilmesine ve yumuşak yaklaşılmasına engel teşkil etmediği gibi, şefkatli olunmasını ve kişiyi etkileyen faktörleri anlayışla karşılanmasını da engellemez. Cezanın hak edilmesi, ve hak edildiğine karar verilmesi, cezalandırmanın zorunlu olduğu anlamına gelmez. Toplumsal yoksunluk, örneğin kişiyi yanlış yapmaya kelimenin tam anlamıyla itmez ama o yöndeki eğilimlere direnmeyi güçleştirir. Benim kendi koşullarımdan farklı toplumsal koşullarda, bir kişinin nasıl davranması gerektiği benim için yine de açık olabilir (bu her zaman böyle olmayabilir çünkü ben kendim bile yaşamadan bir durumun gerçek doğasını tam olarak değerlendiremeyebilirim) ama böyle davranmanın ne kadar zor olduğu hakkında o kadar açık olamam ve kendim nasıl davranmam gerektiği konusunda ise hiç emin olamam. Doğru şeyleri yapmakta olan başkalarının karşılaştıkları güçlükleri hoşgörüyle karşılamanın ve anlamanın, neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkında berrak görüşlere sahip olma yüzünden imkânsız hale getirilmemesi gerekir.

V. CİNSELLİK VE AHLÂK

A. CİNSELLİĞİN ÖZEL BİR AHLÂKİ ANLAMI VAR MI?

Cinsellik, kuşkusuz, çoğu insanın çok ilginç bulduğu bir konudur –cinsel maceralar romanlara malzeme olurlar, bir kişinin cinsel hayatı biyografi yazarlarının hedefidir, cinsel özellikler sık sık konuşmaları süsler, çoğu şakanın konusudur, çoğumuzun olmasa bile bazılarımızın hayatlarının belki ağırlıklı bir uğraşıdır cinsellik. Dahası, çoğu insana göre, ahlâk büyük oranda cinsellikle ilgilidir: Yani, nasıl, ne zaman ve kiminle cinsel ilişkiye girilebileceğiyle.

Ancak cinsellik, bu haliyle, felsefeciyi pek ilgilendirmez ve cinsel ahlâk nadiren ahlâk felsefesi kitaplarında ayrı bir konu ola-

rak görünür. Bunu nasıl yorumlayabiliriz? Özellikle cinsel ahlâk denen bir şeyin olmadığını söylemek için güçlü bir neden vardır. Birçok ahlâk sorunu cinsellikle ilgili olsalar da, cinselliğin önemli olmasının ek hiçbir sorun (ve elbette ek felsefi sorun) getirmediği ileri sürülebilir çünkü ahlâki yargıları herhangi bir konuya uyguladığımız gibi cinsellik konusuna da uygulayabiliriz. Örneğin, zinanın yanlış olduğu iddiasını ele alalım. Şurası açıktır ki, zina cinsel ilişkiyi içerir ama zinanın yanlış olduğu iddiası evlilik yemininin sadık kalmayı içermesine dayandırılabilir. Böylelikle, cinsellik bir sözün çiğnenmesinin bir aracı olsa da, zinayı yanlış yapan bir sözün çiğnenmesidir. Buna karşın, denebilir ki, bir eşin evlilik dışı cinsel ilişkisi öteki eşin kırılmasına yol açar. Eğer öyleyse, bu kişinin davranışının yanlış olduğunu gösterir, yoksa bu sonuçlardan cinsel ilişkiye girmek sorumlu değildir.

Dolayısıyla, makul olarak şunu ileri sürebiliriz: Genelde, cinsel ilişkiye girmekte yanlış bir şey yoktur ama, tıpkı sayacağım sonuçları doğuran öteki işlerin de yanlış olacağı gibi, bir sözün çiğnenmesi, yalan söylenmesi, aldatmanın ortaya çıkması, insanların incinmesi ve benzeri şeyler sonucunu doğuruyorsa cinsel ilişkiye girmekte yanlış bir şey olabilir. Bence, bu bakış açısı için söylenecek bir şeyler vardır ama bu bakış açısının başka insanlarla ilişkilerimizin önemli yönlerini gözden kaçırma tehlikesi vardır.

Cinsellik karşısında tavırlar önemli oranda değişiklik göstermektedir. Bir yanda, çok insan *ahlâki* standartların aşağı çekildiği bir süreç olarak cinsellik üzerindeki yasaklamaların gevşetildiği bir döneme tanık oldu; "müsamahakâr toplum"a yol açan altmışların "cinsel devrimi" daha fazla evlilik öncesi, evlilik dışı, rasgele, geniş bir yelpazeye yayılan cinsel pratiklerin görüldüğü bir zaman olarak kabul edilir; bu dönem aynı zamanda sık sık ve tesadüf eseri olmaksızın, gevşek ahlâk kurallarının zamanı olarak görülür. Kürtaj ve gebeliği önleme, pornografik edebiyat ve filmlerden herkesin kolayca yararlanabilmesine ve eşcinselliğe karşı hoşgörülü bir yaklaşım, tüm bunlar, en genel isimlendirmeyle, muhafazakâr görüş sahipleri tarafından ahlâk standartlarındaki bir çöküşün göstergeleri olarak alındılar; onlar için, yüksek ahlâki ölçüler sıklıkla "Viktoryen değerler"i çağrıştırıyordu ve böylesi değerler elbette cinsellik konusuna ve "uygun" cinsel tavır denen

şeye de bir yaklaşımı içermektedir.

Öte yandan, cinselliğin bireysel ya da söz konusu bireyleri ilgilendiren bir mesele olup genelde toplumun dayatabileceği bir şey olmadığını düşünen çok daha liberal görüş de vardır. Cinsel özgürleşme, haz alma ve kendini gerçekleştirme aracıdır. "Eğer heyecan veriyorsa", özel alanda rıza gösteren yetişkinler arasında her şey olabilir.

Kaçınılmaz olmasa da, büyük bir olasılıkla, bu farklı ahlâk görüşüne sahip insanlar görüşlerini farklı yollarla desteklemek isteyeceklerdir. Daha liberal bir yaklaşımı benimseyenler muhtemelen argümanlarını eylemlerin sonuçları açısından izah edeceklerdir; belki şunu ileri sürecekler: Eğer insanların kendi cinsel doyumlarını yaşamalarına izin verilirse, genelde iyi sonuçlar –daha mutlu ve daha doygun insanlar– kötü sonuçlardan – mutsuz ve altüst olmuş insanlar– ağır basacaktır. Öte yandan ise, muhafazakâr bir görüş savunanların da cinsel ahlâk konusunda benzer biçimde sonuçlar açısından –genelde, cinsel bakımdan müsamahakâr yaklaşımların iyi değil daha çok kötü sonuç verdiğini öne sürerek– argüman yürütebilecek olmalarına karşın, çok daha büyük bir ihtimalle dayanaklar eylemlerin sonuçları açısı yerine başka bir nedene dayandırılacaktır. Örneğin, argümanlar daha çok ölçüler, görevler vb. açısından dile getirilecektir. Böylelikle, insanların ne yapmaları gerektiğine dair bariz görüş farklılıklarının arkasında, insanların ne yapmaları gerektiğine dair görüşlerin dayanması gereken zeminlerin türleri hakkında örtük farklılıklar da olabilir. Aynı şekilde, son tahlilde, hayatın anlamının ne olduğuna dair görüş farklılıkları olabilir –liberal insanların hayattan alabileceklerini almaları ve mutlu olmaları gerektiğini savunurken, muhafazakâr mutlu olmaktan öte şeylerin de olduğunu savunabilir.

Eylemlerin sonuçlarına dayalı en iyi bilinen ahlâk yaklaşımı, zaten karşımıza çıkmış olan, faydacılık teorisidir. Teorinin arkasındaki fikir, bir kişi daima insan mutluluğunu en çoğa çıkarmak için eylemde bulunmalıdır şeklinde özetlenebilir. Gelgelelim, böylesi bir formülasyon aşırı basitleştirilmiştir ve çok sayıda sorunu gizler. Bu sorunlardan biri şudur: İnsan mutluluğu denince ne anlıyoruz? Bu soruya verilen iki alternatif yanıt vardır:

İlkine göre, mutluluk belli bir duygu taşımak ve belli bir zihinsel durumda olmak demektir; ikincisine göre ise, mutluluk arzuların tatmin edilmesidir. Bu alternatiflerden ikincisini ele alacak olursak, faydacı ilke bize en çok arzumuzu tatmin etmek üzere davranmamızı tembih eder. Bu, yine de, düzenlemelere ihtiyaç duyar çünkü arzular güçlü ya da zayıf olabilir ve güçlü bir arzunun tatmini zayıf iki arzunun tatmininden daha iyi olabilir. Felsefeciler bir arzunun başka bir arzu karşısındaki iddialarının nasıl dengeleneceğine dair çeşitli önerilerde bulunmuşlardır ve bunun uygulanabilir olup olmadığı tartışma konusudur. Gelgelelim, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar tatmin edilememeleri gereken arzuların ve tatmin etmenin tek yolu, belli tür eylemleri gerçekleştirmek olan ve bu nedenle kesinlikle tatmin edilmemeleri gereken bazı arzuların olduğunu söyleyerek, başka türden bir itiraz yapılabilir. İşte cinsel ahlâk bağlamında yapılabilecek olan bu türden bir itirazdır ve doğruyla yanlışa sonuçlara bakarak karar verme nosyonuna bir saldırıya dönüşebilecek olan da budur.

Sonuççu görüşe göre, *kendi başına* doğru ya da yanlış olan bir eylem *türü* yoktur; yalnızca doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilecek tikel eylemler vardır ve tikel bir eylem hakkında yargıda bulunmanın yolu ortaya çıkan sonuçlara bağlı olacaktır. Evlilik öncesi cinselliğin ya da eşcinselliğin yanlış olduğunu ileri sürmek, sonuççu görüşe göre, bir önyargının ifadesidir; bazı örnekler yanlış olabilir çünkü, diyelim insanları başka durumlardakinden daha mutsuz yapabilir ama öteki örneklerde ise başka durumlardakinden daha mutlu yapabilir.

Sonuççu bir modelin bir alternatifi dini inanca dayanan bir ahlâktır. Böylelikle, Tanrı'nın hayat biçimimizi yönlendirecek kuralları koyduğuna inanan bir Hıristiyan, eylem türleri yerine yalnızca tikel eylemlerin doğru ya da yanlış olarak betimlenebileceği görüşüne katılmayacaktır: Böyle bir kişiye göre, diyelim zina ilgili kişiler için hiçbir sorun doğurmuyor (ya da en azından, öyle görünüyor) olsa bile, iyi sonuçlarına rağmen yine de yanlış olabilir; yanlıştır çünkü On Emir'den birini açıkça çiğner. Kuşkusuz, On Emir içinde yazılı Tanrı'nın kelamına böyle bir başvuru Hıristiyan olmayan bir kişiyi tatmin etmeyecektir çünkü etkisi Tanrı inancına bağlıdır ama, tek başına, Hıristiyanı da tatmin et-

meyecektir. Tanrı'nın o Emir'i neden vermiş olduğunu bilmek mümkün değilse, Emir'i Tanrı'nın verdiğini bilmek nasıl mümkündür? Şayet bir kimse, belli cinsel ilişkilerin yalnızca arzu edilmeyen sonuçlar doğurup doğurmadığına bağlı olarak, bazen yanlış bazen doğru oldukları değil, içkin olarak yanlış oldukları noktasında ısrarlı olacaksa, bizzat pratiklerin içeriğini irdelemelidir.

B. AHLÂK KILAVUZU OLARAK DOĞA

Neyin doğal olduğu konusu cinsellik hakkındaki ahlâk yargılarının haklılaştırılmasında önemli bir rol oynar görünüyor. Böylelikle, bir tür olarak, insan erkeğinin ve dişisinin istikrarlı bir bağ oluşturmasının doğal olduğu anlamında iddialar gündeme geliyor. Bundan başka, yetişkinlik öncesi insanın uzun bir zaman diliminde eğitilmesi gerektiğinden, çiftler arasında yavru üretme amacı taşımayan cinsel etkinlik evlilik bağını koruyan araçtır. O halde, eşe sadık kalmak doğaldır. İnsanlar sık sık cinsel ilişkinin doğal amacının döllenme olduğunu ve döllenme sonucu doğurmayan her ilişkinin ahlâki olarak yanlış olduğunu iddia ederler. Bu görüş belki, belli tür cinsel ilişkilerin doğal olmadıkları için –ve burada genelde eşcinsellik işin içine girer– yanlış olduklarını söyleyerek ifade edilebilir.

Bu şekilde cinsel ilişkilerin belli pratikleri ya da örneklerinin yanlış olduğu görüşünü savunmaya çalışan argümanlarla ilgili olarak tartışılması gereken iki iddia vardır: Önce, bazı cinsel ilişkilerin doğal bazılarının ise doğal olmadığı iddiası vardır. Sonra ise, insan yetilerinin doğal amaçlar yerine başka amaçlar için kullanılmasında olduğu gibi, doğal olmayan her şey ahlâki olarak yanlıştır.

İki iddiayı sırasıyla ele alalım. İlkin, "doğal cinsellik" diye bir şeyin olduğu meselesi. Bu iddianın savunulabilir bir iddia olabilmesi için "doğal" teriminin açık seçik bir anlamının verilmesi zorunludur. Bu noktada bir sürü sorun çıkar hemen. Nihayet, şunu söylemek anlamlıdır: Hayatlarımızın hiç değilse bazı yönleri doğaldır, bir "doğa durumu"nda değil, "yapay", insan eseri bir çev-

rede yaşıyoruz. Öte yanda, içinde yaşadığımız durum, içinde yaşadığımız uygarlığı yükseltmiş olan "doğal meziyetler" anlamında, "doğal" araçların eseridir. Dolayısıyla, doğal olmayan davranış biçimimizin olmadığı iddiası da eşit oranda akla yatkındır.

Neyin "doğal" çevre sayılacağına karar verme sorunu neyin "doğal" cinsel davranış olduğu karar vermenin güçlüğünü gösterir. Örneğin, eğer bir doğa durumunda yaşıyor olsaydık, yalnızca döllenme amacıyla ilişki yürüten insanlar olup olmayacağımız kesinlikle açık değildir. Aslında, doğa böyle işlemez çünkü, cinselliğin amacı türün yeni üyelerini üretmek olsa da, hayvanların niyetleri yoktur ve dolayısıyla özel olarak döllenme amacıyla cinsel ilişkiye girmezler; doğada, denebilir ki, cinsel ilişki cinsel dürtülere bir yanıttır ve bir anlamda, bunun döllenme ile sonuçlanması rastlantıdır.

Türler yakın bağlar taşısalar da, insanın doğal cinsel davranışının ne olduğuna dair bir rehber olarak başka bir türün davranışından faydalanılamayacağı açık olmalıdır. Türler kendilerini içinde buldukları çevrelerine uyum sağlayarak gelişirler. Bu uyarlanma süreçlerinin bazıları cinsel davranışta değişimlere yol açabilir. Diğer türlerden farklılıklarımız farklı bir çevreye uyum sağlama açısından açıklanabilir.

Gelgelelim, "doğal" cinsel davranışla neyi kastettiğimizi belirleyebilecek durumda olsak bile, bu "doğal" cinsel davranışın ahlâki bakımdan "doğal olmayan" cinsel davranışa göre neden tercih edileceğini göstermek gibi daha ileri ve daha büyük bir sorunla yüz yüze geliriz. Diyelim ki, cinsel organların biricik biyolojik işlevinin üreme olduğunu ve onları başka amaçlar için kullanmanın biyolojik anlamlarının olmadığını (ve "biyolojik olarak yanlış" olabileceklerini) kabul ettik, bu organlarımızı üreme dışında başka bir amaç için kullanmak neden ahlâki bakımdan yanlış olsun? Benzer bir örneği ele alalım, işitme yetimizin yaklaşan bir av ya da avcıdan bizi haberdar etmek gibi biyolojik bir işlevi vardır; bu yetiyi müzik dinleyip eğlenmek için kullanmanın biyolojik önemi yoktur ve belki de, biyolojik olarak yanlıştır. Gelgelelim, çok az kişi işitme yetimizi müzik dinleyip eğlenmek için kullanmanın ahlâki bakımdan yanlış olduğunu ileri sürmek isteyecektir. Aynı şekilde, vücudunun gıda ihtiyacını karşılamak

için değil de hoşlandığı için yemek yiyen bir kişiyi de ahlâksız olarak değerlendiremeyiz.

Biyoloji neyin ahlâki bakımdan yanlış neyin doğru olduğunu tayin edemez. İnsan söz konusu olduğunda, cinselliğin döllenme amaçlı bir şey olduğunu iddia ettiğinizde, bu iddia yalnızca cinsel ilişkinin, insanın bir tür olarak, hayatta kalması ve çoğalmasını nasıl sağladığını açıklamaya hizmet eder. Böylesi bir iddiadan cinsel ilişkilerin yalnızca döllenme amacıyla olması sonucu çıkmadığı gibi, cinsel ilişkinin (biyolojik) amacı engellendiğinde bile, başka bazı amaçlarla cinsel ilişkide bulunmanın da yanlış olduğu sonucu da çıkmaz. Başka bir ifadeyle, ahlâki değerlerimizi biyolojiden okuyamayız. "X bir Y amacına hizmet eder" türü bir biyolojik iddiadan "Y amacı için yalnızca X kullan ya da X yap" gibi bir ahlâki öğüt çıkamaz. "Amaç" (purpose) sözcüğü iki örnekte de kullanılmış olmakla birlikte, iki anlam bariz olarak farklıdır. Birincisinde, niyet ifadesi, en azından X'i yapan ya da kullanan yaratık adına, yoktur ama ikincide bu vardır. İşlev anlamında amaç gösteren önermelerden, niyet anlamında amaç gösteren önermeler çıkaramayız. Hiçbir kimse çocuk sahibi olma amacıyla/niyetiyle cinsel ilişkide bulunmamakta olsa bile, cinsel ilişki biyolojik döllenme amacına/işlevine hizmet edebilir.

Dahası, başka alanlarda, neyin ahlâki bakımdan doğru olduğunun ölçütü olarak doğallığı kullanmıyoruz. Modern tıp insanlara en "doğal olmayan" şeyleri yapmakla meşgul ama biz tıbbi uygulamaların yanlış olduklarını düşünmeyiz. Ölüm doğal nedenlerle ortaya çıksa bile bir insanı ölümden kurtarmanın yanlış olduğunu da düşünmeyiz. Öte yandan, kişinin başarma ve etrafındakiler üzerinde hâkimiyet kurma arzusu mükemmel bir biçimde doğal olabilir ama biz yine de kişi doğal amaçlarını güderken ne yaparsa yapsın ahlâki olarak doğrudur diyemeyiz. Birçok örnekte, insanlar doğal olmadıklarından dolayı bazı cinsel etkinliklerin ahlâki bakımdan yanlış olduğundan dem vurduğunda, benim aklıma o insanların cinselliğin kendisinin kötü olduğunu baştan kabul ettikleri gelir; ve cinselliğin türlerin devamı için zorunlu olduğundan dolayıdır ki, ilişkinin döllenme niyetiyle yürütülmesi durumunda istisnaların bulunabileceği ve cinsellik karşısında ahlâki yasakların kaldırılabileceğini kabul ederler. Bu

görüşün savunulabilmesi için, cinselliğin neden kendi başına yanlış olarak görülmesi gerektiği ve müsaade edilebilir görülmeleri için, neden cinsel ilişkinin belli örneklerinin, yeni bir hayat yaratmak gibi, ağırlıklı bir nedene ihtiyaç duyduğu gösterilmelidir.

İddialarını dinde neyin doğal neyin doğal olmayan olduğuna dayandıranlar biyolojinin yasalarını değil, yaradanın, Tanrı'nın bize meziyetlerimizi bahşederken güttüğü maksatları gündeme getirirler. Roman Katolik kilisesine göre, evlilik içi cinselliğin iki işlevi vardır: Cinselliğin asli işlevi üremedir ama aynı zamanda karşılıklı rahatlama sağlama işlevi de vardır. Böylelikle, Katolik görüşe göre, evli bir çift açısından döllenme niyeti taşımadan ya da hamile kalma ihtimalinin az olduğu ya da hiç olmadığı bir zamanda, ilişkiye girmek son derece uygundur. Bununla birlikte, menedilmiş olan şey, ya çocuk aldırma ya da doğası gereği, döllenmeye yol açamayacak ilişki pratikleri yoluyla, üreme amacının önüne geçilmesidir. Bu görüş, en azından, bir önceki görüşte sorun teşkil eden şeyi, yani doğal olmayan cinsel davranışın, yani üreme sonucu doğurmayan cinsel davranışın neden ahlâki bakımdan yanlış olacağını açığa çıkarır –ahlâki olarak yanlıştır çünkü Tanrı'nın iradesine meydan okur. Gelgelelim, yeni bir sorun ortaya çıkmıştır ve bu şekilde hareket etmememiz Tanrı'nın iradesi olmalıdır. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, bir şeyin Tanrı'nın iradesine karşı olduğu iddiasını kabul etmenin dışında, eğer biz o şeyin neden yanlış olduğunu göremiyorsak, Tanrı'nın istediği şeylerin ne olduğu hakkındaki iddiaların kendileri kuşkulu hale gelirler.

C. CİNSELLİK HAYVAN DOĞAMIZIN BİR PARÇASI MIDIR?

Neyin doğal olduğu nosyonu cinsel ahlâkın bu zamana kadar ele alınan boyutundan çok farklı bir boyutta tartışılmasını getirir. Cinsel dürtüler hayvan doğamızın parçaları olarak görülebilirler ama yine de bizi sadece hayvan değil de insan, ve dolayısıyla ahlâki failler, yapan şey doğamızı altetme yetimizdir –onu uygarlaştırdık biz. Cinsel konularda muhafazakâr olanlar ahlâkı ve ahlâki meselelerden doğan (evlilik gibi) kurumları, cinsel ar-

zularımızın evcilleştirilmesi ve bir düzene sokulması olarak görürler. Cinsel hoşgörüyü doğamızın bu "aşağı" özelliklerine teslim olmak olarak görürler. Onlar için doğa, neyin ahlâki olarak doğru olduğunu gösteren mihenk taşı değil yüksek doğamızla karşısına dikilip savaş verilmesi gereken bir şeydir. Öte yandan, bir liberal, özgür cinsel ifadenin üzerindeki bu kısıtlamaları gelişmemizi önleyen ve bizi, kendimizi gerçekleşmekten alıkoyan yasaklar olarak görecektir.

Muhafazakâr ve liberal, bu iki görüşün de paylaştığı doğal cinselliğin uzlaşımlarla dizginlenmemiş cinsellik olduğu, tıpkı doğa durumundaki hayvanlarda olduğu gibi (ya da olduğu düşünüldüğü gibi) dolayımsız ve doğrudan cinsellik olduğu fikridir. Cinsel tatmin kendini bırakmakla ve "hayvan"ın ortaya çıkmasıyla elde edilir. Ayrıldıkları nokta ise bu şekilde davranmanın arzu edilirliğine dair görüşlerinde yatar.

Böylelikle, bir kişiye âşık olmakla bir kişiye cinsel ilgi duymak, alışıldığı üzere, karşı karşıya getirilir. Cinsel çekicilik sıklıkla "yalnızca fiziksel" ve hayvan yanımızın parçası olan bir şey olarak betimlenirken, âşık olmak bu fiziksel çekimin üzerinde ve ötesinde bir şey olarak düşünülür –gerçekten de, hatta denir ki, ideal aşk şeylerin fiziksel yanlarıyla "kirlenmemiş" manevi aşktır. Böylesi bir görüş, bence, iki hataya düşmüştür. Birincisi cinsel çekimin doğasıyla ilgili bir hatadır; ikincisi ise, öz olarak, kim olduğumuz hakkında düşülen bir hatadır –bu hata en azından Descartes'a kadar izlenebilir ki, Descartes öz olarak nasılsa zihinsel yaşamları olan bedenli yaratıklar değil de nasılsa beden bulmuş öz olarak zihinli yaratıkları olduğumuzu gösterdiğini düşünmüştür. Gelgelelim, Descartes, fiziksel yerine zihinsel (ya da daha açıkça söylersek, manevi) yana bu vurguyu yaparak, Hıristiyan kilisesinin zaten vahiy yoluyla resmen kabul etmiş olduğu bir şeyi akıl yoluyla kabul ettirmeye çalışıyordu sadece. Bu iki hata da, görüldüğü gibi, bu dünyanın zevklerini –fiziksel ya da dünyevi zevkler– mahkûm eden ve gerçek mutluluğun ölümden sonraki hayatta olacağını vaat eden dini öğreti ile ilişkilidir.

Elbette, hayvanlar aleminin geri kalanıyla belli cinsel özellikleri paylaştığımız doğrudur. Hem insan hem de memelilerde, üreme cinseldir ve işleyiş öz olarak aynıdır. Dahası, evrimin, cin-

sel eylemin kaçınılması gereken acılı bir deneyim olmaktan çok aranan zevkli bir deneyim haline gelmesiyle, insanlardan yana seyir izlediği de akla yatkındır. Gelgelelim, çeşitli popülerleştirme çabalarına rağmen, cinsel ilişkilerimiz açısından tam olarak öteki hayvan türlerine benzediğimiz iddiası davranışlardaki üstün körü benzerliklere bakılarak doğrulanamaz. Böyle bir iddia tek bir nedenle akla yatkın görünüyor, o da insanı öz olarak insani bütün özelliklerinden soyarken hâlâ tanınır kalması için insan davranışlarını ancak böyle betimlemek mümkün olduğundan –insan davranışları yeniden betimlenir ve bu da işte aslında biz böyleyiz denerek haklı çıkarılır.

Eğer cinsel etkinlikler hakkında herhangi bir ahlâki yargıda bulunabileceksek, insanın cinsel etkinliği öteki hayvan türlerinin cinsel etkinliğinden farklı olmalıdır –bu genel bir doğruya ilişkin bir şeydir. Örneğin, hayvanlarla beslenme ve dışkılama ihtiyacını paylaşırız. Ama biz iki etkinlikte de denetimi elden bırakmayız ve her keresinde bu etkinlikleri yürütürken diğer insanlar üzerindeki etkisini değerlendirebiliriz. Böylelikle, bu tür etkinliklerin ne zaman ve nasıl yürütülecekleri hakkında ahlâki yargılarda bulunabiliriz. Öte yandan, çok az kontrol edebildiğimiz ya da hiç kontrol edemediğimiz içgüdüsel tepkilerimiz vardır –örneğin, beklenmedik bir acı duyduğumuzda çığlık atmak ya da görüş alanımızın kıyısında bir şey kımıldadığında başımızı çevirmemiz gibi; bu tür eylemler ahlâk yargılarına konu edilemezler. Böylelikle, diyelim, başka yüksek primatlarla aynı şekilde cinsel dürtülere tabiyiz, ama biz cinsel davranışımızın öz olarak hayvan davranışı olamayacağı şekilde bu davranışımız üzerinde denetim sağlayabiliriz –bu dürtüye hiçbir kısıtlama getirmediğimizde o ancak "hayvani davranış" olur.

D. CİNSEL TAHRİK

Cinsel etkinlikler hakkında ahlâk yargılarında bulunmanın bir dayanağını sağlamak için, cinsel davranışın başlıca özelliklerini ve davranışı ahlâki bakımdan yanlış yapan bu özelliklerden sapmaları betimlemeye çalışmak zorunludur. Ben cinsel çekimin ba-

sitçe hayvani bir dürtü, kontrol edemediğimiz bir tutku olduğunu savunuyorum. Cinsel tahrik yalnızca, bir yemek kokusunun açlık duygusunu tahrik etmesi gibi, bir insanın hissettiği bir duygulanım –bir yanık, bir kaşıntı ya da bir acı saplanması benzeri– değildir. Asıl olarak, cinsel tahrik başka bir kişiye tepki vermek ve dahası, belli bir kişiye, bir bireye tepki vermektir. Elbette, sadece birisiyle, kim olursa olsun, sevişmeyi düşünerek "uyarıldığımız", tahrik olduğumuz zamanlar vardır. Gelgelelim, bazen bunu duyarız demek eğer bu her zaman böyle oluyorsa bunda yanlış bir şey yoktur demek değildir. İma edilen şudur: Bu türden rasgele cinsel tahriklere kapılan (hiçbir zaman kişiyi çekici hale getirmeyen bir tahrik) bir kişi, belli bir kişiyi çekici bulduğu için değil, yalnızca bir dürtüyü tatmin etmek için ilişkiye giren kişi ahlâki bakımdan yanlış bir şey yapmaktadır. Bir tüyün verdiği gıdıklanma hissi başka bir tüyün vereceği gıdıklanma hissinden farklı olmayabilir, ya da bir kâse çorbanın kokusuyla başka bir kâse çorbanın kokusu aynı açlık hissini uyandırabilir ama cinsellik körü körüne bir hayvani çiftleşme olmaktan ziyade kişiler arası bir ilişkiyi gerektirdiğinden, X tarafından tahrik edilmek Y tarafından tahrik edilmekten farklı olmalıdır.

Kuşkusuz, başka bir kişide gördüğümüz cinsel çağrışımlı özellikler ya da hatta cinsel çağrışım yapan özelliklerin aldıkları belli biçimler genelde bize çekici gelir. Gerçekten de, (tersi değil de) birisinin bir kişiyi çekici bulması nedeniyle o kişide cinsel çağrışımlı özelliklerin aldığı özel biçimi çekici bulması alışılmadık bir şeydir –Proust'un *Kayıp Zamanın Ardında* adlı eserindeki, "onu çaresiz bırakan, içinde bir arzu uyandırmayan, aslında ona bir tür fiziksel iticilik veren bir güzellik bahşedilmiş" olmasına rağmen Odette'ten kendini alamayan ve sonra bu özelliklerin çekici olduklarını fark eden Swann örneği imkânsız değilse de tipik olmaktan çok uzaktır. Böylelikle, insanların belli *tiplerden* hoşlanamayacaklarını ve dolayısıyla bir kişiyi o tipin bir örneği olarak çekici bulamayacağını ileri sürmek istemiyorum –her türden olumsal özellik bir insanın diğerinden hoşlanması için katkıda bulunabilir. Gelgelelim, cinsel partnerini başka hiçbir şey değil de yalnızca genel bir tipin timsali olarak gören bir kişide bir yanlışlık vardır. Bir birey olarak değil de yalnızca bir tipin örneği olarak

görülerek, çekici bulunan kişinin bakış açısından, partnerinin gayet mutlu bir biçimde cinsel ilgisini aynı tipin başka bir örneğine, âdeta kılı kıpırdamadan yöneltebileceğini bilmesi insanı aşağılayıcı bir şeydir. Başkalarını gördüğümüz gibi, başkaları tarafından da, bir dizi genel özelliğin kesişme noktası değil, birey olarak görülmek isteriz.

Cinsel olarak başkasının çekim alanına girildiğinde ve o kişiden tahrik olunduğunda, kişi hem kendinin hem de ötekinin kişi olarak ayrımına varır. Bu uyanış belki öteki insanın da bir kişi olarak kendisinin farkında oluşuyla ateşlenir. Bir cinsel ilişkideki mahremiyet sadece bedenin kamunun erişemeyeceği parçalarının görülmesine ve onlara dokunulmasına izin vermekle değil, öteki kişiyle bu doğrudan yolla karşı karşıya gelmekten türer. Bu mahremiyet aşkla ya da aşksız ortaya çıkabilir.

E. CİNSEL SAPMALAR

Böylelikle, eğer bazı cinsel etkinlikler kendi başlarına yanlışsa, neden bunların iki insan arasında sahici bir etkileşimle ilgili olmadıkları ya da bazen bu etkileşimin inkârı anlamına gelmeleri olabilir; eylem sırasında, öteki kişiye bir bilinç merkezi olmayan, niyetleri, arzuları ya da ihtiyaçları olmayan bir şey anlamında bir nesne gibi davranılmıştır –öteki kişi gerekli olsa bile bir kişi olarak değil başkasının fantezilerinde rolü olan birisi ya da haz veren duygular yaratılmasında bir araç olarak gereklidir. Aşk kadar, cinsel ilişki de kişiler arası bir ilişkidir, yoksa bedenlerin çiftleşmesi değil.

Yapmakta olduğum türden bir ayrım sapkın cinsel etkinlikle sapkın olmayan cinsel etkinlik arasında ayrımı niteleyebilir. Bu ayrım hakkında söylenmesi gereken birkaç şey var. Önce, bu ayrım sapkın cinsel davranışa göre yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, sapkın cinsel davranış geniş bir yelpazeye yayılmış sapkın olmayan etkinliklerin oluşturduğu bir arkaplana göre ayrılır. Verili ölçüt sapkın davranış ölçütleridir; bu ölçütlere uymayan her tür cinsel etkinlik, hükmen, sapkın olmayan etkinliktir. Buradaki varsayım şu olmalıdır: Cinsel etkinlik, kendi başına, sapkın hale gel-

medikçe ahlâki tenkide maruz kalmaz.

İkincisi, "sapkın" ibaresi sadece sıradan, olağan ve normal olmayan anlamına gelen betimleyici bir ibare olarak kullanılmalıdır. Gelgelelim, normal olmayan cinsel etkinliğin de yanlış olması gerekmiyor. Benim kullandığım anlamda, cinsel bir etkinliği sapkın olarak betimlemek onu yalnızca fiilen olduğu şeyden değil, cinselliğin olması gereken şeyden de ayrı bir şey olarak betimlemektir. Sapkın etkinlikler normaldir ya da değildir (çok büyük sayılarda insanın bu konuyla meşgul olması kuvvetle muhtemeldir); bunlar, yine de, benim yanlış olarak ayırmak istediğim etkinliklerdir.

Üçüncüsü, daha çok sapkın etkinliklerden ve dolayısıyla, örtük olarak, eylemler hakkında konuşuyor olsam da, yargının asli nesnesi kişidir. "Sapkın" terimi, bence, temelde bir kişinin ahlâki niteliğini betimleyen bir terimdir. Eylemler karakteri açığa çıkardıkları için bu kadar önemlidir; onlar bir kişinin karakterinin yol göstericisidir. Gelgelelim, eylemleri karakterin yol göstericisi olarak kullanırken, bir kişinin alışkanlık olarak yerine getirdiği eylemlerle, karakterden bağımsız olmasa da, kişinin karakterinin göstergesi olmayan rastlantıya bağlı eylemleri ayırmamız gerekir. Buradan şu anlam çıkmaz: Bir kişi sapkın bir cinsel etkinlik yürüttüğü için o kişi sapkındır; kişi ilgisiz bir araştırmacı edasıyla çeşitli cinsel imkânları keşfe çıkabilir. Sadece meraktan ötürü bir cinsel pratik içine girmek, onu cinsel tatmin yaratmanın bir aracı belki de tek aracı olarak gördüğünden o pratik içine girmekle aynı şey değildir.

Bence, bir cinsel etkinlik, bir kişi başka bir kişiyi sadece cinsel tatmin aracı olarak kullanıyorsa sapkındır. Böylesi bir etkinlikte, bir kişinin yerini herhangi bir başkası alabilir çünkü gereken şey özel olarak o kişi değil, uygun karakterde herhangi biridir. (Nesnelere çok farklı biçimlerde yaklaştığımız gibi sıklıkla gözardı edilen bir gerçek olmasaydı, bu durumu kişinin başka bir kişiyi cinsel tatmini için bir nesne olarak kullanması diyerek izah edebilirdik –belirtilen anlamda bazı nesnelerin yerine diğerlerini kullanabilirken, bazıları vazgeçilmezdir; öyle olur ki, arzu edilen o özel nesnedir.) Nesnelerin fiilen kişilerin yerini aldığı örnekler ve hayvanların kişilerin yerini aldığı örnekler olduğunu da be-

lirteyim. Bir sapkın, cinsel tatmini için, insanları sadece araç olarak kullanan ya da nesneleri ya da hayvanları araç olarak kullanan bir kişidir.

Yukarda belirttiğim tezlere yapılabilecek, en azından, iki itiraz vardır. İlki, göründüğü kadarıyla, başka bir insanı sadece bir araç olarak kullanmanın yanlış olduğunu, bir kişinin kendi içinde bir amaç olarak görülmesi gerektiğini söyleyen temel bir ilkeye başvuruyorum. Ama, eğer bu cinsel ahlâkın tam merkezinde yatan ilkeyse, bu yüzden bazı cinsel etkinlikler yanlışsa, önünde sonunda, cinsel ahlâki sorun dediğimiz ayrı bir şeyin olmadığı söylenebilir: Cinsellikle ilgili ahlâki sorunlar, önünde sonunda, öteki ahlâki sorunlarla aynı şekilde ele alınabilirler.

İkincisi, denebilir ki, (yukarıdaki itiraz karşısındaki teze bir alternatif olarak) başkasını bir araç olarak kullanmakta yanlış olan şey böylesi eylemlerin sonuçlarının o kişiye zarar vermesidir. Eğer başka birisinin sadece cinsel tatmin aracı olarak kullanıldığı cinsel etkinlikler, böyle kullanılan kişiye zarar verdikleri için yanlış görülürlerse, aşağıda verdiğim örneklerde yanlış bir şey yoktur (halbuki bunlar bence sapkındır): Kullanılan insan için zararlı sonuçların arzuları tatmin edilen kişiye sağladığı yararlı sonuçlar karşısında zayıf kaldığı durumlar –bu yarar dengesi çok büyük bir olasılıkla tatmin arayan kişinin cinsel arzuları ne kadar güçlüyse tatmin elde etmekte kullanılan kişinin duygusuzluğu da o kadar büyük olacaktır noktasında kurulur (insan ırza geçme olayları karşısındaki bazı yargılarda bu tür değerlendirmelerin rolünü düşünmekten kendini alamıyor); ve iki insanın söz konusu olduğu ve birinin diğerini cinsel tatmin aracı olarak kullandığı durumlar –yine borçlu taraf diye bir şey yoktur ama bu defa faydacı denklemin alacak hanesi iki katı fazla veriyor.

İkinci itirazla ilgili olarak, kurulan faydacı denklemde ortaya çıkan iyi sonuçlar kötü sonuçlara ağır bassa bile, bu iki örnekte de yanlış bir şeylerin olduğunu belirtmek istiyorum. Karşısında bulunmanın daha güç olduğu durum, açıkça görüldüğü gibi, ikinci örnektir. Bunun nedeni kısmen sonuçlar bazında kurulan denge kesin olarak eylemin yapılmamasından değil yapılmasından yana ağır basıyor olması, kısmen de bu tür bir örneğin itici gelmemesidir. Bu türden bir durumun bile yanlış olduğunu gös-

terebilirsem şayet, diğer durumların da yanlış olduğunu göstermeme gerek kalmayacaktır.

F. CİNSEL İLİŞKİ VE DİĞER ETKİNLİKLER

Bu iki itiraza –birincisi, cinsel ahlâkın insanların araç olarak görülmesi hakkındaki çok daha genel bir ilkenin uygulanmasından başka bir şey olmadığı, ikincisi de, kimseye zarar vermiyorsa cinsel etkinlikte yanlış olan bir şey yoktur– yanıt vermek için, bazı tespitler yaparak işe başlamak istiyorum.

Aşikârın beyanı olabilir ama yine de söyleyelim: Cinsel bir partner bir tenis partnerine ya da bir briç partnerine benzemez. Bütün bunlar –cinsellik, tenis, briç– bir partnere ihtiyaç duyulan zevkli etkinlikler olarak görülebilir ama kişiler arası ilişkilerin doğası ve yoğunluğu farklıdır. Birisiyle uzun bir süreden beri düzenli olarak tenis oynamış olsam bile, o kişinin başka alanlarda benden bir beklentisi olması haklı olarak beni şaşırtır. Bir süredir cinsel ilişkiye girdiğim birisinin bir bağlılık beklentisiyle karşılaştığımda şaşırmamın pek haklı bir gerekçesi, hatta hiçbir haklılık gerekçesi yoktur. Tenis ile cinsellik arasındaki önemli bir fark cinsellik iki katılımcı arasında bir mahremiyet gerektirirken, teniste bu gereklilik yoktur –ve bu bir tesadüf değil, cinsel ilişkinin doğasından gelen doğrudan bir sonuçtur; bu tür mahremiyet gerektiren bir oyun bir tür "cinsel oyun" haline gelecektir.

Bir başkasıyla, ikimiz de hoşlandığımız için, satranç oynayabilirim ve satranç oynama yetilerimiz açısından iyi bir eşleşmedir bu. Bir anlamda, belli bir kişiyle değil, böyle bir kişiyle oynuyor olmam önemlidir. O kişinin yerine bir başkası da olabilir. Kişi, bir anlamda, bir araç olarak kullanılmaktadır ama zorunlu olarak yalnızca bir araç değil –satranç oyunu söz konusu olduğu müddetçe, o özel kişinin bireyselliğinin önemli olmadığını bilmeme rağmen ötekiyle bir kişi olarak yeterince ilgileniyor olabilirim.

Öte yandan, bir kişiyle birlikte olmaktan hoşlandığım ve satrancın birlikte yapabileceğimiz bir şey olmasından dolayı, bir kişiyle satranç oynayabilirim. Başka bir ifadeyle, satranç yalnızca

bir bahanedir. Şimdi, oynadığım kişinin aksine, satranç başka bir bahaneyle değiştirilebilir. Cinsellik hakkında verilen bu iki tür örneğin ikisine de benzer bir şey söylemek istiyorsak –bir yanda, bir başkasıyla cinsel ilişkiye giriyorum çünkü cinsellikten hoşlanıyorum ve ortada iyi bir eşleşme vardır ya da öte yanda, birisiyle cinsel ilişkiye giriyorum çünkü cinsellik birlikte yapabileceğimiz bir şeydir, cinsellik bizim için bahanedir– alternatiflerin hiçbiri pek doğru görünmüyor. Hem benim için o olmuş bu olmuş pek önemli değil hem de ister sevişmişiz ister başka bir şey yapmışız önemli değil demek yanlış bir davranış tarzı benimsemektir.

Genelde satrancı sevmenin ve sonuçta, iyi bir oyun olması şartıyla, kime karşı oynadığınıza ilgisiz kalmanın (aslında, karşınızdakinin bir kişi mi yoksa bir makina mı olduğuna ilgisiz kalmanın) garip hiçbir tarafı olamakla birlikte, kiminle seviştiğiniz konusuna ilgisiz kalmanızda ve seviştiğinizin bir insan mı yoksa bir makina mı olduğuna ilgisiz kalmanızda kesinlikle garip bir şeyler vardır. Eğer bir kimse bir insanla olduğu gibi, aynı şekilde, bir makinayla sevişmekten hoşlanmışsa, o kişinin hoşlandığı cinsel ilişki değil, belli bazı fiziksel uyarımlardır, zira ilişkinin, başka bir kişiyle ilişkiye girmenin asli bileşeni eksiktir. Cinsellik söz konusu olduğunda, kiminle birlikte olduğunuz önemlidir.

Öte yanda, başkasıyla yaptığım şeyin vakit geçirmek için bir bahane değil sevişmek olması da önemlidir. Sevişmek bizim birlikte olmaktan hoşlandığımız için yaptığımız bir şey sadece demek garip olsa gerek. Kâğıt oynamanın ya da satranç oynamanın sizin için fark etmediğini, önemli olanın birlikte olmak olduğunu söyleyebilirsiniz, ama satranç oynamışım ya da sevişmişim fark etmez diyemezsiniz.

Şayet tenis oynamakla ilgileniyorsak, bir partnerde aradığımız yetenekler uygun düzeydeki tenis yetenekleridir. Zevk almak amacıyla yürüttüğümüz bir etkinlik olarak cinsellik görüşüne göre, cinsel bir partnerde aranan özellikler nelerdir? Birisi "yatakta iyi" birini arar. Ama bu cinsel beceriler nelerden oluşur? Doğru basınçla ve sıklıkla doğru yerleri okşamak, iyi zamanlama, kendini kontrol, doğru şekil ve oranlı bir bedene sahip olmak, yeterince sportmen olmak, daha? Bu beceriler, en azından teoride, tıpkı, teoride tenis şutlarına karşılık veren bir makinanın mümkün

olması gibi, bir makinaya monte edilebilirler. Makinanın yeterli incelikleri taşıması şartıyla, demek ki, eğer kişinin ilgisi gerçekten yalnızca –ister tenis olsun ister sevişme– eylemlilikse, bunu bir makinayla yapmış ya da bir kişiyle yapmış olması fark etmez. Kauçuktan bir model sevişmek için tatmin edici olmayan bir nesnedir ama yalnızca doğru bir biçimde hareket etmediğinden ya da fiziksel uyarım ötesi bir şey vermediğinden değil. Eksik olan asıl bileşen özellikle o nesnenin bir insan *olmamasıdır*. (Tenisin bile belli bir oranda kişiler arası ilişki gerektirdiği ve genelde, bir kişiyi yenmenin bir makinayı yenmekten daha doyurucu olduğunu unutmamak gerekir.)

Belki şu ayrımları dikkate alabiliriz: Satranç ya da kâğıt oyunları iki insan arasında ilişki *fırsatı* sağlarken, cinsellik ilişkinin bir *biçimidir*. İlişki fırsatını değerlendirirsiniz ya da değerlendirmezsiniz, ama bir ilişki biçimi kişinin iyi ya da kötü yürüttüğü bir şeydir. Eğer hiçkimse ilişki fırsatı için hiçbir şey yapmayı istemiyorsa, ortada yapılmış bir yanlış yoktur, ama ilişkiye girdiği kişiye ilgi gösterilmediğinden, ilişki kötü yürütülüyorsa, ortada bir yanlış vardır.

G. KİŞİLER ARASI MAHREMİYET

Cinsel ilişkinin getirdiği mahremiyete daha yakından bakalım. Bu gülümseme, dokunma, fısıldama, mırıldama, okşama, ötekine kendi hakkında bir şeyler anlatma ve öteki insanı keşfetme demektir. Cinsel ilişki dışında, yaptığımız bu şeyleri güven vermek, rahatlatmak, şefkat göstermek, bir kişiyi dikkatimizin özel nesnesi olarak kayırmak için yaparız. Başka bir ifadeyle, cinsel ilişki esnasında tüm yaptıklarımız başka bir kişiyi bir kişi olarak görmek dediğimiz şeyden ayrılamaz. Kişiler arası herhangi bir ilişkinin üzerine bina edildiği şey işte bu etkinliklerdir. Elbette, bunlar başkasının bize güvenmesini ve olmayan bir ilişkiyi varsaymasını sağlamak için kullanılacak araçlar, teknikler olarak öğrenilebilir. Ama bu bir davranışın kötüye kullanılmasıdır ve ilişki cinsel bir ilişki olduğunda daha az kötüye kullanma olur diyemeyiz –aslında, muhtemelen daha büyük bir kötüye kullanma olur çünkü ki-

şinin emrine amade teknik çeşitlilik o kadar fazladır ki.

Birbirine âşık iki insanın, ötekinin cinselliğine karşı bir duyarlılığı içeriyor olmasına karşın, birbirine karşı cinselliği de aşan bir ilgi ve dikkat gösterdiği doğrudur –âşıklar yalnızca cinsel ilişkide bulunmak istemezler, aynı zamanda birbiri hakkında her şeyi bilmek, sevişmedikleri zamanlarda da birlikte olmak, sıradan şeyleri birlikte yapmak, kısaca bütün hayatı paylaşmak isterler. Mahremiyet bu kadar derin olamasa da sahicidir. Bir kimse başka biriyle cinsel ilişkiye girebilir ve o insana bir kişi olarak belli bir itina gösterir ama bu bir aşk ilişkisinde olduğu kadar her şeyi kuşatıcı olmayabilir. Böylesi kapsamlı ilginin yokluğunda girilen bir cinsel ilişkinin ahlâki bakımdan yanlış bir yanının olmaması gerekir: Böylesi derin bir ilginin yokluğu kişilerin birbirlerini yalnızca cinsel bir nesne olarak görmelerini icap ettirmez.

Cinsel ilişkide başka bir kişiyle bir insan olarak ilişkiye girme yetisi başka insanlarla ilişki kurma yönündeki genel bir yetiden ayrılamaz; normal bir cinsel ilişkiye girme yeteneksizliği bir kişinin başkalarıyla, cinsel olmayan bağlamda, ilişkiye girme biçimlerinden ayrılamaz. Bir cinsel sapma kişinin karakterini ele alırken olağan dışı bir hobi gibi gözardı edilemez, çünkü sapkınlık bir kişinin bütün başka durumlarda öteki insanlarla ilişkiye girme biçimlerinden ayrılamaz.

Kişiler arası ilişkilerin beklendiği ve istendiği bir durumda başka bir insana, onu kendi amaçları için kullanmak suretiyle, kişisel olmayan bir tarzda muamele etmek yanlıştır. En azından, bir tür aldatma görüntüsü vermektedir. Birinin bedeni mahremiyet ve kişiler arası ilişki dili konuşuyor ve yine de o başka insanlarla ilişki kurmak istemiyor, yalnızca arzularının yerine getirilmesini bekliyor.

Denebilir ki, insanların duygularını, kaygılarını, bireyselliklerini dikkate almadan onları kullanmanın neresi yanlıştır? Faydacı açısından bu haliyle bunda bir yanlışlık yoktur. Yanlışlık yalnızca insanlara böyle davranma başka türlü olabilecek olandan daha fazla mutsuzluğa neden olduğunda vardır –eğer, örneğin, böyle davranılanlar sorun etmemişlerse, ortada verilen bir zarar da yoktur, yanlış bir şey de. Gelgelelim, insanlara onların kaygılarını ve duygularını dikkate almadan davranmanın zorunlu ol-

duğu durumların da pekâlâ olabileceğini (mesela, daha büyük bir iyinin peşinde olmak) kabul etmekle birlikte, iyi bir neden olmaksızın bunu yapmak yanlıştır. Bu ilgisiz kalabileceğimiz bir şey olmadığı gibi, sadece başkalarına verilen zararın nedeni olduğunda faydacı bilançoda bir eksi olarak ahlâki değerlendirmelere girmesi gereken bir şey de değildir.

Ben daha ileri gidiyorum ve ahlâk insanları insan olarak, birey olarak görme temelinde savunulmalıdır diyorum. Bu nedenle, ne kadar incelikli olursa olsun, faydacılık yapısal olarak kusurludur. Eğer insanlar, paylarını ahlâki olarak hareket ederek artırmaya çabalayan bireyler olarak görülmezlerse, o zaman arzuları yerine getirme ya da mutluluğu artırma şartı belli nitelikteki ifade eden örneklerin sayılarını artırma şartıdır. Âdeta, insanlarla ilişki olmasa da olur.

H. CİNSELLİĞİN ÖZEL DOĞASI

Cinsel davranışın ahlâkını irdelerken, sadece eylemlerin sonuçlarıyla yetinilmeyerek yukarıdaki argümanlar göz önünde tutuldu. Kendimizi yalnızca sonuçlarla sınırlandırdığımızda, bir eylemin ne getirip ne götürdüğünü anlayamamakla kalmayız sonuçların da gerçekte ne olduklarını anlayamayız. Eğer bir kişinin başkasına yaptığı bir eylem, kendi içinde, yanlışsa o eylemin sonucu da, zorunlu olarak, başkasına karşı yapılanın yanlış olduğu bir eylem olacaktır. Gelgelelim, eğer sadece sonuçlara bakıp eylemin doğasına bakmazsak, yapılan yanlışı doğrudan sezemeyecek ama yalnızca bir zararın verildiği duygusu aracılığıyla dolaylı olarak sezebileceğiz. Duygular kişiden kişiye değişiklik göstereceğinden, bazı durumlarda, duygunun olmadığı ya da önemli bir duygunun olmadığını fark edebiliriz; bu haklı olarak eylemin bütünlüğü içinde doğru mu yoksa yanlış mı olduğu hakkındaki yargımızı etkiler ama böylesi duyguların yokluğu bir açıdan eylemin yanlış olduğu gerçeğini değiştirmez.

Yukarıda sapkınlık anlatımı karşısında yapılan orijinal itirazlara geri dönelim. Birincisi şöyleydi: Eğer sapkın bir cinsel pratikte yanlış olan şey, başka bir insana sadece bir araç olarak

davranmaktan ibaretse, bu özel bir cinsel ahlâk ihtiyacı olduğunu göstermez. Bu itiraza bence verebileceğimiz yanıt şöyledir: Eğer kişi genelde ahlâkın bir çeşitlemesi olan cinsel ahlâkı, bilinen ahlâkın bir ceşitlemesi olan özel bir savaş ahlâkına ihtiyaç duyulduğunu nasıl düşünüyorsa öyle düşünürse (ve burada hatırlanması gereken bir şey de "Savaşta ve aşkta her şey mubahtır" deyişidir), bu anlamda cinsel bir ahlâk ihtiyacı yoktur. Bir cinsel ilişki, tümüyle yeni bir dizi kural gerektiren, başka yerde karşılaşılmayan, tümüyle yeni bir dizi koşul gündeme getirmez. Gelgelelim, bu cinsel ilişkinin başka herhangi bir ilişkiden farkı olmadığını söylemek olmadığı gibi böyle bir ilişkiyle yeni sorunların da boy göstermediğini söylemek de değildir. Bence, cinsel pratiklere uygulanabilecek sapkınlık nosyonu başka ilişkilere aktarılamaz. Bunun nedeni, bir cinsel ilişkinin, ortaya çıkardığı mahrem eylemler nedeniyle, öz olarak kişiler arası bir ilişki olmasıdır; ilişkinin kişiler arası bir ilişki olduğunu kabul etmeksizin başka birini cinsel tatmin aracı olarak kullanmak özel türden bir yanlışı gerektirir. Bu, bence, cinselliği ahlâk felsefecisinin ilgi alanına giren ayrı bir alan olarak ele almamızı haklı çıkarır.

İkinci itiraz şuydu: Eğer partnerler karşılıklı olarak sapkınlıklarını birbirlerine uyguluyorlarsa ve karşılıklı tatmin yaratıyorlarsa, o zaman yaptıklarında yanlış bir şey olamaz. Gelgelelim, bir eylem hakkında yargıda bulunurken, yalnızca sonuçları değil niyetleri de göz önünde tutmalıyız –şayet yargının asli nesnesi kişinin ahlâki niteliği ise durum açıkça budur. Eğer başka birini sadece kendi cinsel tatminim için bir araç olarak kullandığım halde, öyle olur ki o başkası için sonuçlar iyi olur. Gelgelelim, benim bu iyi sonuçları (kendi tatminime ek olarak) sağlamak niyetinde olmam için, ötekine bir insan olarak ilgi göstermem ve öteki insanı sadece bir araç olarak kullanmamam lazımdır.

Yukarıda yürütülen tartışmada, umuyorum, sapkın ve sapkın olmayan cinsel etkinliği değerlendirebileceğimiz ve dolayısıyla farklı cinsel etkinlikler hakkında ahlâki bakımdan yargıda bulunabileceğimiz bir çerçeve sunulmuştur. Bundan dolayı artık bu sapkın etkinliklerin birkaçına kısaca bakabilecek bir durumdayız.

İ. TECAVÜZ

Faydacı bir açıdan bakıldığında, genelde tecavüz yanlış olamaz; yalnızca tek tek tecavüz örnekleri ve yalnızca kötü sonuçların iyi sonuçlara ağır bastığı tecavüzler yanlış olabilir. Eğer iyi sonuçları arzuların tatmini açısından ve kötü sonuçları da şaşkınlık ve hayal kırıklığı açısından görecek olursak, o zaman bir tecavüzün yanlış olup olmadığı, görülüyor ki, kadının o adamla cinsel ilişkide bulunmayı ne kadar arzulamadığıyla kıyaslandığında adamın (cinsel) arzularının ne kadar güçlü olduğuna bağlıdır.

Bazı tecavüz olayları başka bir nedenle değil de yalnızca şiddet uygulandığı için yanlış görülebilmektedir –hatta cinsel niteliğine değinilmeden sadece, örneğin saldırı olayları sınıfına sokulmakta ve bu anlamda yanlış kabul edilmektedir. Kışkırtma ya da kadının rıza gösterdiği inancı haklılık gerekçesi olarak makul bile görülemezler. Gelgelelim, meselenin o kadar kolayca kestirilip atılamadığı ve erkeğin kadının ilişki istediğini sandığını ya da kadının kışkırtıcı davranışı karşısında tahrik olduğunu iddia edebileceği durumlar da vardır. Bu tür durumlara örnek olarak "nişanlı, sözlü tecavüzü" denen olaylar ya da kadının kocasının tecavüzüne uğradığı durumlar sayılabilir. Bu türden durumları yargılarken çoğu insan (belki daha çok, hatta esas olarak, erkekler), erkeğin nasıl hayal kırıklığına uğradığının, kadının davranış tarzının (bilerek ya da bilmeden) ne kadar kışkırtıcı olduğunun ve hatta kadının, davranışıyla, ilişkiye güçlü bir biçimde karşı çıkmadığı anlamına gelebilecek bir şey yapıp yapmadığının dikkate alınması gerektiğini düşünür. Bu türden tecavüz olayları hakkında yargıda bulunurken bu değerlendirmelerin önemli olmadığını söylemek istemiyorum –aslında, ahlâk yargılarımız pek öyle bir eylemin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin çıplak değerlendirmeler değildir: Bir eylemin yanlış olduğunu düşünebilir, kurbanın acılarını hissedebilir ama aynı zamanda sanığa da sempati duyabiliriz ve bütün bu değerlendirmeler hepsi birlikte karmaşık ahlâki yargımıza girerler– ama ben bunların asıl önemli değerlendirmeler olmadıklarını öne sürmek istiyorum.

Eğer faydacılık ya da benzeri bir şey, doğru bir ahlâk görüşü sunuyorsa, tasarlanan bir tecavüzün gerçekleştirilip gerçekleş-

tirilmemesi hakkında bir erkeğe vermemiz gereken ahlâki tavsiye erkeğin arzusunun ne kadar güçlü olduğuna ve kadının itirazlarının ne kadar güçlü olduğuna bağlı olacaktır. Benzer bir biçimde, eğer söz konusu erkek bir çocukla cinsel bir ilişkide bulunmayı arzuluyorsa, ona cinsel arzularıyla cinsel ilişkiye girmek istemeyebilecek çocuğun arzuları ve çocuğun gelecekteki arzularına etkileri arasında bir denge kurmasını tavsiye etmeliyiz. Kuşkusuz, faydacılığın yandaşları sonuçların yanlışlığı ya da doğruluğunu belirleme sürecini aşırı basite indirdiğim gerekçesiyle bu düşüncelere karşı çıkacaktır. Gelgelelim, bir eylemin sadece sonuçlarında odaklanarak, gerçekte neyin yanlış olduğunu gözden kaçırdıkları da bir gerçektir. Çoğu durumda, çocuklara zarar verdiği için çocuklarla cinsel ilişki yanlıştır; çoğu durumda, kurbana zarar verdiği için tecavüz yanlıştır. Genelde, denir ki, bize bir yanlış yapıldığında yanlışlığı hissederiz –eğer durum böyle değilse, yanlış yapıldığını hissetmemiz tümüyle irrasyoneldir, yani hiçbir dayanağı ya da mantığı yoktur.

I. RASGELE İLİŞKİ, MASTURBASYON VE PORNO

Rasgele ilişkide, öyle olur ki, her defasında sahici bir ilişki kurulur, kısadır ama olur. Gelgelelim, partnerlerin böyle hızla birbiri ardına dizilmesinin büyük bir olasılıkla her iki tarafın doğası açısından kişinin duyarlılıklarını körelteceğini düşünmekten kendimizi alamayız ve kişinin sadece 'bir kadını' ya da 'bir erkeği' istediği bir noktaya geldiği aşamasını görebiliriz. Her bir durumda, öteki partnerin cinsel ilişkide gönüllü bir suç ortağı olması, bu tür davranışın kişinin başkalarını cinsel iştahını doyurmanın bir aracı olarak uygun olan ya da olmayan nesneler gibi gördüğünü kanıtladığı gerçeğini önemli oranda değiştirmeyecektir.

Bir kişi karşı cinsin üyelerine (ya da, her halde, belli bir yaş grubunun ya da sınıfın üyesine) bireyler olarak değil de sadece karşı cins olarak bakıyorsa, durum pek farklı değildir. Belki de, kadınlara görür görmez ıslık çalmanın kırıcı yanı ıslık çalınanın erkeğin kendisini çekici bulduğunu hissedememesidir; ıslık bir bi-

reye değil, genel bir vasfın tekil bir örneğine çalınmıştır. Kadın, başka kişisel özelliği olmayan, yalnızca kadın cinsi olarak görülmüş ve böylece kendisini de öyle görmesine neden olunmuştur.

Peki anladık da, masturbasyon ve pornografi de ne oluyor? Yanlış ne var bunlarda? Belli ki, masturbasyon koşullar başka bir kişiyle cinsel ilişkiye engel olduğunda cinsel gerilimi azaltır ya da bir pornografi dergisine şöyle bir göz gezdirmek sahici kişisel ilişkilere girmekteki bir yeteneksizlik anlamına pek gelmez. Öte yandan, başka insanla normal cinsel ilişkinin bir ikamesi olarak böylesi etkinliklere kendini kaptırmış birisi, mütecavizin aksine, toplum onları suçlamak yerine onlara acımaya yatkın olsa da, yanlış davranan bir kişi olarak görülmelidir. Pornografinin varlığı cinselliğe duyduğumuz ilginin bir yansımasıdır. Kendi başına, güzel şeylere bakmaktan zevk almanın hiç de yanlış bir tarafı yoktur ve çok az insan çıplak, oranlı bedenlerin sergilendiği resimler karşısında ilgisiz kalır. Gelgelelim, çoğu pornografi yalnızca erotik olmakla kalmayıp kadınları ya da en azından belli tür kadınları, birey insan olarak değil yalnızca cinsel varlıklar olarak görmeyi cesaretlendirir. Cinsel olarak uyarılmak için düzenli olarak pornografik materyallere başvurmak –tesadüfen rastlanan pornografik materyalle uyarılmanın ya da, hatta, kişinin artık cahil ve masum kalmayı istememesi yüzünden bu materyale başvurmasının aksine– ve bunu başka bir insanla ilişki kurmaya tercih etmek yanlıştır.

J. FAHİŞELİK

Fahişeliğe kadınların buna itildiği, zorluklarla dolu ve toplumun geri kalanı tarafından hor görülen bir iş olduğu temelinde itirazlar olabilir ama bunlar cinsel ahlâkın meseleleri değildir. Çoğu kadının fahişeliğe parasal nedenler ve hiç değilse de çok azının cinsel arzularını tatmin etmek için başladıkları kanısındayım –bazı kadınların doymak bilmedikleri için ya da kendilerine "mal" gibi davranılmasından tahrik olduklarından fahişe oldukları da pekâlâ düşünülebilir ancak bu iki neden de erkek fantezilerinin bir ürünüymüş gibi geliyor bana. Bir insanın bedenini

para kazanmak için kullanmasında da yanlış bir şey yoktur –bir anlamda, hepimiz bunu yapıyoruz ve hepimiz başkalarının ihtiyaçlarını karşılıyoruz. Dahası, kadın bir hizmet sağladığından, en azından cinselliğini ihsan ettiği kişiye en alt düzeyde bile olsa ilgi göstermesi gerekir.

Genelde, fahişelerden cinsel zevk alanlar erkeklerdir ve bunun tersi doğru değildir ve biz eylemlerinin ahlâksal olarak yanlış olup olmadığı sorusunu bu yolla zevk alan erkeklerle bağlantılı olarak sormak zorundayız. Yanıt, bence, bir erkeği bir fahişeye sürükleyenin ne olduğuna bağlıdır. Neden, hayatının bu aşamasında, daha kalıcı bir ilişkide tatmin edemediği ket vurulmuş cinsel arzular mıdır? Eğer öyleyse, bir fahişe peşine düşmek daha çok irade zayıflığı olarak görülebilir ama, ideal olmasa da, tamamen akla yatkın bir işlem olarak da görülebilir. Gelgelelim, ötekinin duygularına dikkat etmesinin ve ona ilgi göstermesinin hiç gerekmediği, karşılığını ödediği için ötekinin sadece onun istediğini yaptığında ısrar edebildiği bir durumda, eğer bir erkek sırf ona hiçbir kişisel ilişki olmaksızın cinselliklerini sundukları için fahişelere yönelmişse, yaptığında sanki bir yanlışlık vardır –kadın kendisine böyle kişisellik dışı biçimde davranılmasına parasal nedenle izin veriyor olsa da bu davranışla aşağılanmıştır.

Fahişelik dışında, erkeklerin kadınlardan ya da kadınların erkeklerden cinsel olarak faydalanabildikleri başka yollar da vardır. Bir kimsenin başkasına cinsel bir ilişki karşılığında armağanlar sunduğu, dile getirilmemiş dahi olsa, zımni bir düzenleme alışılmadık bir şey değildir. Buradaki mesele kişiler arası ilişkinin olmaması değil, şayet armağan olmasaydı ilişkinin de cinsel bir ilişki olmayacak oluşudur. Böylesi ilişkiler bir dereceye kadar aldatmaca içerir ve belki bu nedenle yanlıştır. Bu türden düşünceleri bir kenara bıraktığımızda, bir kimsenin cinsel yarar için armağan alarak ya da vererek yanlış bir şey yaptığı hissine kapılması belki de kişinin onurunun çiğnendiği hissine kapılıp kapılmadığına bağlıdır.

K. EŞCİNSELLİK

Eşcinsellik genelde doğal olmadığı için yanlış görülür; belli ki, eşcinsel ilişki karşı cinsle girilen ilişkide olduğu gibi biyolojik üreme işlevini yerine getiremez (ve belki de hiçbir biyolojik işlevi yerine getiremez). Bu, yine de, kendi başına, onun yanlış olması için bir neden teşkil etmez. Eşcinsel bir ilişkinin doğasında bir kişinin ötekine bir nesne olarak bakmasını gerektiren içkin hiçbir şey yoktur, halbuki bu karşı cinsle girilen bir ilişkide olduğu gibi eşcinsel ilişkide de olabilir. Böylece, ben olduğu haliyle eşcinsellikte ahlâki olarak yanlış bir şeyin olmadığını söylemekten yanayım. Karşı cinsi tercih edenler eşcinsellik fikrinden tiksinti duyabilir ve başkalarındaki eşcinsel dürtüleri anlayamayabilirler, ama bunun bir anlamı varsa o da hayal gücünün zayıflığını göstermesidir –her şeyden önce, eşcinseller de karşı cinsle girilen ilişkiler hakkında aynı şeyi hissedebilirler.

L. CİNSEL AHLÂK

Sonuç olarak, cinsel ahlâk hakkında ne söylenebilir? Ne türden olursa olsun, bütün cinsel etkinliklerin kendiliklerinden yanlış oldukları ve ancak (doğal) döllenme amacıyla izin verilebilir olduğu görüşünün savunulacak bir tarafı yoktur. Cinsel ilişki zevk veren bir etkinliktir; bunu birlikte yapmak isteyen çifler için doğaldır, çocuk istemiyor olsalar bile. Ayrıca, kendinin olduğu kadar başka insanın da arzularını tatmin etmenin yoludur bu. Gelgelelim, umarım ki, cinselliğin ahlâkiliğinin yalnızca arzuların doyurulmasına ya da zevk alınmasına ya da başka ne tür olursa olsun sonuççu formülün işletilmesine bakılarak belirlenebileceğini düşünmediğimi açıkça gösterdim. Bu iki uç arasında bir orta yol bulunmalıdır. Bir anlamda, kişiler arası herhangi bir faaliyetin ahlâkiliğini belirleyen değerlendirmelerin aynı şekilde cinsel ilişkilerin de ahlâki olup olmadıklarını belirlediğini söylemek doğrudur. Buna rağmen, bu değerlendirmelerden belli bazılarının, birçok vahim ahlâk sorunları doğurabilecek cinsellik alanında, uç biçimlerde yaşananlarla ilgili olduğundan ve bizatihi

kendi arzularımız ve dürtülerimiz yargımızı bulandırmaya yatkın olduğundan, cinsellik özel değerlendirmelere ihtiyaç duyar.

Umarım, bu bölümde söylediklerim önyargıların açığa vurulması değildir ve öyle alınmazlar. Birçok sonuç geçici sonuçlar olarak görülmelidir. Bazıları da, belki, kültüre bağlıdır; modern, Batılı bir toplumda özde başkalarına insan olarak muamele edilmesi kuralını ihlal eder görünen etkinlikler, başka bir kültürde, farklı bir gözle görülebilir ve bu yüzden farklı bir biçimde yargılanmaları gerekir. Yine de, umarım ki, cinsel ahlâkın ayrı ve önemli bir ahlâk alanı olduğu ve ortaya çıkan sorunların ele alınmasının genelde ilişkilere belli bir ışık tuttuğu kabul edilecektir.

VI. PORNOGRAFİ, ŞİDDET VE SANSÜR

A. YALNIZCA ZARARLI SONUÇLARDAN MI ENDİŞE DUYMALIYIZ?

Medyada, özellikle de televizyonda, filmlerde ve videolarda ama aynı zamanda gazetelerde, dergilerde ve çizgi romanlarda da cinsellik ve şiddetin ulaştığı boyutlar kamuoyunda yaygın bir kaygı uyandırmaktadır. Sansür hiçbir anlamda yeni bir mesele değil ama şimdiki tartışmaya ivedilik kazandıran en azından iki unsur vardır. İlki, televizyon kullanışlılığı ve insanların fiilen karşısına geçip seyretmekte harcadıkları saatlerin çokluğu bakımından eşine raslanmadık bir alettir; eğer cinselliğin ve şiddetin sergilenmesi insanları baştan çıkarma ve davranış biçimlerini et-

kileme kapasitesi taşıyorsa, televizyon da bu potansiyeli hayata geçirmenin aracını sağlar. İkincisi, film ve video yapımcılarının elinin altındaki teknik olanaklar, bir yanda, baştan sona yıkımın, çarpıcı felaketlerin ve dehşetli ölümlerin en ince ayrıntılarının ve öte yanda, erotik, romantik ve sapkın cinsel davranışların gerçekçi ve inandırıcı temsillerine izin vermektedir. Fanteziler, düşler ve kâbuslar gerçekçilik cilası sürülerek verilmekte ve belki de, onları seyredenler için, somut hale gelebilmektedir.

Üzerinde düşünülmesi gereken ilk soru şudur: Şiddetin, açıkta cinselliğin ya da sapkın cinselliğin sergilenmesinden zevk almakta yanlış olan, varsa eğer, nedir? Bir kimsenin klasik müziği ya da yenilikçi filmleri ya da pembe dizileri ya da porno kasetleri tercih etmesi bir kişisel tercih meselesi değil midir? Vaktimi bir sanat galerisinde ya da bir konser salonunda ya da Tolstoy okuyarak geçirmeyi tercih etmişsem, zevklerimi başka insanlara dayatacak ve benim zevklerimi paylaşmadıkları takdirde kendimi onlardan üstün mü hissedeceğim?

Bu, yine, çoğu kişinin, başkalarına zarar vermeme kaydıyla, insanların canları istediği şekilde zevk elde etmelerinde yanlış hiçbir şeyin olmadığını söyleme eğiliminde oldukları bir alandır. Genel olarak, sansür tartışmaları seks ve şiddet filmleri izlemenin zararlı sonuçlarının olup olmadığına ve sansür getirmenin sonuçlarının daha zararlı olup olmayacağına bağlıdır.

Seks ve şiddetin yaygın olarak sergilenmesinin kaygı yaratan sonuçları hakkında iki tür iddia vardır. Birinci türden iddia doğrudan sonuçlarla ilgilidir: Örneğin, çoğu insanın böylesi sergilenmelerden rahatsız olduğu iddiası. İkinci tür dolaylı sonuçlarla ilgilidir: Örneğin, seks ve şiddet gıdasıyla beslenmenin insanların daha çok şiddete başvurmaları sonucu doğurduğu ve şiddetin artmasından başkalarının zarar gördüğü iddiası. Seksin ve cinselliğin sergilenmesine yapılan itirazları sonuçlar hakkındaki iddialara dayandırdığınızda, bu iddialar somutlansa bile, neden olunan zararın bu tür teşhirleri izleyen çoğunluğun aldığı zevke göre hafif kaldığını (ve muhtemelen, medyanın halkın taleplerine yanıt verdiği –bu o ihtiyaçları yarattığı ihtimalini dışlamaz– düşünüldüğünde, bir çoğunluktan dem vurmak yersiz sayılmaz) ileri sürmek mümkündür. Gelgelelim, bir an için bu noktayı bir kenara

bırakalım ve şöyle soralım: Bu iddalar somutlanabilir mi? Bazı filmlerin ve kasetlerin insanların tacizine neden oldukları iddiasını ele alalım önce. Tacizin ya kişinin programın kendisinden rahatsız oluyor olmasından ya da kişinin başkalarının böyle programları izliyor ve bundan zevk alıyor olmasından (ya da bunun fikrinden) rahatsız olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Her iki konum da savunulması kolay bir konum değildir, ama yine de bu onları hemen gözardı etmek için bir neden teşkil etmez. Gördüğüne karşı çıkanlara ilk elden söylenebilecek şey onu seyretmek zorunda olmadıklarıdır. Diğer bir ifadeyle, karşı yanıt şöyledir: Kişinin itiraz edebileceği sahneleri içeren filmler ve kasetlerle karşılaşmayı önlemek için elde hazır araçlar olduğundan, insanlar böylesi sahneleri izlemekten kendilerini koruyabilirler. Gelgelelim, elimizdeki malzemenin içeriği şiddet, seks, küfür vb. haline geldikçe bu pek öyle güçlü bir argüman olmayabilir.

Başkalarının bu gibi sahneleri seyretmelerine karşı çıkan birine verilecek yanıt, ihtimal ki, daha alaycı olacak –bu kişiler olsa olsa oyun bozan, neşe kaçıran ve buna benzer bir şey olabilirler. Eğer "miki filmler"e itirazımı sadece ben, ve benim gibi başkaları da, insanların bu türlü zevk almalarını düşünmekten hoşlanmadığımız için zarar verilmiştir iddiasına dayandırırsam, bunun çaresi büyük bir ihtimalle çoğunluğun seyir alışkanlıklarını değiştirmesinden çok benim yaklaşımımı değiştirmem olacaktır. Burada önemli olan nokta, eğer yalnızca başkalarının bu şekilde eğlenmesinde içkin olarak yanlış bir şey varsa –yani, insanların sadece beni incitmek için bu tür programları izlediklerini varsaymıyorsak; eğer öyleyse, bu yaptıklarına yeni bir görünüş kazandırır– benim incinmiş olmamın bir anlamı olacağıdır.

Ortaya atılan ikinci tür iddia, seks ve şiddetle beslenme insanların davranışlarında değişime neden olur ve onları fantezilerini gerçek hayatta yaşamaya sevkeder iddiası hakkında neler söyleyebiliriz? Bunun sahici bir kaygıyı ortaya koyduğunu göstermek için iki ayrı iddiada bulunmamız gerekir: Önce, açıktan sergilenen seks ve şiddet sahnelerine maruz kalmanın kişinin davranışını değiştirmesi ve sonra, eğer öyleyse neden olduğu değişimlerin kendi başlarına zararlı sonuçlar doğuracak türden ol-

ması. Film izleyen bir kişi ile kişinin sonraki davranışı arasında nedensel bir bağlantı kurmamın zorlukları aşikârdır. Belli bir davranış biçimi akla gelen en masum nedenlerin ateşlemesiyle ortaya çıkabilir ve belli bir filmin çaktığı kıvılcımla ortaya çıkan toplum dışı bir davranışın tekil bir örneğinden öte gitmeyen bir olay tespit etmek o filmin sansür edilmesi için yeterli gerekçe sayılmaz. Belli türden materyalin, filmlerin, kasetlerin vb. teşhiriyle doğrudan ilişkili belli türden davranışlarda ölçülebilir bir artış olduğunun tespit edilmesi gerekir. Belli istatistik bağıntılar (correlations) kurulabilse bile, bu nedensel bir bağlantının kurulmasına yetmez --örneğin, insanlar daha çok şiddet kullandığı ve saldırganlaştığı için talebi karşılamak üzere daha çok şiddet filminin ve video kasetlerinin üretildiği her zaman savunulabilir.

Şimdiye kadar, sanki aynı türden şeylermiş gibi, seks ile şiddeti aynı kefeye koydum. Gelgelelim, bu varsayımın irdelenmesi gereklidir. Bir şiddet filmi seyretmekten kaynaklanan bir şiddet hareketi zararlı sonuçlar doğurduğunu kabul ettiğimiz bir şeydir. Eğer bu tez doğruysa, cinsel bakımdan açık filmlerin izlenmesinden kaynaklanan davranışa ne diyeceğiz? Hem seks hem de şiddet unsurları içeren filmlerin tecavüz olaylarını artıracağı doğru olabilir ama açık saçık filmler izlemesinin bir sonucu olarak bir erkeğin tecavüze sürükleneceğini savunmak akla uygun mu? Ayrıca, eğer bütün söyleyebileceğimiz cinsel olarak açık saçık filmler izlemenin, muhtemelen, bir kişinin cinsel etkinliğini artıracağı ise, bunun arzu edilmeyen bir sonuç olduğunu kim iddia edebilir? Gayet açık ki, bazıları kendilerine model olarak psikopat bir caniyi ya da kiralık bir katili ya da benzerini alırsa, ihtimal ki birilerinin canı yanacaktır; ama eğer birisinin modeli büyük bir aşkın kahramanıysa, aynı şey doğru değildir. Eğer insanlar ulu orta cinsel ilişkilerin gösterildiği filmler ve kasetler izliyorlarsa ve bu onların cinsel etkinliklerinde bir artışa ya da değişime neden oluyorsa, cinselliğin kendi başına yanlış olmadığının kabul edilmesi koşuluyla, göründüğü kadarıyla, sonuçlar zararlı değil yararlı olabilirler.

Bu başlangıç tezlerinden hareketle şunları söyleyebiliriz: Seksin ve şiddetin teşhiri karşısında güçlü argümanlar bulmak mümkün olacaksa, bu argümanlar böyle yapmanın arzu edilmeyen so-

nuçlar doğurduğuna dair iddialar dışında bir şeylere dayanmak gerekecektir. Yine aynı şekilde, seksle ilgili argümanların şiddetle ilgili argümanlardan farklı olmaları da gerekir.

B. SEKSİN VE ŞİDDETİN TASVİRİ

Şiddetin tasvirinden başlayalım. Özel bir haklılık nedeni olmadıkça, şiddet eylemleri genel olarak yanlıştır; zorunlu olmayan şiddet yanlıştır. Genel bir ilke olarak, eğer bir eylem ahlâksal olarak yanlışsa, eyleme göz yumulduğu ya da daha kötüsü, olur verildiğini ima eder tarzda onu tasvir etmenin de yanlış olduğu söylenebilir. Böylelikle, belli eylemlerin yanlışlığı bu eylemlerin gerekmedikçe tasvirinin yapılması aleyhinde yapısal bir neden sağlar gibidir. Böyle yapısal nedenler eylemin kendi başına yanlış olmadığında mevcut değildir, başka bir ifadeyle, açıktan (sapkın olmayan) seks tasviri karşısındaki nedenler açıktan şiddet tasviri karşısındaki nedenlerle aynı değildir.

Cinsel ilişkinin tasvirine karşı hangi nedenler ileri sürülebilir? Muhtemelen bunlar, kendi başlarına yanlış olmayan ama herkesin gözü önünde yapılmaları yanlış olan bazı etkinliklerin olduğu şeklinde bir iddiaya dayanacaklardır. Bu tür eylemlerin olduğunu hangi gerekçeye dayanarak iddia edebiliriz? Burada pek işimize yaramayacak muhtemel bir gerekçe şudur: Bir şeyi herkesin gözü önünde yapmak, daha fazla insanı etkileyerek, o şeyin özel olarak yapılması halinde doğuracağından daha büyük sonuçlar doğurur. Bu türden bir haklılık gerekçesi işe yaramaz çünkü sonuçlara dayanmayan bir argüman tesis etmeye çalışıyoruz. Ama hiç olmazsa, sonuçların farklılığı yerine aleni ve özel eylemlerin farklılığına dikkat çekebiliriz –örneğin, niyetlerin ya da güdülerin farklılığı. Daha önemli olan, kamunun gözü önünde gerçekleştirilen eylem özel alanda gerçekleştirilen eylemle aynı değildir; farklı bir ahlâki değer biçilecek olan farklı bir betimleme kalıbına denk düşer her biri. Cinsel ilişki iki insan arasında mahrem bir ilişkiyi gerektirir; seyirci işin içine girer girmez, durum değişir. Bir izleyici iki insanı dışardan görüyor olmalıdır. Kimse o izleyici, kişiler arası o ilişkinin parçası değildir ve kişilerin se-

vişmelerinin görüntüsüyle tahrik olmuşsa, onlar gibi değil, ilişkideki diğer kişiyle girdiği bir etkileşim dolayısıyla değil, iki insanın birbirlerine yaptıkları dolayısıyla tahrik olmuştur. Böylelikle, bir önceki bölümde ortaya konan argümanların sağlam olduklarını varsayarak, cinsel eylemi izleyerek sağlanan cinsel tahriği zevkli bulmak muhtemelen yanlıştır çünkü izleyicinin ya da dikizcinin kişiler arası bir ilişkide kendini tahrik eden kişiyle bir ilişkisi yoktur; dikizci sevişen çifti nesne olarak görür.

Burası konuyu derinlemesine irdelemeye uygun bir bağlam olmasa da, bence, resimle film arasında ilginç farklılıklar vardır. Bu farklılıkları şöyle özetleyebiliriz: Bir resim vuku bulan şeyin eksiksiz bir kaydı olmaktan uzaktır; genelde bir tablonun ressamın gördüğü gerçekliği yorumlaması ve yeniden düzenlemesi sonucu ortaya çıktığı kabul görmektedir. Gelgelelim, bir film söz konusu olduğunda, film yapımcısının uyguladığı yaratıcı serbestlik ne olursa olsun, ne kadar uydurma olursa olsun, filmi fiilen vuku bulan olayların bir kaydı dışında bir şey olarak görmek güçtür. Böylelikle, bir cinsel birleşme eyleminin açık bir filmini görmek, belli bir uzaklıktan da olsa, eylemin kendini izlemekle birdir; o belli kişilerin bedenlerinin eylemlerini (bu insanların yalnızca rollerini yapıyor olup olmadıklarına bakmaksızın) seyretmektir bu. Öte yanda, sevişmekte olan bir çifti resmeden bir tabloya bakmak, ne kadar açık olursa olsun, sadece ona bakmaktır –sevişen bir çiftin bir tablosuna; ne çiftlere ne de sevişmelerinin bir kaydına. Bununla birlikte, fotoğraf sanki ikisinin de özelliklerini paylaşmaktadır. Canlı film gibi, onlar da vuku bulan bir şeyin kaydıdır –fotoğrafta görülen iki kişi, zamanın belli bir noktasında, tam bu durumdaydılar. Gelgelelim, içinde bulundukları durumun filmde yakalanabilecek süregiden bir eylemliliğin bir anı değil, takınılmış poz olabileceğinin de ayrımında olabiliriz. Böylelikle, söz konusu kişinin ya da kişilerin bir kaydına sahip oluruz ama bağlamın belirsizliği yüzünden, yaptıklarının tam olarak ne olduğu hakkında bir belirsizlik vardır ortada.

Eğer cinsel bakımdan açık saçık filmler ve kasetler izlemek bir tek cinsel olarak tahrik olunduğu için yanlışsa, bu cinsel açık sahnelerle dolu filmler izlemenin her zaman yanlış olduğunu söylemek olmadığı gibi böylesi sahnelerde cinsel bakımdan tahrik ol-

manın yanlış olduğu anlamına da gelmez: O sahneler belki seyirciyi tahrik etmekten başka, ya da tahrik etmeye ek olarak başka, amaçlarla oraya konmuştur; cinsel tahrik filme uygun tepki olabilir belki ama yine de filmin yapılmasının yegane amacı bu değildir. Burada bizim ilgilendiğimiz şey, seksin sonradan "çeşni olsun diye" eklendiği filmler ve kasetlerle, filmin yalnızca seks için bir vasıta olduğu ve böylesi şeyleri seyretmeye bayılanlardan para sızdırmanın bir yolu olduğu filmler ve kasetlerdir.

Yalnızca seyircileri tahrik etmek ve satış oranlarını artırmak amacıyla yapılmış cinsel bakımdan açık saçık materyal içeren filmlere ve kasetlere karşı çıkma gerekçesi bunların insanları sadece bedenler olarak ele almaları ve cinsel dürtülere hitap ederek, başkalarını da insanları böyle görmeye teşvik etmeleridir. Benzer türden bir gerekçe şiddet sahneleri için de söylenebilir. Şiddet filmleri izlemekten alınan zevk şiddetin kendisinden alman bir zevkse, şiddetin kurbanları olarak gösterilenlerin –ve daima böyle kurbanlar vardır– insan olarak görülmeleri sona ermiş ve insanlar artık kullanıldıktan sonra atılabilen mallara dönüşmüştür; insanlar genelde hikâyeye yalnızca dünyaya veda edişlerinin çarpıcı niteliği yüzünden dahil edilirler. İnsanlar kendi halinde bireyler olarak resmedilmek yerine acının özneleri ve şiddetin mekânları haline gelmiştir –*neler* çektikleri önemlidir (örneğin, görsel olarak açık ve kolayca kavranabilir olmalıdır) ama acı *çekmeleri* önemli değildir. İnsanı böyle resmetmek, insanlara olanları izleyerek ve bundan zevk alarak, bu resmetmeye rıza göstermek yanlıştır.

Dikkat edin, bu yargıya varırken, sonuçları göz ardı etmedim: Diyorum ki, insanları bu şekilde görmek yanlıştır ve aynı zamanda insanları böyle görmek onlara yanlış bir biçimde davranmaya yol açacağı için de yanlıştır. Bu bölümün, yalnızca sonuçları dikkate alan daha önceki argümanlardan farkı, burada eylemle eylemin sonucu arasında güçlü bir bağ vardır. İnsanları nesne gibi almanın insanlara nesne muamelesi yapmaya yol açacağı bağımsız doğrulanmaya ihtiyaç duymaz çünkü, bir yanda, insanları nasıl gördüğümüz onlara nasıl davrandığımızı belirler ve öte yandan, insanlara nasıl davrandığımız onları nasıl gördüğümüzü söylemenin bir ölçütünü sağlar. Bir kişi başkasına nesne gibi davrandığı için, diyebiliriz ki, o kişi başkasını nesne

olarak görüyordur (kişinin başkasına davranışı inandırıcı bir biçimde başka türlü açıklanmadıkça bu böyledir).

Elbette, tek başına bir film izlediğimizde, insanlarla bir ilişkiye girmiyoruz ve burada insanlara şu ya da bu biçimde davranmaktan bahsedilemez. Gelgelelim, eğer ben insanların filmlerde, kasetlerde, sanki nesneymişler gibi kullanılmalarını tatsız bulmuyorsam, onların nesneler olarak kullanılmalarına rıza göstermiş olurum. Benim iddiama göre, buna rıza göstermek kendi başına yanlış bir şey yapmak ve kişinin başkalarıyla ilişkileri açısından sonuçlar doğuracak bir şey yapmaktır. Bu iddia belli tür kasetleri izlemekle şiddet suçları işlemek arasında belli bir istatistiksel bağıntı kurulmasına dayanmıyor; burada bizi ilgilendiren sonuçlar başka insanların günü birlik etkileşim çerçevesinde algılanma ve muamele görme biçimleri ve çeşitli konularda takınılan tavırlar ve tutumlardır. İnsanların bunun başka insanlara davranma biçimlerini etkilemesine izin vermeksizin "miki filmler" izleyebileceğini ve bundan zevk alabileceklerini savunmak meseleyi karıştırmak olur, çünkü şiddetin tasvirinden zevk almak ve bu zevk alma biçimini elde etmek için "miki filmler" seyretmek zaten insanları kabul edilmez bir biçimde görmektir.

Kişinin şiddet kurbanlarını bu şeylere maruz kalan gerçek insanlar olarak görmesinin gerekmediği argümanı da muhtemelen dayanıksızdır. Doğru, bir kişi bir filmi izleyebilir ve filmde kullanılan teknik efektlerin değerlendirilmesinden hoşlanabilir –kişi oyuncuları temsil ettikleri insanlar olarak değil, oyuncu olarak görebilir ve kişi sözde kurbanları kurban rolü oynayan becerikli kişiler olarak görebilir– ama bu bile kuşkuludur; şöyle ki, kişi bizzat efektlerin kendileriyle ilgili olduğu için mi ***bu*** özel efektleri yaratan tekniklerle ilgilidir?

C. SANSÜRÜ HAKLI ÇIKARMAK

Eğer bu argümanlar kabul edilirse, geriye ne kalır? Geriye kalan, uygunsuz programların yapılması ya da gösterilmesini engelleyecek sansür müdür? Eğer böylesi programların gösterilmesi

yanlışsa, bunun anlamı kesinlikle bunların gösterilmemesi gerektiğidir. Gelgelelim, programların sansürünün, yani, programların yasaklanması ya da makaslanmasının, yanlış olduğuna ilişkin ek nedenler olabilir. Sansürün doğurduğu sorunlar şunlardır: İlkin, sınırı tam olarak nereye çizmek gerekir? İkincisi, insanlar seks ve şiddete sınırlar getiren mekanizmanın başka alanlarda, örneğin bilgi akışına sınır koymakta, kullanılmasını nasıl engelleyecektir?

Sınır çizmek en azından iki ayrı biçimde sorun yaratır. Cinsel bir yakınlaşma ya da şiddet zerresinin bile gösterilmediği filmlerin diyeti hayata göre hafif kalmak ve hayata uymamak olacaktır. Amaç, dolayısıyla, seksi ve şiddeti toptan devre dışı bırakmak yerine, seks ve şiddet miktarını kabul edilebilir seviyelere ve bağlamlara indirmek olmalıdır. Hangi seviyelerin kabul edilebilir olduğu, belli ki, sorun çıkarır. Bu sorunlar evrensel seviyeler tespit etmenin mümkün olmaması yüzünden kolayca çözülecek görünmüyor: Yüksek seviyede seks ve şiddet içermekle birlikte, seks ve şiddetin geçerli amaçlarla gösterilmesinden dolayı kabul edilebilir olduğu filmler vardır. Kuşkusuz, geçerli bir amacın ne olacağını söylemek zordur ama muhtemelen bu seyirci çekmekten başka bir amaç olacaktır.

Bu sorunlar, televizyonda felaket haberlerinde gösterilen türden film sahnelerini gözümüzün önüne getirerek gösterilebilir. Şiddet sahnelerini tümden filmden temizlemek sahtekârlık anlamına gelecektir ama, öte yandan, şiddet dolu ve çarpıcı sahneleri yalnızca bir etki yaratmak üzere göstermeye, belli ki, bir eğilim vardır –Belçika'daki Heysel futbol sahasındaki felaketin ya da ABD Uzay Mekiği'nin parçalanışının gösterildiği resimlerin kaç defa gösterildiğini bir düşünün. Bazen, göründüğü kadarıyla, belli bir film sadece izlenme oranını artırmak üzere gösterilir ve yeniden gösterilir, yine de "yüksek etkili" filmlerden yararlanmanın geçerli olduğu durumlar vardır –örneğin, dünyanın farklı bir köşesinde hayatın gerçekten neye benzediğini canlı bir biçimde iletmek amaçlanabilir. Ama yine de, burada bile kalıcı bir tehlike göze çarpıyor. Bu tehlike böylesi felaketlerin sadece seyircisi haline gelebileceğimiz ve belki de başkalarının durumu bizimkinden son derece farklı olduğundan, başkalarını nesneler

olarak ya da en azından felaketleri bizim kadar ciddiye almayan insanlar olarak görebileceğimiz tehlikesidir. Böylelikle, seksin ve/veya şiddetin tartışmasız kabul edilebilir bazı durumlar yanında yine tartışmasız kabul edilemez görüldüğü durumların da olduğunu söyleyebiliriz ama bir karar vermenin çok zor olduğu arada birçok durum da olacaktır. Aşırıya kaçma tehlikesi içindeysek, aşırı fazla yerine aşırı aza izin vererek hataya düşmek daha güvenli olabilir ama açık olan şey kesin kuralların konamayacağıdır.

Yeni sorunlar doğuracak bir olgu da, bir biçimde sansürü gündeme getirmenin bilgi akışını engellemeyi ve politik özgürlükleri sınırlamayı amaçlayan sansüre yol açabilecek olmasıdır. Gelgelelim, buradaki sorun bulanıklaşmış sınırlardan çok kötüye kullanma sorunudur. Yalnızca daha büyük bir seyirci kitlesini çekmek ve uyarmak amaçlı, aleni seks ve şiddet sahneleri içeren programları sansür etmekle, örneğin, hükümet birimlerinin veya çokuluslu̇ların faaliyetleriyle ilgili bilgi veren programları ya da hatta bir seyirci kitlesini belli bir görüşe kazanmaya çalışan programları sansür etmek arasında tamamen belirgin bir ayrımın olduğunu savunuyorum. Bu, sansürü bir alandan diğerine genişletme çabalarının olmayacağını söylemek değildir ve böylesi çabalar büyük bir olasılıkla bir "kamu çıkarı" bahanesiyle yürütülecektir. Böylelikle, aldatıcı argüman şuna benzer bir biçimde sürecektir: "Aleni seks ve şiddet sahneleri içeren filmleri ve kasetleri sansür etmenin haklılık gerekçesi bunların herkesin ulaşabileceği bir yerde olmasının kamunun çıkarına olmadığıdır. Gelgelelim, gösterilmeleri kamunun çıkarma olmayan başka programlar da vardır ve aynı şekilde bu programların da sansür edilmesi aynı nedenle haklı görülebilir." Bu şekilde, denebilir ki, bunun yaygın bir panik havası yaratabileceği düşünüldüğünde, nükleer reaktörlerin güvenilirliği hakkında bilgi veren programları göstermek, düşman bir gücün avantaj sağlamasına neden olabileceği için ulusal güvenliği ele alan programlar göstermek, ya da polise karşı kamuoyunun güvenini zedeleyebileceğinden polisteki rüşvetle ilgili programlar göstermek kamunun çıkarına değildir; bu sonuçların herbirindeki mantık kamunun çıkarına değildir ve bundan sakımlmalıdır.

Seks ve şiddete sansürden başka alanlardaki sansüre geçmek böylesi programların gösterilmesinin doğurduğu sonuçlara bakarak mümkündür: Neyin kamunun çıkarına olup neyin olmadığına bakmak, böylesi programlar gösterildiğinde kamu için bunun sonuçlarına (ya da, en azından, sonuçların ne olacağının sanıldığına) bakmaktır. Sansürü sonuçlara göre haklılaştırma, bence, sansürü genişletmenin kapısını ardına kadar açacaktır. Ama seks ve şiddetin sansür edilmesinin böylesi programların izlenmesinin sonuçlarını dile getirmeye ihtiyacı yoktur; sansür bu tür programları izlemekten zevk almanın içkin olarak yanlış olduğu gerekçesiyle haklılaştırılabilir.

Böylelikle, kamunun çıkarına olmayan şeylerden bahsederken, birey açısından, kendiliğinden, yanlış olan şeylerle, kendi başına yanlış olmamakla birlikte, arzu edilmeyen sonuçlar doğurabilecek şeyler arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Sansürün yalnızca ilk gerekçe temelinde haklılaştırılmasını sağlayarak, yanlış kullanılma alanını sınırlayabiliriz.

Belli bilgileri edinmekten zarar görecek bazı insanlar pekâlâ olabilir ve belli bilgilerin herkesin eline geçmesinden zarar görecek bazı insanlar kesinlikle olacaktır. Dolayısıyla, böylesi bilgileri temin etmenin zararlı sonuçları da pekâlâ olabilir. Gelgelelim, bu gerekçelerle bilgiyi saklamak insanların özerkliğine bir saygısızlıktır. Bir kişinin özerkliği –yani, kendi hayatını belirleme yetisi– eğer o kişi bir kararına dayanak teşkil edecek bilgiden mahrum bırakılırsa, tehlikeye düşer. Öte yandan, ya da ben öyle düşünüyorum ki, bir kişi ahlâki bakımdan yanlış yapma fırsatını vermeyerek bir başkasının özerkliğini zorunlu olarak inkâr etmiş olmaz. Eğer birisi ahlâki bakımdan yanlış yapma yönünde dayanılmaz bir arzunun pençesine düşmüşse, o kişi, bir anlamda, özgür bir seçim yapma yetisini zaten yitirmiştir ve bu yüzden zaten özerkliğini yitirmiştir. Denebilir ki, sansürün kabul edilebilir tek haklılık gerekçesi insanların özerkliğini göz ardı etmeyecek bir gerekçedir.

VII. KÜRTAJ

A. KÜRTAJ VE CİNSELLİK

Bu bölümde kürtajla ilgili ahlâki sorunları ele alacağız. Ama daha başından açık olması gereken şey, "Eğer olacaksa, hangi aşamada kürtaj yasal olmaktan çıkar?" ya da "Her tür kürtaj yasadışı mı olmalıdır?" türü soruların "Eğer olacaksa, hangi aşamada kürtaj ahlâki bakımdan yanlış olur?" ve "Her tür kürtaj ahlâki bakımdan yanlış mıdır" türü sorulardan tamamen farklı olduklarıdır. Birçok insanın ahlâki bakımdan yanlış gördüğü ama, çok özel durumlar dışında, haklarında bir yasa olmayan şeyler vardır. Örnek vermek gerekirse, yalan söylemek, sözünde durmamak, şevkat göstermemek, aile üyelerine kaba davranmak sayılabilir; bunların

tümü (normalde) yanlıştır ama yasadışı değildir. Öte yanda, elbette ahlâki bakımdan yanlış olmadıkları halde yasa tarafından menedilmiş şeyler de vardır –belli yerlerde park etmek ve ya belli bir süreden fazla kalmak ya da belli bir hızın üstünde gitmek ya da belli tür malları belli zamanlarda satmakta ahlâki bakımdan yanlış bir şeyin olması gerekmez ama bu eylemlerin her biri şu ya da bu yasanın ihlali anlamına gelebilir.

Kürtaj örneğinde, belki, ahlâki konularla yasal konular arasında çok yakın bir bağ vardır ama bu konular, her şeye rağmen ayrı konulardır. Ahlâki bakımdan doğru olan bazı kürtaj olaylarının olduğunu düşünebilir olsam da, sadece ahlâki olarak doğru olduğunu düşündüğüm durumları kapsayan bir yasayı kaleme almanın güçlüğünden dolayı, kürtajın bütünüyle yasaklanmasını öngören kapsamlı bir yasanın olması gerektiğini savunabilirim. Başka bir ifadeyle, ahlâki bakımdan doğru olan az sayıda örneği yasaklayan bir yasaya sahip olduğumda, ahlâki bakımdan yanlış çok sayıda örneğe izin veren bir yasaya sahip olduğumda görülen zarardan daha az zarar görüleceğini düşünebilirim. Alternatif olarak, yasanın kürtaja izin vermesi ve kendi özel durumlarının ahlâkiliğine (ve kuşkusuz, ahlâki bakımdan doğru olanı yapıp yapmayacaklarına) karar vermenin bireylere bırakılması gerektiğini de düşünebilirim. Söylemeye gerek yok ki, biz yasal değil ahlâki konularla ilgileneceğiz.

Bu bölümün bölüm 5'le bütünüyle alakasız olmadığını söylemek bile gerekmeyecek –cinsellik olmadan, kürtajın olup olmaması sorusu bile ortaya çıkmaz ve eğer cinsel ilişki her zaman bir bebek üretmek niyetiyle vuku buluyorsa, kürtajın olup olmayacağı sorusu pek ortaya atılmayacaktır. Bir kimsenin cinsellik konusundaki görüşleriyle kürtaj konusundaki görüşleri arasında zorunlu bir bağlantı olmamakla birlikte, bazı bağların olduğu inkâr edilemez: Cinsellik konusunda liberal fikirleri benimseyenler büyük bir olasılıkla kürtaj hakkında da liberal görüşlü olacaktır.

Cinselliğe ancak bir çocuk yapma amacı taşıdığında ahlâki bakımdan izin verilebileceğini savunan kişi muhtemelen başka nedenlerle sevişenleri ve sevişme sonucu ortaya çıkan gebeliği sona erdirmek için kürtaj olmayı isteyenleri iki misli kusurlu bu-

lacaktır. Bir kimsenin kürtaj olmayı istemesi, belli ki, o kişinin cinsel ilişkiye bir çocuk yapmak için girmediği iddiası için güçlü dayanaklar sağlar; kürtaja başvurmak cinselliğin bu "gerçek amacı"na ihanet olarak görülecektir. Kolaylık sağlasın diye "muhafazakâr" damgası vurduğumuz böylesi görüşler cinselliğin kendi başına yanlış, sonuçta elde edilen zevkle değil (bu onu yanlış yapan şeyin bir parçası olarak da görülebilir) yeni bir hayat yaratma işlemiyle mazur görülebilecek bir yanlış olduğu inancını takip eder. Yeni yaşamı sona erdiren kürtaj aksi halde yanlış olacak bir şeyin tek kurtarıcı özelliğini ortadan kaldıran bir şey olarak görülür. Belli ki, kürtaj ve cinsel ahlâk alanları arasında bir bağlantı vardır ama biri cinsellikte içkin olarak yanlış bir şeyin olduğu ve kürtajın yanlış yapılan bir şey için ödenecek kefareti önleme çabasının bir parçası olduğu görüşüyle yola çıkarsa, kürtaj hakkında tarafsız düşünmek çok zordur. Ben kendim cinsel ilişkinin, kendi başına, yanlış olmadığı konumundan işe başlayacağım.

Kürtaj ve cinsel ahlâk alanları arasında daha verimli bir bağlantı kurulabilir: Herbir meseleyi doyurucu bir biçimde ele almanın temel kuralı kişilerin doğalarının ve onlara nasıl yaklaşıldığının anlaşılmasıdır. Ceninin ne zaman yaşayabilir hale geldiğine ilişkin yasal tartışmaların arkasında bir yumurta/embriyon/cenin/bebek/çocuğun ne zaman bir kişi haline geldiğine ilişkin ahlâki ve felsefi meseleler yatmaktadır. İnsanın gelişim seyri içinde kişinin ortaya çıkış noktasını bulmanın önemli olduğu düşünülür genelde. Bu önemli görülür çünkü işte bu noktada hayatı sona erdirmeye izin verilemeyeceği de iddia edilir.

B. ÇİZGİ ÇEKMEK

İnsanın gelişiminde, ikisi de kişi ile kişi-olmayan arasındaki bölen olarak görülen, bariz iki "köşe taşı" vardır: Ana rahmine düşme, hamileliğin bir ucu, ve doğum, hamileliğin öteki ucu. Bunların hiçbiri sanıldığı kadar kesin çözüm değildir. Gelgelelim, bunlar karşısında ve yanında ahlâki bakımdan anlamlı olarak savunulabilecek argümanlara bakmadan önce, eğer bir insanın varolduğu noktayı tespit etmiş olsaydık neyi ispat etmiş olacağımızı düşünelim.

Başlangıç noktası olarak bir insanı öldürmenin yanlış olduğunu kabul edelim. İnanıyorum ki, bu ilke genel bir kabul görmektedir, ancak bunu kabul edenlerin hepsi değilse bile çoğu bir kişiyi öldürmenin tartışmasız bir biçimde yanlış olduğunu kabul etmez, çünkü çoğu insan istisnalara izin verir (bu istisnaların ne olduğuna dair insanlar arasında farklılıklar olsa da). Bundan dolayı, bu ilkeyi savunanlar embriyo/ceninin ana rahmine düşme anından itibaren bir kişi olduğuna inansalar da, buradan kürtajın yanlış olduğuna inanmaya mecbur değildirler. Diyebilirler ki, kürtajla başka türlü hayat almalar arasındaki farklılık, farklı ahlâki değerlendirmeleri haklı göstermeye yarar. Örneğin, kürtajın bir kişiyi öldürmek anlamına gelse de, diğer durumlardan çok farklı olduğunu çünkü öldürülen kişinin içerde yaşadığını ve başka kişinin bedenine bağımlı olduğunu düşünebilirler.

Öte yandan, bir ceninin insan olduğunu düşünmeyen ve bundan dolayı bir kişiyi öldürmenin yanlışlığına dayanıp kürtajın uygunsuz olduğunu düşünmeyen bir kişi yine de kürtajın yanlışlığına inanabilir. Diyebilir ki, bir cenini öldürmek kişi olmayan başka bir canlı varlığı öldürmekten daha kötüdür çünkü, bir cenin dışında, potansiyel olarak bir kişi olan başka bir canlı varlık yoktur.

Kürtajın zorlu ahlâki sorunlar çıkarmasının bir nedeni de kürtajın ahlâki değerlendirmeleri göreli olarak sorunsuz öteki insan etkinliklerine tam olarak benzediğini iddia etmenin güçlüğüdür; kürtaj karşıtı ya da kürtaj yanlısı lobilerin argümanlarına rağmen, kürtaj ne başka birisini öldürmeye ne de bedenden istenmeyen herhangi bir hücre kümesini kazımaya benziyor. Kürtajı kolaylıkla kendimizden emin olarak başka durumlara uyguladığımız ahlâk kuralları altına sokamayız çünkü öteki durumlara benzemiyor ama, öte yandan da, onu öteki ahlâki meselelerden yalıtılmış olarak ele alamayız.

Bunu aklımızda tutarak, şimdi kürtaj konusunda iki aşırı tutumu ele alalım –onlara aşırı demek, ikisinin de akla yatkın olmadığı ve dolayısıyla savunulamaz olduğunu ima ederek onları önyargıyla incelemek niyeti taşımıyor. İlkin, kürtajın hamileliğin her aşamasında yanlış olduğu görüşünü savunan aşırı kürtaj karşıtları. Bu görüşten yana argüman yeni doğmuş bir bebekle doğmak üzere olan bir cenini öldürme arasında hiçbir ahlâki farkın

bulunmadığıdır; ikisi de yanlıştır. Aynı şekilde, hamileliğin son haftasında ceninin ahlâki statüsünü değiştirecek hiçbir değişiklik olmaz. Dolayısıyla, doğumdan bir hafta önce bir cenini öldürmek de yanlıştır. Hamilelik boyu geri giderek, vuku bulan çeşitli fiziksel değişimleri tespit etmek mümkündür ama, denebilir ki, bunlar ahlâki bir fark yaratmazlar. Ancak ana rahmine düşüşle önemli bir ahlâki bölene ulaşırız çünkü yeni bir insan varlığının yaratılma anı ana rahmine düşüş anıdır. Buradan çıkan sonuç, kürtaj hamileliğin her aşamasında yanlıştır ve herhangi başka bir insanı öldürmenin yanlış olmasıyla aynı nedenden dolayı yanlıştır.

Kürtaj yanlısı aşırı görüş, kürtaja hamileliğin her aşamasında izin verilebileceği görüşü, yukardakinin ayna imgesi olarak görülebilen ama genelde yumurtalıktan döllenmemiş yumurtanın bırakılmasından itibaren işe başlayan bir argümana dayanır. Şimdi başlangıç noktası artık kadın bedeninin bir parçası olan bir hücredir ve iddia edilir ki, doğum anı öncesinde, yani ceninin (bu hücrenin aldığı biçim) kadın bedeninden ayrılma ve ayrı bir kişi haline gelme anı öncesinde, hücrenin geçirdiği fiziksel değişikliklerin hiçbiri onun ahlâki statüsünü değiştirecek bir şey değildir. Yumurtanın döllenmesi bir dış organizmayı işin içine sokar ama bu kadın bedeninin parçası olan yumurtanın statüsünü değiştirmez, nasıl ki, parmağındaki bir mikrobik enfeksiyon parmağını vücudunun bir parçası olmaktan çıkarmıyorsa. Hücrenin bölündüğü ve yeni hücrelerin bölünerek oluşmayı sürdürdüğü daha sonraki aşamalara gelince, bu kanser hücrelerinin çoğalmasına benzetilebilir; iki durumda da, bunlar kadın bedeninin bir parçası olarak kalırlar ve bedenine ne olacağına karar vermek de kadına kalmıştır. Bu görüşe göre, doğumdan önce, kadının kürtaj hakkını elinden almak için bir gerekçe yoktur.

Demek ki, aşırı kürtaj karşıtı yeni doğmuş bebeğin, yaşam hakkı da içinde, bir kişinin sahip olduğu tüm haklara sahip olduğunu söylemiştir ama döllenmiş yumurtanın gelişiminde bu hakkı aldığına ve bu yüzden daha sonra da bu hakkı koruması gerektiğine ilişkin hiçbir şey söylenmemiştir. Öte yandan, aşırı kürtaj yanlılarına göre, yumurta kadın bedeninin bir parçası olarak ve dolayısıyla hakkında son sözü kadının söyleyeceği bir şey olarak yola çıkmıştır ve yumurtanın kadının bedeninin parçası olmaktan

çıktığı an olan doğum öncesi gelişmeler hakkında tek söz edilmez.

Bu iki argümanda da temel bir hata vardır. İkisi de, (burada ahlâki bir ayrım kastediliyor) koyabileceğimiz bir süreklilik üzerine bir ayrım çizgisi belli bir nokta olmadığından, son noktalar arasında da bir farklılığın olmadığını varsayar. Gelgelelim, son noktalar arasında açık bir farklılık olmakla birlikte ara aşamaların bir sürekliliğini taşır görünen birçok durum vardır, bunların çoğu her iki kategoriye de uyar görünmektedir. Kum taneciklerinin bir kümesine kum tanecikleri eklediğinizi düşünün, bir kum tanesi eklediğinizde şimdi bir yığın oluşturmayan şeyin bir yığın haline geldiğini söylemenizin anlamı yoktur. Eğer kürtaj karşıtları ve yandaşlarının kullandığıyla aynı yapıda bir argüman, mavi ve yeşilin aynı renkler oldukları ve ne kadar kum tanesi eklerseniz ekleyin bir kum yığını elde edilemeyeceği (ya da, aynı oranda saçma olan, ne kadar kum tanesini alırsanız alın bir kum yığınından kurtulamayacağınız) gibi bariz yanlışlıklara varıyorsa, argüman biçimi geçerli değildir. Gelgelelim, bu ne kürtaj yanlılarının ne de kürtaj karşıtlarının yanlış olduklarını gösterir, tek gösterdiği şey iki tarafın da tezlerini kanıtlayamadıklarıdır –bir argüman geçersiz olabilir ama yine de doğru bir sonuca ulaşabilir. Benim yapmak istediğim yalnızca argümanın geçersizliğini değil ama aynı zamanda iki durumda da varsayımların yanlışlığını göstermektir. Özel olarak, hem hamile kalmanın hem de doğurmanın, hiçbiri, basit terimlerle, sözü edilen yaşam biçiminin öldürülmesinin kabul edilebilirliğinden kabul edilemezliğine geçişi belirten noktalar olarak görülemese bile, ahlâki bakımdan önem taşıyan noktalar olduklarını ortaya koymak istiyorum.

Bir yumurtanın kadın bedenindeki herhangi başka bir hücre gibi olduğu iddiasını ele alalım. Bir anlamda bu doğrudur –o kesinlikle bir hücredir ve kesinlikle kadın bedeninin bir parçasıdır. Gelgelelim, tam olarak öbür hücrelere de benzemez o –bariz fark, bir yumurtanın, başka herhangi bir hücre türünden farklı olarak, başka bir insan haline gelebilecek olmasıdır. Bu yalnızca bir fark değil, kadın için de önemi olan bir farktır. Bir kişinin bedeninin bir parçasının alınmasını gerektiren bir ameliyat geçirmesini düşünün. İlgili kişinin ameliyat edilecek kendi bedeni olduğundan

ameliyatın yapılıp yapılmamasına karar verme hakkı olduğu genelde kabul edilir. Karar verebilmesi için, kişiye ameliyat olması ya da olmamasının sonuçları, ameliyatın bu sonuçları nasıl etkileyeceğinin anlatılması gerekecektir. Eğer ameliyat kişinin cinsel organlarıyla ilgiliyse, çiftler cinsel yaşamlarının nasıl etkileneceğinin kendilerine anlatılmasını bekleyecek, cinsel ilişkinin mümkün olup olamayacağını, zevk verip vermeyeceğini öğrenmek isteyecektir; ancak, bu özel durumda, onlara aynı zamanda ameliyatın bir aile olma beklentilerini nasıl etkileyeceğini de anlatmak gerekecektir.

Burada önemli olan nokta, bedendeki hücrelerin –tarafsız, duygulardan arınmış bir betimlemeyi kullanırsak– önemli bir öbeği söz konusu olduğunda, bunların alınması ya da alınmaması ile ilgili gerekçelerin bedenin sakatlanıp sakatlanmayacağı, sonucunda bir rahatsızlığın kalıp kalmayacağı gibi şeylerle ilgilidir. Gelgelelim, üreme organları söz konusu olduğunda, gerekçe aynı zamanda kişinin yavru isteyip istemediğiyle da ilişkilidir. Özel olarak, kadının yumurtalıklarındaki yumurta ve erkeğin testislerindeki sperm söz konusu olduğunda, gerekçeler kişinin kendi genetik materyalinin bazılarını taşıyan yeni insanlar yaratmayı isteyip istemediğiyle ilişkilidir. Bunun anlamı bir kadının yumurtalarından birini bedenindeki herhangi bir başka hücre gibi göremeyeceğidir. Kendisi çocuk doğurmaya karşı ilgisiz olsa dahi, bu değerlendirme o yumurtayı ne yapacağına ilişkin kararı üzerinde belli bir etkide bulunacaktır.

C. HAMİLE KALMANIN ANLAMI

Kürtaj yanlısı aşırı argümanın ilk hamlesinin, bir yumurtanın bir kadın bedenindeki başka bir hücreden farklı olmadığı argümanının yanlışlığını göstermeye çalıştım. Ya bu argümanın ikinci hamlesi, hamile kalmanın bir fark yaratmadığı konusunda ne diyeceğiz? İlk hamlenin yanlışlanması bir yumurtanın taşıdığı –yeni bir insana gelişme-potansiyele dayandırılmıştı. Bu potansiyel kısmen döllenme ile gerçekleşmiştir ama bunun ahlâki bakımdan herhangi bir farkı olmayacak mıdır? Olmayacaksa, kür-

taj karşıtı, örneğin, tırnak ya da saç kesmekle aynı şey olmasa da, döllenmiş bir yumurtanın kürtajla alınmasının en azından döllenmemiş bir yumurtanın alınmasından daha kötü olmadığını ileri sürebilir. Denebilir ki, yeni bir insanla sonuçlanan nedensel zincir yumurtalıktan yumurtanın bırakılması –ya da belki daha önce, yumurtaların oluşması– ile başlar ve hamile kalma bu zincirin bir halkasından başka bir şey değildir. Gelgelelim, döllenmiş yumurta ile döllenmemiş yumurta arasındaki farkı şöyle belirleyebiliriz: Döllenmiş yumurta *Homo sapiens* türünün yeni bir üyesidir ve türün yetişkin haline, bir insana gelişme potansiyeli o türün bir üyesi olarak sahip olduğu bir potansiyeldir. Döllenmemiş yumurta ise kesinlikle türün bir üyesi değildir ve bir insana gelişme potansiyeli sadece bir olabilirlik potansiyelidir. Döllenmiş yumurtanın potansiyeli, uygun koşullarda, geliştiği o kişi haline gelme potansiyelidir; döllenmemiş yumurtanın potansiyeli belirsiz sayıda farklı insana gelişme ya da hiçbir insana gelişmeme, potansiyelidir. Döllenmiş yumurtaya bir yetişkinin ağzıyla "işte şöyle şöyle bir zamanda gebe kalınmış insan" diye hitap edebilirsiniz; döllenmemiş bir yumurtaya bir yetişkin ağzıyla "işte şöyle şöyle bir zamanda Fallop tüpünden bırakılmış insan" diye hitap etmenin bir anlamı yoktur. Anlamı yoktur çünkü, döllenme öncesinde, böyle bir insan yoktur.

Benim söylediğim şu: Hamile kalma ahlâki bakımdan önemli bir olaydır ve bunun içerimi de gebelikten korunma ile kürtaj arasında ahlâki bir farklılığın olduğudur. Şimdi benim hayatta olduğum düşünüldüğünde, hem bu olayla sınırlı olarak anne ve babamın gebeliğe karşı önlem almadıklarını (ya da en azından, etkili bir yöntem kullanmadıklarını) hem de bu özel hamilelik sürecinde annemin kürtaj yaptırmadığını söylemek mümkündür, yoksa bunların herhangi biri yanlış olsaydı ben şimdi burada olmazdım. Gelgelelim, eğer annem kürtaj yaptırmış olsaydı, kürtajla alınan bu kişinin ben olduğum söylenebilirdi (elbette, benim bunu söylemem imkânsızdı!), buna karşın eğer annem etkili bir gebeliği önleyici yöntem uygulasaydı uygulama sonucunda kimin hayatının engellendiğini söylemek mümkün olmazdı.

D. DOĞUMUN ANLAMI

Şimdi, kürtaj karşıtı argümana dönelim. Bu argümanın ilk hamlesi, doğmak üzere olan bir bebekle doğmuş bir bebek arasında önemli hiçbir farkın olmadığı iddiasıdır. Yine, bir anlamda bu doğrudur çünkü temel bir mekân farkı bulunmaktadır: Biri kadın bedeninin içinde, diğeri ise dışındadır. Kuşkusuz, başka farklar da vardır: Örneğin, doğumdan sonra bebek nefes alır ve ağız yoluyla beslenir, oksijenini ve gıdalarını anne kanından almaz. Bütün bu saydıklarımız bebeğin anneye bağımlılığıyla ilgilidir. Ama bu ne ceninin nasıl bir şey olduğunu etkiler ne de onu bir bebekten farklı bir şey yapar. Bu nedenlerle doğum ahlâki bakımdan önemli bir olay sayılmaz.

Buna rağmen, ceninle doğum sonrası bebek arasında başka bir fark daha vardır: Doğumla bebek ve anne baba birbirleriyle kişiler olarak etkileşime girmiştir artık. Doğumdan önce, anne bebeğin hareketlerini hisseder ve içinde canlı bir varlığın bulunduğunu bilir ama bebek doğmadan ona dokunamaz, gülümseyemez, onu kucaklayamaz ve aynı zamanda onun bunlara nasıl tepki verdiğini de göremez. Ancak doğumdan sonra, anne hareketlerden, ifadelerden ve eylemlerden duyguları ve hisleri, belki düşünceleri okuyabilecek durumdadır. Bebekte hiçbir şeyin değişmediği doğrudur –bebeğin aniden daha önce sahip olmadığı duyguları hissetmeye başladığını ya da birden rasyonel hale geldiğini ve kavramlar oluşturmaya başladığını varsaymamız gerekmez. Gelgelelim, annenin dışında ayrı bir kimlik haline gelmekle, bir kişiyi gösteren karakteristik özellikleri edinebilen ve hemen edinmeye başladığının işaretlerini veren, bir tür varlık haline gelir. Dahası, bebekte yalnızca insani özelliklerin değil –bunlar, tarayıcı ve modern teknolojilerin başka aletleri yardımıyla, ceninde de görülebilir– aile izleri, anneye ve babaya benzerlik gibi şeylerin de görülebilir olması önemsiz görülüp ihmal edilemez; bunlar aynı zamanda burada bir insanın meydana gelişini de gösterirler.

Doğumdan önce bir ceninin ışığa ve karanlığa, sese ve yumuşaklığa tepki verdiğine dair deliller olsa bile, doğumdan sonra bebek kendinden somut olarak ayrı bir çevre içindedir ve o çevreye tepkisi çok daha karmaşıktır. Ayrıca, bu tepkileri biz göz-

leyebilir ve bebeğin karakteri hakkında bir fikir oluşturabiliriz, her ne kadar bu fikir geçici ve hızlı bir değişime tabi olsa da. Bebeğin bir kişi olarak davranma süreci doğumla başlar ve bu anlamda, doğum kişi olmanın başlangıç tarihidir.

E. YAŞAYABİLİRLİK

Ceninin yaşayabilir hale geldiği, yani, anneden ayrılabileceği ve ondan bağımsız olarak canlı kalabileceği an hangisidir? Yaşayabilirlik hukuki tartışmalarda baş rolü oynamaktadır ama ahlâksal bir önemi de var mıdır? Yaşayabilirliğin, hamile kalma ve doğum için iddia edilebilecek türden bir önemi olmadığına ilişkin söylenecek bazı şeyler vardır. Önce, hamilelik ve doğumda olduğu gibi, ceninin artık yaşayabilir olduğunu gösterecek kesin bir nokta yoktur. Aslında, hiçbir "doğal" nokta yoktur –belli bir ceninin yaşayabilirliği, genelde, tıp biliminin durumuna ve ayrıca, özel olarak, o zaman ve mekânda tıbbi kaynaklara ulaşıp ulaşamayacağımıza bağlıdır. Yaşayabilirlik noktası, hamilelikten haftalarca sonra vuku bulacağı düşünülen "teorik" bir noktadır.

Gelgelelim, bu noktaya bağlı olarak yaşayabilirliğin de belli ahlâksal öneminin olduğuna dair şunlar söylenebilir: Çoğu insanın düşüncesine göre, kürtaj hamileliğin erken aşamasında doğrudur ama geç aşamada yanlıştır; şöyle ya da böyle keyfi olsa da, ceninin yaşayabilir hale geldiği dönem işte bu iki aşama arasındaki dönemdir. Yaşayabilirliğe tutunmak belki de hiçbir somut nedene dayanmayan bir inancı rasyonel hale getirip sunmaktır.

Yaşayabilirliğin ahlâki bir önemi olduğu fikrini destekleyen daha ciddi bir argüman vardır. Doğum, annenin ve başkalarının, bebekle bir kişi olarak ilişki kurmaya başlayabileceği noktadır. Kişiler arası bu ilişkilerin doğması için, bebeğin annenin dışında varlık kazanması gerekir. Yaşayabilirlik noktası bebeğin anne dışında varlık kazanabilmesinin mümkün olduğu noktadır. Eğer bir kişi olmak kısmen kişiler arası ilişkilere girebiliyor olmaksa, doğumdan önce cenin böyle ilişkilere giremiyor olsa da, denebilir ki, bebek olunca girecektir. Bir rahimde yalıtılmış olmak, tek başına bir mağaraya kapatılmaktan daha fazla kişi olmanın önünde

bir engel değildir. Gelgelelim, yaşayabilirlikten önce gelen cenin rahimden başka yerde olamaz; rahim içinde olmak kişilik önünde bir engel teşkil etmezken, rahim dışında herhangi bir yerde varlık bulamamak edebilir.

Denecektir ki, ana rahmi dışında varlık bulmak kişiler arası ilişkilere girebilmek için yerine getirilmesi gereken tek şart değildir; örneğin, çeşitli ima ve işaretlere tepki verme kapasitesi de gerekir. Yaşayabilirlik böylelikle geçiş noktasını çok erken bir döneme yerleştirir ama bu, en azından, doğru yönde yapılmış bir hatadır.

F. KİŞİLERİN ÖNEMİ NEREDEN GELİYOR?

Kişi-olmaya adım atış noktasını belirlemeye neden çalışıyoruz ki? Bir kişi olmak ahlâki anlamda neden önemli olsun? Genelde öldürme denince kuşkuyla bakabiliriz ama çoğumuz iş insan öldürmeye gelince farklı düşünürüz. Kendi türümüzün üyelerini öldürmenin özellikle yanlış olduğu duygusuna kapılırız. Gelgelelim, bu adına "türcülük" diyebileceğimiz bir önyargı örneği olabilir.

Şimdi, genel olarak, önyargı suçlaması, bir ayrımın dayanaklarının keyfi değil, yapılan ayrımla ilişkili olduğunu göstererek çürütülebilir. Cinsiyetlerine bakarak belli insanları işlerinden çıkarmak önyargıdır; insanları mesleğin gerektirdiği becerilerin sınandığı imtihandaki başarısızlığı nedeniyle işe almamak önyargı sayılamaz. Öyleyse, nedir insanı öldürmeyi özellikle yanlış kılan insan özelliği?

Şimdilik, başka insanlarla girebildiğimiz ilişkilerin ufku insan olmayan varlıklarla girebileceğimiz ilişkilerin ufkundan çok daha geniş ve çeşitli olduğundan insanlar özeldir; bir kişi olmak demek bu kişiler arası ilişkilere girebiliyor olmak demektir. Kişileri ayırmak için, normalde, belirtilen vasıflar önemlidir ama önem vasıfların kendiliğinden gelmez; insan rasyonel, bilinçli, dile sahip, kendi ayrımında olan bir varlık olmasından dolayı girdiğimiz türden kişiler arası ilişkiler mümkün olmaktadır.

Peki, eğer bu tür kişiler arası ilişkilere giremeyen insanlar varsa, onları öldürmenin yanlış bir tarafının olmadığı söylendiğinde ne

diyeceğiz? Bence, bu fikri izlemekte acele etmesek iyi olacak çünkü kişiler arası ilişkiye girme potansiyelini değerlendirmek güçtür. Bir kişi diğer kişiler gibi ilişki kurmakta yetersizliğe düşer düşmez kişi olmaktan çıkmaz ve kürtaj tartışmasına bir katkı anlamında, bir insan kişiler gibi ilişki kurmaya başlar başlamaz kişi olamaz. Bir kişi olma ya da bir kişi olmaktan çıkma noktası, bırakın açık ve kesin olmayı, belli bile değildir.

G. DOĞMAMIŞIN HAKLARI

Kürtaj karşıtı argümanların birçoğu haklar –özellikle de, doğmamış çocuğun yaşam hakkı– bağlamında telaffuz edilir. Bu çizgi, bence, birkaç nedenle hatalıdır. Önce, herkesin, yani her kişinin, bir yaşam hakkı olduğunu söylediğimizde bunun ne anlama geldiğine bakmalıyız çünkü burada bir karışıklık vardır. Yaşam hakkı sadece birisinin hayatını başkaları tarafından yapılan "ölümcül müdahalelere" maruz kalmadan, yani ölümle sonuçlanan müdahalelerle karşılaşmadan sürdürmesi anlamına gelebilir. Alternatif olarak, yaşam hakkına sahip olmak başkalarından hayatını sürdürebilmesi için asgari gereksinimlerini –yiyecek, su, barınak– talep etmek anlamına da gelebilir.

Başka haklardan bir örneğin ele alınması bu farkı gösterebilir: Çalışma hakkı iddasında bulunduğunda, kişi işini yapma becerisiyle alakasız nedenlerle işinden olmaması gerektiği ötesinde bir iddiada bulunmaz. Çalışma hakkı ayrıma tabi tutulmama hakkına varır. Bu hakkın ihlali adaletsizliktir. Öte yandan, daha öteye de gidilebilir; şöyle ki, açıkta bir iş olmasa da, öteki insanların – diyelim, hükümetin– iş bulmakla görevli olduğu söylenebilir. Bu ikinci iddiadan kalkarak, eğer mevcut uygun bir iş bulunmuyorsa, kişilerin çalışma haklarının çiğnendiğini söyleyebiliriz. Artık buradaki mesele herkese yeterli çalışma olanağının yaratılmasının iyi olup olmadığı değil, eğer birilerinin işi yoksa, o birilerine haksızlık yapılıp yapılmadığıdır. Yaşam hakkı örneğine geri dönersek, soru X'in, Y ölmedikten sonra, Y'de olmayan suyu Y'den esirgeyip esirgemediği değil, Y'ye haksızlık yapılıp yapılmadığıdır.

Diyelim, yoksun oldukları barınma hakları olduğuna inan-

dığınız evsizler hakkında güçlü duygular taşıyabilirsiniz. Gelgelelim, başka insanların onlara bu konuda yardım etmek zorunda olduklarına dair bir yükümlülüğü dile getirirseniz, bunun doğal sonucu çoğumuzun haksızlık yapmaktan suçlu olduğumuz ve hayır işleri dediğimiz işlerin sadece hayır işleri olmayıp aynı zamanda da adalet sağlama işleri olduklarıdır. Bence bu mantık yanlıştır: Her kişinin sahip olduğu yaşam hakkı geri kalan bizlere karışmama görevi yükleyen bir haktır.

Böylelikle, ceninin bir kişi olması sayesinde yaşam hakkı olduğu doğru bile olsa, bunun kadının rahminde beslenme ya da "mesken edinme" hakkını vermeyeceği ileri sürülebilir. Dolayısıyla, kürtajın yaşam hakkını çiğneyerek cenine karşı bir haksızlık yaptığı iddiası doğru olmayabilir.

Başka bir sorun da, hakların mutlak olmamalarından doğar: Haklar kaybedilebilir –genelde gaddarlık derecesinde bir suç işleyenin yaşam hakkını kaybettiği iddia edilir; haklar hükümsüz kılınabilir –bir kişinin hayatı birçok başka kişinin hayatı karşısında teraziye vurulduğunda; ya da haklar zaman aşımına uğrayabilir –barış zamanında sahip olduğumuz hakların savaş zamanı geçerliliğini kaybettiği düşünülebilir. Böylelikle, tekrar edersek, cenine bir kişinin sahip olduğu yaşam hakkı tanınmış bile olsa, bu hak cenini öldürmek suretiyle çiğnenmez ama annenin hayatı tehlikede olduğunda hükümsüz kalabilir ya da hamilelik tecavüz sonucu meydana geldiğinden hak kaybolmuştur ya da toplumsal ve ekonomik koşullar öylesine kötü olabilir ki, hakkı tanımak kaldırılamayacak bir lüks olduğundan hak hükümsüz kılınmıştır (böylesi durumlarda, belki de herkesin yaşam hakkı hükümsüz kılınabilir).

Burada ileri sürülen itirazlara verilebilecek bir yanıt, sadece kişi olarak ötekiler üstünde bazı haklar edinmiş olsak da, bazı başka haklarımız girdiğimiz ilişkilerden kaynaklanır. Böylelikle, bir hasta doktorundan uygun bir tıbbi bakım görme hakkına sahiptir. Genelde yaşam hakkı hayatta kalmayı sağlayacak araçların temini anlamına gelmese de, çocuklar tartışmasız olarak anne ve babalarından böyle bir hak talebinde bulunabilirler mi? Afrika'da açlık çekenleri beslememek haksızlık olmayabilir ama kendi çocuğunu beslememek haksızlıktır. Cenin de kendini taşıyan ka-

dından aynı şeyi talep edemez mi? Gelgelelim, artık sorun bir önceki sorunla benzer hale gelmiştir yani tam ne zaman ceninin bu hakları kazandığına karar verme sorunu. Kürtaj karşıtı, hakkın hamilelikle kazanıldığını söyleyecektir ama bunun neden böyle olduğuna ilişkin bir fikri yoktur. Birileri çıkıp şunu da söyleyebilir: Bazı durumlarda hak hamilelikten önce, anneyle baba annenin hamile kalması niyetiyle cinsel ilişkiye girmeleriyle kazanılmıştır. Gelgelelim, başka durumlarda, eğer çift yeni bir hayat yaratmaktan başka bir amaçla cinsel ilişkiye girmişlerse ve gerçekten de, hamileliği önlemek için etkin önlemler de almışlarsa, kadın açık olarak her şeye karşın istenmeyen bir hamilelik sonucu olan bir embriyo/cenin ile özel herhangi bir ilişkiyi reddetmektedir.

Kuşkusuz, hakkımızdaki iddialara (haklı olarak) direnebileceğimiz ve direnemeyeceğimiz koşulların ne oldukları artık bir tartışma meselesidir. Bir kişinin bir bilgisayar benim tek uygun verici olduğumu tespit etti diye kemik iliğimin bir kısmı üzerinde hak iddiasında bulunamayacağını düşünüyorum (verici olmaya gönüllü olmuşsam iş değişir); o kişinin hayatını kurtarmayı reddetmekle, ona karşı bir haksızlık etmiş olmam. Gerçekten de, eğer teklife olumlu yanıt vermiş olsaydım, alıcı için uygun karşılık benim yardımseverliğim karşısında şükran duymak olurdu. Öte yandan, belki kapımın eşiğine terk edilmiş bir bebeğin en azından en yakın hastaneye ya da polis karakoluna götürülecek kadar asgari düzeyde bir bakıma hakkı vardır.

Şayet kadının taşımakta olduğu ceninle (taşımakta olduğu çocuk üzerinde ona haklar veren türden) özel bir ilişkisi olduğunu kabul edecek olursak, aynı zamanda bu ilişki aracılığıyla kadının (ve aynı şekilde ilgili erkeğin de), âdeta, o doğmamış çocukla ilgili olarak birçok ölüm kalım kararı verebilecek gücünün olduğunu da kabul etmemiz gerekecektir. Eğer kadın bir sakatlığın çocuğun hayatını onun kabul edilemez bulduğu bir biçimde etkileyeceği kararına varmışsa, (kararı yanlış olabilecek olsa bile ve böylesi sakatlıklardan muzdarip insanlar duraksamadan yaşamın her şeye değdiğini iddia etseler bile) doğmamış çocuğu kürtajla aldırdığında haksızlık etmemiştir. Ciddi sakatlıkları olan bazı kişilerin ölü olmaktansa yaşamayı tercih edecekleri, onlar için ha-

yatın yaşanmaya değer olması, bunun her olayda böyle olacağını kanıtlamaz, olsa olsa bizi bir karara varırken acele etmememiz konusunda uyarır. Bir kişi için tahammül edilebilir bir durum, öteki için kesinlikle tahammül edilmezdir. Cenin söz konusu olduğunda ise, karar vermek anneye bırakılmalıdır.

Ayrıca, kadın diğer taahhütleri karşısında doğduktan sonra çocuğa karşı sorumluluklarını da yerine getirebilip getiremeyeceğini tartmalıdır ve yine, ailenin geri kalanının çıkarı için kürtaj yaptırıyorsa haksız sayılamaz.

Bununla kastettiğim şudur: Birçok kürtaj durumunda, doğmamış çocuğun haklarının ihlal edildiği ve bundan dolayı kürtajın kadının doğmamış çocuğa yaptığı bir haksızlık olduğu temelinde kürtajın yanlışlığı iddiasını haklı gerekçelere dayandırmak mümkün değildir. Bu temel gerekçelerin hiçbir olaya uygulanamayacağını söylemekten çok –bazı kürtaj olayları doğmamış çocuğun hayat hakkını elinden alır-, bunun bütün kürtaj olaylarına uygulanabilir genel bir argüman olmadığım söylemektir. Buna rağmen, bazı kürtaj olaylarının yanlışlığını gösteren ve ceninin haklarına dayanmayan başka argümanlar da vardır.

H. DİĞER DEĞERLENDİRMELER

Savaşta bir düşman askerini öldürme örneğini düşündüğümüzde, çoğu kişi o askerin yaşam hakkının ihlal edilmediğini ve sonuçta onu öldürmekle haksızlık edilmediğini savunacaktır. Buna rağmen, bir sonraki bölümde derinlemesine üzerinde duracağım gibi, bu her şey olur demek değildir –hâlâ başka nedenlerle yanlış olan bazı öldürme örnekleri olacaktır. Örneğin, kişi bunu özellikle acımasızca yapar, öteki sebep olduğu hayat kaybına umursamazca ilgisiz kalır, bir başkası bunu savaş gerektirmediği halde yapar –belki aynı askeri hedeflere daha az can kaybıyla ulaşılabilir– ama zevk almak dışında kişi gücünü ölüm kalım meselesi için kullanmaktadır.

Aynı şekilde, sonuçları dikkate almadan, yok ettiği hayatların kaderini umursamayan ya da sıradan nedenlerle hayatları yok eden kadınlar tarafından yaptırılan kürtajlar yanlıştır. Örneğin, bu

koşullarda bir kürtajın çoğu kadın için neye mal olacağı ve bu durumda kadının olayı yeteri kadar düşünüp düşünmediği konusunda bir yargıya varabiliriz. Bence, embriyo/ceninin gelişme aşaması işte burada önem kazanmaktadır. Çoğu kadın için, geç dönemli bir düşüğün erken dönemli bir düşüğe oranla çok daha travmatik olduğu ve hamilelik üzerinden geçen süre günlerle sayılıyorsa bir düşüğün fark bile edilmediği bir gerçektir –döllenmiş yumurtaların yüzde kırkının rahim duvarına tutunamadığı ve ayrıca yüzde yirminin de daha sonra düşük şeklinde kaybolduğu (çoğu durumda hamileliğin erken bir durumunda olsa da) hesaplanmaktadır, yani döllenmiş yumurtaların toplam kaybı yaklaşık olarak yüzde atmıştır. Dolayısıyla, hamileliğin erken bir aşamasında gönüllü olarak böyle bir deneyime girişmek, umursamazlık bir yana, duyarsızlık sayılmasa bile, eğer hamilelik son aşamalarına gelmişse hem duyarsızlık hem de umursamazlık olacaktır.

Hamile kalmanın ahlâki bakımdan önemli bir noktayı gösterdiği düşünüldüğünde, önlemleri almakla birlikte hamile kalan ve gönülsüzce kürtaj yaptıran bir kadınla, tekrar tekrar, her zaman kürtaj olabileceğini bilerek doğum kontrolüne başvurmayan bir kadın arasında bir fark vardır.

Kürtajın yanlışlığı ve doğruluğu hakkında daha pozitif anlamda bir şeyler söylemek mümkün müdür? Ceninin potansiyel olarak bir kişi olması, normal hamilelik ve bebeklik süreci veri kabul edilerek, bir kişi haline gelecek olması önemlidir. Bir ceninin bu potansiyele sahip olması kürtajı düşünme biçimimiz açısından önem taşıyacaktır –bir kere bir bebeğin doğumunu ve bir çocuk haline gelmesini gördükten sonra, bir ceninin alınmasının bu gelişmeyi önlediği gerçeğine gözleri kapamak kolay değildir. Bu değerlendirmenin sonucu vurgunun ceninin bir zamanlar ne olduğundan ne olacağına kaydırılmasıdır. Ceninin normal bir çocuğa mı yoksa sakat bir çocuğa mı gelişeceği, sevgi dolu bir aileye doğup doğmayacağı, istenip istenmediği gibi sorulara verilecek yanıtlar tümüyle kürtajın doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna dair soruyla ilişkili olacaktır çünkü hepsi ceninin potansiyeliyle ilgilidir.

Bir eylem hakkında ahkaki yargıya varırken, yalnızca ne ol-

duğuna, örneğin bir hayatın kaybolmasına, değil aynı zamanda o eylemi gerçekleştiren kişinin dürtüleri ve niyetlerini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Başka bir kimseyi öldürme eyleminin tamamen yanlış olduğunu söyleyebilirsiniz; ama yine de birisini parasını almak için öldürmekle acı çeken bir hayatı sona erdirme arzusuna boyun eğerek birilerini öldürme arasında bariz bir fark vardır –başka bir ifadeyle, birisini kendi açgözünü doyurmak için öldürmekle *onların* hatırına birilerini öldürmek arasında bir fark vardır. Kürtaj örneğinde, ortaya çıkacak çocuğun hatırına ya da sevilen başkaları hatırına (istemeden, doğmamış çocuğun hayatı pahasına olsa da) kürtaj yaptırmakla, bencillik ve dikkatsizlik nedenleriyle kürtaj yaptırmak arasında bir fark vardır.

Hayat yanlısı, kürtaj karşıtı lobilerin üyeleri kürtajın yanlış bir tarafı olmadığını düşünen insanların sempatilerini kazanmak üzere propaganda yaptılar. Örneğin, kürtajla alınmış bir ceninin tarama imgelerini gösteren filmler vardır ve "sessiz çığlık" olarak sunulan şey ceninin yanıtıdır. Bu aşamada ceninin aslında acıyı yaşayabileceği kadar sinir sisteminin gelişmediğine dair bilimsel kanıtlar ne olursa olsun (kendi başına, ilginç felsefi uzantıları olan bir iddiadır bu), imge güçlü bir duygusal etki bırakır. Buna ne diyeceğiz?

İlk olarak değinebileceğimiz genel bir nokta şudur: Doğru bir ahlâki karara varabilmemiz, bir durumla ilgili bütün unsurlara hak ettikleri ağırlıkları verebilmemize bağlıdır –birisinin duygularını ihmal etmek kadar boş yere onların etkisi altına girmek de yanlıştır. Gelgelelim, bana göre, tam olarak hangi ağırlığın hangi faktöre verileceğini önceden belirleyebilmek mümkün değildir. Eğer (bilinen adıyla) "sessiz çığlık" görüntüsü güçlü bir duygusal etki yaratmışsa, bunun karşılığı sürekli acı çeken ağır sakat doğmuş çocukların resimleri ya da tecavüzcünün çocuğunu doğurmaya zorlanan on dört yaşındaki bir tecavüz kurbanının korkusu ya da sevgisiz anne ve babaların söndürdüğü sigaraların izlerini her yerinde taşıyan bir bebeğin imgesidir. Bunlar "sessiz çığlık"ın kürtajın yanlışlığını kanıtladığından çok kürtajın doğruluğunu kanıtlamazlar. Ama birlikte şunu kanıtlarlar: Bir şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu yargısında bulunmak genelde basit bir iş değildir.

VIII. KİŞİLER, ÇOCUKLAR VE EMBRİYOLAR

A. BİR TÜP İÇİNDEKİ HAMİLELİK

Kürtajın getirdiği ahlâki sorunlar, tıbbi ilerlemelerle karmaşık hale gelmiş olmakla birlikte, uzun zamandır aşina olduğumuz sorunlardır. Gelgelelim, insan hayatı artık kadının rahminde değil, cam bir tüpte başlayabilir; bir yumurta kadından çıkarılabilir ve bir spermayla *in vitro* [organizma dışında ve yapay olarak oluşturulmuş bir çevre içinde] döllenir ve embriyonun, en azından bir süre, laboratuvarda gelişmesine izin verilir. Bu işlemin getirdiği sorunlar –bunu yapmalı mıyız, sonunda bu embriyoya ne yapabiliriz, embriyo kime aittir, vb.– yenidir ve yanıtlanmaları kolay değildir çünkü bildik şeylerin dışına sürüklerler bizi. Yine

de, onlarla tek başımıza baş edemeyiz –bildiğimiz dayanaklardan destek almalı ve sınama amaçlı çözümlerimizin başka yerde bize ne getireceğini görmek üzere sonuçları beklemeliyiz. Böylece, embriyo araştırmalarının bu, heyecan verici olsa da, dar alanı başka, daha geniş sahalara açılır.

İnsan embriyolarının gelişmesi üzerinde araştırmalar yapılmak istenmesinin bir nedeni sadece bilimsel olabilir –basitçe doğanın önemli süreçlerinden birini anlamak. Gelgelelim, çalışmanın çoğu faydacı bir nitelik taşıyan daha pratik kaygılarla yürütülmüştür. Örneğin, bazı kadınlar doğal olarak bir çocuğa hamile kalamıyorlar çünkü, yumurtalıktan yumurtayı rahme taşıyan Fallop tüpleri hastalıklıdır ya da zarar görmüştür: Döllenmiş yumurtanın rahim duvarına tutunmasının (implantation) takip ettiği *in vitro* döllenme işlemi(IVF) bu kadınların kendi çocuklarını doğurmalarına fırsat vermektedir. Şimdiki halde, tutunma aşamasındaki başarısızlık oranı çok yüksektir –doğal olarak döllenmiş yumurtaların tutunmasındaki başarısızlık oranı, yukarıda belirtildiği gibi, yüzde kırk olarak hesap edilmektedir, bu rakam *in vitro* döllenmede yaklaşık yüzde doksandır. Tutunma esnasında ne olduğunu ve başarısızlık oranını düşürmeye bu işlemin nasıl yardımcı olacağını anlamak için embriyoların gelişimi üzerine daha başka araştırmalara ihtiyaç vardır.

Bazı çiftler ya kalıtımsal bir hastalıktan muzdarip olduklarından ya da bir hastalığın taşıyıcısı olduklarından kendi çocuklarının olmasını istemezler; genetik bir kusurun yavrularına geçebileceğinden korkarlar. *In vitro* döllenmiş bir yumurta söz konusu olduğunda, döllenmeyi izleyen birkaç gün içinde, bir hücreyi hücreler kümesinden ayırmak ve genetik bir kusurun embriyoya geçip geçmediğini belirlemek mümkündür (şimdilik bu işlem ancak bir ya da iki genetik kusur için mümkündür). İlaçların yardımıyla, bir kadının "süper-yumurtlaması", yani sonra birlikte çıkartılabilen ve birlikte döllenebilen belli sayıda yumurtalar üretmesi sağlanabilir. Sonra bu gelişen embriyolar tek tek ekranla gözlenebilir ve genetik kusur taşımayan embriyolar tutunmaları için seçilebilirler; genetik kusurlu olanlar da yok edilirler. Tutunma işleminin başarılı olması halinde, kadın bebeğinin kendisinden ya da eşinden gelen genetik bir kusur ile doğ-

mayacağından emin olarak normal hamileliğini sürdürebilir. Bunun alternatifi, cinsel birleşme yoluyla doğal döllenme, çok daha sonraki bir aşamada testler yaptırma ve cenin o sırada genetik kusuru taşıyorsa kürtaj yaptırmaktır. İkincisi bariz olarak çok daha travmatiktir ve bazı kadınlar açısından, bir seçenek bile olamaz; tutunmayı takiben IVF'nin başarı şansı artırılmak isteniyorsa, embriyolar üzerine çok daha fazla araştırma yapılmalıdır.

B. GENETİK MÜHENDİSLİĞİ

Denebilir ki, açıkça genetik bir kusur taşıyan embriyoların –şayet embriyonun gelişmesine izin verilirse, çocukta bazı sakatlıklar ortaya çıkaracak embriyoların- yok edilmesinden bir çocukta arzu edilmeyen özellikler ortaya çıkaracak genetik karakterli embriyoların yok edilmesine yalnızca kısa bir adım kalmıştır. Örneğin, belli bir cinse ait embriyoların ya da çocukta düşük zekâya neden olabilecek embriyoların yok edilebilmesi artık mümkündür. Bu doğal ayıklama yerine doğal olmayan ayıklamanın geçirilmesi olarak görülebilir; sonuç olarak, genetik özellikler, bireyin hayatta kalması için uygunluk yerine, ihtimal ki, toplumsal ya da ekonomik ya da estetik kaygılarla belirlenecektir.

Şimdilik mümkün olmasa da görünür bir gelecekte olabileceği düşünülen bir gelişme, belli özellikler taşıyan bireyler üretmek üzere yalnızca ayıklama ve yok etme yoluyla değil aynı zamanda embriyonun genetik yapısını fiili olarak yönlendirerek insanın genetik kalıbının değiştirilmesidir. Bu genelde "genetik mühendisliği" terimiyle bilinen süreçtir ve çilek bitkisi üzerinde buz kristalleşmesini önlemek üzere genetik değişime uğratılan bakteri olduğunda belki kabul edilebilir olsa da, yeni insan nesli geliştirmenin bir aracı olarak önerildiğinde genelde korkunç ve iğrenç görünür.

Yukarıda bahsi geçen alanlardaki her türden çalışmaya karşı yükseltilen ortak bir itiraz bunun "doğanın işine karışmak" olduğudur. Bu itiraz, bence, çabucak gözardı edilebilir. Gördüğümüz gibi, önce neyin doğal ve neyin doğal olmadığını söy-

leyip sonra da doğal olanı, ahlâki olanı belirlemekte kullanmanın savunulur bir yanı yoktur –tıbbın faydalı bir şey olduğunu düşünen bir kimse, diyelim, *in vitro* döllenmeye doğal olmadığı gerekçesiyle itiraz etmek için çok geç kalmıştır. Eğer doğal olmama temelinde ahlâki itirazlar yapılacaksa, önce doğal olmayanın niye ahlâki olarak da yanlış olduğunun kanıtlanması gerekecektir.

Özelde ya genetik mühendisliği ya da embriyoların ayıklanıp yok edilmesi yoluyla genetik havuzun değiştirilmesine karşı yöneltilen başka bir itiraz da, kimsenin hangi karakter yapısının gelişmeye en uygun olduğundan emin olamayacağı iddiasıdır. Bu türden bir argümana göre, hayatta kalmamız için asıl olan genetik karakter yapılarını (ya da, belki, katastrofik çevre değişmeleri sonucunda, asıl hale gelecek karakter yapılarını) ortadan kaldırma tehlikesi içindeyiz. Gelgelelim, ben bu tür bir itirazı dikkate almıyorum çünkü bu bizim iyicil sonuçlar olduklarını söylediğimiz (ve bundan dolayı etkinliklerin haklı gerekçeleri olarak aldığımız) şeylerin hiç de iyicil olmadıklarını (ve dolayısıyla eylemleri haklılaştıramayacaklarını) kanıtlamaya bağlıdır. Ben genel olarak iyicil görülen bu hedeflere ulaşmak amacı taşıyan araştırma programları --çocuksuz çiftlerin çocuk sahibi olmaları ve genetik kusurları ortadan kaldırmayı gözeten araştırmalar- üzerinde durmak ve bu hedeflerin iyicil doğasının onları ve kullandıkları araçları haklılaştırmaya yetip yetmeyeceğini, ya da iyicil sonuçlara ağır basan ya da onları anlamsız kılan başka faktörlerin hesaba katılmalarının gerekip gerekmediğini tartışmak istiyorum.

Vereceğim örnek ağırlık kazanabilecek değerlendirme türünü göstermeyi amaçlıyor: Artık insan organlarını makul oranda bir başarıyla nakletmek mümkündür. Sağlıklı bir yetişkinin organları muhtemelen dört ya da beş insanın hayatını kurtarmakta kullanılabilir. Uygun alıcı ve vericileri seçmek suretiyle, toplam sonuçların iyicil olduğundan kuşku duymamak da mümkündür. Ama buna rağmen, çoğumuz sonuçların iyicil olmasının, yalnızca bir kişinin hayatı pahasına dört ya da beş insanın hayatının kurtulmasının bu tür bir eylemi haklı çıkarmadığını düşünürüz; çoğumuz bir başkasını öldürerek hayatların kurtarılmasının ahlâki bakımdan yanlış olduğunu hissederiz.

Şimdi, eylemlerin ahlâki bakımdan doğru mu yoksa yanlış mı olduklarını belirleyecek olan şeyin eylemlerin sonuçları olduğunu savunan bir kişi, dikkate alınmak zorunda olunan daha başka, arzu edilmeyen sonuçlar olduğunu gösterme anlamına gelen bu örneğe çeşitli itirazlar yükseltebilir. Gelgelelim, burada benim amacım ahlâka böylesi bir sonuççu yaklaşım karşısında fikirler ileri sürmekten çok, çoğumuzun (doğru ya da yanlış) sonuçlardan başka şeyleri de hesaba kattığını göstermektir.

C. "YEDEK" EMBRİYOLARIN STATÜSÜ

Yukarıdaki örneği seçmemin bir nedeni, embriyo araştırmalarına ve *in vitro* döllenmeye karşı çıkanların olmasıdır; onlar derler ki ya da belki farzederler ki, yukarıdaki örnekte vericinin ele alınış biçimiyle embriyo araştırmalarında ve IVF'lerde embriyonun ele alınış biçimi arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Önce, *in vitro* döllenmenin üreyebilme sorununu aşmanın bir aracı olarak kullanılmasını ele alalım. Birden fazla döllenmiş yumurtanın aktarılmasının tutunmadaki başarı oranını artırdığı bulunmuştur ama yine de bu, elbette, çoklu hamilelik riskini beraberinde getirecektir. Süper-yumurtlama bir düzineye kadar döllenebilir olgun yumurta çıkmasına neden olabilir ki bu embriyoların bir kısmı uygun gelişme göstermeyebilir kaygısıyla oluşmalarına izin verilmiş birkaç embriyo "yedek" kalır. Kadına aktarılmayan embriyolar dondurulabilir ve örneğin, ilk embriyoların hiçbiri başarıyla tutunamamışsa, sonraki bir tarihte aktarılır. Böylelikle, IVF ile üreme sorununun aşılması eğer "yedek" embriyolar üretilebilirse büyük bir ihtimalle daha başarılı olacaktır: Bu "yedek" embriyolar bir tür sigorta işlevi görür. Daha sonra, kendilerine ihtiyaç duyulmazsa, o zaman embriyonik araştırma için elverişli hale gelebileceklerdir.

İster embriyonik araştırma amaçlı kullanılsınlar isterse bir çocuk üretmenin başarı şansını artırmada kullanılsınlar, "yedek" embriyo üretimine karşı çıkanlar bunu "yedek" embriyoların insan, potansiyel insan olduğu ve onları bu şekilde kullanmanın başkalarının hayatlarını kurtarmak için yaşayan, sağlıklı bir ye-

tişkini organ bankası olarak kullanmak kadar yanlış olduğu temelinde yaparlar. Bu üretimi ve ardından "yedek" embriyoların deney malzemesi yapılması ya da atılmasını betimlemek için "embriyonun istismarı" ifadesi kullanılmaktadır; IVF ve embriyo araştırmaları karşıtları böylesi bir terimi hayvanlara kötü muamele, çocukları istismar etme ve totaliter hükümetlerin eylemleri ile bir karşılaştırmayı ima etmek için kullanırlar. Bu itirazlar kürtaja yapılan itirazların biriyle aynı temel üzerinde yükselmektedir: Bir insan embriyosu, ister cinsel birleşme yoluyla doğal olarak üretilmiş olsun, isterse IVF yoluyla bir cam tüpte üretilmiş olsun, bir insandır ya da potansiyel bir insandır. Dahası, bütün insanların hakları vardır –özellikle yaşam hakkı ama bunun yanında istemeden tıbbi bir deney konusu olmama hakkı gibi başka bir sürü daha hakkı vardır. Bu tür bir iddiayı kürtajla ilgili olarak ele aldık ama, bu iddianın getirdikleri düşünüldüğünde, bu iddiayı destekleyen argümanları yeniden irdelemek ve özellikle, bir kadının rahminde doğal olarak gelişen bir embriyonun belli haklarını tartışmasız kabul etsek de, aynı hakların bir cam tüpte gelişen bir embriyo için de geçerli olup olmadığını ele almak zorunludur.

Döllenmemiş yumurta ve spermle işe başlayalım. Bana öyle geliyor ki, bunların hakları vardır demek pek doğru değildir. Bir kadının yumartalarını boşaltırken (eğer varsa) partnerinin isteklerini dikkate alması gerektiği ve aynı şekilde bir erkeğin de spermlerini boşaltırken partnerinin isteklerine dikkat etmesi gerektiğini söylemenin bir manası olabilir ama, bu değerlendirmeler bir yana, yumurta ya da sperm birisinin vücudundan bir parçadır.

Denebilir ki, her olası sperm/yumurta bileşimi olası bir insandır ve bu olası insanın fiili insan kadar yaşam hakkı vardır. Ama bu, bence, tamamen saçmadır: Hayatta olanlar hamile kalınmadan önce kendilerine haksızlık yapıldığını iddia edemeyeceği gibi, bir erkek ve bir kadının cinsel ilişkiye girmedikleri her keresinde bir grup olası insana haksızlık da yapmış olamazlar. Bir çiftin doğum kontrolü yaptıklarında da olası insanlara haksızlık yapmış olabileceklerini de düşünmüyorum. Döllenmiş yumurtada durum farklı mıdır?

Söz gelimi, insan hayatının döllenme ile başladığında hemfikir

olabiliriz. Gelgelelim, bu döllenmiş yumurtanın bir kişi olduğu anlamına gelmediği gibi, bir insan olduğu anlamına bile gelmez; belli ki, değildir. Söyleyebileceğimiz şey, kadın bedenindeki döllenmiş yumurta, son noktada tam gelişmiş yetişkin insan olacak olan doğal bir gelişme sürecine sahiptir –ne ki, gördüğümüz gibi, belli bir nokta tespit edip o noktadan önce değil ama sonra bir kişiden bahsedilebilir diyemeyiz.

Gelgelelim, IVF ile üretilen embriyonun doğal bir gelişme sürecine sahip olduğu da doğru değildir; doğal hücre bölünmesi sürecinin devam etmesi için, cam tüpte çevre koşulları sağlanmalıdır ve embriyonun yetişkin bir insana gelişmesi için de, embriyonun kadının rahmine sokulması ve rahim duvarında tutunur hale gelmesi zorunludur. Müdahaleye maruz kalmama hakları ile pozitif görevlerle ilgili haklar arasında halihazırda yapmış olduğumuz ayrım düşünüldüğünde, kadının içindeki embriyo ile cam bir tüpteki embriyo arasında kesin bir fark vardır; ilk durumda embriyonun bir kişinin içinde gelişmesini engellemek üzere doğal sürece müdahale yapılmak zorundadır, ikinci durumda, doğal bir gelişme süreci söz konusu olmadığından, böyle bir zorunluk yoktur.

Sonuç olarak, inanıyorum ki, devre dışı bırakılan "yedek" embriyolarda, kişi artık yumurtaları devre dışı bırakmakla, döllenmemiş yedek yumurtaları ya da bir yumurtayı döllemeyi başaramamış yedek spermleri devre dışı bırakırken olduğundan daha fazla bir kişinin hakkını çiğnememiştir: Her iki durumda da henüz varlık kazanamamış olası bir kişi vardır ama varlık kazanamamaktaki bu başarısızlık herhangi bir kimsenin ahlâki bakımdan yanlış yapmasıyla olmamıştır –IVF bazı olası insanların fiili hale gelişlerini çok yakına çekmiş olabilir ama bu olası insanların yeşertilen umutlarının söndürüldüğü anlamına gelmez. Yine de, bu tespitlere bir kayıt getirmek istiyorum, şöyle ki, ne zaman laboratuvar ortamında embriyodan çocuk, hatta duygulu bir yaratık üretilir, işte o zaman ahlâki meseleler bir biçimde farklı olabilir.

Yukarıdaki argümanda doğal olan şey nosyonuna tartışmalı bir bağlılık olduğu itirazı yapılabilir –daha önce, doğal olan şeyin ahlâki bakımdan doğru olan şey için rehber olamayacağını söy-

lemiştim. Gelgelelim, ben burada, daha önce eleştirilen argümanlarda iddia edildiği gibi, doğal olanın ahlâki olarak haklı olduğu iddiasında değilim. Örneğin, ben tutunan bir embriyonun bir kişiye gelişmesi doğal olduğundan, böyle gelişmek onun hakkıdır demediğim gibi, bir tüpte döllenmiş bir embriyonun bir kişi haline gelmesi doğal olmayan bir şey olduğundan dolayı, onun gelişmesine izin vermenin ahlâki bakımdan yanlış olacağını da söylemiyorum (benzer bir akıl yürütmeyle, her şeyden önce böyle bir embriyonun üretilmesinin yanlışlığını da söylemiyorum). Doğal olma nosyonuna bir biçimde başvurmama neden olan, asıl mesele tikel bir embriyonun potansiyel bir kişi olup olmadığıdır. Bu meselenin doğal gelişmenin ne olduğuna bakılarak karara bağlandığını düşünüyorum –örneğin, embriyonun doğal olarak üretilip üretilmediğine bakmıyorum ben. Burada doğal gelişme nosyonuna dayanmamın nedeni doğal gelişmenin ahlâki bakımdan doğal olmayan gelişmeye tercih edilir olması değil, yalnızca doğal gelişme nosyonuna başvurarak bir potansiyel kişi nosyonuna bir anlam kazandırabilmemizdir. Şayet bir insanın ayrıntılı kimyasal analizini yapabilmiş olsaydık, mevcut farklı kimyasal maddelerin miktarını ölçmemiz mümkün olabilirdi. Sonra farklı bir kaynaktan benzer miktarlarda kimyasal maddeleri elde edebilir ve bir insan haline gelme potansiyeli taşıyan bir kimyasal maddeler topluluğu bir araya getirmiş olduğumuz iddiasında bulunabilirdik. Gelgelelim, bu topluluk potansiyel bir insan oluşturmaz çünkü onun bir insan haline gelebilmesini sağlayan süreç yoktur ortada. Eğer, öte yandan, moleküller topluluğunun belli bir zamanda fiili olarak bir insanı meydana getirdiğini düşünürsek, diyebiliriz ki, bu topluluk bir zaman önce (bu bir zaman öncesinde, topluluk dağılmış, bazı moleküller bitkilerde, bazıları hayvanlarda, bazıları havada, bazıları suda vb. olsa da) bir insan haline gelme potansiyeli taşımakla kalmaz aynı zamanda potansiyel bir insanı oluşturur çünkü, zaman içinde, fiilen insan haline gelir. (Böyle söyleyerek, doğal gelişme nosyonunda olduğu gibi, potansiyel bir kişi nosyonunun sorunlu bir nosyon olduğu gerçeğinin üstüne cila çekmek istemiyorum.)

Denebilir ki, denecektir de, bir kişi haline gelme potansiyeli taşıyan bir şey yaratmak ve sonra da onu yok etmek yanlıştır. Gel-

gelelim, IVF ile, bir anlamda, hiçbir şey yaratmayız –bir sperm bir yumurtayı döllemiştir, sonuçtaki döllenmiş yumurtaya biz embriyo (ya da embriyo-öncesi) deriz ve bir embriyo bir kişiye gelişme potansiyeli taşır ama, aynı şekilde, döllenme öncesi yumurta ve sperm de bu potansiyeli taşırlar. Cam tüpteki bir embriyo bir kadının içinde doğal olarak döllenen bir embriyoda olduğu gibi potansiyel bir kişi değildir. Şayet bir kişi haline gelme potansiyeli taşıyan bir şeyi bilerek yaratmış ve sonrada onu yok etmişlerse, bir çiftin yaptığının yanlış olduğundan bahsederiz, çünkü bunda duygusuz ve kötü niyetli bir şey vardır. Ama bu anlatım doğum kontrolü yapmayı unuttuğu için ilişki-sonrası hapı* alan bir kadının durumuna kolayca uydurulamayacağı gibi, IVF ile embriyolar üreten ve sonra da onları "yedek" olarak devre dışı bırakan birinin durumuna da uymaz. İlişki-sonrası hapı durumunda, birleşme eylemiyle çift bir şey yaratmış olmaktan çok, ilişkinin bir sonucu olarak bir şeyin yaratılmış olmasını engellemeyi başaramamıştır –niyetler önemlidir. IVF durumunda ise, kişinin yarattığı şey bir kişinin üreyebileceği ya da faydalı tıbbi sonuçların elde edilebileceği birkaç embriyodur.

D. ÇOCUKLAR NE ZAMAN İNSAN OLURLAR?

Hamilelikte bir kişinin, ya da en azından yetişkin bir insanın sahip olduğu tüm haklara sahip bir şeyin, üretildiğini düşünenler yukardaki tutumu benimsemeyeceklerdir ve, özel olarak, insan hayatının hamilelikle başladığını kabul ettikten sonra, embriyonun bir insan olmadığını göstermek için hiçbir şey yapmadığını pekâlâ iddia edebileceklerdir. Bu alanda yürütülen tartışmaların çoğu, bir kişi olması için bir şeyin sahip olması gereken vasıfların ne olduğu sorusu etrafında dönmektedir: Önerilen vasıflar olarak bilinçli olmayı, özbilinçli olmayı, rasyonel olmayı vb. sayabiliriz. Gelgelelim, bana öyle geliyor ki, falancanın ya da filancanın bir insan olduğunu söylemenin ölçütü olarak belli va-

* İng. morning-after pill: Cinsel birleşmeden belli bir süre geçtikten (iki üç günü geçmemesi kaydıyla) sonra bile alınsa etkili olabilen bir doğum kontrol hapı. (ç.n.)

sıflara sahip olmayı kullanmıyoruz. Aksine, kişi-olma bizim verdiğimiz bir statüdür ve farklı derecelerde kişi-oluş vardır. Bir anlamda, örneğin, çocuklar da yetişkinler kadar kişidirler –bir yetişkine kötü davranmak ne kadar yanlışsa bir çocuğa da kötü davranmak ya da bir çocuğa yalan söylemek (belki, gerçek olmayan bazı şeyleri çocuğa söylemek yetişkine söylendiğinde yalan kabul edilseler bile yalan sayılmaz) ya da çocukları aldatmak vb. yanlıştır (belki daha da yanlıştır). Ne ki, çocukların yetişkinlerle tam olarak aynı hakları olduğunu düşünmeyiz ve dolayısıyla, belki, bu anlamda aynı derecede kişiler olarak saymayız onları.

Eğer bir kişi olmak ya hep ya hiç olmaksa, öyle ki bir şey bir kere kişi olduğunda o artık kişilere has bütün hakları ve değerlendirmeleri kazanıyorsa, o zaman çocuklar ya kişi olmayacaklar ya da çocuklara yaptığımızın çoğu ahlâksızlık olmayacak: Çocukları bir yetişkinin durumunda yanlış gördüğümüz özgürlüklerinden yoksun bırakırız, özerkliklerini ellerinden alır ve bizim ya da anne babalarının, onlar için neyin en uygun olduğunu bileceklerinde ısrar ederiz vb. Çocuğun statüsüyle yetişkininki arasında (farklılıkların göreceli küçük olduğu yer) bu biçimde bir ayrıma gidecek olursak, farklılıkların çok daha büyük olduğu, embriyolarla yetişkinler arasında yapılan bir ayrıma nasıl itiraz edilebileceğini görmek zorlaşır.

Bunun karşısına çıkarılabilecek bir argüman çocukları kişiler olarak görmek ve genel olarak onlara tüm kişilik haklarını vermek olabilir; bazı istisnalar getirebilir ve örneğin ancak çocuğun bir hakla birlikte gelen özgürlük ya da sorumluluğu kullanma kapasitesi taşımadığını hissettiğimizde bir çocuğun özgürlüğünü sınırlayabiliriz. Bir eğitim alıp almamaya karar vermekte özgür olmak bir çocuğun çıkarına olmayacaktır ama buna rağmen çocukların yetişkinler kadar hayat haklarının olduklarını düşünürüz: Çocukların hayat hakkını ellerinden almadığımız gibi embriyoların da alamayız.

Bunun karşısında, aşağıdaki itirazlar yapılabilir. Önce, hakların ve özgürlüklerin beraberinde getirdiği sorumlulukları yerine getirebilme kapasiteleri temelinde verildiğini sanmak bir hatadır. Ne kendileri ne de başkaları yararına özgürlüklerini kullanmakta

aciz kalan çok sayıda yetişkin vardır ve biz yine de, sadece buna bakarak, onları özgürlüklerinden mahrum etmeyiz. Tek bir örnek gösterecek olursak, insanların ne kadar becerebileceklerine bakmadan çocuk sahibi olma ve bir aile oluşturma haklarının olduğunu düşünürüz. Madalyonun öbür yüzünde de yetkin çocuklar vardır ama biz yine de bundan dolayı onlara haklarını vermeyiz –on dört yaşındakilerin, ne kadar olgun olursa olsunlar, evden ayrılıp bir aile kurma hakları olduğunu düşünmeyiz.

Aynı şekilde, bir çocuğun da yetişkin kadar hayat hakkının olduğunu düşünsek bile, bir ceninin de hayat hakkının olduğunu düşünmeyiz. Bunu söylerken aklımdaki, bir cenine yaşam hakkını tanımayan kürtaj yanlıları değil, yaygın bir düşünce olan, eğer çocuk doğurmak bir kadının hayatını tehlikeye sokuyorsa ve seçimimiz annenin hayatıyla ceninin hayatı arasında ise, kurtarılması gerekenin anne olacağı düşüncesidir. Çoğunluğu oluşturacaklarını sandığım bu şekilde düşünenler, örneğin doğmamış çocuğun annenin hayatını tehlikeye soktuğunu ya da eğer cenin kurtarılırsa, annenin kurtarılamayacağı ve bunun da kötü bir durum olacağı gibi şeyler söyleyerek düşüncelerini haklı göstermeye çalışacaklardır. Gelgelelim, eğer bir ceninden değil de bir çocuktan bahsediyor olsaydık bu argümanların kabul edilemezliği ortadadır. Annenin ya da çocuğun hayatı arasında tercih yapmak durumunda kaldığımızda ne söyleyeceğimizi şaşıracak olsak bile, annenin ya da ceninin hayatı arasında tercih yapmak durumunda kaldığımızda ise çoğumuz, isteksiz de olsa, anneden yana tercihini kullanmaya hazırdır.

Bunun sonucu, bence, IVF'ye, "yedek" embriyoların boşaltılması ya da "yedek" embriyolar üstünde deneylerin yapılmasına karşı olan argümanların bu embriyoların hayat haklarının olduğu iddialarına bir temel bulamadıklarıdır. Gelişen embriyolar bağlamında, yaşam hakkına yönelik her iddia, öncelikle, bir karışılmama hakkıdır ve bu, bir kadının içinde gelişen bir embriyo yararına öne sürülebilir belki ama bir cam tüpte döllenmiş bir yumurta için öne sürülemez. Ayrıca, yaşam haklarının da derecesi (bununla yaşam hakkına sahip olan şeylerin ölçülebileceğini ya da şeylerin farklı türlerini sınıflandıra-bileceğimizi ima etmek istemiyorum) ve dolayısıyla bu hakkı neyin hü-

kümsüz kılacağına ilişkin farklar vardır. Geçmişte kölelerin ya da başka ırkların ya da kadınların haklarını tanımadığımız gibi, gelecekte de embriyoların hayat haklarını tanımamakta yanlış yaptığımızı fark edeceğimizi ileri sürmek, bence, bilgiçlikten başka bir şey değildir. Elbette, her zaman hata yapabiliriz ama karşıt görüşten yana gerekçeleri kabul edene kadar hata yapmakta olduğumuzu düşünmemize de gerek yoktur. Bir yanda, doğmamış bebek, öte yanda, köleler ya da kadınlar arasındaki benzetme temellendirilmemiştir ve bunu kabul etmediğimiz için kimsenin kaşlarını çatmaya hakkı yoktur.

Daha önce vurgulamaya çalıştığım gibi, bu türden ahlâki meseleler bir tek haklar sorunu temelinde çözüme bağlanamaz. IVF yoluyla üretilmiş embriyonun yaşam hakkı olmadığı düşünüldüğünde bile, bu ne olsa gider anlamına gelmez. Cam tüpte bölünen ve kopyalanan hücrenin nasıl bir süreç içine girdiğini bilmek gibi, neyi geliştirdiğimizi ve geliştirebileceğimiz şeyin bir kişi olduğunu bilmek de öyle hafife alınabilecek bir bilgi değildir. Aynı şekilde vericilerin dikkate alınması gereken duyarlılıkları yanında ilgili kişilerin eylemlerinden kaynaklanabilecek olası avantajlar ve tehlikeler de vardır.

E. EMBRİYOLARIN SAHİBİ KİM?

Şimdi konuyla ilgili başka bir soruna, "yedek" embriyoların sahipliği sorununa gelelim. Anne baba ayrılınca, çocukların velayetinin kime kalacağı genelde tartışmalara neden olur. Bu türden bir kararı etkileyen ana faktör çocukların iyiliğidir –çocukların ihtiyacı olan, parasal olduğu kadar duygusal, desteği anne babadan hangisi verebilir? IVF kullanarak kısırlık sorununu aşmaya çalışmış bir çiftin ayrılmaları "yedek" embriyoların kime ait olduğuna dair benzer bir sorun çıkarabilir. Eğer embriyolardan biri başarıyla tutunmuşsa embriyonun gelişmesiyle meydana gelecek çocuğun kaderi her çocukta olduğu gibi karara bağlanır; yani o çocuğun çıkarları göz önünde tutularak. Gelgelelim, eğer embriyolar daha sonraki kullanım için dondurulmuşsa ve eğer, yu-

karda sözü edildiği gibi, bu embriyolar, kadının uterusuna tutunmuş olmaları halinde olabilecekleri halde, potansiyel insan değilseler, buradaki mesele o zaman bir velayet değil bir mülkiyet meselesidir. Öyle görülüyor ki, sorun bu nedenle embriyonun çıkarlarından ziyade sahiplik iddiaları göz önünde bulundurularak karara bağlanacaktır.

Çocukların velayeti yerine embriyoların mülkiyetini göz önünde bulundurduğumuzda, aksi halde o kadar önemsenmeyecek belli faktörler önemli hale gelir. Burada erkeğin mi spermlerini kadına verdiği yoksa kadının mı yumurtalarını erkeğe verdiği sorusunun yanıtı önemlidir. Yine, bir tür sözleşme yapıp yapmadıkları ya da en azından embriyolara ne olacağı hakkında belli bir anlayışa sahip olup olmadıkları önem kazanır. Eğer bu değerlendirmeler yeterli değilse, kendini dayatan çözüm embriyoları eşit olarak iki taraf arasında paylaştırmaktır.

F. KİRALIK ANNELİK

Kiralık annelik durumunda, mesele çok daha karmaşık olsa da, benzer sorular kendini gösterir. Kiralık annelik çeşitli biçimler alabilir ama benim üzerinde durmak istediğim şöyle bir örnek: Çocuk yapamayan bir çift, IVF yoluyla bir embriyo elde edilmesi için gerekli sperm ve yumurtayı doğal yollardan temin ederler. Bu embriyo, muhtemelen ücret karşılığı, çift için hamilelik boyu çocuğu taşımayı kabul eden başka bir kadına ekilir. Bu kadın taşıyıcı ya da kiralık annedir ama çocuğun genetik anne babası orijinal çifttir.

Çıkan sorunlar, orijinal çift ya da kiralık anne tarafından, yanlış bir şeyin yapılıp yapılmadığı meselesi ve işler planlandığı gibi yürümezse ne yapılması gerektiği meselesi etrafında yoğunlaşır. İşin içinde güçlü duyguların olduğu düşünüldüğünde, işlerin planlandığı gibi gitmemesi için bir hayli neden vardır: Kiralık anne çocuğu alıkoymayı isteyebilir ya da orijinal çift, şu ya da bu nedenle, artık çocuğu istemeyebilirler. Tek başına bu nedenlerle bile, kiralık annelik işine kalkışmanın ihtiyatsızlık ve bu anlamda da ahlâki bakımdan yanlış, olduğu düşünülebilir. Gelgelelim, ki-

ralık anneliğe yapılan itirazların bazıları pratiğe yapılan itirazlardır ve işin kendisinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusundan tamamen bağımsızdır.

Şimdi bu itirazların neler olabileceğine eğilelim. En çok duyulan bir itiraza göre, kiralık anneye bir ödeme yapılması durumunda, kiralık annenin bedenini satması ahlâki bakımdan yanlıştır. Bu itiraz genelde, çocuk doğurmanın bir biçimde özel bir şey olduğu, çocuğu karnında taşıma para için yapıldığı takdirde zarar gören çok özel duygular gerektirdiği fikri ile bağlantılandırılır. Görüldüğü kadarıyla, bu tür itirazlar para alışverişi işin içine karışmadığı zaman geçersiz kalacaktır. Peki, genetik anne babanın, minnettarlık dışında, kiralık annenin masraflarını karşılaması halinde ne olacaktır? Kiralık annenin bunları kabul etmesinde garip bir durum olamaz görünüyor. Aynı şekilde, kiralık annenin bu müddet zarfında olası para kaybı için belli bir tazminat alması da normaldir; bu, hattı zatında, bir ücret ödemesidir. Buradaki can alıcı faktör, göründüğü kadarıyla, paranın el değiştirip değiştirmediği ya da ne kadar paranın el değiştirdiği değil, kiralık annenin güdüleridir –bunu öncelikle çifti mutlu etmek için mi yoksa sadece para için mi yapıyor?

Hikâye bununla da bitmez: Bu işi çifti mutlu etmek için yapıyor olmak parayla da ilgileniyor olmayı engellemez; para için yapıyor olmak da genetik anne babanın ve yavrunun duygularına sevecen bir yakınlık göstermeyi engellemez. Paranın el değiştirmesinden hemen önce kiralık annenin açgözlülüğünden bunu yaptığı ve sonra da kiralık annenin kötü niyetli ve duygusuzca davrandığı sonucunu çıkarma eğilimi taşıdığımızı düşünüyorum. Gelgelelim, bence, bu her zaman böyle olmak zorunda değildir ve böyle olmadığında da, kiralık annelik yanlış değildir; kiralık anneliğin bazı yönlerden yanlış olması para alışverişi yüzünden değil, bu farzolunan açgözlülük ve kötü niyet yüzündendir. Her tür parasal işlemin güdüsü açgözlülük olabilir. Her tür parasal işlemde bir kişi başka bir kişinin ihtiyaçlarını karşıladığı için para alır ve bunu yaparak kendi ihtiyaçlarını karşılar; taraflardan her biri diğerine karşı, diğerinin ihtiyaçlarının gerçekten karşılanıyor olup olmadığına ilgisiz kalarak da kötü niyetli davranabilir.

Farklı bir argümana göre ise, sömürülen çocuksuz çift değil ki-

ralık annedir. Bu argüman, fahişeliğin kadınların bedenleri bu şekilde satmamaları gerektiği için yanlış olduğu ya da böbrek satışının insanların böbreklerini satmak zorunda kaldıkları bir durumda olmamaları gerektiği için yanlış olduğu argümanıyla benzerlik taşır. Bu tür argümanların ağırlık verdikleri şey, bazı insanları hayatta kalabilmek için aşağılayıcı şeyler yapmak durumunda bırakan toplumdaki eşitsizliklerdir. Bu argümanların anlamlı olabilmesi için, önce sömürüldükleri iddia edilenlerin bu duruma başka bir tercihleri olmadıklarından düştüklerini ve ardından gerçekte yapmak zorunda kaldıkları şeyin aşağılayıcı olduğunu varsaymamız gerekir. Bir anlamda, hayatta kalmak için hepimiz bedenlerimizi satıyoruz ama buradan bunların tamamıyla sömürü örnekleri oldukları sonucuna varmıyoruz. Yineliyorum, yapılan tikel işe bakmamız gerekiyor.

Yukarıdaki türden bir itiraz şöyle keskinleştirilebilir: Denebilir ki, bir çocuğu karnında taşıma ve ardından doğurma süreci şaşmaz bir biçimde kadınla çocuk arasında öylesine güçlü bir bağ yaratır ki, ya kiralık anne çocuktan vazgeçemeyecek ya da çocuktan vazgeçmenin bedeli o kadar ağır olacaktır ki para ne kadar yüksek olursa olsun zararını tazmin etmeyecektir ya da eğer ciddi bir pişmanlık duymadan çocuktan ayrılabiliyorsa, çok kötü niyetli olmalıdır. Elbette, göründüğü kadarıyla, bir kadının bir kiralık anne olmaya hazır oluşunun onun karakterinin bir yansıması olduğu varsayılır –ya duygusuzdur ya da gözüpektir ve sonuçları göz önünde bulundurmamaktadır. Bu çok etkili bir argüman olsa bile, bence verilecek yanıt bu argümanın kadınların hamileliğe ve anneliğe karşı nasıl bir tepki verdiklerine dair basma kalıp bir tablo sunduğu, halbuki gerçeğin çok daha değişik olduğudur. Bence, insan doğasının bir gerçeği, benzer deneyimlerden farklı etkilendikleri yolundadır ve bazı insanlar diğerlerinin perişan halde çıktıkları deneyimlerden görece etkilenmeden geçerler. Bazı kadınlar bebekleriyle hemen güçlü bağlar oluştururken, bazıları bu tür bağları zamanla oluştururlar, diğer bazıları ise hiçbir zaman böyle bağlar kurmazlar.

Kanımca, eğer kiralık annelikte bir yanlış varsa, o da bu işin çocuk üzerinde genetik anne babayla kiralık anne arasında çıkacak anlaşmazlıkların tehlikesini taşımasıdır. Böylesi an-

laşmazlıklar boşanan doğal anne baba arasında çıkabilir ve çıkar da ama kiralık anne pratiğinin yapısında bunlar var görünüyor. Bilerek hamile kalınmış ve doğal olarak doğurulmuş çocukların durumunda, çocuk üzerinde iddiada bulunan iki insan vardır ama aynı zamanda çocuğa duygusal bakımdan istikrarlı bir yetişme sağlayacak bir ilişkinin temelleri de vardır; pratikte bu ilişkilerin çoğu yıkılsa da bu böyledir. Kiralık annelik, özellikle de parasal bir düzenleme üzerine kurulmuş bir kiralık annelik durumunda, çocuğun yetiştirilebileceği bir ilişki temeli olmaksızın çatışan iddialar vardır.

Eğer kiralık anne ile çocuk arasında oluşabilecek duygusal bağa çok fazla ağırlık verirsek, bir anlaşmazlık ortaya çıktığında, onun böyle yapmakta ısrarlı olacağını varsayarak, hemen çocuğun kiralık anneye verilmesi gerektiğini düşünme eğiliminde oluruz. Gelgelelim, çocuğun çıkarı kiralık anneyle kalmakta olmayabilir ve bu olgunun da çocuğu alması gerekenin kiralık anne olması gerektiği yaklaşımı karşısında hesaba katılması düşünülebilir. Ne ki, çıkarlarına en iyi eğer zengin, çocuksuz çiftler tarafından evlatlık alınırlarsa hizmet edilmiş olacak çok sayıda çocuk vardır ama biz bu nedenle onların doğal annelerinden alınmaları gerektiğini düşünmeyiz. Genetik anne baba iddialarının nereye varacağından emin değilim –genetik anne babaların çocuğun gelişmesine neden olan genetik malzemeye sahip oldukları ve dolayısıyla çocukta bir haklarının olduğu fikrine mi dayanmaktadırlar? Eğer öyleyse, daha evvel sahiplenmenin anne babayla yavruları bir arada tutan ilişkinin uygun anlatımı olamayacağını gördüğümüz düşünüldüğünde, bu iddialar çok güçlü değildir. Eğer mesele bir mülkiyet meselesi değilse, o zaman genetik malzemenin vericisi ile bu malzemenin alıcısı arasında başka, daha az somut bir bağ mı vardır? Nasıl evlat edinilmiş bir çocuk kendi doğal anne babasını bulmak ister ve doğal anne baba da çocuklarının başına ne geldiğiyle ilgili olabilirse, aynı şekilde kiralık anneden olma bir çocuk da kendi genetik anne babasıyla ilgilenebileceği gibi genetik anne baba da çocukla ilgilenebilirler. Ne ki, bu ilgilenmeler bir iddiaya varmaz. Evlatlık vermeyi kabul etmekle, anne baba çocuk üzerindeki haklarından feragat ederler; kiralık annelik durumunda ise, genetik anne babaların iddiaları kiralık anne ile çocuk arasındaki duy-

gusal ilişkinin doğası gereği geçersiz kılınmıştır.

Kiralık annelikte ortaya çıkabilecek sorunlar yalnızca kiralık annenin çocuğu alıkoymak isteyeceği değil aynı zamanda genetik çiftin de çocuğu almamaya karar vermelerine ilişkin durumları içerir. Burada, kiralık annenin daha büyük hak iddiasında bulunabileceğini –büyük hak iddiasının büyük sorumluluk getireceği düşünülebilir– ileri sürdüğüm bir önceki tartışma ile tutarsız görünse de, çocuğun genetik çiftin sorumluluğunda olduğunu söylemekten yanayım. Gelgelelim, genetik çift kiralık anneyi sadece kişisellikten uzak bir kuluçka olarak kullanamaz; ve çiftin aynı şekilde kiralık annenin taşıdığı çocukla duygusal bir ilişkisinden gelen iddialarını tanıması da gerekir ama yine de çift çocukla ilgili sorumluluktan kaçamaz. Kiralık anne, çocuğu alıkoymak kararı almadıkça ve alana kadar, sınırlı bazı sorumluluklar yüklenir –bunlar, örneğin, hamilelik sırasında sigara içmemek gibi şeyleri kapsar. Böylelikle, eğer çocuk sakat ya da hastalıklı doğarsa, genetik anne babanın çocuğa karşı sorumlulukları değişmez ve başka diğer aileler gibi, bu sorumlulukları yerine getirmek için belli seçenekleri vardır.

Yukarıdaki tartışmanın sonu gelmez bir tartışma olduğunu ve yapabileceğimin en iyisini yaparak, doğru ahlâki yanıtların bulunduğu yönü işaret ettiğimi biliyorum. Ne ki, bunun için özür dilemiyorum. Birinci bölümde belirttiğim gibi, burada bahsedilen türden gelişmeler yalnızca tıpta değil ahlâk alanında da yenidir. Bu aşamada yapılabilecek en iyi şey daha aşina olduğumuz durumlarda, üzerinde ahlâki yargılarda bulunduğumuz temelleri yeniden gözden geçirmek ve bunlardan yeni durumlara yönelik tahminlerde bulunmaktır.

IX. İNTİHAR VE HAYATIN DEĞERİ

A. İNTİHAR AHLÂK İÇİN BİR SORUN MUDUR?

Bu bölümdeki intihar ve gelecek bölümdeki ötenazi tartışmalarına bir giriş olarak, bir kere daha, hukuki meselelerle değil ahlâki meselelerle ilgili olduğumuzu ilan etmemiz gerekiyor. Bu nokta önemlidir çünkü ahlâki tartışmayı amaçlayan çoğu çalışma hukukun ne olduğu ya da olması gerektiği üzerinde durmaya başlıyor. Yeni birkaç örnek, ahlâki ve hukuki meselelerin, önemli oranda, ayrı olduklarına dair daha önceki tespitlerimizin pekiştirilmesine yardım edebilir: Sevdiğiniz bir kişinin büyük bir acı içinde ve ölümünün yakın olduğu, o kişiye ölmesi için yardım etmenin bir iyilik olacağı bir durumu düşünebilirsiniz. Ve aynı za-

manda, kötüye kullanmayı önleyecek yeterli tedbirleri almanın zorluğu yüzünden, ötenaziye hukuken izin verilemeyeceğini düşünebilirsiniz. Benzer bir biçimde, bir kimsenin kendi canına kıymasının doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında ne düşünürseniz düşünün, intihar karşısında yasal önlemlerin nafile ve yalnızca başarısız teşebbüsleri cezalandırılabilen ters-etkili önlemler olduğunu –çünkü başarılı intiharlar hukukun dışına çıkarlar– düşünebilirsiniz.

Belki de, aklımıza takılan ilk sorulardan biri şudur: "İntihar ahlâki bir mesele midir?" Bir intihar ve ona götüren olaylar genelde esef verici, hatta trajik olarak görülür; can kaybı bir zayi olarak görülebilir. Gelgelelim, bu eğer intihar olmasaydı daha iyi olacaktı ve intihara götüren olaylar başka türlü gelişseydi belki daha iyi olurdu düşüncesini akla getiriyor ama bu intihar eden bir kişinin ahlâki bakımdan yanlış bir şey yaptığı anlamını beraberinde getirmez.

Genel olarak, öldürmenin (yani bir insanı öldürmenin) yanlış olduğuna çoğumuzun inandığını farzediyorum. Yine de, aynı şekilde, çoğumuz istisnaları da kabul edecektir. Böylesi bir istisna (zorunlu olarak akla ilk gelen istisna olmayabilir bu), öldürülen insan aynı zamanda öldüren insan olduğunda –yani intiharda- görülebilir. Belki, baştan şöyle bir kayıt getirebilirsiniz: Öldürmenin yanlış olduğunu söylerken, kastedilen başkasını öldürmektir. Kanımca, günümüzde birçok insan birisinin kendi canına kıymasının, başkasının canına kıymasından nasıl olup da daha kötü olabileceğini ve intihar karşısında bu tutumun daha yakın zamana kadar ortak bir tutum olduğunu anlamakta zorluk çekecektir. Bu zorluk, en azından kısmen, kişinin hayatını o kişiye ait bir şey ve dolayısıyla kişinin uygun gördüğünde feda edebileceği bir şey olarak görme alışkanlığımızdan çıkar. Öte yanda, başkasını öldürme yalnızca bir can alma değil, aynı zamanda başkasına ait bir hayatı almaktır. Belki, çoğumuza göre, intihar ahlâk için kesinlikle bir sorun teşkil etmez çünkü ahlâk kişiler arası ilişkiyi konu alır, halbuki kendini öldürmede tek bir kişi söz konusudur.

Bu, tek bir kişinin söz konusu olduğuna ilişkin son iddia çoğu durumda bariz olarak yanlıştır. Kendimi öldürdüğümde eylemimden doğrudan etkilenen tek kişinin kendim olduğu doğrudur

ama etkilenen tek kişinin kendim olduğu doğru değildir. Ailem etkilenecektir, belki arkadaşlığımın belki getirdiğim paranın kaybolması yüzünden, belki bunu önlemek için yapabileceklerine dair suçluluk duygusu yüzünden, belki de bir rahatlama ve bir yükten kurtulma hissiyle. Aynı şekilde, arkadaşlar ve başka yakın akrabalar da etkilenebileceklerdir. Yakın aile ve dost çevrem olmasaydı bile, tanıdıklarım mutlaka etkilenirler ve bırakın tanıdıkları, bedenimden vazgeçmem ve sonuçları çeşitli kurumlar açısından bir sıkıntı kaynağı olurdu. Buna rağmen, ölümümün başka insanlara etkisinin önemli olmadığı, elbette bana etkisiyle kıyaslandığında önemli olmadığı durumları gözümüzün önüne getirebiliriz. Böylelikle, bir kişinin gerçekleştirdiği çok az sayıda eylemin başka kimseyi etkilemediği yolundaki biçimsel gerçeği kabul ederken, intihar değerlendirmemizi intiharın intihar eden kişi için ne anlama geldiğiyle sınırlayabilir ve bunun ahlâki açıdan bir sorun teşkil edip etmediğini sorabiliriz.

Ahlâkın sadece insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili olduğu iddiasını ele alalım; bu çoğu için tartışmasız bir şeydir ve bazen eğer bir kimse hayatta kalan son insan olsaydı ne yaptığı da sorun olmazdı denerek ifade edilebilmektedir. Ne ki, bir iddianın fazla sorgulanmadan kabul edilmesi üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur. İntihar bize bir şeyi sınama imkânı sağlar; şöyle ki, eğer biz intiharın, kendi başına alındığında bile, ahlâkın bir konusu olduğuna ilişkin nedenler ortaya koyabilirsek (ve ben böylesi nedenlerin ortaya konabileceğine inanıyorum), bu ahlâkın yalnızca insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili olduğu iddiasına kayıt koymamız gereğini gösterecektir –elbette, hâlâ ahlâkın asıl olarak insanlar arası ilişkilerle ilgili olduğu fikrini koruyabilirim.

B. NEDİR İNTİHAR DENEN ŞEY?

İntihar ya da ötenazi denince akla bir kişinin keder ya da hayatın artık yaşamaya değmediği düşüncesine kapıldığı durumlar gelir. Ne ki, bir kişinin sonuçta o kişinin hayatına mal olan bir eylem tarzı seçtiği durumların başka türleri de vardır. Böylesi durumlara ilişkin örnekler verelim: Bir açlık grevcisi ya da bir po-

litik amaç için ölümle sonuçlanacak bir görev üstlenen bir terörist, rehinelerin yerini alarak onların yerine kendini ölüme atan kişi, teknede hayatta kalan insanların kurtarılıncaya kadar sularının yetmesi için kendini öldüren kişi.

Bu son tiplemenin gerçek hayatta muhtemel bir örneği, ki bu örnek intihar tartışmalarında sıkça verilir, Scott'ın 1912 tarihli talihsiz Antarktika gezisindeki Kaptan Oates örneğidir. Eldeki mevcut anlatımlara göre, geziye katılan diğerlerine yük olacak kadar zayıf düşen Oates önce ölmesine izin vermelerini istemiş sonra da, arkadaşlarının buna izin vermemeleri üzerine, ölümünün gezinin hayatta kalan diğer üyelerinin şansını artırabileceği düşüncesiyle fırtınanın içine dalıp gözden kaybolmuştur. Bu ve benzer örnekler, kişinin nihai amacının sadece kendi hayatına son vermekten başka bir şey olmalarıyla, "standart" intihar ya da ötenazi örneklerinden ayrılır. Yine de, bir kişinin ölümü bu amaca ulaşmada ve bu amaç gözetildiği oranda bir araçtır, araç olarak da kalır; eğer Oates yardım aramaya giderek arkadaşlarının hayatını kurtarmaya çalışırken ölmüş olsaydı (bunun belli bir başarı şansı olan olası bir hareket tarzı olduğunu varsaydığımızda), bu örnekten hareketle deriz ki, ölüm sadece istenmeyen bir yan etki de değildir. Elbette, umutsuzluk içinde hayatına son veren bir kişi örneğinde bile, ölümün bir amaç değil, bir araç olduğu söylenebilir; amaç, diyelim, acı ve kederden kurtulmaktır. Bu nedenle, ölümün kendi başına bir amaç olduğu durumlarla bir amaca ulaşmada araç olduğu durumlar arasında kesin bir ayrım yapmak zordur.

Gelgelelim, bu iki tür örnekten farklı üçüncü bir tür örnekten de bahsedilebilir. Bu türde, ölüm ne bir amacın aracı ne de kendi başına bir amaç olarak istenmez, sadece kişinin eyleminin önceden görülebilir olası, belki çok belli, bir sonucudur; bu işte, yukarıda bahsettiğim, ölümün istenmeyen bir yan etki olduğu durumdur. Silah arkadaşlarını patlamadan korumak için bir elbombasının üzerine atlayan asker ya da yere çakılmış bir uçak enkazından yolcuları kurtarmaya çalışırken ölen bir hava alanı çalışanı gibi örnekleri düşünüyorum; burada, kimse ölümü amaçlamıyor ve ne asker ne de görevli, eğer bir mucize sonucu, hayatta kalsalardı yaptıkları işi yapmamış sayılmazlardı; ölümü ya bir araç olarak ya da bir amaç olarak isteyen bir kişi eğer hayatta kal-

mış olsaydı işinin bozulduğu hissine kapılırdı. Asker ile görevli örneklerinde, eğer amaç seçilmiş araçlarla başarılmışsa, ölümden sakınılmış olması fazladan bir ikramiye olurdu –ölüm eldeki tek araç olarak kabul edilmemiş, neredeyse kesin bir sonuç olsa bile dikkate alınmamıştır. Ölümün bir amaca ulaşmada bir araç olarak göze alındığı bazı durumlarda, eğer amaç ölümsüz elde edilirse, ölmeme bir ikramiye olabilir, ama zorunlu olarak böyledir diyemeyiz –örneğin, eğer amaca başka birilerinin eylemleri yoluyla ulaşılacaksa söz konusu kişi için bu bir ikramiye olarak görülmeyebilir.

"İntihar" terimini kullanma biçimimizin ve bu sözcüğün çağrışımlarının bilincinde olmamız önemlidir. "İntihar", örneğin, bilerek kendini öldürme olaylarını belirtmek üzere, dar anlamda betimleyici bir tarzda iş görmez ve bu açıdan "intihar" "cinayet"e benzer. Bir cinayet olayını betimlerken aynı zamanda onu yanlış bir şey olarak betimliyorum –başkalarının da aynı yargıya vararak yanlış diyeceklerini düşünüyorum. Elbette, "intihar"ın bir tarihi vardır ve sanırım, herkes için farklı anlamlara gelmektedir – geçmişte, birisinden intihar etmiş bir kişi olarak bahsetmek onun hakkında ahlâki bir yargıda bulunmaktı. Nasıl bir öldürme olayını eğer o öldürme olayının yanlış olduğunu düşünmüyorsam cinayet olarak betimlemekte hevesli değilsem, aynı şekilde bir bilerek kendini öldürme olayını da eğer eylemin yanlış olduğunu düşünmüyorsam intihar olarak betimlemekte de hevesli değilim. Gelgelelim, eğer "intihar" sözcüğünü ahlâki olarak yanlış kendini öldürme olaylarını anlatmak için kullanıyorsak, o zaman intiharın ahlâki bir mesele olup olmadığı konusunu kapanmış kabul ediyoruz demektir. İntiharın ahlâki bir mesele olup olmadığının sorulması tıpkı cinayetin ahlâki bir mesele olup olmadığını sormak kadar gariptir: "Cinayet ahlâki bakımdan doğru ya da yanlış olarak yargılayabileceğimiz bir şey midir?" diye sormaktır bu. Bir eylemi cinayet –adam öldürme değil, cinayet– olarak betimlemek onu ahlâki alana sokmaktır.

Hakikaten, biraz sonra ayrıntılarına ineceğim çeşitli nedenlerle, "intihar" artık geçmişte olduğundan çok daha az ahlâki anlamlar yüklenmiş bir sözcüktür ve birçok insan için, bir ölümü intihar olarak betimlemek o ölüm hakkında ahlâki bir yargıda bu-

lunmak (en azından, çok ciddi bir yargıda bulunmak) demek değildir. Bundan dolayı, "intihar" sözcüğünü (ister bir amaç isterse bir araç olarak) kendisine bilerek yaptığı bir şeyin sonucu olan ölümleri anlatmak için kullanacağım, bu sayede böyle ölümler ve kendi ölümlerini gerçekleştirenler hakkında ayrı ayrı nasıl yargıda bulunabileceğimizi değerlendirebiliriz.

C. HAYATA DEĞER BİÇMEK

Bir kişinin kendi hayatına sahip olduğu varsayımından yola çıkarak, kişinin ölümünün başkalarının üzerinde yaptığı etkileri dikkate bile almadan bir intiharın yanlışlığını gösterebilir miyiz? Bir kişinin, bir şeye sahip olsa bile, başkalarının değer verdiği bir şeyi gözünü kırpmadan harcamasının yanlış olduğu düşüncesine dayanarak bu yapılabilir. Bu basitçe bir kimsenin iyi bir şey yapmak için sahip olduğu bir şeyi kullanmanın başka yollarının olması meselesi değildir. Birileri umutsuzca yoksulluğun pençesinde kıvranırken parayı çar çur etmek, birileri açlıktan ölürken yiyecek israf etmek, olağanüstü beceriler edinebilecekken vaktini boşa harcamak, bunların alternatifleri akıllı bir biçimde paranı kendine harcamak, yiyecekleri yalayıp yutmak ya da kendi çıkarın için beceriler kazanmak olsalar bile, yanlış görülürler. Bence, yanlışlığın bir kısmı böylesi davranışların başkalarının içinde bulundukları koşullara karşı duyarsızlık anlamına gelmesi ve onları değerlendirmemesinden gelir: Başkalarının uğradığı talihsizlik-lerin hafife alınmasıdır bu. Bir kişi için değer verdiği bir şeyin bir başkası tarafından değersiz bir şey olarak görülmesi aşağılayıcıdır. Hayat belli ki insanların değer verdiği bir şeydir; bir kimsenin intihar etmesi ve bunu yaparak hayata değer vermediğini göstermesi başkalarının kaygılarına karşı ilgisiz kalmaktır –kişi, genelde, hayatını başkasına veremez ama en azından hayatını tam olarak yaşayabilir ve onun değer verdiği bir şeye değer verdiğini gösterebilir.

Ama hayatın değerinin olduğunu söyleyebilir miyiz? İnsanların ölümden kaçmak için o kadar çok şeyi göze alması, göründüğü kadarıyla, genelde insanların hayatlarına değer ver-

diklerini gösteriyor. Gelgelelim, belki de insanların korktuğu ölüm hali değil de ölme sürecidir –insanlar on bin yıllık bir zaman zarfında var olmayacağımız düşüncesinden ürkmezler de, yarına kadar ölmüş olabilecekleri düşüncesi insanları altüst eder. Denebilir ki, ölmüş olmaktan korkmaya gerek yoktur çünkü onu yaşayacak değiliz. Şayet bir şey başımıza gelmişse bize zarar verebilir; hayatımızın kaybını yaşayamayacağımızdan ondan bir zarar görmeyiz ve bu yüzden de hayatımızı kaybettiğimizde değerli bir şeyi kaybetmiş olmayız. Bu argümanların konularla ilgili bir parça bilgiçlik tasladığı düşünülebilir ama, yine de bunlar hayatın değerli olduğu iddiasının öyle ilk göründüğü kadar açık seçik olmadığını ima ederler. Bu iddiayı haklı çıkarma çabaları farklı biçimler alabilir.

Önce, deneyimin, tikel deneyimlerin zevk verip vermediklerine bakılmaksızın, kendi başına değerli olduğu ve kişinin hayatına son vermesinin kendini böyle deneyimleri yaşamaktan mahrum bırakması olduğu öne sürülebilir. Gelgelelim, değersiz görünen tatsız deneyimlerin, önünde sonunda, (ilk elde göze batmayan bir değerin olduğunu diyelim, hoş deneyimlerin ortaya çıkmasına yol açan bir kontrastın yakalanmasında ya da kişinin karakterinin oluşum süreci içinde) söyleyebilsek bile, bu deneyimlerin onların yaşanmasıyla zenginleştirilecek süregiden bir hayatın parçası olduğu yolunda, belki ima yollu, bir varsayım vardır. Bu varsayım, başka bir ifadeyle, şeylerin bir yerde iyiye gitmeye başlaması ve bu deneyimlerin geriye dönük olarak görülmesiyle değerlerinin ortaya çıkacağı varsayımıdır. Ama belki bir örnek burada bile hayata geçirilebilir. Bir deyiş vardır, "Hayatın olduğu yerde umut da vardır"; bunun anlamı eğer hayattan vazgeçerseniz daha iyi şeyleri yaşama şansından da vazgeçmiş olursunuz; yaşadığı anın çok iğrenç olduğunu düşünerek ihtihar eden birisi bu deneyimlerde varolan iyiyi görme ihtimalini inkar eder. Ne ki, umuttan böyle kolayca vazgeçmek yanlıştır yanlış olmasına da, gerçekler âdeta insanların yüzüne çarpıldığında sahte umutlara takılıp kalmak da yanlıştır.

Daha radikal bir iddia hayatın değerini imkân verdiği deneyimlere değil de kendi içkin doğasına dayandırmaya çalışır. Diyelim ki, bir kişi için, bu kişi N olsun, intiharın yanlış olup ol-

madığını değerlendirirken, N'in bir hayatı ziyan edip etmediğini göz önünde bulundurduk. Bu soruyu, şayet yaşasaydı, N ne yapardı ya da ne gibi deneyimler geçirirdi ve bu deneyimlerin N'nin yaşamak istemeyeceği değil de tercih edeceği deneyimler olacaklarını nasıl bileceğiz gibi soruları gündeme getirerek yanıtlamaya çalışabiliriz. Eğer bu tür soruları yanıtlamaktan öteye gitmezsek, demektir ki biz N'nin hayatına verilen değerin, olduğu haliyle, kendi sahip olduğu değerden çok N'ye sağladığı ya da yaşamasına imkân verdiği deneyimde yattığını varsayıyoruz. Bunu bu yaklaşımın hayatın içkin bir değeri değil, araçsal bir değerinin olduğunu varsaydığını söyleyerek ifade edebiliriz. Eğer hayatın yalnızca araçsal bir değeri olsaydı, o zaman genel olarak bir hayata son vermenin yanlış olduğu söylenemezdi –bir hayata son vermek ancak o hayat değerli bir şeylerin elde edilmesini ve yaratılmasını sağlayacaksa yanlış bir şey olabilir.

Yine de, hayatın bir değeri –bununla insan hayatım kastediyorum elbette ama ben aynı zamanda her tür hayatın bir değeri olduğu düşüncesinin tutarlı olduğunu savunuyorum– olduğunu, bu değerin de sadece araçsal bir değer olmadığını savunmakta tutarsız bir yan yoktur. Böylesi bir görüşe nasıl haklılık kazandırılacağını göstermeden önce, şu noktanın da altını çizmenin gereğine inanıyorum: Önce, her insan hayatının içkin bir değerinin olduğunu söylüyorsak, bir hayat kaybına yol açan her eylemin, en azından bu açıdan, yanlış olduğunu söylüyoruz demektir. Gelgelelim, her insan hayatının değerli olduğunu söylemek bir hayatın değerinin başka her şeyin değerinden fazla olduğunu söylemek değildir. Dolayısıyla, bu açıdan ölümle sonuçlanan bir eylem yanlış olsa da, bu başka bir açıdan o eylemin, buna rağmen, doğru olma ihtimalini dışlamaz; teraziye vurulduğunda bile doğru olabilir. Söyleyebileceğimiz, yine de, bir hayatın kaybına yol açan bir eylemin haklılığının gösterilmesi ihtiyacının olmasıdır. Hayatın içkin bir değerinin olduğu iddiasını desteklemek mümkünse, bu bizi en azından, belli koşullarda ve bazı tikel durumlarda, teraziye vurulduğunda, intihar yapılacak en doğru şey olsa bile, intiharın kendi başına yanlış bir şey olduğunu kabul etme noktasına getirir.

Daha önce hayatı kimin hayatıysa onun mülkü olarak görme

eğiliminde olduğumuza değinmiştim. Bu görüşe göre, bir hayatın değeri o hayatın kişi için değerine göre ölçülür ve hayatın içkin bir değerinin olup olmadığına ilişkin sorunun yanıtı da şu sorunun yanıtına göre çözüme kavuşur: "Bir kişinin hayatının kendi açısından değeri var mıdır?" ya da başka bir ifadeyle "değerli başka şeyler elde etmenin aracı olmadığında bile hayatın kendisi değerli olur mu?"

Kuşkusuz, soru bu şekilde sorulduğunda, bazı filozofların vardıkları, hayatın içkin bir değerinin olmadığı sonucundan nasıl kaçabileceğimizi görmek zorlaşır. Eğer şimdiki bilinç ve zihin açıklığı durumuma gelme yönünde en ufak bir umut olmaksızın bir komaya girmiş olsaydım, benim için hayatın nasıl kendi başına değerli olacağını görmek kolay olmazdı. Bazı insanlar, bu tür durumlarda bile hayatın bir değeri olduğunu ileri sürebilirler ve diyebilirler ki, ben daha hayattayken, benim durumuma bir çare bulunabilir ve yeniden bir kere daha bilinçli ve rasyonel hale gelebilirim. Gelgelelim, bu pek işe yaramaz, çünkü tedavi imkânı, sahip olduğum için hayata değer vermeme neden olmakla ve bu nedenin bundan dolayı beni hayata bağlayan makinanın kapatılmamasının bir nedeni olmakla birlikte, bu sadece hayata araçsal bir değer verdiğinden dolayı böyledir: Hayatımın bir değere sahip olmasını sağlayan neden, farzedelim çare bulundu, şimdi sahip olduğum türden deneyimlere ve düşüncelere sahip olmamı sağlamış olacaktır. Komada olan bir insanın hayatının o kişi için, hepimizin bildiği gibi, o kişinin her türden deneyimi yaşayabileceğinden dolayı değerli olabileceği iddiasına karşılık aşağıdaki benzer bir itiraz getirilebilir. Hepimizin bildiği üzere, o kişinin deneyimler yaşayabileceği (aslında, bunun için bir neden görmüyorum ama diyelim ki öyle olsun) konusunu kabul ettiğimizi farzedelim, bu hayata ancak araçsal bir değer verir, içkin bir değer vermez. Eğer komadaki bir insan için hayatın değeri olduğunu çünkü (hepimizin bildiği gibi) bu hayatın o kişiyi her türden deneyime muktedir kıldığını söylersek, hayatın içkin değeri olduğu için değil, kişinin deneyimler yaşaması için bir araç olduğu için değerli olduğunu söylemiş oluruz.

Öyle bir noktaya geldik ki, artık bu noktada hayatın –yalın halde hayatın– sahibi olan kişi için, araçsal değeri dışında, bir de-

ğerinin olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, hayatın bir değer kazanabilmesinin tek yolunun kimin hayatıysa ona bir faydası dokunmasına bağlı olduğunu ve hayatın içkin değer kazanabilmesinin tek yolunun hayatın araçsal olmayan bir yol dışında bir faydası dokunmasına bağlı olduğunu varsayıyorsak, bundan hayatın içkin bir değerinin olmadığı çıkar. Gelgelelim, bizim başlangıç varsayımlarımız doğru olmayabilirler; bence, bir şeyin içkin değerinin kesin olması için, sahip olmamaktan değil sahip olmaktan dolayı faydasını gördüğüm bir şey olmasının zorunluluğu yoktur. Eğer bu iddia kabul edilirse, bir kişinin çıplak hayata sahip olmasından bir fayda görmediğini göstermek hayatın içkin değeri olmadığını göstermeyecektir.

D. HAYATIN FAYDADAN BAŞKA BİR DEĞERİ OLABİLİR Mİ?

Bir şeyin, sahiplenmenin getirdiği bir fayda olarak ortaya çıkan değer olmaksızın, değerinin olduğu bağlam sanat bağlamıdır. Bir nesnenin sahip olduğu estetik değer, o nesneden sağladığım her tür faydadan oldukça bağımsızdır. Bir şeyi ona sahip olmadan, hatta onu algılayacak bir konumda dahi olmadan, estetik olarak değerlendirebilirim –büyük bir tablo tavan arasında kilitli olsa bile içkin bir değere sahiptir; güzel bir porselen denizin dibinde yatan bir gemide duruyor olsa bile içkin bir değer taşır. Benzer bir biçimde, hayat da estetik bir açıdan görülebilir ve bu haliyle içkin bir değer taşıyabilir.

Önce, hiçbir şeyin olmadığı bir evren tahayyül edin (edebilirseniz tabii). Şimdi, o evrende bir şeyin, diyelim güneş sisteminin, varlık kazandığını tahayyül edin. Bu haliyle evrenin eskisinden daha iyi olduğunu düşünmek için bir neden var mıdır? Bana göre, vardır; farkı değerlendirecek kimse olmasa bile, vardır. Dahası, içindeki o güneş sisteminin gezegenlerinden birinde hayatın evrildiği bir evren, hayat biçimi yalnızca ilkel bitkilerden ibaret bile olsa, çok daha iyidir. Bununla, hayatın olduğu her evren hayatın olmadığı her evrenden daha iyidir demek istemiyorum; eşsiz güzellikte kaya oluşumları, dağları, güneş batışları, bulutları vs. olan ve umutsuz bir acının pençesine düşmüş

sevilmeyen, sevmeyen ve sevemeyen çirkin yaratıklar evreninden daha iyi, tümüyle inorganik bir evren tahayyül edebiliriz. Hayatın alabildiği biçim sahip olduğu her türden içkin değeri yok edebilir, ama bu bizatihi hayatın belli bir değerinin olmasına karşı bir ağırlık taşımaz.

Yukarıda söylediklerimin ima ettiğini umduğum şey, hayatın yalnızca bir mülk olarak ya da bir araç olarak değil, bizzat kendi başına değer verebileceğimiz bir şey olduğudur. Diğer şeyler aynı kalmak kaydıyla, hayatın olması olmamasından iyidir ve bu, hayatı olan şeylerin gerçekten hayatı olmaktan dolayı bir fayda göremedikleri söylense bile doğrudur. Hayatın, sahibine bir faydası dokunduğu için değil (genelde dokunsa da), yaşayan bir şeye yaşamayan bir şeye atfetmediğimiz bir değer atfettiğimizden dolayı, içkin bir değeri vardır. Buradan kalkarak, birçok durumda, başka değerlendirmeler daha önemli olsalar da, canlı varlıkların kaderlerine karşı ilgisiz kalmanın yanlış olduğu sonucuna varırız.

Bu oldukça soyut argümanın, yani hayatın içkin bir değerinin olduğu argümanının sonucu çok sayıda insanın hayat karşısındaki tavırlarıyla günümüze taşınmıştır; canlı varlıkların kaderleriyle, fiili olarak, karşı karşıya geldiğimizde, genelde ilgisiz kalamayız. Bitkisel hayatta bir makinaya bağlı olarak canlı tutulan bir insan örneğinde bile, o hayatın hayatın sahibine hiçbir faydası dokunmuyor olsa bile, hayata belli bir değer yakıştırmaktan kendimizi alamayız. O insanın hayatını "kapatma" eylemini o hayatı idame ettiren makinanın kapatılması eylemi gibi görmeyiz –makinayı kapatmanın aynı zamanda kişinin hayatını da "kapatması", kapattığımız *sadece* bir makina olsaydı şayet kapatma eylemine yakıştıracağımız değerden daha fazlasını o makinayı kapatmaya yakıştırdığımız anlamına gelir ve bu makinayı tekrar geri çalıştırabileceğimizi bilmemiz yüzünden de değildir. Hiç olmazsa, hayatın içkin değerinin olduğunu göstermeyi gözeten argüman, yaşam destek makinalarını kapatmak gibi eylemlere karşı, bu tür tavırların göz ardı edilebilecek ya da edilmesi gereken, duygusal ya da irrasyonel bir tepki olarak bir kenara atılmaması gerektiğini gösterir.

Gerçekten de, hayatın varoluşuna ve hayatın ortadan kaldırılmasına karşı, hayatın değerini mülkiyet olarak değeri açı-

sından görme eğilimi yüzünden, umursamaz bir hale geldiğimize ilişkin gerçek bir tehlikenin olduğunu düşünüyorum. İnsanların cenaze arabası geçerken saygı göstermeleri üzerinden çok zaman geçmedi. Şimdiki tavrımız daha çok umursamazlık; artık bir kişinin ölümünün hepimizi ilgilendiren bir şey olmaktan çok özel bir mesele olduğunu düşünmeye yatkınız ve dahası, koşulları bilmeden, ölümün kötü bir şey olduğu yargısında bulunamıyoruz. Ne ki, eğer hayatın içkin bir değeri varsa, genelde, tikel bir ölümün iyi bir şey olduğuna ilişkin karşı bir neden olsa bile, ölüm kötü bir şeydir; genelde, yine tikel bir durum açısından öyle olmadığına ilişkin karşı nedenler varsa da, kurtarılan bir hayat ya da yaratılan yeni bir hayat iyi bir şeydir.

Bu safhada bu argüman hattının intiharla ilgili ahlâki mesele söz konusu olduğunda bizi ne kadar ileri götürdüğünü değerlendirmek için biraz ara verebiliriz. Ben, bunun bizi pek ileri götürmediğini söylemekten yanayım. Eğer hayatın içkin bir değeri varsa, bu intihar karşısında kayıtsız kalmamamız gerektiği anlamına gelir –bir kişinin kendi canına kıyması sorununu hafife alamayız ve şartlar ne olursa olsun, başkalarının intiharını engellemeye çalışmalıyız Yine de, hayatın içkin değeri (intihar olayları dahil) bazı ölümlerin haklı gösterilmesini engelleyecek bir şey değildir. Belki, kişinin geleceği öylesine umutsuzdur ki, hayatın içkin değeri intiharı yanlış yapmaya yetmeyebilir. Buna rağmen, belki de, gündeme getirilebilecek başka nedenler de vardır.

F. DEĞERİ MAKSATTA BULMAK

İntihar karşısında daha başka argümanları arayabileceğimiz en uygun alan dini inançlar alanıdır. İntiharın cinayetten daha ağır bir suç olarak kabul edilmesi tarihsel bir olgudur ve hayatı Tanrı'nın verdiği inancına dayanır; böyle kabul edildiğinde, hayatım benim mülklerim arasında sayılamaz ve elbette canımın istediği gibi kullanabileceğim bir şey değildir; hayatımı yaşarken Tanrı'nın maksadını gerçekleştiririm; ölüm bize bir kurtuluş olarak ihsan edilene kadar bu dünyada acı çekmek ve dayanmak için

varız; intihar etmek yalnızca kolay bir çıkış değil aynı zamanda kurtuluş şansını da reddetmek ve ebedi lanete uğramaktır. Bu dini inançlar hayata bir değer vermekle kalmazlar (çünkü hayat Tanrı'nın bir armağanı olduğundan ne için olduğuna bakarak değil, neyi temsil ettiğine bakarak değerlendirilmelidir) aynı zamanda hayata, Tanrı'nın planlarını kavrayacak entelektüel gücümüzün yokluğundan ikisi de tam olarak anlaşılamayacak bile olsa, bir anlam ve bir maksat kazandırırlar.

Bu inançlardan öldürmenin yanlış olduğunu çünkü öldürmenin birisini değerli bir şeyden yoksun bırakmak olduğunu çıkarıyoruz; ve intihar daha da yanlıştır çünkü Tanrı'nm sevgisine yüz çevirmek anlamına gelir. Çekilmez bir hayatın ne kadar armağan olduğu ve bunun her şeye kadir bir Tanrı'nın sevgisini gösterip göstermediği sorulabilir; alınacak yanıt Tanrı'nın sevgi demek olduğu, bu yüzden O'nun armağanının değerli olduğu ve değeri takdir edemeyeceğimizi çünkü, ne kadar çekilmez olursa olsun, hayatımızın evrenin yüce düzenindeki yerini göremeyeceğimiz olacaktır.

Böylelikle, hayat her ne kadar anlamsız görünse de, aslında bir maksadının olduğuna inanmamız istenir bizden –hayatın evrenin yüce düzeninde bir maksadı vardır (bu maksadın ne olduğunu göremesek bile o vardır) ve hayatlarımızı belli bir biçimde yaşıyor olmamızın bir maksadı vardır çünkü bu yolla (en azından bazı anlatımlara göre) cennette bir yer "kazanıp" cehennemden kaçınacağız. Ayrıca, bu inançlar hayatımızdaki olaylara anlam ve önem kazandırırlar –başımıza gelen kişisel felaketler tesadüfi olaylar olmaktan çok bu ilahi düzenin parçası, alamet ya da adalet olarak görülür.

İnancın kaybolması ya da en azından zayıflaması ile hayatın değerini ve maksadını kaybedecek olması ve hayattaki olayların anlamsız ve önemsiz hale gelmesi gayet doğaldır. İntihar, eden kişiyi ilgilendirdiği oranda, sadece yanlıştır, o kadar. Ayrıca, bazı filozofların şu tür olgularla karşılaşıldığında intiharı tam anlamıyla rasyonel bir tercih olarak görmesi de gayet doğaldır: Eğer hayatın maksadı ya da değeri yoksa, sanki varmış gibi yapıp yaşamayı sürdürmek saçmadır. Uzayın o uçsuz bucaksız boşluğunda önemsiz bir toz zerreciğinden başka bir şey değiliz ve kısa öm-

rümüz de o muazzam geçmiş zaman ve gelecek zaman sonsuzluğunda bir andır sadece. Hayatın kendisi kimyasal elementlerin maksatsız, anlamsız ve tesadüfi birleşmesiyle doğuyor. Denir ki, işte bu hayatımız hakkındaki rasyonel görüş; bu, bilimin getirdiği bir görüştür; bilim bize, sabit yasalara göre ve kaygılarımıza ve ilgilerimize bakmaksızın gelişen ve değişen geniş bir mekanik evren konusunda nesnel bir bakış kazandırır.

Ama dini inancın kaybı ve bilimde bulduğumuz dünya görüşünün bizi bu sonuçlara sürüklemesi gerekir mi? Bilimin bize hayatlarımızın maksatsız, değersiz ya da anlamsız olduğunu gösterdiğini söylemek, maksadın, anlamın ve değerin dünyanın özellikleri olduklarını, bilim tarafından keşfedilebilecekken keşfedilmediklerini farzetmektir. Gelgelelim, bu çok yanıltıcı bir tablodur, zira bilimsel bir araştırma özellikle değer ya da maksat bulma ihtimalini dışlamak üzere düzenlenir. Bilimsel bir anlatım, olayların ne bir maksadın gerçekleştirilmesindeki rolleri bakımından ne de ilahi bir tasarının göstergeleri olarak değil, kendinden önceki olaylara göre açıklandığı bir anlatımdır. Nedensel açıklamalar dışındaki açıklama biçimleri daha modern bilimin doğduğu ilk günlerde terk edilmişti. Elbette, bilimsel girişim bu kadar başarılıysa, evrenin oluşumu hakkında da bir şeyler söylemelidir –modern bilimin öncesinde bilimsel yaklaşımın böyle meyveler vereceğini kestirmek için haklı bir neden yoktu. Buna rağmen, olayların nedensel açıklamalarının olması teleolojik bir açıklamanın da, yani sonuç ve maksatlara göre bir açıklamanın olması ihtimalini dışlamaz –bir golf topunun hareketini Newton yasalarına göre açıklayabiliriz ama bu açıklama golf topunu bir deliğe sokmaya çalışan golf oyuncusunun amacı açısından yapılacak bir açıklamayı dışlamaz.

Ayrıca dini inancın kaybıyla gerçekten çok şey kaybedip kaybetmeyeceğimiz de sorulabilir. Eğer yeryüzündeki hayat kimin cennete seçileceğine ilişkin bir zemin değilse o zaman umudumuzun bir kaynağını kaybetmiş oluruz; ama, aynı zamanda, korkunun ve kederin de bir kaynağını kaybetmiş oluruz. Üstelik, bu hayatta ulaşılabilecek amaçlar için yapabileceğimiz bir şeylerin olduğu fikrini kaybetmedik henüz. Bütün hayatımız bir amaca yönelik olmayabilir ama, öte yandan, amaca ulaşılması

ölümden sonraya ertelenemez. Gerçekten de, dünyadaki hayatımızın bir maksadı olduğu fikrini taşımıyor olsaydınız bir amaca yönelik bir şeyler yapma kavramını oluşturmanız mümkün olmayacaktı. Sayısız günlük amaçlarımız –ilerde rahata kavuşmak için şimdi çalışmak, tatil için para biriktirmek vb.- çok daha temeldir ve bunlar kaybolmazlar.

Dini inancı olan birisi, kuşkusuz, maksadı yalnızca kişinin kendi çıkarını amaçlaması bakımında görmenin, dini inançlardan edindiğimiz maksadın anlamına ilişkin çok sınırlı bir nosyon savunmak olduğu itirazında bulunacaktır. Hıristiyan için, hayatlarımızın bir maksadı vardır çünkü hayatlarımız Tanrı'nın planının parçasıdır. Gelgelelim, biz de şu itirazı yapabiliriz: Eğer ilahi bir düzenin bir parçası rolünü oynamak bana bir maksat duygusu veriyorsa, o zaman benim buna katılıp katılmayacağımı seçme hakkım olmalıdır. Bu meselede özgün iradem yoksa o zaman, en azından, bu düzenin bütün amaçlarını benimseyebilmeliyim –iğrenç bulduğum bir sonucun hayat bulmasına istemeden yardımcı olmak, bir maksat duygusuyla yaşamak olmaz. Olayı, daha mecazi de olsa, daha kışkırtıcı bir şekilde koyarsak: Ya Tanrı'nın eseri bozulmuş ve Şeytan'ın eline geçmişse! Hâlâ bu düzenin bir parçası olacağım, ama onun parçası olma hayatıma bir maksat kazandıracak mı? Ve katılıp katılmayacağımı seçme hakkım yoksa, o zaman Tanrı'nın niyetlerini ve nasıl katkıda bulunabileceğimi bilmeliyim. Hakikaten, bırakın hepimizin ve her birimizin bu maksat içinde oynayacağım eşsiz bir role nasıl sahip olacağımızı anlamayı, bir bütün olarak evren için bir maksat tahayyül etmek de güçtür. Bu yüzden, böyle bir maksadın olduğu inancını kabul etmek zorundayız, zira olduğunu düşünmek için akla uygun gerekçelerimiz yok.

Gelgelelim, bir kere daha dini inancın kaybının, bir maksat duygusundan yoksunluk demek olmadığını görebiliriz çünkü hayatlarımıza sadece kendi ihtiyaçlarımızı karşılamaktan daha önemli olduğunu düşündüğümüz bir maksat kazandırma imkânını koruruz. Bence, özellikle bir grup insanın erişmek için elbirliğiyle çalıştıkları ortak bir maksatlarının olmasının ne anlama geldiğini anladığımız için, Tanrı'nın maksadı hakkındaki dini iddiaları anlayabiliriz. Kavrayabileceğimiz ilahi düzenler ve bu düzenler

içinde insanlar için roller olmasaydı, kavrayışımızın ötesinde bir ilahi düzenin olabileceğini farzedecek kavramsal aygıtımız bile olamazdı. Böylelikle, tek başına sadece insanın anlayabileceği düzenler içinde bir rol oynadığımızdan dolayı hayatlarımızın maksadı olmadığını düşünmenin anlamı yoktur. Aslında, ben bir adım daha ileri gitmek ve özellikle düzenlerin başka insanlar tarafından anlaşılabildiklerinden dolayı o düzenlerde sahici bir rol oynayabildiğini öne sürmek istiyorum.

Bana öyle geliyor ki, hayatın anlamı ya da maksadı ile ilgili gerçek bir sorun mevcut değildir. Sadece belli bir takım üstün varlıkların maksatlarını gerçekleştirdiğimize inanamadığımızdan dolayı hayatlarımızın maksadının olmadığı doğru değildir. Yine, sadece bu planlara ve düzenlere niçin sahip olacağımıza ilişkin başka nedenler olmadığından dolayı, planlarımızın ve düzenlerimizin saçma olduklarını da düşünemeyiz. Anlamlılığa gelince, hayatlarımızdaki bütün olaylar anlamlı ya da açıklanabilir olacak diye bir şey de yoktur. Yaptıklarımızın çoğu, başımıza gelenlerin daha da çoğu rastlantıya bağlıdır. Olayların içindeki anlamları okumaya çalışabilir, onları Tanrı'nın ya da kaderin yaptıkları olarak görebiliriz; aynı şekilde onları rastlantı ürünleri olarak da kabul edebiliriz. Çoğu şeyin rastlantı eseri olması planlar yapmanın saçma olduğu anlamına gelmeyeceği gibi şimdi olduğum konumda oluşumun rastlantı olması da konumumu ciddiye almamın saçma olduğu anlamına gelmez.

Bilimin ilerlemesine en büyük katkıyı yapmış olanlar açısından, bilgi edinme amacının hayatlarının itici gücü olmasıyla bilimin hayatın tüm maksatlarını ortadan kaldıran bir şey olarak görülmesi gariptir. Bilimin dünyanın bir betimlemesini verdiği ve bu betimlemenin değer ya da maksat taşımadığı doğrudur. Ama yine de biz (bilim adamları dahil) dünyanın basit birer gözlemcileri değiliz, dünyada yaşayan yaratıklarız ve dünyayla etkileşime gireriz. İşte bu etkileşim içinde maksatlarımızı ediniriz ve olaylar anlam kazanır. Bilim belki anlam ve maksattan yoksun bir dünya sunabilir bize, ama bu tablonun ayrıntılarını tamamlamaya çalışan bilim adamlarının hayatları anlam ve maksattan yoksun hayatlar değildir. Bir bilim adamının halkın kafasındaki imgesi, etkileşime girmediğinden, mükemmel bir

gözlemcidir ama kuşkusuz pratik durum bu değildir; bilim adamları dünyayla etkileşime girerler ve bu etkileşimler yoluyla bilim adamının hayatı bir anlam kazanır. Teoride de bilim adamının etkileşim dışı olması savunulmaz; bizatihi bilim gözlemcilerin zorunlu olarak etkileşime katıldıklarını kabul eder.

Genelde, çoğumuzun maksatları olsa da, bir kişinin koşullarındaki ani bir değişimin o kişinin hayat anlayışını ve önem verdiği şeyleri değiştirdiği durumlar vardır. Bir zamanlar amacımız olan şeyler anlamsız görünebilir ya da tersi. Böylelikle, bazıları için, savaşa katılmak ya da doğal bir felaketle karşılaşmak hayata daha önce olmayan bir maksat kazandırır. Aynı şekilde, başkaları için, böylesi bir felakete maruz kalmak hayatlarında daha önce savundukları amaçları geçersiz kılar. Bu tür deneyimlerin hiçbiri amaç taşımanın saçma olduğunu ya da şu değil de bu amacı taşımanın saçma olduğunu göstermez. Köklü bir değişimin bir hayatı anlamlarından soyduğu yerde ve yeni durum için çalışmanın da çıkış olmadığı yerde –belki böyle bir değişim çok erken yaşlarda belki de çok geç yaşlarda ortaya çıkabilir- intihar etmek rasyonel bir seçenek olabilir. Gelgelelim, çoğumuz için hayatımızın çoğu anında intihar rasyonel bir seçenek değildir; hayatın saçmalığı ve amaçsızlığı ile haklı çıkarılabilecek bir seçenek hiç değildir. Böylesi konularda genelleme yapmak zordur; hepimiz felaketlere farklı tepki gösteririz –bazıları bunu fırsat bilirken, bazıları altında ezilir.

G. İNTİHAR HAKKINDA YARGIDA BULUNMAK

Tikel bir intihar vakası hakkında ahlâki yargıda bulunmak için, intiharın nedenini bilmemiz gerekir. Bu kişinin yanlış yaptığı ve yaptığı yanlışların ortaya çıkmak üzere olması nedeniyle meydana gelmiş bir intihar mıdır? O halde intiharın nedeni utanç ve şerefine leke sürülmesinden sakınma olabilir ve biz eğer kişinin yaptıklarının sonuçlarına katlanması gerektiğini düşünüyorsak bu intiharın yanlışlığına karar verebiliriz. Bu gibi durumlarda intihar yalnızca korkaklığın sergilenmesi olmakla kalmayabilir, öyle olur ki, kişinin gerçek kaygısı şerefli yaşamak değil de şerefli ya-

şadığımn düşünüldüğü inancıyla yaşamaktır. Böylesi durumlarda, intihar etmek kişinin şerefini kurtardığı bir yol değil, kişinin şerefsiz olduğunu başkalarının görmesini önlemenin bir yoludur.

Kişi hayatın baskısına mı dayanamamıştır? İntihar etmek, hâlâ hayatını sürdürecek kaynaklara sahipken, kişinin teslim olması olarak görülebilir. Kişi hayatını sürdürme cesaretinden ya da darbeler karşısında durabilmek için gereken dayanıklılıktan yoksundur. Belki de, kişi anlaşılmaz bir biçimde karamsardır: Biz elbette umudun umutsuzluktan iyi olduğunu düşünürüz. Belki de, kişi başka insanlara güvenmekten ya da başarısızlıkla karşılaşmaktan korkmaktadır. Kazanma fırsatının olduğu yerde intihar yanlıştır.

Mahrumiyet, hastalık ya da kaza sonucu kişi hayatta gerçekten değer verdiği her şeyi mi yitirmiştir? Belki de, kişi bu şeyler olmaksızın hayatı sürdürmeyi reddederek savunduğu değerleri olumlamaktadır. Belki de, hayat kişinin sevdiği o kimse ya da işi olmadan gerçekten tahammül edilmez bir şeydir. Belki de, kişi devam edebilse bile, devam etmek sürekli bir işkence olacaktır –mesele cesaret meselesi değildir, yürekli olmak için bir neden kalmamıştır, tutunacak bir şey kalmamıştır geride.

Verilen bu örnekler arasında ayrıma gitmek hep ince bir iş olsa gerek ve fiili durumlarda kişi hep güvenli taraf konusunda yanılıyor olsa gerek; ölümün son nokta olduğu düşünüldüğünde, intihar karşısında bir tavır takınmalıdır. Gelgelelim, eğer intihar bir kişinin karakterinin bir yansıması ise –bir kişinin bütün hayatına ve karakterine farklı bir açıdan bakmayı gerektirebilecek bir şeyse- o zaman intihar ahlâki bir mesele halini alır. Elbette, intiharın bir kişinin karakterinin, önemli bir açıdan, zayıflığını göstermesi intihar etmek üzere olan birisi için bir çok fazla anlam taşımayacaktır –insanların ne düşündüklerini işitecek olmadıktan sonra o açıdan görülmüş bu açıdan görülmüş ne fark eder? Gelgelelim, bunların önemli olduğunu düşünmek erdemin doğasını yanlış anlamaktır; erdemli olma nedeni erdemli olmanın iyi olmasıdır, yoksa başkalarının iyi düşünmeleri ya da başkalarındaki iyi düşüncelerden hoşlanmak değildir.

X. ÖTENAZİ

A. BİR İYİLİK OLARAK ÖTENAZİ

Bu bölümde ötenazi ile ilgili meseleleri ele alacağız. İlk önce, bu terimle ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmalıdır çünkü bazı insanların ötenazi denince akıllarına toplumun "işe yaramaz" üyelerinin (ağır sakatlar, çok yaşlılar vb.), "istenmeyen" unsurların (farklı ırktan ya da dinden olanlar, vb.) ve toplumun "düşmanları"mn (farkı politik ya da dini inançtan kimseler, vb.) öldürülmesi gelmektedir. Ötenazi sıklıkla Nazi Almanyasının amaçladığı "nihai çözüm" ve toplama kampları fikrini çağrıştırır. Ötenaziyi bu anlamda görmek onu bir hükümet politikası olarak görmektir. Gelgelelim, ben burada hükümetlerin ne yaptıklarıyla

değil, bireylerin, kişisel bir ilişki içinde oldukları başka bireylerin ölümlerine neden olan ya da ölümlerini engellemede başarısız kaldığı eylemleri ile ilgileniyorum. Böyle eylemlerin adam öldürme ya da cinayet değil de ötenazi vakaları olarak nitelenmelerini getiren şey kişinin öldürülme ya da ölümüne izin verme nedeninde yatar; eğer bu bir ötenazi vakası sayılacaksa, ölümün kişinin çıkarına olduğu için ölüme izin verilmiştir ve ölüme neden olunmuştur.

B. AKTİF / PASİF AYRIMI

Ötenazi vakaları en az iki farklı yolla ayrıştırılabilir. Bu altbaşlık altında ele alacağımız ilk ayrıştırma yolu, kişinin ölümüne izin mi verildiği yoksa öldürüldüğü mü, yani aktif ötenazi mi yoksa pasif ötenazi mi olduğuna bakılarak yapılan ayrımdır. Sonraki başlıkta ele alınacak ikinci yol, ilgili kişinin ifade edilmiş istiklerine göre vakalar arasında ayrım yapmaktır. Öldürme ve ölümüne izin verme ayrımının ortaya çıkardığı mesele, ahlâki bakımdan bu ikisinin farklı olup olmadığıdır. Göründüğü kadarıyla, burada ahlâki bir farkın olduğu genelde kabul edilir ve elbette tıp personelinin ve anne babaların farkın olduğu varsayımıyla hareket ettikleri çok sayıda kayıtlı vaka vardır. Gelgelelim, bu konu tartışmaya açıktır.

Bir sonuççu görüşe göre, iki hareket tarzı arasında olan herhangi bir ahlâki farklılık sonuçtaki farklara dayanır: Eğer bir kişiyi öldürmekle o kişinin ölmesine izin vermek aynı kapıya çıkıyorsa –yani kişi ölüyorsa– ahlâki ayrıma gitmenin anlamı yoktur. Aktif ve pasif ötenazi arasında varolduğu düşünülen ayrıma karşı böyle bir saldırı, eylemle ihmal arasında olduğu düşünülen bir ayrımın daha genelde reddinin parçası olarak görülebilir. Sonuççu görüş, ihmalimin istenmeyen sonuçları için, eylemimin istenmeyen sonuçlarında olduğundan daha az suçlanabileceğime ilişkin genelde kabul gören bir görüşe karşı çıkar.

Bazen kişinin ihmalinin eylemi kadar kötü olduğunu ve bazen kişiyi ölüme terk etmenin onu öldürmek kadar kötü olduğunu kabul etsek bile, eylemlerimizi aktif ve pasif ötenazi ayrımının

korunabileceği bir biçimde görmek mümkündür. Başka insanlara karşı davranışlarışlarımız açısından görevlerimizi ele alarak tartışmaya girebiliriz. Önemli bir ayrım olumsuz ve olumlu görevlerimiz arasındadır. İnsanları inciten şeyleri yapmama görevi bir negatif görevdir ama ihtiyacı olan bir arkadaşa yardım etme görevi bir pozitif görevdir. Tek başına negatif görevlerimizin pozitif görevlerimizden çok daha fazla olabileceği için bile, bu ayrım önemlidir; negatif görevlerimiz, bir anlamda, yerine getirilmeleri çok kolay görevlerdir. Kısıtlı kaynaklarım yüzünden, ihtiyacı olan sadece bir arkadaşıma yardım edebilir ve böylece bu görevi sadece bir kişi için yerine getirebilirim, ama başkalarına zarar vermeme olumsuz görevimi birçok insan için yerine getirebilirim.

Karışmama biçimindeki olumsuz görev herkese karşı davranışımı yönlendirirken, başkalarına ilgi gösterme olumlu görevi sadece belli insanlara karşı davranışlarımıza yön verir. Bundan dolayı, insanların ölmelerine izin vererek, diyelim, yardım kuruluşlarına bağışta bulunmayarak yanlış yapsak bile yapacağımız yanlış o insanları öldürmüş olsaydık yapmış olacağımız yanlışla aynı türden değildir, çünkü onların ölmelerine izin vermek (genelde) görevin yerine getirilmemesi değildir, ama öldürmek öyledir. Sonuççu bunun sadece önyargının sonucu olduğunu savunabilir ama olumlu ve olumsuz görevler arasındaki ayrım aynı sonucu doğuran eylemlerle ihmaller arasında bir farkın olduğunu tartışmasız kabul etmemizin nedenlerini açıklar.

Tartışmayı aktif ve pasif ötenazi arasındaki ayrıma getirerek, en azından, ikisi de bir kişiye karşı bir görevin yerine getirilmemesine örnek oluşturduğu için yanlış olmakla birlikte, söz konusu edilen görevlerin farklı olduklarını söyleyebildiğimiz oranda bunların farklı şeyler olduklarını söyleyebiliriz. Bu ikisi arasındaki ayrım, bazı durumlarda, birisinin ölmesine izin vermenin hiçbir anlamda bir görevin yerine getirilmesiyle ilişkili olmayacağından, çok daha büyük olabilir.

Yukarıdaki tartışma kime karşı olumlu bir bakım görevimizin olduğu, yani kimin bizden olumlu bir yardım talep etme hakkının olduğu sorununu açıkta bırakır. Yanıt, insanlar çok farklı nedenlerden dolayı öteki insanlardan her tür talepte bulunurlar. Ar-

kadaşların birbirlerinden, çocukların anne babalarından ve anne babaların çocuklardan talepleri vardır. Tüketiciler tüketim malları sahiplerinden, hastalar doktorlarından, müşteriler avukatlarından haklar talep ederler. Hak talepleri tesadüfi ilişkilerle de yaratılabilir –bir can simidine tutunmuş insanlar örneğin.

Karışmama gibi tek bir görev vardır ama tek bir bakım görevi yoktur. Bir kişinin bir sevgilisi ya da bir arkadaşına karşı, bir kocanın karısına karşı, hemşirenin hastasına karşı, bir annenin çocuğuna karşı bakım ve ilgi görevleri farklı farklıdır. Bir annenin çocuğunun aptalca şeyler yapmasını engellemek görevi olduğu halde, bir arkadaşın görevi felaketin meydana gelmesini gözlemek ve sonra parçaların toplanmasına yardım etmek olabilir. Bu bile şeyleri gerçekte olduklarından çok fazla basite almak olur çünkü her farklı ilişki türüne yakıştırılan açıkça belirlenmiş zorunlu görevler yoktur. Bir tür ilişki farklı bir türde normalde görülmeyen görevler dayatırken, benim başkalarına karşı özel görevlerim genelde, karşılıklı rollerimize göre ilişkinin nasıl kategorize edilebileceğine değil, aramızdaki kişisel ilişkinin doğasına ve bizim aramızda geliştirdiğimiz anlayışa bağlı olacaktır. Eğer görevler bu şekilde kişiler arası ilişkiye dayanıyorsa, bunların, öteki kişiye, ayrı bir bireye karşı görevler oldukları hesaba katılmalıdır. Bir kişiye karşı bakım görevi, genelde, kişisellik dışı görevlerden değildir.

C. İSTEK ÇOK MU ÖNEMLİDİR?

Aktif mi yoksa pasif mi olduklarına göre ötenazi vakalarını ayırmanın alternatifi istekli, istemeden ve istek-dışı ötenazi vakaları ayrımı yapmaktır: İstekli ötenazi de kişi ölmeyi ister ve bu isteğini bildirmeye muktedirdir, isteksiz ötenazide ölmeyi istemez ve bu isteğini de iletmeye muktedirdir, istek-dışı ötenazide ise kişinin isteği bilinmemektedir; bu arada, bu vakaların her birindeki varsayımın söz konusu kişi için ölümün en iyi çözüm olduğunu unutmamak gerekir. Pratikte, elbette, ölümün bir kişi için en iyi çözüm olup olmadığını belirlemek her zaman kolay değildir ve biz genelde kişinin isteklerini o kişinin çıkarlarının ne olduğuna

ilişkin bir kılavuz (yanılmaz bir kılavuz olmasa da) olarak alırız.

Bir kişinin isteklerine verilecek öneme ilişkin sorun, bir kişinin istekleri ile kişi için en iyi çözüm arasında bir çatışmanın bulunduğu ötenazi konusunda çıkar. Eğer bir kişinin gereksiz acı çekmesine ve perişan olmasına son vereceği için ölmek o kişinin çıkarına ise, ama kişi aksine yaşamak istiyorsa (ya da en azından, ölmek istemiyorsa) onların özerkliklerine saygı mı duyacağız yoksa onlar için en iyisi neyse onu mu yapacağız? Bu sorunun tersi de sorulabilir: Eğer, bize göre, birisi, diyelim, aldığı yaralara rağmen, yaşamaya değecek bir hayat sürdürme kapasitesi varsa ama onlar kendilerini bekleyen hayatın değeri olmadığını düşünüyorsa, özerkliklerine saygı gösterip ölmelerine (ya da daha ileri gidip eğer istiyorsa onları bizzat öldürmeye) izin mi vereceğiz yoksa onları, iradelerine rağmen, tahammül edilmez buldukları bir hayatı yaşamaya ve dayanmaya mı zorlayacağız?

Özerkliği dikkate almak ahlâğa ilişkin bir sonuççu görüşle uyuşmaz. Böylesi bir görüş açısından, bir kişinin özerkliğine saygı göstermek kendi başına hiçbir şey sayılmaz –bazen bir kişinin özerkliğine saygı göstermek iyi bir sonuç verirken (eğer insanlar istediklerini yapabiliyorlarsa, diğer şeyler eşit kaldıkça, genelde daha mutlu olacaklardır), başka bazı zamanlarda bir kişinin özerkliğine saygı göstermek daha kötü sonuç verecektir (insanların kendileri için istedikleri her şey iyi değildir). Gelgelelim, bunu yapmak yalnızca iyi sonuç veriyorsa bir kişinin özerkliğine saygı göstereceğiz görüşünü benimsersek eğer, aslında o kişinin özerkliğine, o kişiye istediğini yapmasında yardımcı olduğumuz durumlarda bile, saygı göstermiş olmayız. Böyle yaparsak işlerin daha iyi olacağı gibi bazı başka nedenlerle bir kişinin isteklerine boyun eğmek o kişinin özerkliğine saygı göstermek değildir.

D. İSTEKLİ ÖTENAZİ

Önce istekli ötenaziyi görelim. Bu türden bir vakada, bence, kişinin öldürülüp öldürülmemesi ya da ölmesine izin verilip verilmemesi temelinde ahlâki bir ayrıma gitmek çok daha kolaydır. Normal olarak, gördüğümüz gibi, her aktif ötenazi örneği ka-

rışmama göreviyle uyuşmazlık içinde görünecektir. Gelgelelim, istekli ötenazi vakasında, öldürme işini yerine getiren kişinin bu görevi ölmek isteyen kişinin açık isteğiyle kabul ettiği düşünülen bir vakayla karşı karşıya geliriz. Bu yüzden, bu tür durumlarda öldürerek ve ölmesine izin vererek, kişinin bakım görevini mi yerine getirdiği üzerinde düşünmemiz gerekir. Bakım görevleri söz konusu kişiler arasındaki kişisel ilişkiden gelir. Yine de, bir kişi başkasıyla kişisel bir ilişkiye girmeyebilir ve o başkalarının kaderi üzerinde etkili olacak isteklerine ilişkin görevler üstlenmez. Bu yüzden, bir kişi başkasına karşı bakım görevini, aynı şekilde onların kaderleriyle ilgili isteklerini bir yere kadar dikkate alma görevi olmaksızın, üstlenemez. Bir bakım görevinin bakılan kişinin hayatına son verme isteğini de yerine getirme görevini (o kişinin çıkarına olsa bile) içerip içermediği, köşeye sıkışmış kişinin hayatından vazgeçmeye hakkı olup olmadığına bağlı olacaktır –eğer kişinin kendini öldürmesi yanlışsa, onun yerine başkalarının bunu yapması da yanlıştır.

Kimseye haber vermeden, kendi başına intihar vakalarından, başka birisinin bildiği ama engellemek için bir şey yapmadığı intihar vakalarına, oradan intiharın hazırlandığı ve desteklendiği vakalara, intiharın yardım gördüğü vakalardan intihara teşebbüs eden kişinin bu işi kendi başına yerine getirmekten aciz olduğunda öldürme işinin fiilen başkaları tarafından yerine getirildiği vakalara kadar, dikkate alınması gereken geniş bir yelpaze vardır. Ölmeyi isteyen kişi için nedenlerin intiharı haklı çıkarmaya yettiği durumlarda, bu nedenlerin koşulların aynı olması şartıyla ötenaziyi haklı çıkarmaya neden yetmeyeceklerini anlamak zordur. Bu vakalar arasındaki farklar ölümün meydana gelişinin doğruluğuna ya da yanlışlığına ilişkin sorular ortaya çıkarmaktan çok, karışan öteki kişilerin sorumluluk dereceleri hakkında bir soruyu gündeme getirir. Buradan doğan pratik sorun öteki kişinin hayat kaybının haklı olduğunu bilecek bir konumda olup olmamasıdır. Yine, bu genel kurallar koyamayacağımız bir durumdur.

E. İSTEKSİZ ÖTENAZİ

Söz konusu kişinin karışmama görevinden feragat etmediği ya da edemediği istekdışı ya da isteksiz aktif ötenazi vakalarında, bir kişiyi öldürmenin haklılık gerekçesi bu olumsuz görevin koşullar yüzünden yerine getirilemediğinin gösterilmesine bağlıdır. Kişinin yaşamaya devam etme isteğini duyurduğu durumda, onun bakım görevini üstlenmiş birisinin onu öldürerek en iyisini yapmış olamayacağı gibi, bu görev karışmama görevini de çiğneyemez. Yine de, kişinin durumunun bunu düşünemeyecek kadar korkunç olması ihtimalini tümüyle gözardı edemeyiz. Şöyle bir durum pekâlâ mümkündür: Bütün protestolarına rağmen görevimin sevdiğim kişiyi acının kucağına bırakıp yaşamasına izin vermek yerine öldürmek olduğunu düşünebilecek hale geldiğim bir kâbusun (işkence tehditi, nükleer tehlike ya da biyolojik savaş vb.) içine düşmüş olabilirim. Daha bildik bir örnek Alzheimer hastalığı gibi bir hastalık vakasında ortaya çıkar. İlk safhalarda, kişi göreceli normal bir hayat sürdürür ve tamamen rasyonel kararlar verir. Duygusal ve fiziksel istikrarsızlık eşliğinde karakterde çarpıcı değişiklikler ile, kişinin zamanla her adımda daha fazla irrasyonel hale geleceğini bilerek, kişi bu geç safhaya erişildiğinde öldürülmesini isteyebilir. Gelgelelim, hastalığın ilerlediği bunama safhasına gelindiğinde, ifade edilen istek tam tersi olabilir. Artık ötenaziyi gerçekleştirme görevini üstlenmiş birisi ölümün hastalığın pençesindeki kişi için en iyi çözüm olup olmadığına karar vermek zorunda kalmıştır –diyelim bu oldu–; bu durumda, görevi üstlenen şimdi ifade edilen isteğe karşı gelip gelmeyeceğine de karar vermelidir. Belli ki, bu hafife alınamayacak bir karardır ve ben bunun hastanın hâlâ isteklerini ifade etme kapasitesinin olup olmadığına karar verme meselesine dönüşeceği kuşkusu taşıyorum; başka bir ifadeyle, ben bir kişinin isteklerine bakmaksızın neyin o kişinin çıkarına olduğuna ilişkin bir değerlendirmeden çok duyurulmuş isteklerine ağırlık verdiğimiz kaygısı taşıyorum.

Öldürme değil de, duyurulmuş isteklerin aksine, kişilerin ölmesine izin verdiğimiz vakalarda, olumsuz karışmama görevi gündeme gelmez. Ama burada bile bakım görevi bir kişinin eğer

ölme isteğini duyurmamışsa ölüme terk edilmemesini gerektirir. Gelgelelim, böylesi bir bakım görevinin gerekleri, karışmama görevinin gereklerinden çok daha kesin olacaktır. Pratikte, hastayı canlı tutmak için gereken müdahale biçimlerinin saldırganca olduğu, hastaya büyük acılar verdiği durumlarda ve sonucun sadece ölüm sürecini uzatmak olduğu durumlarda (hasta için en iyi çözümün gerçekten ölüm olması halinde durum buna benzer), bakım görevinin hastayı canlı tutmak olup olmadığı kolayca tespit edilemez –bu hastanın isteği olmasa bile hastanın huzur içinde ölmesine izin vermekle bakım görevi daha iyi yerine getirilmiş olabilir. Bundan dolayı, isteksiz pasif ötenazinin haklı çıkarılmasının isteksiz aktif ötenaziden daha kolay olacağı söylenebilir ama buradaki önemli fark, göründüğü kadarıyla, eylem ve ihmal ayrımından çok iki tür vakanın pratik doğası arasındaki ayrımdır.

F. İSTEK-DIŞI ÖTENAZİ

Şimdi istek-dışı ötenazinin olası haklılaştırılmasına gelelim. Burada, söz konusu kişinin isteklerini duyurmaktan aciz oluşunun nedenine göre iki tür vaka düşünebiliriz. İlk vaka örneğinde, henüz ölme ya da yaşama isteğini ifade edemeyen bir bebek söz konusuyken, ikinci tür vakada, kişi, diyelim bir koma halinde, bilincini yitirmiş ya da artık zihinsel melekelerinin kontrolünü kaybetmiş olduğundan, isteklerini ifade etmekten acizdir.

Birinci tür vakaların bir örneği sıkça Down sendromu ile doğan bebeklerde görülür. Zihinsel olarak özürlü olmakla birlikte, böyle doğmuş bebekler mutlu bir hayat ve kuşkusuz, belli ölçütlere göre, ölüme tercih edilebilir hayat sürdürebilirler. Gelgelelim, bu bebeklerin bazıları, bebeğin yaşaması için bir ameliyat gerektiren, barsak tıkanması gibi, Down sendromuyla ilişkisiz sakatlıklarla doğarlar. Ameliyattan imtina edip bebeğin ölmesine izin verilen çok örnek vardır ama, barsak bozukluğu vuku bulmamışsa, ne anne baba ne de doktorlar bebeğin ölüme terk edilmesine razı olmazlar. Anne babanın ve doktorların bebeğe karşı bakım görevi ameliyata karar verilip uygulanmasını gerektirir mi ya da bu ameliyata razı olmayıp bebeğin ölmesine

izin vermekle tutarlı mıdır? Bebeğin ölmesine izin vermek eğer ortada böyle bir durum varsa, belli ki bebeğin zihinsel özürlü oluşuna bağlanır –bebek zihinsel bakımdan özürlü olmasaydı, kuşkusuz anne baba barsak tıkanıklığının giderilmesine rıza gösterme göreviyle karşı karşıya kalacaklardı. Ne ki, eğer kişi bakım görevinin ameliyat etmemekle ve bebeği ölüme bırakmakla yerine getirildiğini düşünüyorsa, neden hızlı bir sona ulaşıp görevi daha iyi yerine getirmesin ki? Ve eğer hızlı bir sona erişerek görev daha iyi yerine getirilmişse, bu barsak tıkanması olmayan öteki Down sendromlu bebekler için de eşit oranda doğru olmaz mı? Down sendromu yüzünden burada pasif ötenazi kabul edilirse, aynı şekilde aktif ötenazinin da kabul edilebileceği iddia edilir, edilmektedir zaten. Öte yandan, eğer aktif ötenazi kabul edilmezse, aynı şekilde pasif ötenazi de kabul edilmez.

İlk soru şudur: Anne babanın bebeklerine karşı bakım görevi hayatını kurtarma çabası göstermeden ölümüne izin vermesiyle bağdaşır mı? Gelgelelim, bu meseleyi aslında olduğundan daha basite almak olur, zira bir bakım görevinin bebeğin hayatının bir noktasında alman tek bir kararla yerine getirilebileceğini düşünmek yanlıştır. Anne babaların çocuklarına karşı bakım görevleri uzun yıllara yayılan yükümlülükleri getirir. Down sendromlu bir bebek vakasında, talepler belki de anne baba için bir hayat boyu geçerlidir. Böylelikle, günümüzde bu görevin bir kısmı devredilebilir olsa bile, çocuğun ameliyatına karar vermede anne baba görevlerini yerine getirmeyi sürdürebileceklerine garanti veremeyebilirler. Bu durumda, diyebilirler ki, görevleri ilerde yerine getirmemektense şimdi getirmemek daha iyidir ve bebeğin ilerde acı çekme tehlikesine girmektense ölmesine izin vermek kesinlikle daha iyidir.

Şiddetli bir zihinsel özrü olan ama bu özrün potansiyel olarak bebeğin yaşamasına değecek bir hayatı olamayacağı anlamında bir özür olmadığı, başka yönlerden sağlıklı bir bebeğin anne babası bu potansiyeli gerçekleştirmek için gereken bakımı sağlamayacaklarını düşünebilirler. Bu yüzden, bebeğin ölmesinin en iyi çözüm olacağına karar verebilirler. Buradaki mesele birinci vakadakinden farklıdır, zira artık sorun bu değerlendirmenin olumsuz karışmama görevini çiğnemeye yeterli olup olmadığı so-

rusudur. Belki yeter, belki yetmez, ama iki durumda da, kişinin bebeği öldürmesinin haklı bir gerekçesi yoktur ve yine iki durumda da, hayat kurtarma işlemine gerek duyulmuş olsaydı, kişinin bebeğin ölümüne izin vermekte haklı olacağını düşünmek irrasyonel değildir.

Şimdi ikinci türden vakaya, kişinin bilincinin yittiği ama bir makinaya bağlı olarak hayatta tutulduğu örneğe bakalım. Yakınların ve tıp personelinin karşılaştığı sorun, yaşam-destek makinasının düğmesinin çevirip kapatılmasının haklı bir gerekçesinin olup olamayacağı ve ne zaman haklı ne zaman haksız olacağıdır. İşlemi sona erdirmedeki çekingenlik kısmen kişinin bilincini bir daha kazanıp kazanamayacağını bilmemekten gelir. Buradaki meselenin kişinin ne zaman ölü kabul edildiğine ilişkin işe yarar bir tanım yapmak değil (ölüm kuşkusuz yaşam destek makinasıyla bağlantının koparılması için haklı bir gerekçe olurdu), kişi hâlâ hayattayken desteğin çekilip çekilemeyeceği meselesi olduğuna dikkat edelim. Böylesi vakalarda dikkate değer başka bir nokta şudur: Koma halinde bir kişinin genelde ölüden daha iyi olduğu düşünülmez; aksine burada dile getirilen soru, yaşam destek makinasının başka bir kişinin hayatını kurtarmak üzere kullanılabileceği bir zamanda o kişiyi hayatta tutmanın bir işe yarayıp yaramayacağıdır. Dolayısıyla, teknik olarak, bu tam anlamıyla bir ötenazi vakası değildir: Burada, hastayı ölüme bırakmak (ya da öldürmek, buradaki ayrım ince bir ayrımdır) hastanın çıkarına değildir, ama çıkarına karşı da değildir, yalnızca başka bir hastanın çıkarınadır.

G. ÖLDÜRMEK YA DA ÖLÜME BIRAKMAK -BİRKAÇ DEĞERLENDİRME

Zihinsel özürlü bir bebeğin ölümüne izin verilip verilmemesine karar vermenin böylesi bir özürle doğmuş bebeğin öldürülüp öldürülmemesine karar vermekten farklı olduğunu göstermenin başka bir yolu daha vardır. Farklılık vardır çünkü bebeğin ölmesine izin verdiğinizde tek bir fırsat vardır ortada (eğer fırsat sözcüğü bu bağlamda kullanılabilirse –maalesef benim kas-

tetmediğim yan anlamları var bu sözcüğün), örneğin, bir barsak tıkanması durumunda şimdi ölüm ya da hayata devam arasında kesin bir tercih vardır. Bununla, doğal nedenlerle ortaya çıkan ölüm tehdidinin kaçırılmaması gereken bir fırsat doğurduğunu kastetmiyorum –bu ahlâkla ilgili bile değildir. Benim kastettiğim, bebeği ölüme bırakıp bırakmama kararını verecek bir konuma konulduğunda kişi bebeğin geri kalan hayatını düşünmek ve bu hayatın, teraziyle tartıldığında, bebeğin çıkarına mı olacağına karar vermek zorunda kalır. Üzerinde düşünülen seçeneğin bebeği öldürüp öldürmeme olduğu durumda (ölüme bırakmanın aksine), hayatının geri kalanını yaşamamak bebeğin çıkarına olabilecekken (yani, ölüm bebeğin çıkarına olabilecekken), bu ölümün *şimdi* bebeğin çıkarına olduğu anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, öyle olur ki, bir bebeğin hayatını sona erdirmenin iyi nedenleri varken bile hayatın bir parça daha sürmesine izin vermenin de iyi nedenleri olabilir.

Bu tatmin edici bir sonuç olmayabilir, ayrıca beni özellikle mutlu eden bir sonuç da değil. Gelgelelim, kişinin bir bebeğin hayatının kurtarılmasının gerekip gerekmediği hakkında bir karar vermek zorunda olduğu durumların, kişinin bir bebeğin hayatına bir son verip vermeme sorunuyla karşılaştığı durumlara pek benzemediğinden eminim. Başka bir ifadeyle, aktif ve pasif ötenazinin getirdiği meseleler aynı değildir.

Bebeğin çıkarının ne olduğu sorusuna da basit bir yanıtın verilemeyeceğini düşünüyorum. Hayata devam etmenin bebeğin çıkarına olup olmaması genelde özellikle bebeğin çıkarının ne olduğunu takdir etmek zorunda kalan insanların daha sonraki eylemlerine bağlı olacaktır. Denir ki, ileri derecede sakatlıklarına rağmen mutlu ve doyurucu hayatlar süren insanlar sık sık ötenazinin tam da kendilerine benzer vakalara bakılarak haklı çıkarılabileceği düşüncesinin tehditini hissederler. Gelgelelim, onların kendi durumlarında yaşanmaya değer bir hayatlarının olup olmadığı sorunu çözülmüştür, hem de olumlu bir biçimde çözülmüştür. Eğer ölçütler bir kişinin tam olarak nasıl bir hayat sürdüreceğinin bilgisi dahilinde uygulanabilirse, zaten mutlu hayatlar süren kişiler hayatlarının erken bir safhasında öldürülmemiş olacaklardır. Güçlük, elbette, bunu önceden bilmektedir.

Eğer, benim iddia ettiğim gibi, istek-dışı ötenazi söz konusu olduğunda aktif ve pasif ötenazi arasında bir fark varsa, öldürmeyle ölüme bırakma arasında kesin bir ayrım yapabilmek önemli görünüyor. Ama bazen böyle bir ayrım yapmak zor görünüyor. Örneğin, bazı bebekler "yalnızca hemşire bakımı"na verilirler ki, bunun anlamı çocuğa su verilir, yatıştırılarak rahatı sağlanır ve ölmeye bırakılır. Eğer bu normal bir bebeğe yapılmış olsaydı, bunun çocuğu aç bırakarak öldürme vakası olduğunu söyleyecektik; başka bir ifadeyle, bunu çocuğu ölüme terk etmek değil bir öldürme vakası olarak değerlendirecektik. Bilincini yitirmiş bir halde yaşam destek makinasına bağlı biri örneğinde, eğer makinayı kapatırsak, kişiyi öldürmüş mü oluruz yoksa sadece işlemden imtina ederek kişinin ölmesine izin vermiş mi oluruz? Bir kişiyi yaşam destek makinasından almakla (aktif ötenazi) bir kişiyi yaşam destek makinasına bağlamamak (pasif ötenazi) arasında ayrım yapabilir miyiz? Eğer yapabilirsek, bu ayrım ahlâki açıdan önemli midir?

Bana öyle geliyor ki, bu sorulara şöyle yanıt verebiliriz: Genelde, aktif ve pasif ötenazi arasında bir ayrım olmakla birlikte, bu ayrım zorunlu olarak öldürme ve ölümüne izin verme gibi çıplak bir biçimde ortaya çıkmaz (ya da daha genelde, bir eylem ve bir ihmal farkından doğmaz). Önceki örneklerimizde gördüğümüz gibi, aktif ve pasif ötenazi seçenekleri normalde benzer koşullarda çıkmazlar. Yaşam destek makinasının fişini çekme örneğinde, can alıcı sorun birisinin eyleme geçmesi ya da eylemi ihmal etmesi değildir, sorun kişinin karışmama ya da bakım görevlerini ihlal edip etmediğidir. Bir bebeği yanlızca hemşire bakımına terk etme örneğinde, bunun öldürücü bir ilaç vermekten önemli bir ayrımının olmadığı söylenebilir, bir tek farkla ki, ölümün sorumluluğu ilaç verme vakasındaki gibi bir bireye yüklenmez. Buradaki soru bebeği yalnızca hemşire bakımına terk etmenin ölüme izin verme vakası olup olmadığı ve dolayısıyla, ahlâki bakımdan kabul edilebilir olup olmadığı değil, ölümün bebeğin çıkarına olduğu veri iken, yalnızca hemşire bakımının ölümü sağlamanın en iyi yolu olup olmadığıdır.

Bir yandan, aktif ve pasif ötenazi, öte yandan istekli, isteksiz ve istek-dışı ötenazi ayrımları faydalıdır ama bunlar ahlâki me-

seleleri çözüme bağlayamazlar. Genelleme yapıp pasif ötenaziye izin verilebilir ama aktif ötenaziye verilemez ya da istekli ötenaziye izin verilir ama isteksiz ötenaziye verilemez diyemeyiz. Farklı ötenazi türleri farklı koşullarda vuku bulacaktır ve farklı değerlendirmeler yapılacaktır. Her şeye rağmen, bir ötenazi vakasının ahlâki bakımdan haklı görülüp görülemeyeceğine karar vermek için bakacağımız yer özel koşullardır.

XI. SAVAŞ, TERÖRİZM VE PROTESTO

A. SAVAŞIN HAKLILIĞI

Savaş insanlık tarihinin sık sık gündeme gelen ve kaçınılmaz bir özelliğidir. Milyonlarca insana ölüm, ızdırap ve sıkıntı getirmekle birlikte, veba, salgın ve diğer doğal felaketlerin tersine, insanın insana yaptığı bir şeydir. Savaş bağlamında yapılan işlerin ahlâkiliği hakkında neler söyleyebiliriz? Kılı kıpırdamadan bir düzine insanı kurşunlayan bir insan normalde toplu katliam sanığı olarak mahkûm edilir; savaşta ise bir kahraman olabilir aynı kişi. Bu yargıları koşullardaki ve niyetlerdeki farklılıklara başvurarak uzlaştırabilir miyiz, yoksa bunlar uzlaşmaz mıdır? Eğer savaşlarda toplu ölümlere ve yıkımlara izin veriliyorsa, bu, savaşla

uğraşanların eylemlerine getirilebilecek ahlâki sınırların olmadığı anlamına mı gelir yoksa hâlâ haklı olan eylemler ve haksız olan eylemler gibi bir ayrıma gidebilir miyiz? Bir kere savaş zamanlarında öldürmenin haklı olduğunu kabul ettiğimizde, bu geniş bir yelpazeye yayılan türden öldürmelerin haklılaştırılmasına yol açmaz mı? Eğer böyle olduğunu düşünüyorsak, buradan ahlâki bakımdan savunulabilir tek tutumun bütünüyle pasifist bir tutum olduğu sonucu mu çıkar?

Farzedelim ki, savaşı öldürmenin haklılık kazandığı özel bir bağlam olarak ele almayı sahiden istiyoruz, nasıl özel bir bağlamdır bu? Aynı türden haklılaştırıcı yönler topyekûn savaş denen şey için biraz yetersiz kalan durumlarda da mevcut değil midir? Eğer bir protesto hareketi barışçı yollarla değişiklik yaratamamaktan umutsuzluğa düşmüşse, üyelerinin bunun can kaybına neden olacağını bile bile silahlı mücadele başlatmaları haklı görülebilir mi? Bir ülkenin yurttaşlarının, en azından bazı durumlarda, bir hükümeti alaşağı etmek için güç kullanmaları haklı mıdır? İnsanlar işgalci bir yabancı güce karşı şiddet kullandıklarında, daha fazla mı haklı olurlar? Bu alandaki yargılarımızın birçoğu özdeşleştiğimiz tarafın çıkarları ile gölgelenmektedir –belki Romanya halkının ve ordusunun Çavuşesku rejimine karşı, Afgan asilerin işgalci Sovyet güçlerine karşı güç kullanmasını alkışlarız ama FKÖ'nün Orta Doğu'da ya da İRA'nın Kuzey İrlanda'da güç kullanmasını mahkûm ederiz. Yargılarımızdaki farklılıklar sadece önyargı sonucu mu, yoksa yapmamız gerekli ayrımlar sahiden var mıdır? Bu soruları irdelemek için, önce topyekûn savaş olayını ve sonra da burada ulaşılan sonuçların daha az yaygınlık taşıyan çatışmalara nasıl uygulanabileceğini ele alalım.

Başka bir ülkeye savaş ilan eden bir ülkenin tipik yurttaşını bu savaşta oynaması gereken rol ile ilgili olarak ne tür kararlar beklemektedir ve bu savaşa aktif olarak katılacaksa eylemlerine yön veren ne tür ahlâki değerlendirmeler vardır? Önce, savaşın ne için verildiği sorusu vardır. Bu haklı bir savaş mıdır?

Herhangi bir savaşın haklı görülüp görülemeyeceği üzerine konuşmak yerine, bence savaşın şu ya da bu biçimde haklılaştırılmasınm mümkün olup olmadığını sormak daha verimlidir.

Gelgelelim, bu soru basit bir soru olmasa da, meseleyi açıkça görmek istiyorsak ayrıştırılması gereken çeşitli biçimlerde ele alınabilir. Önce, şöyle soralım: İki ülkenin uğruna savaşa girdiği anlaşmazlık başka bir yöntemle çözümlenemez miydi; örneğin, bütün anlaşma yolları tükenmiş miydi? Eğer bir uzlaşmacı çözüm, karşılıklı olarak kabul edilebilir (iki ülkenin de beyan edilen amaçları düşünüldüğünde) bir çözüm varsa, savaş haklı görülemez –eğer uzlaşmacı çözüm yeterince ele alınmamış ve ülkeler savaşa dalmışlarsa, gerçek anlaşmazlığın savaşa girme nedeni olarak gösterilen anlaşmazlık olmadığı kuşkusu ortaya çıkar.

İkincisi, şöyle soralım: Ülkemizin şimdi kendisini başka bir ülkeyle *karşı karşıya* bulduğu düşünüldüğünde, öteki ülke karşısında savaş haklı çıkarılabilir mi? Bu sorunun yanıtı, hâlâ anlaşma fırsatları olmasına rağmen, öteki ülkenin gerçekte anlaşma peşinde olmadığı ortadaysa, önceki sorunun yanıtından farklı olabilir. Başka bir ifadeyle, teoride, bir uzlaşma mümkünken, öteki ülkenin, diyelim, ülkemizin bütünü ya da bir parçası üzerinde hâkimiyet kurma dışında hiçbir şeyle yetinmeyeceği açıktır.

Üçüncü, şöyle soralım: Bir kişinin kendi ülkesinin başka bir ülkeye savaş ilan ettiği düşünüldüğünde, kişi savaşa katılacak mıdır? Burada, kişi eğer hükümetin daha ısrarcı bir biçimde anlaşma yolunu denemiş olsaydı anlaşma yoluyla bir çözümün yanlız teoride değil pratikte de ulaşılabilir bir şey olduğunu düşünebilir ama buna rağmen uğruna savaş verilen şeyin iyi olduğunu ve bu amaçlara ulaşmanın tek yolu savaşmak olduğundan, savaşa katılmanın haklı olduğunu düşünebilir. Kişi amaçlara karşı ilgisiz olabilir ama ülkesinin kadınlarına ve erkeklerine olan bağlılığı yüzünden ya da aslında kişinin ulusal kimliğini koruyabilmesinin şimdi tek yolunun savaşa katılmak olduğu için savaşa katılmanın haklı olduğunu düşünebilir.

Bu üç yoldan birincisini yorumladığımızda, savaşa tercih edilebilir ve her aklı başında kişi için kabul edilebilir bir uzlaşma her zaman olacağından dolayı savaşın asla haklı görülemeyeceği pekâlâ söylenebilir. Gelgelelim, bu doğru olsa bile, buradan, sorun ikinci ya da üçüncü biçimde yorumlandığında, savaşın asla haklı görülemeyeceği sonucu çıkacağını düşünmek kaba bir aşırı basitleştirme olur. Eğer durum böyle olsaydı, başka bir ülkeyle sa-

vaşa tutuşan herhangi bir ülkenin yanlış yaptığı ve bu savaşa katılan herkesin de yanlış davrandığı sonucuna varırdık.

Başka bir ülkeyle savaşa girecek bir ülkenin ne tür bir haklılık gerekçesi olabilir? Kabul etme eğiliminde olduğumuz türden nedenler, ülkenin bir saldırgana karşı kendini savunarak karşılık vermesi, saldırı kurbanı başka bir ülkenin yardımına koşması ya da geçmiş haksızlıklar (belki kaybedilen bir önceki savaşın sonuçları olan şeyler) olarak algılanan durumun düzeltilmesi ile ilgilidir. Bir ülkenin bir genişleme politikası güderek ve kendi çıkarlarının peşinde koşarak savaşa girdiğinde haklı olduğunu düşünmeyiz.

Gelgelelim, istila ve işgal eden başka bir ülke yoluyla, bir ülkenin varlığına yönelik tehdit, karşılık olarak savaşa girmeyi haklı çıkarmaya yeter mi? Bu tür bir haklılaştırma söz konusu olduğunda yanıt, işgal edilmek ve yabancı bir yönetim altında yaşamak öldürmekten daha iyidir olabilir. Gelgelelim, bu savunulabilir bir tutum olmakla birlikte, ahlâki bakımdan haklı görülebilir tek tutumun bu olduğu söylenemez. Saldırıya direnmeme daha fazla saldırganca eylemleri yüreklendirebilir ve bu da sonuçta kaçınılmaz olarak yaygın ve uzun dönemli sıkıntılara yol açar; eğer durum buysa, savaş faydacı gerekçelerle haklı görülebilir, yeter ki kişi bu doğrudan ve uzun erimli etkileri hesaba katsın. Ama verilebilecek faydacı olmayan haklılık gerekçeleri de vardır. Kişi insan hayatına değer verdiği için savaşa gitmenin yanlış olduğunu düşünebilir. Ne ki, saldırıya direnmemek bu değeri onaylasa da, bu kişinin, özgürlük, adalet ve ayrımcılığa karşı olmak değerleri gibi, tüm öteki değerlerini terk etmesini getirebilir. Bazı durumlar, ahlâki değerler de içinde olmak üzere, değerler arasında bir tercihi gerektirir ve kesinlikle kategorik olarak bir değerin, insan hayatına saygı değerinin, her zaman tüm diğer değerlerden önce gelmesi gerektiğini söyleyemeyiz.

Onlar olmaksızın insan hayatının değersiz olduğu adalet ve özgürlük gibi değerlere yani insan hayatının korunmasından daha başka değerlere büyük önem atfederiz ve bunlar bizzat kendi ülkemiz doğrudan tehdit altında olmasa bile savaşa girme nedenleri oluştururlar. Artık, hiçbir hükümetin tek başına özgürlüğü, özellikle de başka ülke insanlarının özgürlüğünü savunmak için savaşa girmeyeceği ve bu tür bir neden belirtildiğinde ise –örneğin,

1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgali karşısında Amerika'nın gerekçesi– başka nedenlerin, görünen yüzeyin altında yatan özçıkara dayanan nedenlerin olduğu söylenebilir. Buna rağmen, güdülenimi sağlayan özçıkar olsa bile, temel özgürlüklerin savunusu bir ülkenin başka bir ülkeye savaş ilanını haklı gösterebilir ve bu elbette bir bireyin savaşa katılmasına da haklılık kazandırabilir –insanların bir ideal için savaşa girmelerinin sayısız örneği vardır.

Ama, bir ülkenin bir yurttaşının savaşa girmesinin haklı olup olmadığına ancak bu tür ideallere bakarak mı karar vereceğiz? Denebilir ki, bir kişinin, doğru ya da yanlış, kendi ülkesini desteklemek gibi bir vatanseverlik görevi vardır (bu ne kadar modası geçmiş bir kavram izlenimi uyandırırsa uyandırsın). Böylelikle, şu soru sorulur: Kişinin ülkesi savaştayken, kişi kimin haklı olduğuna bakarak iki taraftan birini seçebilir ya da hiçbirini seçmeyebilir mi ya da kişinin kendi ülkesine karşı kişisel tercihini aşan belli bir sadakat borcu var mıdır? Kişinin kendi ülkesine ve ülke insanlarına karşı belli bir sadakat borcu olduğunu göz ardı etmemekle birlikte, bu sadakat duygusunun bütün diğer değerlendirmeleri bir kenara atmasına izin vermek sorumluluktan kaçış anlamına gelebilir –önünde sonunda, sadakat duygusu da manipüle edilebilen bir duygu halidir.

Savaşın bir amaca ulaşmanın aracı olduğu düşünüldüğünde, ardından, sadakatin sınırları sorusuna ilişkin daha genel değerlendirmeler yapılabilir: Kişi amacın doğru olduğunu düşünebilir ama aynı zamanda bu amacı yaratmada kullanılacak aracın yanlış olduğunu düşünebilir. Bir amaca ulaşma aracı iki türlü yanlış olabilir: Ya kendi başına yanlıştır ya da amaca değmeme yanında başka, istenmeyen, yan etkileri içeren sonuçları yüzünden yanlıştır. Bunlardan birincisine örnek, birisinin, baskı altında bir halkın özgürlüğü gibi değecek bir amaca ulaşmak için bile olsa öldürmenin yanlış olduğunu düşündüğü durumdur, çünkü kişi öldürmenin kendi başına yanlış olduğunu düşünmektedir. Bunlar vicdani retçilerin dayandığı temellerdir ve bana göre, eğer sahiden savunulursa, sağlam temellerdir.

Buna karşılık olarak, kişi eğer gerekecek öldürmenin boyutları ve sonuçta ortaya çıkacak yaygın ıstırabın, amaçlar kendi başlarına iyi olsalar da, ulaşılacak amaca ağır bastığını ve onu or-

tadan kaldırdığını düşünüyorsa, öldürmenin her zaman yanlış olduğu görüşüne katılmasa bile, kişi ülkesinin savaş çabalarını desteklemenin yanlış olduğunu düşünebilir.

Sonuçta, savaş savaşın verilmesine neden olan ilan edilmiş amaçlar açısından haklı görüldüğünde bile, bir kişinin ülkesini desteklememesi için sağlam nedenlerinin olabileceği durumlar vardır. Bu tür nedenler kişinin savaşın haklı kıldığı amaçların doğruluğunu kabul edemediği bir durumla bağlantılı olarak iş gördüğünde, kişinin konumu daha da güçlenmiştir. Böylece, sadakat daima doğru ile yanlışın sınırlarına tabi kılınmalıdır; elbette bu doğru yanlış sadakat sorunlarından bağımsız olarak değerlendirilmiş bir doğru yanlış olacaktır.

B. SAVAŞTA HER ŞEY MUBAH MIDIR?

Haklı neden gibi genel değerlendirmelerden savaşın yürütülmesi hakkındaki daha özgün değerlendirmelere geçildiğinde, şöyle bir akıl yürütme çekici gelebilir: Eğer kişinin ülkesi haklı bir savaş veriyorsa buradan düşmanın haksız olduğu sonucu çıkar (iki taraf da haklı bir nedenle savaşıyor olamaz) ve bu yüzden savaşı yürütürken kişinin ülkesi ne yaparsa yapsın doğrudur, buna karşılık düşmanın yaptığı her şey yanlıştır. Gelgelelim, bu pekâlâ bir hükümetin desteklemek isteyeceği türden bir yaklaşım olabilse de –propaganda sıklıkla düşmanı kötü olarak resmetmeyi hedefler– çok ciddiye alınamaz. Aynı meselede iki ülke birden haklı olamasa da, konuyla ilgili çok sayıda mesele olabilir ve tarafların her biri farklı bir meseleye dayanarak savaşa girmesini haklı gösterebilir –bu yüzden, savaşın adil bir savaş olup olmadığından çok, bir savaşın haklı görülüp görülemeyeceğinden bahsetmek somut durumların karmaşıklığını daha iyi gösterir. Farklı ülkeler, aynı mesele üzerinde bile, olgulara farklı bir gözle bakabilirler ve ikisi de kendilerinin haklı olduğunu düşünebilirler: Kuşkusuz, kişinin kendi ülkesinin yaptığı yanlışları gözden kaçırmaya ve düşmanın eylemleri konusunda en kötü yorumları yapmaya karşı doğal bir eğilim vardır –bu, yine, hükümetler tarafından manipüle

edilebilen bir eğilimdir. Bu yargı hatalarını düzeltmenin bir zemini var mıdır?

Kişinin savaşın amaçlarını haklı bulduğunu farzedelim. Savaşta olmak barış döneminde yaşamaktan, ahlâkın bildik ölçülerinin artık uygulanamayacağı ve gayet farklı yeni ölçülere ihtiyaç duyabileceğimiz kadar kökten farklı bir durum mudur?

Herkesin üzerinde birleştiği bir ahlâki ayrım sivilleri, özellikle de kadın ve çocukları, öldürme ile düşman ülkenin silahlı kuvvetlerinin üyelerini öldürme arasındaki ayrımdır. Buna bağlı olarak, silahlarını atmış ve teslim olmuş askerleri öldürmenin yanlış olduğu düşünülebilir. Bu ayrımları iki farklı yoldan birine dayanmış ayrımlar olarak görmek mümkündür. İlkinde, sivilleri ve esirleri öldürmenin yanlışlığı iddiası öldürmeye karşı bizim normal ahlâki yasaklamamızın bir örneğidir; bu savaşa aktif olarak katılanı öldürmek için özel bir haklılık gerekçesi oluştursa da, savaşta olmak bu yasağı etkilememiştir. İkinci yolda, savaş durumu öldürme karşısındaki bütün normal ahlâki engellerin kalktığı ama belli tür öldürmeler –sivillerin ve esirlerin öldürülmesi– karşısında özel engellerin varlığına izin veren bir durum olarak görülür .

Eğer birinci görüşü alırsak, iddia ya savaşta dövüşmeyi seçen herkesin zımni olarak yaşama hakkını terk ettiği ya da başka hayatları almaya çalışırken, kişinin kendi yaşama hakkını da kaybettiği iddiası olabilir. Buradan, aktif olarak savaşa katılan kişinin, düşmanın onun hayatına karışmaması gerektiği iddiasında bulunamayacağı sonucu çıkar. Bundan dolayı, ülkemin savaşa girdiği bir ülkenin bir askerini öldürdüğümde ya da yaraladığımda, onları başka normal koşullarda öldürmem ya da yaralamam halinde olacağı gibi, kişinin yaşama hakkını çiğnemiş olmam. En azından bu anlamda, eylemim yanlış değildir (ama başka nedenlerle yanlış olabilir).

Bu görüşe göre, karşıt silahlı güçlerin üyeleri bir düelloya karar veren ya da birlikte boks ringine çıkan iki insanla kıyaslanabilir. İkisi de, karşılıklı olarak, darbe almış ya da yumruklanmışlarsa haksız bir muameleye maruz kaldıkları iddiasında bulunamazlar. Gelgelelim, başka yollarla öldürülmüş ya da yaralanmışlarsa, kötü muameleye maruz kaldıklarından bahsetmek

haklı olabilir. Eğer kuralına göre bir yumruk alarak ölmüşse ya da yere serilmişse, boksörün hakları çiğnenmemiştir; bu haklar eğer boksör tekmelenmiş ya da bıçaklanmış ya da kurşunlanmışsa çiğnenmiştir. Bir düşman askerinden bir askerin beklediği muamele konusunda da benzer türden sınırlamalar –burada yasal değil, ahlâki sınırlamalardan bahsediyorum– konabilir mi? Eğer bir asker kurşunla, bıçaklanmayla ya da fırlayan bir şarapnelle ölmüşse ahlâki bir yanlış söz konusu edilemez ama eğer asker zehirli gazla ya da napalm bombasıyla ya da üretilmiş bir virüsle ya da nükleer bir bombayla öldürülmüşse yine ahlâki bir yanlıştan söz edilemez mi? Asker görev dışı ya da dinlenme haliydeyken öldürülürse, yanlış olmaz mı?

Sivilleri öldürmenin neden yanlış olduğuna ilişkin ikinci görüş, savaşta bütün ahlâk değerlerinin yıkıldığı varsayımından hareket eder ve kişi yeniden tümüyle farklı bir dizi yeni varsayımdan yola çıkar. Bundan dolayı, eğer belli tür eylemler karşısında yasaklar varsa, bunlar her şeyin mübah olduğu genel bir ahlâki anarşi durumu içindeki özel yasaklardır. Bu tür bir görüş sadece iki rakip ordu arasında değil, bütün kaynaklarıyla iki ülke arasında yapılan savaşlara uygulanan "topyekûn savaş" nosyonu beraberinde ortaya çıkmıştır; her iki tarafın topyekûn nüfusu da böylece savaşa girer. Bir topyekûn savaş durumunda, iddiaya göre, bir ülkenin her üyesi düşman ülke için bir hedeftir.

Bu ikinci görüş doğru bir tablo sunar mı? Topyekûn savaşın bir ülkenin yurttaşlarının, hepsinin olmasa bile, büyük çoğunluğunu etkilediği ve tehlikeye soktuğu tamamen doğrudur; savaşta herkes tehlikededir. Aynı şekilde, silahlı hizmetlerin sivil halkın desteği olmaksızın görülemeyeceği de doğrudur. Gelgelelim, bir topyekûn savaş durumu vardır olmasına ama bu demek değildir ki, savaşı bu sınırlara itenler haklıdırlar. Savaşın topyekûn savaş olması gerekli değildir ve strateji uzmanlarının topyekûn savaşa yol açan planları pekâlâ beklentilerin ahlâki bakımdan doğru olana tercih edildiği planlar olabilir.

Demek istediğim, ahlâki sistemimizin tümüyle devre dışı bırakılması tablosu yerine aşırı savaş koşulları yüzünden ahlâki değerlerimizin ve ahlâk görüşümüzün değişmiş tablosunu benimsememiz gerekir. Bunu desteklemek üzere sayılabilecek çok

sayıda neden vardır. Önce, düşmanı öldürmek, izin verilebilir hatta tercih edilir bir şey olsa bile, genelde (diyelim, ülkesini satıyor olmadıkça) kendi ülkesinin insanını öldürmek hâlâ yanlıştır. Böylelikle, normal ahlâki yapımızın büyük bir parçası yerinde kalır ve haklı öldürmenin buna bir istisna olarak görülmesi mümkündür. İkincisi, işaret edildiği gibi, topyekûn savaşla barışçıl uyum arasında çeşitli ara durumlar vardır. Bu durumların her biri kabul edilmiş ahlâk kurallarında uygun değişimleri gerektirir ama bu ahlâk sistemini parçalayıp yeniden başlamanın zorunlu hale geldiği bir nokta tespitine çalışmaktan daha akla yatkındır. Üçüncüsü, savaşı yürütenlerin eylemleri sıklıkla, geriye dönük olarak, barış zamanındaki eylemlerine göre yargılanır. Eğer savaşın ahlâki çerçevesi bizim normal çerçevemizden tümüyle farklıysa, ya da gerçekte, böyle bir çerçeve hiç yoksa, bu nafile bir alıştırma olacaktır.

Savaş ahlâkının bizim gündelik ahlâkımızın değiştirilmiş bir hali olduğunu görmek için, savaşan iki ülke açısından her bir ülkenin savaşçılar olarak adlandırdığımız bir grup insanının olduğu varsayımından yola çıkalım. Bir ülkenin savaşçıları öteki ülkenin savaşçılarının yaralama ve öldürmeleri açısından meşru hedefleridir. Sanki, bir grup savaşçı başka bir grup savaşçıdan bir kısmını karışmama görevinden affetmiştir. Bir savaşçının bir savaşçı tarafından öldürülmesi yine de yanlış olabilir ama, eğer öyleyse, bunun nedeni bir kişinin hayat hakkının ihlal edilmiş olması değildir. Öte yandan, savaşçı olmayan birinin bir savaşçı tarafından öldürülmesi her zaman yanlış olmamakla birlikte, özel bir örnekte, böylesi bir öldürmenin yanlış olmadığını göstermek için başka bazı değerlendirmelerle savaşçı olmayan kişinin hayat hakkına ağır bastığının gösterilmesi zorunludur. Bu bir savaşçının başka bir savaşçı tarafından öldürülmesi durumunda geçerli değildir, zira burada böylesi özel bir haklılık gerekçesine gerek yoktur. Gelgelelim, hâlâ bir savaşçının bir savaşçı karşısında özel haklılık gerekçeleri olmadıkça yanlış olacak belli davranış türleri vardır; bu davranışlar tıpkı bir boksörün yumrukla değil de tekmeyle yaralanmasına benzer.

C. AMAÇLAR VE ARAÇLAR

Aşağıda değineceğim noktalar yukarıdaki tablonun tamamlanmasına hizmet edecek. Önce, öldürmenin savaşta bir amaç olmadığı ya da en azından, ahlâki bakımdan savunulabilir bir amaç olmadığı; yalnızca bir amaca ulaşmada araç olduğu. Buradan, bir soykırım savaşı, bütün düşmanları öldürmeyi asli amaç kılan ve bütün düşman yurttaşlarını meşru hedeflere çeviren savaş, ahlâki olarak savunulamaz. Aynı şekilde, aynı askeri ya da politik hedefe iki farklı yolla varılabiliyorsa, can kaybı bakımından bu yollardan biri ötekine oranla daha pahalıya mal oluyorsa, iki alternatiften daha pahalı olanının gerektirdiği fazladan öldürmeler, böylesi öldürmelerde söz konusu olanlar savaşçılar dahi olsa, haklı görülemez.

İkinci olarak, acı vermek savaşın haklı görülebilir bir amacı değildir ve belki de bile bile acı vermek bir amacın aracı olarak bile haklı görülemez; acılar benimsenmek zorunda kalınan araçların talihsiz yan etkileri olarak görülmelidir. Bir grup savaşçının öldürülmesinin belli bir hedefe varmak için mevcut tek yol olduğu durumda, eğer bu savaşçıları öldürmenin iki yolu varsa ve bu yollardan biri diğerine göre daha büyük acılara neden olacaksa, daha fazla acıya neden olacak yolun benimsenmesiyle neden olunan acı haklı gösterilemez. Gereksiz acı vermek, savaşta bile olsa, yanlıştır. Elbette, bir saldırı sonunda meydana gelecek acı miktarının ölçülmesi zordur ama bazı silah sistemleri vardır ki, kullanılmaları halinde kaçınılmaz acılara neden olurlar, halbuki yalnızca bazı kereler –belki sıklıkla ama kaçınılmaz olarak değil– acı veren başka silahlar da vardır. Üstün patlayıcılar ve mermiler korkunç yaralara ve acılı ölümlere neden olurlar ama bu araçların verdiği ölümlerin şefkatli bir hızlılığı da vardır. Öte yandan, klor gazı, normal koşullarda, aynı ani ölümü getirmez. Burada kesin ayrımlar yapmak belli ki mümkün değildir ama genelde kullanılan silahlar arasında ahlâki bakımdan ayrımlar yapmanın belli temellerinin olduğu söylenebilir.

Kaçınılmaz olarak, bir savaşta siviller sıklıkla kendilerini savaşın ortasında bulurlar ve ölürler. Bir grup savaşçının karşı grup savaşçıya saldırırken, yan etki olarak, sivillerin öldürülmeleriyle,

diyelim, karşı grup savaşçıların moralini çökertmek için, bilinçli bir politikanın parçası olarak sivillerin öldürülmesi arasında ahlâki bakımdan bir fark olduğu iddiasında bulunmak akla yatkın mıdır? Sivil nüfusun yaşadığı bir alanda kurulu bir askeri tesisi tahrip etmek amacıyla o alanı bombalamakla sivilleri öldürme niyetiyle sivil nüfusun yaşadığı bir alanı bombalamak arasında ahlâki bakımdan ayrıma gitmek mümkün müdür?

Bu türden bir ayrım, göründüğü kadarıyla, bir kişinin eylemlerinin sonuçları bakımından taşıdığı sorumluluğu sınırlamaya çabalayan bir öğreti olan, ikili etki öğretisinin bir biçimine dayanıyor. Öğretiye göre, bir kişi bazı sonuçlardan, niyet etmediği sonuçlardan, bu sonuçlar önceden görülebilir olsa da, sorumlu tutulamaz. Böylesi bir öğretinin belli ki, bir eylemin yalnızca sonuçlarına bakılarak yargılandığı ve doğru eylem ölçülerinin, niyet edilsin edilmesin, önceden görülebilir sonuçlara dayandırıldığı sonuççu bir düzenlemede yeri yoktur. Gelgelelim, bu öğretiye eylemlerin, sonuçlar tümden ihmal edilmemek koşuluyla, kendi başlarına doğru ya da yanlış olabildikleri ahlâki bir çerçevenin parçası olarak ihtiyaç duyulur. Eğer bir kişi, diyelim, öldürmenin yanlış olduğunu savunursa, bu iddiayla ima ettiği şeylerden biri, en azından bazı durumlarda, bu öldürme halinden daha kötü sonuçlar doğursa da, öldürmemenin doğru olduğudur. Gelgelelim, böylesi sonuçları bile bile üretmek yanlış olacağından, öldürme gibi bir eylemin kendi başına yanlış olduğu iddiası, kişinin bilerek ürettiği zararlı sonuçlar için taşıdığı sorumluluk ile bir kişinin eylemleri sonucu ortaya çıkan ama kişinin niyet etmediği zararlı sonuçlar için kişinin sorumluluğu arasında bir farkı önvarsaymaktadır. Ve bu fark, anlaşıldığı kadarıyla, sonuçların önceden görünüp görünmediğine bağlı değildir.

Başka bir ifadeyle, eğer kişi doğru bir eylem gerçekleştirmişse ve bunu yapmak için kişinin nedeni bunun doğru eylem olduğuysa, kişi eylemi talihsiz yan etkilerinin olabileceğini bilerek gerçekleştirse bile, bu yan etkiler zorunlu olarak kişinin yanlış yaptığını gösteren şeyler sayılamazlar (yeterki, elbette, kişi bu yan etkileri üretmek niyeti taşımasın). Buna bağlı olarak, eğer bir isyancı lider bana ötekilerin serbest kalması için bir grup esir içinden birini öldürme teklifi yapsa ve eğer ben öldürmenin kendi ba-

şına yanlış bir şey olduğuna inanıyorsam, yapmam gereken en doğru şey, sonuçta, öbür türlü serbest kalabilecek bir grup esirin öldürüleceklerini bilsem bile, bir esiri öldürmeyi reddetmek olacaktır. Onların ölümleri benim onlardan birini öldürmememin yan etkisidir ve dahası, bu önceden görülen bir nedendir. Gelgelelim, bu benim niyet etmediğim bir şeydir, aslında, ondan sakınmayı tercih ederdim. Ölümleri benim eylemimin görülebilir bir sonucu olsa da, bundan sorumlu tutulamam.

Eğer böyle bir öğreti savunulacaksa bile, çok dikkatli davranılması ve sınırlı kullanılması gerekir. Şöyle bir örnek düşünelim: Farzedelim ki, N düşman işgalindeki topraklarda aktif bir hizmet görmektedir. N, eğer açığa çıkarsa acı çekeceklerini bilerek, sempatizan sivil insanlardan bir aileye dayanmak zorundadır. Bir süre sonra N keşfedilir ve kaçmayı başarmasına rağmen ailenin en büyük oğlu yakalanır ve kurşuna dizilir. N büyük oğulun ölümünden sorumlu mudur? N'nin yaptığı şey –yani, aileye sığınması– büyük oğulun ölümüne neden olması nedeniyle yanlış mıydı? Sonuççu bir açıdan bakıldığında, büyük oğulun ölümü N'nin yardım isteme eylemi nedeniyle olmuştur ve belki, eylemi yanlış yapmak için yeterlidir. Gelgelelim, eğer ikili etki öğretisine başvurursak, N büyük oğulun ölümüne niyetlenmemiş olduğundan, N ölümden sorumlu değildir. N çocuğun eyleminin bir sonucu olarak öleceğini görebilecek durumda olsaydı bile, bu sonuç değişmezdi. Bu sonuç aynı zamanda, çocuğun ölümünden sorumlu olan kişinin N değil, çocuğu kurşuna dizen kişi olduğu düşüncesiyle de uyum içindedir; kurşuna dizen kişiyle N'nin sorumluluğu paylaştıklarını düşünmek yanlıştır; bu durum emir veren bir kişi ve emri yerine getiren öteki kişinin olduğu sorumluluk paylaşma durumunda farklıdır.

N'nin eyleminin yanlış olmayış nedeni, sonuççu olmayan bir anlatıma göre, şöyle açıklanabilir: N'nin yardım istemesi kendi başına yanlış değildir ve aynı zamanda kötü sonuçlar hedefine ulaşmak için N'nin kullandığı aracın parçası değil, yan etkisiydi. Bu noktayı daha iyi anlamak için, N'nin aile içindeki varlığının açığa çıkmadığı ama N'nin sonra tutuklandığı alternatif bir olay sıralaması farzedelim. Yine farzedelim ki, büyük oğul direniş hareketinde önemli bir şahsiyet olsun ve N onun hakkında ifade ve-

rerek kendi canını kurtarsın. Bu durumda, aynı şekilde, N büyük oğulun ölümünü amaçlamamaktadır, amaçladığı kendi özgürlüğünü temin etmektir. Gelgelelim, bir önceki durumun aksine, onun ölümü N'nin özgürlüğünü temin etmek için kullandığı aracın bir yan etkisi değil, aracın kendisidir. Burada, söylemek istediğim, N büyük oğulun ölümünü kendi özgürlüğü için bir araç olarak kullandığı için, N onun ölümündeki sorumluluğundan kaçamaz. Başka bir nokta daha vardır ve o nokta da birini ihbar etmek, yardım istemek gibi ahlâki bakımdan zararsız bir şey değildir.

Askeri bir tesisi bombalayarak yapılan bir saldırının neden olduğu ölümlerin sorumluluğunu paylaşmak ikili etki öğretisi başlığı altında irdelenebilir; burada amaç tesis civarında oturan sivillerin öldürülmesi değil, tesisin imha edilmesidir. Sivillerin ölümü bu amacın aracı değildir –eğer bombalar yeterince isabetli atılabilmiş olsaydı, askeri tesisin imhası sivil can kaybına yol açmadan başarılacaktı. Kuşkusuz, bombaların bu kadar isabetle atılamayacakları önceden görülebilir ama, sivillerin hayatını hiç dikkate almadan (ve umursamazca) bombalar atılmadığı taktirde, bu bombaların düşüşünü ahlâki bakımdan sorumlu kılmaz. Yine, bir önceki durumda olduğu gibi, suçlanabilecek başka insanların olduğu söylenebilir –böylesi bir askeri tesisi sivil nüfusun yaşadığı bir bölgede kurmak ya da böyle bir bölgede yaşamayı seçen siviller. İkili etki öğretisini burada kullanma çabalarına karşı yapılabilecek bir itiraz bombalama eyleminin kendisi yardım istemek gibi ahlâki bakımdan yansız bir eylem değildir. Gelgelelim, savaşın nedeninin haklı bir neden olduğu düşünüldüğünde, ülkelerin savaşta olması, önceki argümanlara dayanarak, bu yanlışlık kaynağını ortadan kaldırır; bomba atanların askeri personele karşı karışmama görevi yoktur.

Öte yanda, yoğun nüfusun yaşadığı bir şehrin savaşan karşı güçlerin moralini çökertmeyi gözeterek sivilleri öldürme amacıyla bombalanması durumunda, emri verenler ve saldırıyı gerçekleştirenler sebep oldukları ölümlerden sorumlu tutulmalıdır. Sivil ölümleri yalnızca yan etkiler değil, kullanılan araçlardır. Bu böyle bir şeyin haklı gösterilemeyeceği anlamına gelmez ama, bunlar haklı gösterilecekse, haklılık gerekçesi sonuçlar açısından,

örneğin, buradaki can kaybının ilerde daha büyük can kaybını önleyeceği gerekçesiyle, bulunabilir. Bu tür bir mantık İkinci Dünya Savaşı sırasında yerleşim birimlerinin baştan sona bombalanması ya da Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atılmasını haklılaştırmakta kullanılmaktadır.

D. "TOPYEKÛN SAVAŞ" SORUNLARI

Yukarıdaki argüman büyük oranda savaşçıyla savaşçı olmayan, meşru hedefle gayrımeşru hedef arasında bir ayrım yapmanın mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadır. Modern silah sistemlerinin gelişmesi sonucunu doğuran teknolojik değişimlerin bir zaman yapılabilen kolay ve kesin ayrımları yok ettiği uyarısını yapmamız gerekiyor. "Topyekûn savaş" ince ince düşünülmüş bir stratejinin sonucu olarak ortaya çıkmadı ama o sayede artık bir ülkenin yurttaşları arasında ayrım yapmak imkânsız hale geldi. Bir anlamda, savaş bu günlerde karşıt ordular arasında olduğu kadar karşıt ekonomiler arasındaki bir çatışmadır ve nüfusun çoğu ekonominin gücüne katkıda bulunur.

Böylece, denebilir ki, siviller doğrudan çatışmalara girmese de, ordulara malzeme sağlayan fabrikalarda çalışırlar. Ve ordular yalnızca silahlara değil ulaşıma, bilgisayara, giyeceğe, yiyeceğe ve barınağa ihtiyaç duyar. Ordular aynı şekilde insanları tamir edecek ve işinin başına ya da savaşmaya geri gönderecek tıp personeline dayanır. Hatta annelik bile savaşı götürecek çocuklar doğurma yoluyla bir savaşa uzun dönemli katkı olarak görülebilir –bu bazı bağımsızlık ve yabancı bir işgalciden kurtuluş mücadeleleri için kesinlikle doğrudur: Batı Şeria'daki Arap anneler İsrail karşısındaki mücadeleye katkıda bulunmak için mümkün olduğu kadar çok çocuk doğurmayı görev olarak görürler.

Bütün bunlara rağmen, çekilecek çizgi sert ve aceleci bir çizgi olsa da, bir ayrımın yapılabileceğini düşünüyorum. Bir yanda, atılacak mermileri ve bırakılacak bombaları imal ederek bir orduya yardım etmekle, öte yanda, yiyeceği gıdayı sağlayarak bir orduya destek vermek arasında fark vardır. Yiyecek insanlar ister öldürsünler ister hayat kurtarsınlar ihtiyaç duyulan bir şeydir; mer-

miler yalnızca öldürmek için kullanılır. Yaralı bir askeri sağlığına kavuşturmak onu cepheye geri göndermek olabilir ama, genelde, tıbbi personelin amacı hayat kurtarmaktır, askerleri kışlalarına geri göndermek değil.

Eminim, bazıları bütün bu tartışmanın yersiz olduğunu düşünecektir çünkü, onlara göre, savaşta eldeki bütün araçlar kullanılacaktır ve bunları kullanan taraf bunları kullanmalarında amaçlar bakımında haklı olduklarını düşünürken, karşı taraf da bu araçlar eğer kendilerinde yoksa bunları kullanmalarının yanlış olduğunu düşünecektir. Başka bir deyişle, ahlâk tartışması olarak ortaya atılanlar ne olursa olsun, bu tartışmanın içi boştur; savaşı kim kazanırsa ahlâk tartışmasını da kazanır.

Böylesi bir bakış bütün ahlâki yargıların öznel olduklarına ilişkin daha genel bir tutumun parçasıdır ama öte yandan da, özelde, savaşın etkinliğin doğası yüzünden böylesi meseleler doğurduğu düşünülür. Sanki ahlâk, savaş zamanı olmasa da olacak bir lükstür. Ne ki, savaşta, amaçların araçları haklı gösterdiği ve uğruna savaş verilen neden haklı olmak koşuluyla, savaşı kazanmak için elde ne varsa kullanılabildiği kabul edilse bile, bu savaşla uğraşanlara uygulanabilecek ahlâki değerlendirmelerin olmadığı anlamına gelmez. Belki, bazı durumlarda, sivil halkı korkutmak için ırza geçme ve yağma bir savaşı kazanmanın aracıdır ama bu her durumda böyle olmayacaktır ve bir amacın aracı olmadığı durumlarda ahlâki açıdan haklı görülemez.

Tamam, savaşta neyin ahlâki açıdan doğru olduğu ile başka zamanlarda neyin doğru olduğu arasında fark vardır. Gelgelelim, ahlâk, eğer bir şey ifade edecekse, doğru yaşamanın bir yoludur ve hayatın en zorlu olduğu zamanlarda ahlâk en çok ihtiyaç duyulan şeydir. Ahlâk savaşta bir lüks olarak *görünür* çünkü ahlâki bakımdan doğru olanı yapmak çok zordur ve aynı şekilde neyin ahlâki bakımdan doğru olduğuna karar vermek de zordur – ama bu ahlağın bir lüks olduğu anlamına gelmez.

Ne yapması gerektiğine karar verdikten sonra kişi başka bir şey yapma kararına da varabilir ama bunu söylemek her zaman yapmamız gerekeni yapmadığımızı söylemekten başka bir şey değildir. Öyle olur ki, örneğin, yapmam gereken şey ölümüme yol açacaktır ve bu yüzden, korkudan ya da hayatı sürdürme ar-

zusundan, yapmam gerekeni yapmam. Ama bu, böylesi durumlarda ahlâğın "yetemediğim bir lüks" olduğu anlamına gelmez. Bedeli ödememeyi seçmiş olmam ödemeye gücümün yetmediği anlamına gelmez. Ve eğer o gerçekten ahlâki bir zorunluluk olsaydı, sonra bedeli ödemiş olmayı isteme noktasına gelebilirim.

E. TERÖRİZME KARŞI YAKLAŞIMLAR

Şimdi, hükümetlere karşı silahlı mücadele verenler ya da daha kınayıcı bir deyimle, terörizme bulaşanlar örneğine gelelim. Böylesi gruplar eylemlerini hükümet karşısında "savaş verdikleri" iddiasında bulunarak haklı göstermeye çalışacaklardır; öte yandan ise hükümetler teröristleri "suç eylemlerine" karışan kişiler olarak göstermeye çalışacaktır –bu eylemler bir biçimde terörizme karşı savaş vermekten dem vurarak ve terörist saldırılara "korkakça" sıfatı yakıştırarak etkisiz kılınmaya çalışılır; ama "korkakça" terimi suç eylemlerinden çok askeri eylemler için uygundur.

Ben, bağımsızlık hareketlerinin ve benzerlerinin eylemlerini savaş eylemleri olarak betimlemekte haklı olduklarını ve politik bir dava güden terörist bir örgütle, Mafya gibi, böyle bir amacı olmayan suç örgütleri arasında bir farkın olduğunu kabul etmekten yanayım. Herkesin bildiği gibi, bir yanda terörist örgütlerin eylemlerini suça karışarak finanse etme ihtiyacı duyabilecekleri, öte yanda, suç örgütlerinin amaçlarına politik etkinliklerle hizmet edebilecekleri düşünüldüğünde, bu ayrım açık değildir. Gerçekten de, politik bir hareketin silahlı kanadı olarak yola çıkan örgüt asıl olarak bir suç örgütüne evrilebilir ve suç örgütleri kendi *varlık nedenleri* olarak politik bir davayı benimseyebilirler. Gelgelelim, tikel örneklerde, iki tip örgütlenme arasında ayrım yapmanın her zaman kolay olmaması yapmamız gereken bir ayrımın olduğu önermesi karşısında bir argüman değildir.

Bir terörist örgütün meşru bir biçimde bir savaş ilişkisi içinde olduğunu söylemek böyle bir örgütün eylemlerinin, nasıl savaştaki bir ülkenin eylemleri her zaman haklı değilse, haklı olduğu anlamına gelmez. Gelgelelim, kişi, normal olarak yanlış de-

necek belli eylemleri savaş zamanlarında güdülen amaçlara göre haklı görebiliyorsa (başka bir ifadeyle, kayıtsız şartsız pasifizm benimsemiyorsa), kişi aynı şekilde terörist bir örgütün güttüğü amaçlar tarafından haklılaştırılabilecek terör eylemlerinin olabileceğini de düşünmelidir.

Aslında, teröristlerin güttüğü amaçların kullanılan araçları haklı kıldığına katılmadığımızda bile, terör eylemlerini suç eylemlerinden farklı değerlendiririz. Bunun bir örneği, kamuoyunun aktif görevi başındaki askeri personelin ölümüne ya da görevi başında olmayan hizmetlilerin ölümüne neden olan terörist eylemlere tepki gösterme biçimleri arasındaki farktır. (Farklar kuşkusuz kesin değildir ve bunun nedeni kısmen hükümet propagandasının ikinciyi birinciyle aynı göstermeyi amaçlamasıdır.) Dahası, sivil zayiatın kazara meydana geldiği olaylarla –örneğin, hatalı bir kimlik tespiti ya da zırhlı bir konvoy düşünülerek yerleştirilmiş bir bombanın kazara bir düğün alayının geçişi esnasında patlaması– diyelim, patladığında yaralananların ve ölenlerin siviller olacağı belli olan bir yere bomba koymak yoluyla, sivil zayiata bile bile yol açan olaylar arasında bir ayrımın olduğu düşünülür. Bütün bunlar, bağlayıcı bir sonuç olmasa da, terörizm söz konusu olduğunda bile, belli hedeflerin meşru, ötekilerin gayrımeşru olduğu anlamına gelir. Görev başındaki askerin ölümü esef verici bir olay iken "masum siviller"in ölümü iğrenç bir saldırı olarak görülür. Bu iki aşırı uç arasında, asker bir müzisyenin, görev dışı askeri personelin ve terörizme karşı "savaş" kararı alan politikacıların öldürülmesi uzanır.

Başlangıçta sorduğumuz sorular savaşta öldürmenin ahlâki bakımdan müsamaha gösterilebilir bir şey olarak görülüp görülemeyeceği ve eğer görülebilirse, aynı çerçevede, bu başka öldürmelerin de ahlâki bakımdan müsamaha gösterilebilir oldukları anlamına mı gelir? Aklıma şöyle bir yanıt geliyor: Savaşa girmekle kişi bazı hayat haklarından feragat eder, böylelikle başkalarını da karışmama görevlerinden affetmiş ve normal şartlar altında, izin verilemez ya da izin verilebilmesi için bazı özgün haklılık gerekçesine ihtiyaç duyacak öldürme olaylarına izin vermiş olur. Buradan hareketle, kişinin bütün haklarından feragat ettiğini ileri sürmediğim gibi gündelik ahlâk kurallarımızın namus

ölçülerinin kalmayacağı şekilde tümüyle ortadan kaldırıldığını da söylemedim. Olan şey, daha çok, gündelik ahlâk kurallarının değişmesi ve içine girilen değişim oranının kısmen düşmanlıkların doğasına bağlı olmasıdır. Bunu kabul etmenin bir sonucu, belli terör eylemlerinin ahlâki bakımdan haklılık gerekçelerinin (ya da en azından özür gerekçeleri) olabileceğini de kabul etmek durumunda olduğumuzdur, ama bu bütün terör eylemlerinin günlük eylemlerimize yol gösteren ahlâk kurallarından farklı ahlâk kurallarına göre değerlendirilmeleri gerektiği anlamına gelmez. Sonuçta, bunun anlamı şudur: Öldürme tek başına yanlış ya da doğru değildir, başka değerlendirmelere ihtiyaç vardır.

Aşırı idealistçe ve gerçeklikle alakasız görünen, savaşa ya da terörizme uygulanan ahlâki değerlendirmeler yapmak yerine, savaşta meydana gelen ahlâki bakımdan yanlış eylemlerin olduğunu iddia ettiğimde insanların savaştaki davranış biçimlerinin aniden değişeceğini iddia etmediğim (hatta bunu düşünmediğim bile) vurgulanmalıdır. Bir eylem tarzının ahlâki olarak doğru, ötekinin ahlâki olarak yanlış olduğunu söylemek herkesin ikinci yerine birinciyi yapması için bir gerekçe sağlar ama insanların ikinci yerine birinciyi yapacaklarını temin etmez. İnsanların ahlâki bakımdan doğru olan yerine yanlış olanı yapmayı tercih edebilecek olmaları ahlâk kurallarının doğasından gelen bir şeydir. Gelgelelim, bir kişinin yapacağı şey hakkında karar vermesiyle ilgili olan ahlâki değerlendirmeler o kişinin davranışını değiştirmeyebilir de, ama bunlar doğru şeyler yapmak isteyenler için rehber olacaklardır ve doğru şeyler yapmayanları (kendisi de dahil) eleştirmek için dayanaklar sağlayacaktır.

XII. HAYVAN HAKLARI

A. HAYVANLARA KÖTÜ MUAMELE BİÇİMLERİ

Bu bölümde ele alınacak konulardan biri hayvanlara karşı davranma biçimimiz olacaktır. Ne ki, önceki bölümlerde gözden geçirilen meselelerin aksine, bu konudaki doğrular ve yanlışlar daha açık görünüyor –hayvanlara davranma biçimlerimizin çoğu ahlâki bakımdan savunulamaz ve açgözlülük ve bencillik güdüsüyle yapılan şeylerdir. Gelgelelim, mesele hayvanlara bu biçimde davranmamızın yanlış olup olmaması değil, onu yanlış yapan nedenlerdir. Özelde, hayvanların onlara böyle davranarak ihlal ettiğimiz hakları var mıdır?

Bazı insanlar hayvanların hakları olduğunu ve hayvanlar üze-

rinde deneyler yaparak, onları spor olsun diye avlayarak, kürkleri için onları öldürerek ya da yiyecek elde etmek için onları besleyerek bu haklarını ihlal ettiğimizi iddia etmektedir; bazıları da hayvanların insanlar gibi haklarının olmadığını ve onlara insanlar gibi davranmamakla yanlış yapmış olmadığımızı iddia etmektedir. Alternatifler yalnızca bunlar mı yoksa hayvanların ihlal edilen haklarının olduğu iddiasında bulunmadan bazı durumlarda hayvanlara karşı davranma biçimlerine itiraz edebilir miyim? Eğer hayvanların hakları olduğunu reddedersek, bunun haklı gerekçelerini bulabilir miyiz yoksa bu basitçe kendi cinsimizden yana önyargılı olma meselesi midir?

Önce, hayvanlara nasıl kötü muamele edildiğine ve haklarının nasıl ihlal edildiğine yakından bakalım. Karşımıza çıkan ilk sorun kötü muamele olduğu farzedilen olayları nasıl betimleyeceğimiz sorunudur –eğer bunları insanlarda benzer muamele biçimlerini betimlemekte kullanacağımız ölçüleri kullanarak betimlersek, hayvanların gerçekte olduklarından daha fazla insana benzediği yolunda bir varsayım ortaya atmış olurum. Öte yandan, güya tarafsız ölçüleri kullanmayı denersek, yapılmış yanlışı hafife alma tehlikesine gireriz. Bir biçimde, aşırı duygusal insan-merkezcillikle duygudan yoksun umursamazlık arasında bir yol tutturmak gerekecektir. Korkarım, herkes doğru bir yol tutturduğum kanısında olmayacaktır.

Hayvanların kötü muameleye maruz kalma biçimleri, çok kaba olarak, ölçülebilir. Çoğu insan için, spor amaçlı hayvan avı kötü muamelede ilk sırayı alacaktır. İtiraz edilen şey, hayvanların, atlıların takibi ve ardından av köpeklerine parçalatma gibi, dehşet verici bir uygulamaya tabi tutulmaları değil, bunun asıl amacının avcılara verdiği heyecan olmasıdır. Benzer şekilde hayvanların kâr için (özellikle bunlar nesilleri tükenmekte olan türler olduğunda) avlanması; kozmetik üreten firmaların hayvanlar üzerinde denemeler yapmaları; kürk mantolar gibi, pahalı lüks mallar yapmak amacıyla kürkleri için fokların ve öteki hayvanların avlanması: Bunların her birinde, hayvanların çektiği acıyla insanlara sağladığı faydanın sıradan ya da bencil doğası arasında göze batan bir uyuşmazlık olduğu söylenebilir. Benzer acılara neden olan ama faydaları daha az sıradan olan, hayvanlara muamele bi-

çimleri daha alt sıraları alacaktır. Buradaki örnekler hayvanlar üzerinde deney yapma, seri üretim çifliklerinde piliç yetiştirme, koyunların susuz ve yiyeceksiz kamyonlara tıkılarak Avrupanın bir ucundan diğer ucuna taşınmasıdır. Sıranın daha altlarında, belki, insanlara bulaşan hastalıklara çare bulmak girişimi çerçevesinde, tıbbi araştırma amacıyla hayvanlar üzerine deneyler yapmak gelecektir. Daha sonra, hayvanların yaşadığı koşullara göre yapılmış ayrım –ahırlara mı tıkılmışlardır yoksa özgürce çayırlarda otlandığı çifliklerde mi barınmaktadırlar– ile birlikte, kesilmek ve gıda olarak kullanılmak ya da ayakkabılar için deri çıkarmak üzere hayvan yetiştirmek gelir. Aynı seviyede, hayvanların kamuya açık hayvanat bahçelerinde sergilenmek üzere yakalanmaları gelir. Nihayet, bütün hayvan hayatını kendi ihtiyaçlarımıza tabi görmek gelir; öyle ki, tarım amacıyla ya da hava alanları, yollar, fabrikalar, siteler vb. inşa etmek için toprakları işgal ettiğimizde düşüncesizce doğal ortamı tahrip etmekteyiz –burada kendi bencil amaçlarımız için hayvanları sömürmekten çok, mesele hayvanların sahip olabileceği ayrı ihtiyaçları ve amaçları dikkate almaktaki başarısızlığımızdır.

Elbette eğer insanlara yukarıdaki gibi muamele yapılmış olsaydı, yanlış yapıldığını düşünecektik; özelde haklarının çiğnendiği sonucuna varacaktık. Söz konusu haklar şunlardır: Hayat hakkı, bir tür olarak varlığını sürdürme hakkı, işkenceye ve deneye maruz kalmama hakkı, onurunu koruma hakkı ve başkaları için bir tehdit oluşturmadığı sürece müdahalelerden uzak yaşama hakkı. Hayvanlara bu şekilde davranarak mı yanlış yapıyoruz ve eğer öyleyse, hayvanlar insanlara atfedilen haklarla benzer haklara mı sahiptir? Bunlar hayvanlara özgü haklar mıdır yoksa?

B. HAKLAR VE YÜKÜMLÜLÜKLER

Önce haklar nosyonunu irdeleyelim. Bazı insanlara göre, bir hak nosyonu çok gizemli bir şeydir –nereden gelir bu haklar, nasıl kazanılırlar? Kuşkusuz, yasal haklar vardır. Bunlar, asıl olarak, bir ülkedeki hukukun kutsal saydığı haklardır ve bu halleriyle ancak o ülkenin yurttaşlarına uygulanan haklardır –Britanya seçim-

lerinde oy kullanabiliyorum çünkü Britanya vatandaşıyım, ama bu ülke vatandaşı olmayan insanlar Britanya seçimlerinde oy kullanamadıkları gibi ben de başka bir ülkede oy kullanamam. Ancak, hayat hakkı ve dini inanış hakkı gibi, evrensel ve herhangi bir hukuk sisteminden bağımsız oldukları kabul edilen haklar da vardır. İnsanların hayatının sürekli tehlike içinde olduğu ya da kimsenin özgür olarak ibadetini yapamadığı ve hukukun hiçbir koruma sağlamadığı ülkelerin olması bu hakların evrensel olmalarını engellemez; bu ülkelerdeki insanlar aynı haklara sahip değildir anlamı çıkmaz burdan, yalnızca bunlar insanlarının böylesi haklardan yararlanamadığı, böylesi hakların askıya alındığı ülkelerdir. Sonuçta, diyebiliriz ki, bir hak insanlar sanki o yokmuş gibi davrandıklarında yok olmaz.

"Doğal haklar" denen bu hakları kaleme almak için çeşitli girişimler yapılmıştır –örneğin, Thomas Paine'in *İnsan Hakları* kitabı ve daha yakınlarda Birleşmiş Milletler tarafından. Belki, hepimiz Birleşmiş Milletler'in kaleme aldığı hakların uluslar-üstü bir statüye sahip olduğunu düşünürüz. Gelgelelim, eğer insanlar Birleşmiş Milletlerin maddeler halinde saydığı haklara gerçekten sahipse, bunun nedeni bu hakların böylesi bir organ tarafından ilan edilmesi değildir. Birleşmiş Milletler sadece daha öncesinden varlık kazanmış hakları düzenleyen ve yayımlayan bir organ olarak görülmelidir.

Demek ki, bizim bahsettiğimiz haklar belli bir kararname ya da yasama faaliyeti sonucu ortaya çıkan haklar olmadığı gibi, biz de herhangi bir yasama organından bu hakları varetmesini istemek durumunda değiliz. Öyleyse, bu haklar nereden gelir? Buna yanıt vermenin en iyi yolu soruya başka bir açıdan bakmak gibi görünüyor. Farzedelim ki, A bir X hakkına sahip. "A'nın bir X hakkı vardır" demek yalnızca, A ister X'in elde edilmesine hiç karışmamış olsun, isterse A'nın X'i elde etmesi için olumlu anlamda kendisine yardım edilmesi gereksin, başkalarınm A'ya X borcu var demektir. Birinci duruma örnek ifade özgürlüğü hakkı olabilir –bir kişinin özgür ifade hakkının olduğunu söylemek başkalarının o kişinin özgürce kendini ifade etmesini engellememekle yükümlü olduklarını söylemektir. İkinci duruma örnek kişinin doktorundan tıbbi yardım alma hakkıdır –başka bir ifadeyle, bir ki-

şinin doktoru o kişiye uygun tıbbi bakım sağlamakla ya da bunu temin edecek adımları atmakla yükümlüdür.

Haklardan dem vurmak yerine başkalarının kişiye borçlu olduğu şeylerden bahsettiğinizde, artık soru değişmiştir. Bir haktan bahsederken, "Bu hak nereden gelmiştir?" diye sorsak bile, birisine borçlu olunan şeye baktığımızda sorumuz "Neden ben (ya da başkaları) ona borçlu olayım ki?" şeklini alacaktır. Bir hakkın kaynağını çepeçevre sarmış olduğu düşünülen o gizemli hava artık dağılmıştır. Yükümlülüğün kaynağını bulmak için, benim (ya da başkalarının) o hakka sahip kişi (ya da varlık) ile özel bir ilişkimin olup olmadığına ve o hakka sahip olmak için –yani, nasıl oluyor da ben (ya da başkaları) ona bir şey borçlu oluyoruz?– kişinin (ya da varlığın) ne tür özelliklere sahip olduğuna bakacağız.

Makul tıbbı bakım hakkı örneğinde, buradan hareketle, doktoru bir kişiye borçludur ve tarafların girdikleri hasta/doktor ilişkisi nedeniyle kişi doktorundan bunu bekler. Gelgelelim, özgür ifade örneğinde, özel bir ilişki yoktur; sadece o kişi bir insan olduğundan, *herkesin* başka kişinin kendini özgürce ifade etmesine (belli, özel durumlar dışında) karışmama borcu vardır.

Şimdi, kişinin bir hakkı olduğunda diğerleri ona belli bir biçimde davranmakla yükümlü oldukları kesinlikle doğru olmakla birlikte, bu göründüğü kadarıyla hakların tüm özelliklerini kapsamıyor. Denebilir ki, bir kişi başka birine bir şey yapmakla yükümlü olmakla birlikte, bu o kişiye nasıl davranılacağına ilişkin birçok unsurdan yalnızca biridir; öte yandan, bir hak nosyonu beraberinde o hakkı çiğneme nosyonunu da getirir. Bu demek değildir ki, haklar mutlak olmalıdır ve hiçbir zaman çiğnenemez ve askıya alınamazlar; bunun anlamı yalnızca çiğnenmesi ya da askıya alınmaları için çok olağan dışı koşulların olması gerektiğidir. Üzerinde durulması gereken başka bir nokta, kişi başkasına bir şey borçlu olduğundan hareketle, başka kişinin de buna benzer hakkının olduğunu söyleyemeyiz. Bir hak bir yükümlülük getirir ama bir yükümlülük her zaman bir hak getirmez. Yükümlülükler adaletin gözetilmesinden doğar, ki bu durumda karşılığında bir hak doğar, ama yardım etme gibi başka kaygılardan da doğar, ki bu durumda karşılığında bir hak doğmaz.

C. HAKLARIN DAYANAĞI

Hakların kökeni ile ilgili soruya dönüp, ifade hakkı gibi, hakkın özel bir ilişkiye bağlı olmadığı türden örnek üzerinde duracak olursak, hak (yani başkasına borçlu olunan şey) yalnızca kişinin sahip olduğu özellik sayesinde vardır –adalet adına, onlara oldukları haliyle belli bir biçimde davranma borcumuz vardır. Hayvan hakları sorunu şimdi hayvanlara karşı belli bir biçimde davranmakla yükümlü olup olmadığımız sorunu haline gelmiştir –ve yalnızca oldukları gibi oldukları için, onlara bu bölümün başında sayılan eylemlerin çoğunu dışlayacak şekilde davranma sorunu. Eğer hayvanların bizimle aynı haklara sahip olmadığını söyleyeceksek, en azından, bizimle hayvanlar arasında bu meseledeki farkların ne olduklarını söylememiz ve bu farklılıkların ahlâki bir fark yarattığını göstermemiz gerekir. Üstlenilen görevin doğasını anlamak için, insanların geçmişte hakları giderek daha geniş gruplara yaymak için nasıl bir yol izlediklerine bakmakta yarar vardır.

Belli imtiyazsız grupların hakları için savunulan tezler, böylesi bir gruba ait olmanın öteki gruplara ait olmaktan farklı bir şey olmadığı varsayımına dayanmıyordu. Böylelikle, kadınların eşit hakları ya da siyahların eşit haklarından yana tezler ileri süren birisi kadınlarla erkekler arasında ya da siyahlarla beyazlar arasında fark olmadığını söylemez –belli ki, farklar vardır, yoksa iki ayrı grubu tespit etmek mümkün olmazdı. Tez, bu farklılıkların ahlâki bakımdan herhangi bir fark yaratmadığıdır. Kadınlarla erkeklerin eşit haklarından yana tezler ileri sürmek, erkeklerle kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkların kesinlikle onlara, biyolojik farklılıkla tümden alakasız şeyler bakımından farklı muamele edilmesi gerektiğini söylemeye gerekçe oluşturmadığı gibi –bir kişinin cinsiyetinin o kişinin işini yürütmesi bakımından bir etkisinin görülmediği birçok meslek vardır– biyolojik farklılıkların farklı muameleyi gerektirdiği alanlarda, eşit değerlendirme yapmayı reddetme gerekçesi de sağlamaz –örneğin, yalnızca erkekleri etkileyen bir hastalığın tedavisi için yalnızca kadınları etkileyen bir hastalığın tedavisi için ayrılandan daha fazla kaynak ayırmanın genelde kabul edilen bir gerekçesi yoktur.

Kadınlara erkeklerin eşiti olarak davranma ya da siyahlara be-

yazların eşiti olarak davranma yükümlülüğünde oluşumuzun nedeni, kadınların ve erkeklerin, siyahların ve beyazların, hepsinin insan olduklarıdır. Cins ve ırk farklılıkları, temelinde yatan insan olma benzerliğini etkilemez. Artık bizim için bir kadının bir erkek kadar insan olduğu (ya da tersi) ya da bir siyahın bir beyaz kadar insan olduğu (ya da tersi) tamamen bellidir ama bizim için daha az açık olan şey, insanda onları kişi yapanın ne olduğu, yani kişilerin belirleyici niteliklerinin ne olduğudur. Bu konuyu açığa kavuşturma gereği, insanların sahip olduğu, onlara karşı yükümlü olduğumuzu düşündüğümüz davranış biçimini belirleyen nitelikleri belki hayvanların da, en azından bazı hayvanların, taşıyor olabileceği kaygısından doğar. Ve eğer durum buysa, o zaman hayvanlara da insanlara davrandığımız gibi davranmakla yükümlü hale geliriz, yani hayvanların da insanlarla aynı hakları (ya da çok sayıda aynı hakları) vardır. Daha yakına geldikçe, ya hayvanları dışarda tutmak için çıtayı birçok insanın da atlayamayacağı kadar yükseğe çıkarmak ya da bütün insanları içeri almak için birçok hayvanı da içeri almak durumunda kalırız.

D. KİŞİ HAKLARI

Bir kişiyi rasyonel, özbilinçli bir varlık olarak tanımlayarak işe başladığımızı düşünelim. Bu, kuşkusuz, başlangıçta akla yatkın bir adımdır: Burada insanlara nasıl davranmamız gerektiğini düşünürken yaptığımız gibi varlıkları rasyonel ve özbilinçli olarak ele alma nedenimizi görebiliriz. Gelgelelim, burada "rasyonel" derken neyi kastettiğimiz üzerinde biraz durmamız gerekecek. Bu terim felsefeciler tarafından kullanıldığında, simgeleri manipüle etme ve soyut, entelektül muhakeme yürütme yetisini anlatır. Ama bu bir kişi olmanın bir ölçütü olma açısından aşırı kesindir ve ben rasyonelliği eylemlerinin sonuçlarını görme ve gelecek için plan yapma ile sınırlandırmak istiyorum. Özbilinçli olmak önemlidir çünkü kişinin kendini zaman içinde varolan bir varlık olarak görmesini ve böylece de sonuçların kendisi için sonuçlar olduğunu görmesini sağlar. Gelgelelim, şimdi de iki yeni soru çıkar: Birincisi, "Bütün insanlar kişi mi, yani özbilinçli ve ras-

yonel mi?" ve ikincisi "Bazı hayvanlar kişi midir, yani bazı hayvanlar aynı zamanda rasyonel ve özbilinçli midir?"

Açıktır ki, rasyonel ve özbilinçli olmayan bazı insanlar vardır. Komada olan ya da belli bir zihinsel hastalık ya da bunamadan muzdarip ya da çok genç olan insanlar da yetilerine tümden hâkim ve dolayısıyla rasyonel ve özbilinçli olan insanlarla aynı haklara sahip midir? Diğer yandan, belli hayvanlar açık olarak özbilinçlidir ve aynı zamanda belli türden bir rasyonellik sergiler; bunlar da insanlar gibi kişi haklarına sahip midir? Eğer birinci soruya yanıtımız evetse ya da ikinciye hayırsa, o zaman biz ya kişilere sahip olduklarını düşündüğümüz haklarını neyin verdiği sorusuna doğru yanıt vermiyoruz ya da kendi türümüzü kayıracak şekilde önyargılarımız var. Ve kendi türünden –ister cins, milliyet, ırk isterse tür olsun– yana önyargılı olma yaygın ve belki de doğal bir eğilim olsa da, ahlâki bakımdan savunulabilir bir eğilim değildir.

Bütün insanların aynı temel haklara sahip oldukları, yani çok gençlerin ya da bunakların ya da delilerin ya da bilinçli olmayanların bu haklarına karşı çıkamayacağımız noktasından yola çıkarsak, bu hakların üzerinde yükseldiği yukarıda önerilen ölçütleri genişletmeye çalışmalıyız. Bunun nasıl yapılabileceğine yakından bakalım. En azından ima ettikleriyle, oldukça radikal bir yol, önemli olanın varlığın acı ve zevki yaşama yetisi olduğunu söylemektir. Belli ki, zevk ve acıyı yaşayabilme öteki şeylere davranışımızda oldukça önemli bir unsurdur; hiçbir şey hissetmediklerinden cansız varlıklara ve bitkilere, hayvanlara davrandığımızdan farklı davranırız; örneğin, böceklerin, memeliler gibi acı duymadıklarını varsaydığımız için böcek zararlılardan kurtulmak için memeli zararlılardan kurtulmak için taşıdığımız kaygıları taşımayız.

Ahlâki meselelerde faydacı bir tutum takınan birisi için, zevk ve acı vurgusu çok doğaldır: Acı yaşanıp yaşanmadığı, bir eylemin haklı olup olmadığının önemli bir göstergesi olarak görülecektir. Bir faydacı eylemleri sonuçları bakımından yargılayacak ve iyi eylemin zevkin acıya baskın geldiği ya da arzuların tatmin edilmesininençoklaştırıldığı eylem olduğunu söyleyecektir, ima yollu olarak, insandan kalkarak, önce, zevk ve acıyı yaşayabilen, sonra

da, arzular oluşturan, her tür varlığa uzanan bir genelleme yapar. Böylelikle, bir faydacı için, etkilenen varlıkların türünden çok eylemlerin etkileri önemlidir; etkilenen ister bir insan ya da bir kişi olsun isterse, bir hayvan olsun, bunun doğrudan bir önemi yoktur –olsa olsa, dolaylı bir önemi vardır, örneğin, insanların ya da kişilerin öteki varlıklardan daha geniş ufuklu acı ve zevk alma kapasitelerinin ya da öteki varlıklarda olduğundan daha fazla arzularının olup olmadığı konusunda.

Gelgelelim, bu kimin zevk duyduğundan ya da arzularının tatmin olduğundan çok zevk ya da tatmin duygularına vurgu yapma hamlesi, faydacılık karşısında getirilebilecek birçok itirazın yükselmesine neden olur. Beni mutlu eden bir şey yaptığımda bu mutluluk hissi benim için eylemi haklı kılabilir (sözün gelimi, başkalarının mutsuz edilmediğini varsayalım), ama bu böylesi duygular üreten eylemlerin (böylesi duyguların nerede ve nasıl üretildiklerine bakılmaksızın) iyi bir şey olduklarını söyleyerek genelleme yapabileceğim anlamına gelmez. Benzer bir biçimde, istekleri tatmin eden eylemleri düşünüyorsak: Eylemin tipi, etkileri yerine, genelde, insanlar üzerine etkileri yerine bir eylemin sonuçlarından kalkarak genelleme yapmak için bir neden yoktur.

Burada benim niyetim bir şeyin acı duyma kapasitesinin olmasının o şeye nasıl davranmamız gerektiği ile ilgili olduğunu reddetmek değildir elbette; ilgili olmakla kalmaz önemlidir de. Benim karşı çıkmak istediğim şey, acı duyma kapasitesinin hak atfetmenin yeterli temeli olmasıdır. N'nin acı duyabilmesi N'ye nasıl davranmam gerektiğini düşünürken göz önünde bulundurulacak bir unsurdur; bu, kendi başına, N'ye belli bir biçimde davranma konusunda N'ye borçlu olduğumu söylemek için yeterli dayanak oluşturmaz. Benzer bir biçimde, N'nin bir şey, diyelim, X istediğini biliyorsam, ona nasıl davranacağım hakkında bir gösterge olacaktır bu. Gelgelelim, bazen N'ye X'i elde etmesi için yardım etmem gerek diye düşüneceğim, bazen de N'nin X'i elde etmesine engel olmayacağım, ama bazen de yapacağım şey N'nin X'i elde edemeyeceği anlamına gelen bir şey olsa bile bunu yapmam gerekir. N'nin X'i istemesi N'nin X'e hakkı olduğunu söylemek için yeterli zemin oluşturmaz. Böylelikle, bir hayvanın acıdan kaçınma isteği bir hayvanın acıdan kaçınma hakkına sahip

olabilmesinin yeterli dayanağını oluşturmaz; bir hayvanın hayatta kalma isteği bir hayvanın hayat hakkı için yeterli dayanak değildir, vb.

Bütün bunlara rağmen, hâlâ bir sorun var ortada. Eğer bir hayvanın hayatta kalma isteği o hayvanın hayat hakkı için yeterli dayanağı oluşturmuyorsa, aynı şekilde, bir insanın da hayatta kalmak istemesi hayat hakkı için yeterli dayanak oluşturmaz. Gördüğümüz gibi, hâlâ insanı öteki hayvanlardan, birinciye haklar vererek ve ikinciyi bu haklardan mahrum ederek, ayırmak için bir ölçütümüz yok. Birisinin ötekine bir şey borçlu olması için iki varlık arasında olması gereken ilişkiyi düşünerek bu konuya bir yakınlık sağlayabiliriz. İlişkinin bir eşitlik ilişkisi olması gerektiğini söylemek işimize yaramaz, çünkü hemen eşitliğin neye göre olduğunu bilme ihtiyacı duyacağız. Denebilir ki, hayvanlar önemli oranda eşittir ya da bazı kadınlar ya da erkekler eşit değildir.

Bence, bir kişi ancak, en azından ilke olarak, bir yükümlülüğü tanıma kapasitesi taşıyan bir varlığa karşı bir yükümlülük taşıyabilir –yani, yükümlülükler (ilke olarak) doğru ya da yanlış kavramlarını kavrayabilen ve (ilke olarak) iki durumun örneklerini ayırabilen varlıklar arasında vardır. Yanlızca bir doğru ya da yanlış duyusu olanlar benden ve ahlâki topluluğun diğer üyelerinden belli davranışları bekleyebilirler; başka bir ifadeyle, yanlızca bir doğru ya da yanlış duyusu olanların hakları vardır. Bir kişi olmanın ölçütlerini oluşturan ahlâki topluluk (bu ifadeden pek hoşnut değilim ama) üyeliğidir ve bunun sonucu olarak, "varlıkların" hakları olduğundan dem vurarak bir biçimde yapmacık şeyler ifadė etmek yerine hakları olan "kişilerden" bahsedeceğim ben.

Bu nokta üzerinde biraz daha durmamız gerekecek çünkü sanki birçok insanı dışlıyor görüntüsü veriyor. Öncelikle, her hangi bir zamanda ahlâki topluluk üyeliğinin kişinin o zamanki durumuna –örneğin, kişinin doğru ve yanlış ayrımı yapıp yapamadığına ya da bu kavramı kavradığını gösterip gösteremediğine– bağlı olduğunu ima etmek amacı taşımıyorum. Bir hak, bir kişinin zaman içinde belli bir anda sahip olduğu bir şey değil, bir kişinin sahip olduğu bir şeydir. Ahlâk duyusu olan ve bu ne-

denle haklar edinmiş bir varlık ahlâk duygusu kaybolduğunda – örneğin, kişi bilincini kaybettiğinde ya da uyuduğunda– otomatik olarak bu haklarını kaybetmez. Aşırı bir örnek alacak olursak, ölü insanların da hakları vardır –belli haklar (kaybolmuş değil de) hükümsüz kalmış olacağından, elbette, ölünün canlı kadar hakkı olmayacaktır. (Bir kişinin haklarını kaybetmesi için, muhtemelen başkalarına, yalnızca bir ahlâk duygusuna sahip olduğunu göstermekte başarısız kalması değil, o kişinin artık ahlâk duygusu kalmadığının gösterilmesi gerekir, ama burada bile bir zamanlar olduğu şey olması için ona bir şeyler borçlu olabiliriz.) Aynı şekilde, henüz daha bir ahlâk duyusu olmayan hayatlarının daha başlarındaki gençleri dışlamak için de bir neden göremiyorum – birisinin gelecekte ahlâki topluluğa girecek olması onlara şimdiden bir şeyler borçlu olduğumuzu söylemek için temel oluşturur –bir bebeğe karşı o bir ahlâk duyusuna sahip olduğunda kendisini etkileyecek biçimde zarar vermemekle yükümlüyüz. Sanıyorum, tanımı bazı insanların hakları olduğu ama bazılarının olmadığı ayrımını yapmakta kullanmak üzere, bir kişinin ne olduğu tanımı yapmadığımı belirtmem önemlidir. Hatta, iddianın arkasında yatan nedenleri tespit etmeye çalışmadığım gibi, hayvanların hakları olmadığı iddiasını haklı çıkarmaya (destek sağlama anlamında) çalışmıyorum.

Bir şeyin hakları olup olmadığına karar verirken, yalnızca o şeyin şimdi neye benzediğini değil neye benzeyeceğini ya da eskiden neye benzediğini (belki aynı zamanda neye benzeyebilirdi ya da neye benzeyebilir) dikkate almamız gerekir. Yeni doğmuş bir bebek ya da komaya girmiş bir kaza kurbanı, ortalama bir kedi ya da domuzdan daha az rasyonellik ya da kendinin ayrımında olma işareti gösteriyorsa da, haklara sahip olan domuz ya da kedi değil bebek ya da kaza kurbanıdır: Hem kaza kurbanı hem de bebek üyeleri tipik olarak bir ahlâk duyusu sergileyen bir türe aitken kedi ve domuzda bu özellik yoktur. Bu kendi türüne özel muamele yapmaktır, ama göstermeye çalışacağım gibi, bu bir önyargı örneği değildir.

Birisi çok açık, diğeri daha az açık olmak üzere, kendi türümüzden yana iki türlü önyargılı olabiliriz. Daha açık olan biçim birinin yanlızca kendi türünü özel diye ayırmasıdır; böylelikle biz

Homo sapiens'i özel olarak ayırırken, maymunlar da (böyle bir ayrım yapmaya muktedir olsalardı) maymunları (ya da belki de, tek bir tür maymunu) özel olarak ayırır. Daha az açık yol ise bir şeyi tikel olarak, bir tür gibi, ayırmayıp tam anlamıyla genel, bir vasfı ayırmaktır ama bu öyle yapılır ki, o vasıf bir türü diğerlerinden ayırmakta kullanılır. Böylelikle, insan rasyonelliği önemli olarak ayırırken, maymun ağaçtan ağaca sallanma yetisini önemli görür. Rasyonelliği yüksek ahlâki statü kazandıran bir şey olarak seçmekle, kendi türümüzden yana bir önyargımıza ihanet ediyor olabiliriz çünkü rasyonellik *Homo sapiens*'i başka türlerden ayırma hizmeti görür ve biz büyük bir olasılıkla *bize* sağladığı faydalar nedeniyle rasyonelliğe değer vermekteyiz. Aynı şekilde, maymunların da seçtikleri vasıfla kendi türlerinden yana önyargılı oldukları kuşkusuna kapılabiliriz (elbette, maymunların seçtiği vasıf kendi türlerini eşsiz bir biçimde ayırmaz –ama öyleyse maymunlar insanlar kadar rasyonel değildir!). Gelgelelim, kendisinin genel vasfı olarak bir ahlâk duygusuna sahip olmayı seçmek benzer türden önyargıya ihanet eder görünmüyor. Bir ahlâk duygusuna sahip olmak bir türün üstün olduğunun söylenebileceği bir şey değildir; burada yapılan seçim biz insanların, olduğumuz gibi yaratıklar olarak, değerli olduğumuz için değil seçimin borçlu olmayla bağlantısı nedeniyle yapılmıştır: Bir kimse sadece yükümlülüğü kabul edebilen (şimdiye kadar değindiğimiz kayıtlar çerçevesinde) birisine bir şey borçlu olabilir; yani kişi yalnızca neyin doğru olduğunu tanıyacak bir kavrayışı olan birine borçlu olabilir.

Burada yapılan kişi tanımı –yani ahlâki topluluğa ait kişi– bölüm 7'de yapılan tanımdan farklıdır; orada önemli olan şeyin kişiler arası ilişkilere girebilme yetisi olduğunu ima etmiştim. Gelgelelim, şimdiki tanım daha sıkı bir ölçüt dayatıyor görüntüsü verse bile, iki tanım bazı bakımlardan karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Hiçbir ahlâki değeri olmayan kimse, bence, kişiler arası ilişkiler geliştirmede son derece sınırlı bir kapasiteye sahip olacaktır –sosyal olmayan bir biçimde davranacağı için böyle bir insanla geçinmenin güçlüğünden değil yalnızca, tıpkı onun davranışları bize nasıl geliyorsa, insanların birçok davranışı böylesi bir insan için garip ve anlaşılmaz olacağı için. Sorun son derece

bencil bir insanla geçinme sorununa benzemiyor –bencil insan yaptığı yanlış karşısında umursamaz olabilir ama genelde başkalarının yanlışlarını ayırt edebilir ve kuşkusuz doğru ve yanlış kavramlarından haberlidir.

Buna rağmen, şimdi yaptığımız tanımda da bir şey eksik ve bu şey duygularla kurulacak bir ilgidir. Bence, duygular önemlidir ama burada oynayacakları rol konusunda emin değilim. Doğru bir duygunun ahlâki bir anlamının olacağından kuşkuluyum –eğer bir kişi eylemlere ve olaylara uygun duygularla tepki göstermekten acizse, belki bu durumda o kişinin bir ahlâk duyusundan yoksun olduğu ve başka kişilerle ilişkiye giremeyeceği söylenemez. Öyle olur ki, doğrudan ya da dolaylı ilişkili bir sürü duygu vardır ama şimdilik zorunlu ya da yeterli olan bu duyguları tanımak güç olabilir. Belki de, bebekler ve zihinsel özürlüler, geleneksel olarak bir kişi olmanın gereği olduğu düşünülen rasyonellik işaretleri sergilemeksizin, bu duyguların bazılarını, ya da hatta çoğunu (aslında, hayvanlardan çoğunu) sergiliyorlar.

E. HAYVANLARIN HAKLARI VAR MIDIR?

Bu tespitler ışığında hayvanlar ve hayvan haklarının yeri nedir? Eğer bir kişinin özbilinçli ve rasyonel olduğu için hakları varsa, hayvanların da hakları olduğu ileri sürülebilir –bazı hayvanlar kesinlikle özbilinçli görünmektedir ve çeşitli deneyler en azından bir dereceye kadar hayvanlardaki rasyonelliği kanıtlamaktadır. Gelgelelim, bildiğim kadarıyla, hayvanların bir ahlâk duygusu taşıdıklarına dair bir deney yoktur henüz –bir köpek sahibinin istediğini düşündüğü şeyi yapabilir, ahlâki olarak doğru olduğunu düşündüğü şeyi değil. Duyguları işin içine soktuğumuzda –en azından ilgili bir duygu görüntüsü veren bir şeyi hayvanlara da atfedebiliriz –örneğin, şefkat– durum daha karışık bir hal alır ama korkarım bu duyguların çeşitliliği insana göre çok sınırlıdır. Bana göre, eğer bir ahlâk duyusu kişiyi kişi yapan temel olarak alınırsa, hayvanlar kişi değildir ve bu yüzden de hakları yoktur.

Bu sonucun getirdiği tehlike, hayvanlara karşı davranışlarımızın

önemi olmadığını ya da hayvanlara karşı hiçbir sorumluluğumuzun olmadığını akla getirebilecek olmasıdır. Gelgelelim, ben denk gelen haklar olmadıkça yükümlülükler de olmaz diyorum; hayvanlara (bir adalet meselesi olarak) belli bir biçimde davranmakla yükümlü olmayabiliriz ama yine de diğer duygulu varlıklara kötü davranmamak (ahlâki varlıklar olarak) bize kalmıştır. Bundan dolayı, yükümlü olduğumuz şey hayvanlara belli bir değerlendirme ışığında davranmaktır; yükümlülüğüz hayvanlara değil kendimize karşıdır.

Denebilir ki, adalet sorunları öteki ahlâki değerlendirmelerle ilgili sorunlardan daha önemlidir ve hayvanlara kötü davranmanın adaleti ilgilendiren bir mesele olmadığını söylemek, yapılan yanlışın önemsiz olduğu anlamına gelebilir. Pratikte bu böyle olsa da –adaletsizlik iddiaları elbette daha çarpıcı olurdu– ben adaletin, örneğin, yardımlaşma ya da iyilikte bulunmadan daha büyük ahlâki değere sahip olması için bir neden görmüyorum. Bir şeyin yalnızca bir adalet meselesi olmasının onu daha önemli kıldığı iddiası doğru görünmüyor; biz ayrımları bulandırmak yerine açığa çıkarmalıyız.

Hâlâ hayvanların çıkarları ile insanların çıkarlarının çatışmasıyla çıkan meseleleri nasıl çözeceğimiz belli değildir. Ben bu çatışmaları, bir grup insanla başka, daha az güçlü grup insan arasında bir çatışma olduğunda yaptığımız gibi yapıp, kabul edildiğinde ve bağlayıcı olduğunda zayıf grubu kaba sömürü biçimlerinden koyuyacak devredilemez haklar atfederek, çözemeyeceğimizi düşünüyorum. İnsanlara büyük acılar verecek ve can kayıplarına neden olacak şekilde onlar üzerinde deney yapmanın büyük faydası görülebilir; insanların hayat haklarının olduğunu ve rızaları olmadan deneye konu edilemeyeceklerini kabul ettiğimizden, bu faydaları görmeyiz bile; daha önemli başka şeyler vardır. Ne ki, genelde, domuzların yiyecek olarak tüketilmek üzere öldürülmelerine ses çıkarmasak da, eğer bir insanın hayatı canlı bir domuzdan alınan bir kalbin nakledilmesi ile kurtulacaksa pek itiraz etmeyiz ama kalbin canlı bir insan vericiden alınmasına kesinlikle itiraz ederiz. Tıbbi araştırmadan sağlanan faydalardan hayvanları acılı ve cana kasteden tıbbi deneylere tabi tutarak elde edildiğinde de feragat etmemiz gerektiği

pek açık sayılmaz. Bu hayvanların bir araştırma programı nedeniyle acı çekeceği gerçeğini, hiçbir önemi olmayan bir şey olarak gözardı edebileceğimiz anlamına mı gelir? Bundan emin değilim –bir faydanın verilen acıyla orantılı olma gereği var görünüyor.

Hayvanlar söz konusu olduğunda canlı vericiden organ naklini ya da canlı üzerinde deneyi kabul edilebilir görürken, insanlar söz konusu olunca kabul edilmez görünmesinin nedeni, belki de hayvanlara kötü muamele edişimizin olağan bir iş haline gelmiş olmasından dolayı hayvanların kötü durumu karşısında artık duyarsızlaşmamızdır –insanlar hayvanların katli ve yenmesi sayesinde her gün hayatlarını sürdürebilmektedir. Gelgelelim, benim duyarsız olabilme ihtimalim duyarsız kaldığımı göstermez; hayvanların kötü durumuna tepkisiz kalışımın eskiden (ve bazı durumlarda, şimdi) kadınların ya da etnik azınlıkların kötü durumlarına tepkisiz kalışım kadar yanlış olması, hayvanların gerçekten hakları olduğunu kanıtlamaz –bir şeyin yanlış olabileceği gerçeği o şeyin yanlış olduğunu göstermez.

F. VEJETARYENLİK

Hayvanların hakları olmadığını ve bundan dolayı hayvanlara insanlara yapıldığında yanlış olan bir biçimde davranmakta yanlış bir şeyin olmadığını düşünsek bile, hayvanlara kötü muamele gerçeği ortada duruyor ve birey olarak, ne yapmamız gerektiğine ilişkin sorular artıyor. Şayet hayvanları yiyecek elde etmek üzere beslemenin, özellikle de bunu bugün yapıldığı gibi yapmanın yanlış olduğu kanısı taşıyorsak, vejetaryen olarak, buna ortaklığı reddedebiliriz; şayet hayvanların kozmetik yapımında kullanılmasının ve kürkleri için öldürülmelerinin yanlış olduğunu düşünüyorsak, yine buna ortak olmayı da reddedebiliriz. Tüketici olarak, hayvanlara muamele biçimlerini bu kitapta ortaya konan meselelerin çoğundan daha çok etkileyebiliriz.

Bir vejetaryen olmanın, yani et ve balık yemeyen biri haline gelmenin nedenleri bu kadar çok mu? Bazen buna karşı ortaya atılan bir argüman yediğimiz hayvanların özellikle bu amaç için bes-

lenen hayvanlar olduklarına işaret ederek başlar. Böylelikle, eğer et yemezsek, bu hayvanlar da beslenmeyecektir ve eğer aniden et yemeyi kesersek bu hayvanların da katledilmesi gerekir çünkü tamamen yararsız çiftliklerin masraflarını karşılamak mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı, bir vejetaryen olmak çoğu hayvanın durumunu iyileştirmez. Bu argümanın vejetaryenliğin yanlış olduğunu ve et yemekte ne kadar haklı olduğumuzu gösterdiğini düşünmesem de, bu göz önünde bulundurulması gereken başka yönlerin de olduğunu gösterir.

Bu argüman iki biçimde alınabilir. Önce, vejetaryenliğin sonuçlarının iyi görünseler bile –hayvanlar öldürülmeyecek ve yenmeyeceklerdir– et yemeye devam etmekten daha iyi olmadığını, hatta daha kötü olduğunu göstermek olabilir, çünkü şimdi canlı olan hayvanlar öldürülecektir ve belki de henüz hayat bulmamış olanlar başka türlü olsaydı hayat bulabilecekken, yaşama şansını hiç kazanamayacaktır. Faydacı bir açıdan bakıldığında, görülüyor ki, et yemek yanlış değildir, muhtemelen vejetaryenlik yanlıştır. Ne ki, bu bir vejetaryen olmaya karşı bir argüman olmaktan çok, herkesin vejetaryen olmasına karşı bir argümandır; bu hayvanların beslenmesi, kesilmesi ve etlerinin yenilmesinde rol almak istemeyen kişiye bir karşı argüman sağlamaz.

Alternatif olarak, argüman açıktan çok genel bir ilkeyi, yani bir kişinin, herkes yapsa da, kötü sonuçlar doğuracak bir şey yapmasının yanlışlığı ilkesini dillendirebilir. Elbette, "Ya herkes böyle yapsaydı?" sorusunun bir kişinin bir şeyi yapması gerekip gerekmediğine karar vermede önemli olabileceği durumlar vardır; aynı şekilde, örneğin, yüzmek için belli bir plaja gidip gitmemeye karar vermede olduğu gibi, bunun önemli olmadığı durumlar da vardır. Bir kişi bir şeyi yapan herkesin neden olduğu sonuçlara işaret ettiğinde, bu genelde bir kişiye başkalarına uygulanan kısıtlamaların kendisi için geçerli olmadığını sanmakla bencillik yaptığını göstermektir. Burada mesele bu değil. Alternatif olarak, birisi bir kişinin dikkatini, bir şeyi yapan herkesin yol açtığı sonuçlara, o kişinin idealist ve aklı havada olduğunu, o kişinin ahlâki değerlerinin böylesi yüksek idealleri herkesin savunduğu bir toplumun işleyemeyeceği kadar yüksek olduğunu göstermek için çekebilir.

Vejeteryanliğin idealistçe ve uygulanması imkânsız olduğu doğru değil mi?

Vejetaryenlere karşı tepeden bakan bir tutum takınmak ve onların idealist, duygusal hayvan âşıkları olduklarını farzetmek yönünde, giderek daha az görülse de, bir eğilim mevcuttur. Bazıları kuşkusuz böyledir. Ama vejetaryenlik idealist duygusallığa dayanmak zorunda değildir. Hayvanları yiyecek amacıyla öldürdüğümüzde onların haklarını çiğnediğimiz inancının getirdiği aşırı bir biçim almak zorunda da değildir vejetaryenlik. Aksine bir vejetaryen başka, daha az açık olsa da, daha genel değerlendirmeler ışığında davranabilir. Hayvanlardan gıda olarak bu kadar büyük miktarlarda faydalanmakla, zor koşullarda hayvan beslemeye ve canlı hayvanları uzun mesafeler taşımaya mecbur kalıyoruz; bu haliyle bu bir masada sona eren ve kendi arzularımızı doyurma ötesinde bir amacı olmayan hayvanların kötü durumuna affedilmez bir duyarsızlık anlamına gelir. Gelgelelim, bu, hayvanların yendiği durumda bile çiftlik hayvanları ile insanlar arasında karşılıklı belli iyicil ilişkilerin olamayacağı anlamına da gelmez. Et tüketimini azaltma, memeli yerine balık yeme, yalnızca hayvanların serbestçe dolaştığı çiftliklerin gıdalarını yeme, bunların hepsi hayvanlara karşı yaptığımız yanlışlara olumlu karşılıklardır.

Hayvanlara karşı kötü muamele karşısında ne yapmamız gerektiğine ilişkin benim önerim bir parça yumuşak başlı görülebilir, şöyle ki, hayvanlara karşı davranışımızı büyük bir titizlikle gözden geçirelim ve şu sorulara verdiğimiz yanıtlar ışığında hareket edelim: Bu muamele bizim heyecan ya da zevk arayışımızdan mı yoksa kârıençoklaştırma arayışımızdan mı gelmektedir? Eğer böyleyse, bencil olmuyor muyuz? Duygulu hayvanların acı çektikleri ve öldükleri gerçeği hakkıyla ele alınmakta mıdır? Aynı ya da benzer amaçlara ulaşmanın alternatif yolları var mıdır? Eğer hayvanlar öldürülmek zorundaysa, bunun en az acı veren yolları var mıdır? Eğer hayvanların yaşadıkları ortamlar tahrip edilmek zorundaysa, etkiler en aza indirilebilir mi, alternatif ortamlar bulunabilir mi? Bütün bunlara rağmen, bence, bunlar "Hayvanların hakları var mıdır?" sorusundan çok, yanıtlanması elzem olan türden sorulardır.

XIII. İNSANLARI TEORİLERE UYDURMAK

A. TEORİLEŞTİRME GÜDÜLERİ

Bu son bölümde, ahlâki meselelerle ilgili tartışmayı bir kenara bırakıp ahlâk hakkında bir soru üzerinde duracağım; ahlâk hakkındaki böylesi sorulara meta-etik adı verilmektedir. Yirminci yüzyılın büyük bölümünde, ahlâk felsefecileri genelde felsefeyi meta-etik sorularla sınırlı gördüler ama neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki sorularla ilgili bir şey olarak görmediler; onlar ancak meta-etikle ayrıksı olarak felsefi olan bir şeyin söylenebileceğini düşündüler.

Benim, en azından ilk adımda, dile getirmek istediğim soru her ahlâki meseleyi ayrı ayrı düşünmenin zorunlu olmadığı ya da

çeşitli durumlarda geçerli olabilecek birtakım genel sonuçlara ulaşmanın mümkün olup olmadığıdır. Burada üzerinde durduğumuz çok sayıda farklı meselede benzer nedenlerin su yüzüne vurdukları düşünüldüğünde, bütün ahlâki meselelere uygulanabilecek türden bir teori mümkün değil midir? Ahlâki açmazlar böyle bir teori sayesinde çözüme kavuşturulamaz mı?

Bir ahlâk teorisinin çekiciliğini görmek kolaydır. Ne zaman ahlâki meseleler üzerinde düşünsek, bir şeyin neden doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin nedenlere bakarız. Saydığımız nedenler, ister örtük isterse açık olarak, kendisi de yeni bir haklılaştırmaya ihtiyaç duyan daha genel kurallara ya da ilkelere dayanacaktır. Eğer saydığımız nedenler sağlam olacaksa, farklı bağlamlarda saydığımız nedenler de birbirleriyle tutarlı olmak durumundadır. Bu, başvurduğumuz daha genel kuralların birbirleriyle tutarlı olmaları gerektiği ya da onların uygulanımını yöneten –örneğin, bir kuralın ne zaman ötekinden önce geldiğini belirleyen– daha başka kuralların olması gerektiği anlamına gelir. Nedenleri bu ışık altında incelediğimizde, nedenler olarak geçen şeylerin hakiki olmadıkları, yaptığımız yargılamalara doğru dayanaklar sağlamadıkları kuşkusu ortaya çıkar. O halde, görüldüğü kadarıyla, korkuları gidermenin en iyi yolu, birkaç temel varsayımdan yola çıkan ve her duruma uygulanabilecek eksiksiz bir kurallar dizisi oluşturan bir ahlâk teorisi kurmaktır; tıpkı Öklit geometrisinin çok az sayıda önerme ve aksiyom temelinde kurulması gibi.

Kuşkusuz, bazı okurlara böylesi değerlendirmeleri son bölüme bırakmam garip gelecektir. Daha bildik bir işleyiş daha başlarken bir ahlâk teorisi kurmak ve sonra bu teoriyi uygulayarak farklı meseleleri ele almaktır. Gelgelelim, ben böylesi bir yaklaşımdan bile bile sakındım ve bunu iki nedenle yaptım. Öncelikle, ahlâki sorunlara doğru yanıtlar getirecek bir ahlâk teorisinin olduğuna kani değilim. İkincisi, ve belki daha önemlisi, ahlâk teorisi, ahlâki bir meselenin ayrıntılı değerlendirilmesine girişmeden önce, önemli özelliklerin ne olduğunu belirleyecektir. Elbette, ahlâki meseleleri değerlendirirken her türden önkabulden sakınmak zordur ve aşırı derecede önermeyi doğruymuş gibi kabul etme karşısında sürekli tetikte durmamız gerekir ama böyle bir ahlâk teorisi örneğinde gündeme gelecek hatalar sistematik hatalar

olacaktır ve tespitleri de o oranda zorlaşacaktır. Umarım, bu çekinceler aşağıdaki satırlarda kendilerini gösterecektir.

B. FAYDACILIK

Ahlâk teorisinin bir örneği bu kitap boyunca çok adı geçen faydacılıktır. Bu teorinin başlangıç noktası, bir eylemin doğru eylem olabilmesinin ölçütü mutluluğuençoklaştırmasıdır –başka bir ifadeyle, eylemler kendi başlarına değil ancak sonuçlarının iyi ya da kötü olmalarına göre doğru ya da yanlıştırlar. Önce Bentham tarafından on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya konan ve Mill tarafından geliştirilen klasik formüle göre, mutluluk ya da haz, acının aksine, bir ruh hali olarak alınır. Daha modern formülasyonlarda, mutluluk tercihlerin ya da arzuların gerçekleşmesi olarak görülür. İkisi için de geçerli olan şey mutluluğun istendiği ve mutluluk miktarı temelinde farklı sonuçlar arasında karşılaştırmaların yapılabileceğidir. Belli ki, herkes kendi durumuna göre karşılaştırmalar yapar –ben Pazar günleri Pazartesi'lerden daha mutluydum, ben müzik dinlerken araba yıkarken olduğumdan daha mutlu olacağım, vb. İnsanlar arası karşılaştırmalar yapıldığında işler daha da karışır –senin benden daha çok mutlu olup olmadığını nasıl söyleyebilirim? Faydacılık bu sorunun üstesinden gelmek için tercihi ortaya attı: Eğer her insan tercihlerini belli bir ölçüte göre ölçebilirse –diyelim, belli bir miktar para tercihi– insanlar arası karşılaştırmalar, en azından ilke düzeyinde, mümkün hale gelir.

Bir kere farklı sonuçları, barındırdıkları arzu edilir bir vasfın miktarına göre kıyaslamak, ilke düzeyinde, mümkün hale geldiğinde, artık bu vasfı nicel olarak ölçmenin ve hangi sonucun bu vasfıençoklaştırdığını belirleyerek kişinin ne yapması gerektiğini karara bağlamanın temeli vardır. İdeal olarak, bir mutluluk hesap cetveli geliştirmek mümkün olabilecektir. Bu noktada, denecektir ki, mutluluk cetveline göre, yapılacak doğru şeyin aynı zamanda ahlâki bakımdan da en doğru şey olduğunu farzetmemiz için hiçbir gerekçe yoktur. Buna verilebilecek çeşitli yanıtlar var ama faydacılar genelde şöyle bir yanıtı ortak olarak verirler: İyicillik

ahlâki bir erdemdir ve başka insanlara mutluluk ve haz sağlamakla ve onları acılarından kurtarmakla ilgilidir. Faydacılık iyicilliği bütün öteki erdemlerin önüne koyar ve herkesin mutluluğunun eşit olarak hesaplanabileceğinde ısrar eder.

C. FAYDACILIĞA YAPILAN İTİRAZLAR

Faydacılığa yapılan çok sayıda itiraz ve bu itirazların doğurduğu sorunlarla başa çıkmak için teorinin yandaşları tarafından yapılan çok sayıda düzeltme ve değişiklik vardır. Bir itiraza göre, faydacı teoriyi uyguladığımızda elde ettiğimiz sonuçlar, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin olağan sezgilerimizden farklıdır. Ortaya çıkan bu farklılıkla ilgili üç örnek verelim. Önce, bir şey yapma sözü verdiğimizde, bu sözün bizi bağladığını hissederiz. Gelgelelim, eğer kişi faydacıysa, sözünü tutmadan önce daha fazla mutluluğun sözünü tutarak mı, yoksa sözünden dönerek mi elde edileceğini düşünecektir. Şayet sözünden caymakla, az da olsa, daha çok mutluluk elde ediyorsa, faydacı sözünden cayması gerektiğini düşünecektir. Öte yandan, çoğumuz sözün tutulmasının etkisi orantısızca kötü olmadığı sürece sözümüzden caymamamız gerektiğini düşünürüz. İkinci olarak, çoğumuz masumun cezalandırılmasının yanlış olduğunu düşünürüz. Gelgelelim, eğer masumun cezalandırılmasının aynı suçu işlemeye eğilim duyanlar üzerinde caydırıcı etkisi varsa ve böylece sonuç daha büyük mutluluk doğuruyorsa, faydacıya göre bu yapılacak doğru şeydir. Üçüncü olarak, iyi bir yurttaş olmak, tek bir kişinin yaptığında hiç zararı dokunmayan ya da çok az zararı olan ama herkesin yapması halinde büyük zararlar doğuracak bazı şeyleri yapmamayı gerektirir –örneğin, kuraklık dönemlerinde bahçeleri sulamak, kamuya ait yerlerden çiçek koparmak, yeterli arzın olmadığı zamanlarda stokçuluk yapmak vb. Faydacı için, böyle bir şeyi yapmamın bana sağladığı iyicil sonuçlar başka herkese getirdiği ihmal edilebilir küçük zararlara ağır basıyorsa, benim bunları yapmam öteki insanları da bunu yapmaya cesaretlendirmediği taktirde, bunları yapmak benim için doğrudur. Bu garip bir bi-

çimde kimse bir şey bilmedikçe bazı şeylerin iyi olduğunu söylemekle birdir.

Faydacı, faydacılıktan tümden vazgeçmeden, bu tür bir soruna iki yoldan biriyle karşılık verir. İlk karşılık, nerede faydacılıkla olağan ahlâki sezgiler arasında bir çatışkı varsa, orada doğru yanıtın faydacılık olduğunu söylemektir –genelde ahlâki sezgilerimiz çatışan etkilenimlerin pılıpırtı torbasıdır ve faydacılık gibi bir ahlâk teorisi tasarlamanın amacı zaten rasyonel bir sürece dayalı ahlâki yargılara ulaşmaktı. Bu, şayet faydacılığa karşı çıkıyorsanız, aslında, başka bir şeyin halkın mutluluğundan daha önemli olduğuna inanıyorsunuz iddiasıyla da desteklenebilir.

İkinci karşılık daha uzlaşmacı bir hat izler. Faydacılık yandaşları şimdiye kadar ortaya çıktığı kadarıyla faydacılıkta bazı şeylerin yanlış olduğunu kabul ederler ama bu demek değildir ki, faydacılık yanlıştır, yalnızca çok basitleştirilerek uygulanmıştır. Şayet faydacılık ahlâki sezgilerimizden farklı bir yanıt gibi bir izlenim bırakıyorsa, bunun nedeni bütün sonuçları hesaba katmamamızdır. Örneğin, söz tutma örneğinde, faydacı diyecektir ki, biz sözü tutmamanın yalnızca doğrudan etkisini ele almıyoruz, aynı zamanda, söz verdiğim kişi gelecekte sözümü tutma konusunda bana güvenmeyeceği ve bunun da benim gelecekteki mutluluğumu engelleyeceği ya da sözden caymanın, daha az mutlu bir toplum doğuracak şekilde, sözünde durma kurumunu bütünüyle zayıflatıcı etkisi görüleceği gibi, doğrudan olmayan başka etkileri de değerlendiririz. Şayet, tikel bir örnek durumda, bir sözü tutmamanın doğrudan faydaları, sözü tutmanın dolaylı etkilerini işin içine kattığımızda, sözünde durmanın getirdiği faydalardan ancak ihmal edilebilir bir fazlalık gösteriyorsa, faydacı yanıtın ahlâki sezgilerimizin yanıtıyla aynı kapıya çıktığını görürüz.

Faydacılığa yapılan başka bir itiraz faydacılığın ahlâki sezgilerimizle çatışan yanıtlar vermesi ile ilişkili değildir; bu ikisi hemfikir olsalar da (ya da hemfikir kılınsalar da) faydacılık yanlış türden nedenler üstüne kurulur. Şimdi ele alınan sözünde durma örneğinde, daha inceltilmiş haliyle faydacı yaklaşım, sözünde durmanın doğrudan sonuçları çok kötü olmadıkça kişinin verdiği sözden caymaması gerektiğine dair kabul edilmiş sonuca ulaşıyor gi-

bidir. Ama bunun bile hâlâ yeterince iyi olmadığını hissedebiliriz, çünkü faydacılığın neden sözümüzde durmamız gerektiğine ilişkin gerekçesi, sözünde durmamanın başka insanların bize güvenini azaltacağı gibi, sonuçlarla ilgilidir. Ahlâki sezgilerimiz bize yalnızca daha iyi sonuçlar doğuracağı için değil aynı zamanda her şeyden önce bir söz verdiğimizde bir taahhüt altına girdiğimiz için sözümüzde durmamız gerektiğini söyler.

Bu tür itirazlar karşısında faydacının önünde az sayıda seçenek vardır. Faydacılığı terk etmekten ya da onu başka, faydacı olmayan varsayımlarla tahkim etmekten başka verebileceği yanıt ya normal ahlâki sezgilerimizin yanlış olduğunu ya da ahlâki sezgilerimizin altta yatan faydacı değerlendirmeler nedeniyle nasılsa öyle olduklarını söylemektir. Böylelikle, faydacı diyebilir ki, sözünde durma genelde iyi sonuçlar doğurduğu için sözümüzde durmamız gerektiği sonucuna varırız.

D. KURAL FAYDACILIĞI

Şimdiye kadar, bu eylemlerden doğacak mutluluk miktarını hesap ederek tek tek eylemlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar verdiğimiz "eylem faydacılığı" denen şeyi ele aldık. Eğer bir faydacı bazen sözünü tutma, doğruyu söyleme gibi genel kurallara göre davranıyorsa, bu kurallara uymanın mutluluğu ençoklaştırması yüzündendir –bunlar kişinin bir karar verme durumunda kaldığı her keresinde sonuçları hesaplamasından çok, faydacının kullanmayı uygun (ve belki de iyicil) gördüğü göz kararı kurallardır. "Eylem faydacılığı"nın alternatifi "kural faydacılığı"dır ki, burada hesaplanan tek tek eylemlerin sonuçları değil, belli bir kurala uymanın sonuçlarıdır. Kural faydacılığına göre, şayet bir kuralı izlemenin izlememekten daha çok mutluluk getirdiğini düşünüyorsak, o zaman bu kuralı bir ahlâk ilkesi olarak benimsemeli ve (tek tek eylemlerin sonuçları ne olursa olsun) daima kurala göre davranmalıdır. Bu belki ahlâk teorisinde sezgilerimize daha yakın sonuçlar yaratır ama, şayet tek tek eylemlerin sonuçlarıyla iş görmek zorsa, bir kuralı izlemenin sonuçlarıyla iş görmek önemli oranda daha sorunludur.

Ahlâki meselelerle ilgili tüm tartışma süresince faydacı argümanları ben gündeme getirdim ve sonra da onları eleştirmeye başladım. Bu eleştirinin tamamında geçerli ortak tema, faydacılığın çatışmalı gerginliklerin onları tek bir ölçüye vurarak ölçtüğümüzde yatışabileceği varsayımıyla ahlâki ikilemleri basite aldığıdır. Faydacılık, bence, ahlâki sorunları fazlasıyla yanlış yorumlar ve ayrımları bulandırır.

E. BİLİMSEL TEORİLERLE KARŞILAŞTIRILDIĞINDA AHLÂKİ TEORİLER

Bu noktada ara verip bir teoriden elde ettiğimiz sonuçların ahlâki sezgilerimiz açısından sınanması gerektiği varsayımını ele alalım. Felsefeciler ahlâk teorilerini bilimsel teorilerle ve ahlâki sezgilerimizi teorilerin açıklama getirmek zorunda olduğu deney ve gözlemlerden elde edilen ham verilerle karşılaştırdılar. Bilimde, teoriyle gözlem arasında bir uygunsuzluk varsa, bunun anlamı ya teori yanlıştır ve terk edilmeli veya değiştirilmelidir ya da deney aygıtımızda bir yanlışlık vardır, deney düzeneğimiz hatalıdır veya gözlemlerimizde başka bir hata nedeni vardır. Başka bir ifadeyle, bu uyuşmama durumunda ya teoriyi reddedebiliriz ya da verileri ihmal edebiliriz –hangi yolun daha doğru olduğunu koşullar dayatacaktır. Benzer biçimde, denir ki, ahlâki sezgilerimiz ahlâk teorimize uymadığında iki seçeneğimiz vardır: Ya teoriyi reddetmek veya değiştirmek ya da sezgilerimizi ihmal etmek.

Gelgelelim, ahlâk teorileri için bilimsel teorileri model almak ahlâki yargılarda bulunma girişiminin doğasını baştan sona yanlış anlamaktır. Bilimsel teorilerin sınandığı gözlemler (en azından, ilk yaklaşım olarak) teoriden bağımsızdır. Bilimsel bir teori neyin gözleneceğini öngörür ama bu öngörüler doğrulanır ya da yanlışlanır, ama gözleyeceğimiz şeyin ne olması *gerektiğini* söylemez. Gelgelelim, bir ahlâk teorisinin varsayılan rollerinden biri tam da budur, yani ne tür yargıda bulunmamız gerektiğini söylemek. Başka bir ifadeyle, bilimsel bir teori fiziksel gerçekliğin neye benzediği hakkında bir teoridir ve gözlemlerimiz o gerçekliğin gözlemleri olduğundan bir teori gözlemlerimizin ne ola-

cağını öngörür. Buna karşın, ahlâk teorileri ahlâki yargılarımızın birbirleriyle nasıl bağlantılı oldukları hakkındadır ancak. Bir ahlâk teorisi savunmak (en azından, faydacılık gibi bir teori) sezgilerimizin tutunacağı olguları kavrayışımızı belirleyecektir ve bundan dolayı sezgilerimiz bir teorinin bağımsız bir sınanması olamaz; neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair sezgilerimiz muhtemelen bir teoriyle aynı çizgiye düşmek için değişiklik geçirecektir. Bu bilimsel teorilerden başlı başına büyük bir farklılıktır: Bir teoriye uymayan belli gözlemleri ya hesaba katmayız ya da farklı gözlemler yapmak için aygıtımızı değiştiririz ama önceden yaptığımız gözlemler, genelde, hâlâ yararlanabileceğimiz gözlemlerdir, deney tekrarlanabilir. Gelgelelim, faydacı bir bakış açısına sahip birisi muhtemelen daha önce denenmiş sezgilerin artık işe yaramadığını görecektir; örneğin, istenmeyen sonuçları olan eylemler önceden tersi olsa da şimdi kabul edilebilir hale gelmiştir –bu değişiklik bilinçli olarak alınmış bir kararın sonucu olmaktan çok duygularımızdaki bir değişimdir. (Bu tür değişimlerin yanlış ya da arzu edilmeyen değişimler olduklarını söylemiyorum –sezgilerimizin akıl karşısında duyarlı olması pekâlâ iyi bir şey olabilir.) Sezgilerimizin bu yolla değişebilir olması, bir ahlâk teorisi kurarken bir bilimcinin bilimsel bir teori kurarken yaptığıyla aynı şeyi yaptığımızı varsayamayacağımızı gösterir.

En iyi halde, bir ahlâk teorisi (şimdiye kadar sunulduğu biçimde) bir karar sürecini formülleştirme aracıdır. Bir karar sürecini formülleştirmenin faydalı olduğunu düşünmek kararların dayandığı temellerin, genelde, doğru olduğunu ve ahlâki açmazların yalnızca ayrıntıların işlenmemiş olması yüzünden çıktığını varsaymaktır.

Şayet teorikleştirme dediğimiz şey, yaptığımız ahlâki yargıların ardında yatan bir şey olarak seçilebilen bazı teorik özelliklerin bir anlatımını vermekten başka bir şey değilse, ahlâki meseleleri teorileştirmenin bir rolü vardır –ve "ardında yatan" derken bunların dolaysız görünür olmadıklarını, yüzeyin altında yattıklarını ve bir düşünüm süreci ile açığa çıkarılmaları gerektiğini anlatmak istiyorum. Yoksa bu teorik özelliklerin ahlâki yargılarımızın kökü olan tutarlı bir sistem oluşturduklarını ve bu sistemin sadece su yüzüne çıkarılıp düzenlenmesi gerektiğini kas-

tetmiyorum. Faydacılık gibi bir teori kurup sonra da bunun bilimsel bir teori gibi doğrulanabileceğini sanmanın tehlikesi, yukarıda değinildiği gibi, teorinin sezgilerimiz onunla aynı çizgiye geldikçe kendini gerçekleştirmeye başlamasından gelir.

F. KANT'IN AHLÂK TEORİSİ

Faydacılığın alternatifleri nelerdir? Bir eylemin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu kararlaştırırken sonuçlar yerine başka faktörleri dikkate alan ahlâk teorileri "deontolojik teoriler" olarak adlandırılırlar. Dinsel inançlara dayanan teoriler deontolojik teoriler olarak bilinegelir. En çok bilinen ve etkili olan seküler ahlâk teorisi Kant tarafından on sekizinci yüzyıl sonunda geliştirilen teoridir. Kant'ın ahlâk teorisinin tam bir tablosunu çıkarmak için, zor anlaşılırlığı ile tanınan metafiziğini bir parça anlamamız gerekir. Bundan sonrakiler, zorunlu olarak, eksik bir özet olacaktır.

Kantçılığa girmek için ahlâki failden başlamak gerekir. Kant için, mükemmel ahlâki fail mükemmel derecede rasyonel varlıktır. İnsanlar, rasyonel olduklarından, ahlâki varlıklardır ama mükemmel değildirler –aklımızın söylediğinden başka, duygularımız, tutkularımız, arzularımız vb. gibi başka faktörlerden etkileniriz. Mükemmel bir biçimde genel ve evrensel olan kurallara göre, rasyonel olarak davrandığımızda ancak ahlâklı davranmış oluruz.

Böylelikle, şayet mükemmel ahlâki fail idealine yaklaşmak istiyorsak, ilkeler temelinde davranmamız gerekir. Uygun ilkelere, muhtemel her adayı mükemmel biçimde rasyonel bir varlık tarafından evrensel bir yasaya uyarlanıp uyarlanamadığı testine tabi tutarak ulaşırız. Bu, aslında, iki testtir. İlkinde, bir rasyonel varlığın evrensel bir yasa haline gelme (yani herkes için geçerli ve istisna tanımayan bir yasa) ilkesini anlayıp anlayamayacağını sorarız. İkincisinde, bunun rasyonel bir varlığın tahammül edeceği bir yasa olup olmayacağını sorarız. Bunun nasıl işleyeceğine dair bir izlenim edinmek için, şu ilkeyi ele alalım: "Ne zaman paraya ihtiyacım olsa, niyetim başka olduğu halde, geri ödeyeceğim sözü

vererek para bulurum." Bu ilke ilk testten geçemez çünkü, eğer kişi parayı geriye verme niyetinde olmadığı halde bir söz vermişse, burada verilmiş bir söz yoktur. Denebilir ki, evrensel bir yasa olarak, ilke kendi içinde çelişkilidir. Kişi ilkeyi, genelde, insanların tutmak niyetinde olmadıkları sözler verdikleri bir topluma uyarlayabilir ama ilke evrensel bir yasa olarak görülemez çünkü evrensel doğası gereği konu, burada sözünde durma, mevcut değildir.

İlk testi geçen ama ikincisinde başarısız kalan bir ilke şu olabilir: "Hali vakti yerinde olanlar kendilerine bakmalıdır ve muhtaç durumda olanlara yardım etmemelidir." Eğer bu evrensel bir yasa haline gelecekse, kendi içinde çelişkili değildir. Gelgelelim, hiçbir rasyonel varlık bu yasaya tahammül edemez çünkü er ya da geç kişinin bu ilkeyle başının belaya girme şansı vardır. Kişi çaresiz bir gün kendisinin de muhtaç duruma düşebileceğini öğrenir ve eğer gelecekte bir gün kişinin muhtaç duruma düşme ihtimali varsa akılcı olan şey muhtaç durumdayken yardım görmemeyi getiren bir yasayı kabul etmemektir.

Bu testleri uygulayarak, "kategorik olan", yani eğilim ya da kapris ya da arzu ya da zevk sahibi olmaya, ya da insanları mükemmel biçimde rasyonel varlıklar olmaya karşı güdüleyen başka bir şeye bağlı olmayan buyruklar ve komutlara ulaşırız.

Kant'ın ahlâka ilişkin içgörülerini formüle etme biçimlerinden bir diğerine göre, insanları asla tek başına araç olarak görmemeliyiz, aksine kendiliklerinden amaçtır insanlar. Gelgelelim, örnekler vermeye çalışırken göreceğimiz gibi, bu kolayca yanlış anlaşılabilir. Bir bakkaldan yiyecek satın alırken, bakkal amacıma ulaşmam için, yani yiyecek elde etmem için, araçtır. Ancak, ondan yiyecek satın almakla, ona sadece bir araç muamelesi yapmıyorum çünkü benden para alıyor ve böylece kendi istediğini elde ediyor. Şayet bir yolunu bulup onun amacına hizmet etmeden yiyecek elde etmiş olsam, örneğin yiyecek çalsam, bakkala yalnızca bir araç muamelesi yapmış olurum. Çoğu ilişkide, onların bizi kendi amaçları için araç yapmalarına izin vererek insanları araç olarak kullanırız ve bunu yapmakla insanlara araç muamelesi yapmamış, onların da hizmet edebileceğimiz ve ettiğimiz amaçları olduğunu kabul etmiş oluruz.

Gelgelelim, Kant'ın kastettiği bu değildir çünkü onun aklındaki amaçlar sahip olduğumuz ve başka insanların da sahip olduklarını varsaydığımız hedeflerin, arzuların ve tutkuların dünyevi nesneleri değildir. Bakkaldan satın aldığım yiyeceğe yakıştıracağım maksat, daha sonra beni yükseltmesi için patronumu etkileyecek bir yemek hazırlamaktır; bakkalın parayı kullanırken maksadı bir futbol maçı için bilet almaktır. Bu maksatların ikisi de rasyonel varlıklar olarak doğamızdan değil, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları, duyguları, tutkuları vb. olan insanlar olarak doğamızdan kaynaklanırlar. Bu amaçlar Kant'ın kafasındaki amaçlar değildir çünkü Kant insanları ahlâki failler ve bu yüzden mükemmel biçimde rasyonel varlıklar olarak düşünür. Rasyonel varlıklar olarak, hepimizin amaçları ve maksatları aynıdır.

G. İNSANLARIN FARKLI ÇIKARLARI

Genelde, herhangi bir kişiye sadece bir araç olarak değil, kendi içinde bir amaç olarak, bir makina değil başka bir kişi olarak bakılması gerektiğini belirttiğimizde, diğer kişinin biricikliğine ve ayrı bir birey olarak, bu dünyada sahip olduğu farklı perspektifine dikkat çekiyoruz. Gelgelelim, Kant paylaştığımız ortak rasyonelliğe ve dolayısıyla, rasyonel failler olarak, paylaştığımız ortak perspektife dikkat çekiyordu. Eğer, ideal olarak, bütün ahlâki failler saf halde rasyonel varlıklar –insan duygulanımlarının olumsallığından etkilenmeyen varlıklar– olsalardı, bütün çıkarları aynı olurdu; ortada çıkar çatışması diye bir şey olmazdı. Böylelikle, Kant için, bir kişiyi kendi içinde bir amaç olarak görmek bir kişiyi, saf halde rasyonel bir varlığın çıkarlarından ayrı çıkarları olmayan, bir diğer saf halde rasyonel varlık olarak kendi çıkarından başka çıkarları olmayan varlık olarak görmektir.

Bu, kuşkusuz, insanların kendi başlarına amaçlar olarak görülmeleri gerektiğini söylerken yaptığım varsayım değildir. İnsanların özellikle, "saf akıl" tarafından tespit edilmiş belli bazı ortak çıkarları yerine, farklı çıkarları ve farklı amaçları olduğu içindir ki, her birine farklı elbette insan olmayandan da farklı, mu-

amele ederiz. Başkalarının perspektiflerini değerlendirebilmemiz saf aklın işleyişi sayesinde değil, duygu ve tahayyül gücümüzü kullanmamız sayesindedir: İnsanlara nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir içgörü edinebilmek için başka birisinin yerinde olmanın neye benzediğini tahayyül etmeye çalışırız.

Bu kitap boyunca *kişilerin* önemini vurgularken, bir kişiyi sadece bir rasyonel varlık olarak almadım ben; bir kişi insan türünün tipik bir üyesi, bir rasyonelliği olan ama aynı zamanda tutkuları ve çıkarları, duyguları ve arzuları da olan birisi ve bu nedenle diğer insanlarla ilişkiye girebilen birisidir. Bana göre, saf akıl nosyonu fazla anlamlı bir şey değildir. İnsan olarak hepimizin paylaştığı akıl yürütme becerisi soyut düşünme becerisi değil, eylemleri ve sonuçlarını, amaçları ve araçları ilişkilendirme becerisidir. Şayet "kişi" dediğimizde kastettiğimiz şey "aklı ve özbilinci olan varlık" ise, başka insanların olması gerçeği, kendi başına, ahlâki bir sorumluluk üretmez. Rasyonellik ve özbilinç birbiriyle alakasız şeyler değildir: İkisinin de bir yeri vardır ve onlar olmadan ahlâk fikrine erişemeyiz, ama onların varlığı da yeterli değildir.

Bu ikisiyle de ilişkili olarak şimdiye kadar ahlâk teorilerinin üzerinde durdukları su yüzüne vuran bir kaygı, herkesin ahlâka uygun davranmasına bir neden bulma kaygısıdır. Faydacılığın bulduğu çözüme göre, mutluluk arayışındaki kendi çıkarımızdan hareketle genellemelere ulaşırız; Kantçılıkta, saf aklın varsayılan buyrukları dar özçıkarın karşısında durur. Böylelikle, iki durumda da, ahlâk özçıkardan ayrı bir şey olarak görülür. Taban tabana zıt bir yaklaşıma göre ise, ahlâklı davranarak aslında özçıkarımıza hizmet ederiz; ahlâk zımni bir toplumsal sözleşmeye dayanır. Bu anlatımın sorunu şudur: Eğer insanlar bir sözleşme ortaya çıkarabiliyorlarsa, zaten bir ahlâk anlayışları var demektir çünkü bir sözleşme yapmak bağlayıcı bir şeyin ve sözleşmeye uyup uymadığına göre doğru ya da yanlış olan davranışın kabulünü getirir. Ne ki, bir ahlâk anlayışı olmadan kişi ahlâka temel oluşturacağı varsayılan sözleşmeyi ortaya çıkaramaz ve bu yüzden de insanların ahlâklı hale gelmelerinin bir yolu yoktur. Başka bir hayvan türünün sözleşme yapmasını kavramak güçtür ama aynı türün hayvanları pekâlâ birlikte yaşama yetisine sahiptir (birlikte

yaşayamayan türler doğal ayıklanma sürecinde yok olmaya yatkındırlar). Buradan kalkarak, ahlâk aynı türün üyelerinin bir arada yaşamaları için olmazsa olmaz bir koşul değildir.

Belli ki, eğer herkes modern toplumda değer verdiğimiz ahlâki ilkeleri izlerse, bu toplumun sorunsuz işlemesini sağlayacaktır; ama toplum ahlâk ilkelerine uygun olarak davrandığımızda doğru yaptığımızı ve ahlâk ilkelerine uymayan davranışlarda bulunduğumuzda yanlış yaptığımızı düşünen bizler olmadan da sorunsuz işleyebilir –karıncaların ve arıların böyle bir doğru davranma anlayışlarının olduğunu düşünmemiz gerekmez ama yine de onların eylemleri sıklıkla bir bütün olarak "toplumsal grup" yararınadır ve muhtemelen de kendi çıkarlarına karşıdır. Aslında, arıların ve karıncaların yuvalarının ve kovanlarının çıkarlarını kendi çıkarlarının üstünde tuttuklarını da farzedemeyiz, çünkü onların neyin kendi çıkarlarına neyin başkalarının çıkarlarına uygun olduğuna ilişkin bir anlayışları olduğunu farzedemeyiz.

Ahlâki meseleler bir çıkarlar çatışması yüzünden doğar. Ne var ki, saf halde rasyonel varlıkların nasıl oluyor da çıkarları oluyor sorusuna yanıt vermek güçtür; çıkarlar ihtiyaçlar, arzular, istekler vb. gibi olumsal faktörleri gerektirir. Öte yandan, bir kişinin çıkarı nosyonu yalnızca bir ahlâki bağlamda ortaya çıkabilir. Birisinin eylemini o kişinin çıkarları açısından değerlendirmek başkalarının da kişinin kendinin çıkarlarıyla çatışan çıkarları olduğunu kabul etmektir. Birisi başkalarının çıkarlarını görmezlikten gelse ya da önemsemese bile, başkalarının çıkarının olduğunu görmek, aynı zamanda insanın kendi çıkarlarına karşı eylemde bulunmak için nedenler olduğunu görmek demektir. Ve bunu görmek ahlâki bir fail olmaktır. Bu yüzden, özçıkardan hareketle (başkalarının çıkarları konusunda kaygı duymak anlamına gelen) ahlâk kuralları türetmeye yönelik her girişim –ister aydınlanmış özçıkar olsun isterse kendi çıkarından kalkarak kendinin ailesinin, kabilesinin, ırkının, türünün vb. çıkarına varan bir genelleme olsun– iflas etmeye mahkûmdur.

Denecektir ki, kişi kavramı özbilinç gerektirir. Eğer bununla birinin kendinin devamıyla ilgili çıkarının bilincinde olması kastediliyorsa, kişi kavramı için temel başka varlıkların olduğu ve onların da çıkarları olduğu ve dolayısıyla kişinin kendi çıkarlarına karşı davranması için nedenlerinin olduğu bilincidir. Sonuçta, kişi

kavramı için temel olan şey doğru ve yanlış bilincidir.

H. AHLÂKİ BİR GÖRÜŞ AÇISI BENİMSEMEK

Kişinin kendi çıkarları aleyhinde davranması için nedenlerin var olduğunu fark etmek, kişinin kendi öznel görüş açısına bir alternatifin olduğunu, yani kişinin öznel bakış açısından gerçekleşmenin ve başka bir görüş açısı daha olduğunu ve bu açıdan bir çıkarın başka bir çıkar karşısında dengelendiğini görmenin mümkün olduğunu farzetmektir. Kişinin bu görüşü benimseyip benimsememesi ve buna göre davranıp davranmaması başka bir meseledir –ahlâki bir fail olmak için ahlâki bakımdan iyi bir fail olmak zorunluluğu yoktur– kişinin böyle bir görüş açısının varolduğunu görmesi yeter.

Böylelikle, bir kişi olmanın vazgeçilmez bir özelliği kişinin kendini çıkarları olan biri olarak görmesi –çünkü kendini çıkarları olan biri olarak görmek başkalarının da çıkarları olduğunu (ve bundan dolayı kendini bir topluluğun parçası olarak) kabul etmekten ayrılamaz– ve kişinin aynı zamanda eylemlere bakılabilecek nesnel bir görüş açısının olduğunu, bu görüş açısının ahlâki bir görüş olduğunu kabul etmesidir.

Ne var ki, bu nesnel görüş açısının orada öyle bizim gidip sahip çıkmamızı bekleyen bir görüş açısı olduğunu farzedemeyiz. Nesnel olmak sadece uygun bir çerçeve kullanma, tarafsız bir dil benimseme ya da bunlara benzer bir şey değildir. Hem ahlâki meselelerle ilgilenmemiz, farklı güçlerin yarattığı gerilimleri duymamız hem de çıkarlarımızın ve kaygılarımızın bizi nerede olayları tüm çıplaklığıyla görmekten alıkoyduğunu tespit edebilmek için farklı güçleri serbest bırakmamız ve çatışan faktörlere hak ettikleri ağırlıkları vermemiz gerekir. Yaşam boyu karşımıza çıkan ahlâki açmazlar arasında benzerlikler olmasına rağmen – eğer olmasaydı, bu kitap boyunca bizi meşgul eden meseleler gibi ahlâki meseleleri tespit etmemiz ve tartışmamız mümkün olmazdı– iki insanın da aynı ahlâki açmazla karşı karşıya gelmeyeceği apaçık bellidir. Her zaman tikel unsurlar vardır –insanların kişilikleri, koşullarının özellikleri, bizimle ilişkileri gibi– ve bu unsurlar açmazın öylesine ayrılmaz bir parçasını oluştururlar ki onları görmemezlikten gelemeyiz.

Genellemeler ve önceki olguların oluşturduğu emsaller bizi getirse getirse buraya getirir. Göründüğü kadarıyla, ahlâk sorunlarımızın üstünü kaplaması için bir kurallar ve ilkeler ağıyla, ya da sorunlarımızı tahlil edecek ve asli özelliklerini açığa çıkaracak bir analitik işlemler dizgesiyle önceden silahlanmak çok arzu edilen bir şeydir ama, korkarım (ya da belki mutlu olurum), hayat böyle işlemiyor. Ahlâki meseleleri ve doğru bir yargıda bulunmakla ilgili çeşitli faktörleri düşünmekte harcanan zaman boşa harcanmış zaman değildir –kişi bu yolla ahlâki açmazların karmaşıklığını ve basitleştirmeci çözümlerin tehlikelerini görür– ama ne yazık ki, başımıza gelmeden onlarla başetmek gibi bir faydası olmaz.

Bu kitaba toplumdaki değişmelerin ahlâki çerçevemize getirdiği basıncı ele alarak başlamıştım. Toplumdaki değişimi sağlamakta, çok önemli de olsa, yalnızca tek bir faktör olan teknoloji başını almış gidiyor ve bu hız kesilsin diye bekleyemeyiz (bir tek başka, zorunlu olarak görünmeyen etkilemelerin sonucu olarak böyle bir şey olabilir). Şayet toplumun, daha özel olarak da, kendi yaşam koşullarımızın gelecekte ne olacaklarını bilemiyorsak, kesinlikle karşılaşacağımız ahlâki sorunları çözecek teoriler kaleme almayı da umut edemeyiz. Teoriler öğrenmiş olduğumuz şeylerin hazır reçetesini verebilir ama asıl tehlike, teorik tutarlılık taleplerinin acımasızca ezdiği şeyin tam da önceki durumlara ancak şöyle böyle benzer olan yeni bir durumda ihtiyaç duyulan şey olacak olmasıdır. Yapabileceğimiz en iyi şey, hem kendi başına hem de öteki ahlâki değerlerle ilişkisi içinde, ahlâki meseleler hakkında kafa yormayı sürdürmek ve bu meseleler hakkında nasıl düşünebileceğimize kafa yormaktır. Burada ahlâk felsefesi sahneye çıkar.

EK OKUMA ÖNERİLERİ

Aşağıda ahlâk felsefesiyle ilgili bazı ek okuma önerileri bulacaksınız. Bu liste benim ilginç bulduğum kitaplar temelinde yapılmıştır ve ne geniş ne de ayrıntılı olsun istenmiştir. Aslında, listenin çok uzun olmasının can sıkıcı olacağı düşüncesiyle bilerek listeyi kısa tuttum. Kitapların çoğu, kendi başlarına, başka çalışmalara gönderme yapacaklar ve kendi ek okuma önerilerini sunacaklardır.

Ağırlıklı olarak teoriyle ilgilenen kitaplarla, doğrudan meselelerle ilgili kitaplar arasında bir ayrıma gittim. Ne var ki, bu ayrım kesinlikle net bir ayrım değildir. Somut meselelerle ilgili bir kitabın önce meseleyi tartışmak için bir teorik çerçeve oluşturduğu genel kabul gören bir tezdir.

Son kısım dört kitaptan oluşan bir diziye ayrılmıştır ve Açık Üniversite'nin "Hayat ve Ölüm" dersleri için hazırlanan bir öğrenci için hazırlanmıştır. Bu kitaplar bu kitapta ele alınan bazı ahlâki meseleleri kapsıyor.

Dennet, Daniel, C., *Elbow Room.* Clarendon Press, Oxford 1984.
Bu özgür irade ile ilgili sorunlara ilginç bir yaklaşım getiren bir kitap. Gelgelelim, bu kitap yeni başlayanları hedeflemiyor –konuya yeni girenler için ben O'Connor'ın kitabını (aşağıya bakınız) öneririm– ama kesinlikle kışkırtıcı bir yaklaşım.

Hare, R.M., *The Language of Morals,* Oxford University Press, Oxford 1952.
Hare, R.M., *Freedom and Reason,* Oxford University Press, Oxford 1963.
Ben kişisel olarak Hare okumaktan pek hoşlanmadım ama yazıları çok etkili. Yukarıdaki kitapların ilkinde, Hare ahlâk yargılarının evrenselleştirilebilen talimatlar olduğu tezini ortaya atar; bu tez ikinci kitapta geliştirilir. Hare ahlâki dilimizin mantıksal analizinden bağımsız ahlâk ilkeleri türetir.

MacIntyre, A., *A Short History of Ethics.* Routledge&Kegan Paul, Londra ve New York 1967.
MacIntyre, A., *After Virtue.* Duckworth, Londra 1981.
MacIntyre ahlâki meseleleri tarihsel bir bağlam içinde görmenin önemi üzerinde duruyor ve ahlâkın yalnızca yaptığımız yargılar üzerinde düşünerek araştırılabileceği fikrini eleştiriyor. *After Virtue*'da, modern toplumda, ahlâk dilimizin, anlam kazanmak için gerek duyduğu bağlamdan yoksun olduğu fikrini irdeliyor.

Mackie, J.L., *Ethics, Inventing Right and Wrong.* Penguin, Harmondsworth 1977.
Temel tutumla hemfikir olmasam bile –Mackie bir öznellik versiyonu benimser– bu kitap konuyu baştan sona ele alır.

Nietzche, F., *The Anti-Christ,* ç.n. R.J. Hollingdale. Penguin, Harmondsworth 1968.
Listedeki diğer kitaplardan çok farklı olan bu kitap Hıristiyan ahlâkının güçlü ve düşünmeye sevkeden bir eleştirisidir. İfade edilen görüşler aşırıdır ama kusurlar kadar güçlü yönlere de ışık tutar.

O'Connor, D.J., *Free Will,* Anchor Books, New York 1971.
Bu aslında hiç de ahlâk felsefesi üstüne bir kitap değil ama özgür irade sorununa çok kolay okunur bir giriş sağlıyor ve başka özelliklerinin yanında, belirlenimcilik ve kadercilik meselesini irdeliyor.

Smart, J.J.C., ve Williams, Bernard, *Utilitarianism For and Against.* Cambridge University Press, Cambridge 1973.
Bu kitap faydacılığın meziyetleri ve ona karşı öne sürülebilecek bazı argümanların çok açık bir anlatımını verir.

Williams, Bernard, *Morality, An Introduction to Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge 1972.
Ahlâk felsefesine bir giriş yapma niyetiyle kaleme alınmış bu kısa kitap hem açık bir dille yazılmış olması hem de düşünmeye kışkırtması gibi üstün yanları kendinde topluyor. Williams'ın diğer kitapları da okunmaya değer ama konunun yenileri için (sadece yenileri için de değil) biraz zor gelebilir.

MESELELER

Glover, J., *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth 1977.
Çok okunan bu kitap genel bir faydacı çerçeve oluşturarak başlar ve ardından bunu geniş bir alana yayılmış ahlâki meselelere uygulayarak gelişir.

Harris, J., *The Value of Life*, Routledge&Kegan Paul, Londra 1985.
Bu kitap tıp etiği içinde kalsa da, elinizdeki kitapta ortaya konan birçok meseleyi ele alır. Çok sayıda sonuca katılmasam bile, kitap açık bir dille kaleme alınmıştır.

Nagel, T., *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
Bu kitap bir dizi mesele üzerine birbirine bağlantılı denemelerden oluşmuş bir derlemedir. Bakış açısı genelde orijinaldir –denemelerden biri bir yarasa gibi olmanın ne anlama geldiği üzerinedir– ve kişiyi peşin hükümlerini sorgulamasına sevkedebilir.

Scruton, R., *Sexual Desire*. Weindenfeld&Nicholson, Londra 1986.
Bu cinsellik konusunu felsefi bir açıdan irdeleyen az sayıda kitaptan biridir. Vardığı sonuçlar bir biçimde muhafazakâr olsa da konuyu ele alma tarzı çok radikaldir. Tartışmaların bazıları geniş ufukludur ama yer yer içgörüler çok keskindir.

Singer, P. (der.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986.
Singer, asıl olarak çağdaş felsefeciler tarafından kaleme alınmış, çoğu son derece etkili felsefi makalelerin bir derlemesini sunuyor. Rachels, Tooley ve Thomson'ın makaleleri okunmaya değer.

AÇIK ÜNİVERSİTE METİNLERİ

Sorel, Tom, *Capital Punishment and Moral Theories*. Blackwell Publishers, Oxford 1987.
Bu kitap, ölüm cezası etrafındaki meseleler bağlamında, faydacılık ve Kantçılık olmak üzere, başlıca iki ahlâk teorisinin sistematik bir anlatımını sunar.
Collinson, D. ve Campbell, R., *Ending Lives*. Blackwell Publishers, Oxford 1988.
Burada intihar ve ötenazi meseleleri irdelenmekte ve tarihsel bir perspektifte ele alınmaktadır. Ayrıca kitap içinde, varoluşçuluğa kısa bir giriş sunulmaktadır.

Hursthouse, R., *Beginning Lives*. Blackwell Publishers, Oxford 1987.
Kürtajla ilgili meseleler bu kitabın odaklandığı asıl konu ve bu meseleler derinliğine ele alınıyor. Bağlantılı meselelere de duyarlı yaklaşım vardır kitapta. Kitap yeni-Aristoculuk anlatımı açısından da ilginçtir.

Hanfling, O., *The Quest for Meaning*. Blackwell Publishers, Oxford 1987.
Serinin dördüncü kitabı hayat ve ölüm meselelerini ve hayatın değeri ve anlamı hakkındaki temel soruları ele almaktadır.

Hanfling, O. (der.), *Life and Meaning, A reader*. Blackwell Publishers, Oxford 1987.
Bu *The Quest for Meaning*'e eşlik eden ve eski ve çağdaş felsefecilerin yazılarından yapılan alıntıların bir derlemesi özelliği taşıyan bir kitaptır.

Ahlâki yargılarımız, tıpkı arzularımız ve isteklerimiz gibi yaptıklarımızın (ya da yapmadıklarımızın) güdüleyicisi olabilir. Ahlâki yargılar aynı zamanda kendimizin, toplumumuzun, dünyamızın başına gelebilecek şeyler konusundaki tavrımızı da şekillendirir. Bunu bazen "iyi-kötü", "doğru-yanlış" gibi doğrudan değer ifade eden yargılarla bazen de "sapık, deli, terörist" gibi değer-yüklü sözcüklerle pek düşünmeden yaparız. Madem Modern çağda "Tanrı öldü!" ve "her şey mubahtır"; o halde ahlâki yargılarımız neye dayanmaktadır? Ya da her şeyin görece olduğu Postmodern çağda bunlar ne denli güvenilirdir ve başka yargılarımızla ne ölçüde tutarlıdır?

Ahlâk Üzerine Tartışmalar bu soru(n)ları gündelik olaylardan yola çıkarak irdeleyen bir kitap. Nasihatler vermiyor. Kişi olmanın ne demek olduğunu ve kişilerarası ilişkilerin doğasını tartışıyor. Şimdiye kadar bazılarını görmezden geldiğimiz, bazılarına üstünkörü cevaplar verdiğimiz ya da hızla ilerleyen teknolojinin yarattığı yeni sorunları ele alıyor: İntihar, cinsellik, ötenazi, kürtaj, hayvan hakları, tüp bebek, savaş, pornografi gibi... Önümüze doğru cevaplar koymaktansa öncelikle doğru sorular sormanın önemini vurguluyor. Kısacası kelimenin gerçek anlamıyla felsefe yapıyor.

Teorinin gündelik olayları açıklayamayacak kadar büyük olması, belki de solun bugünkü kriz nedenlerinden biridir. Ayrıca, amaçlara ulaşmada her aracın kullanılabileceği anlayışı, amaçları bile görünmez kılacak bir kirliliğe yol açmıştır. Kendini yeniden kurmayı amaçlayan solun yeni bir etiğe ihtiyacı olduğunu düşünüyoruz.

Zevk alma, ahlâki yargılar ve nesnel değerlendirmelerden apayrı bir kategoridir. Yalnızca şunu söylememize izin verir: Biz bu kitaptan hoşlandık, sizin de hoşlanacağınızı düşünüyoruz.

"Ben, felsefenin sadece soyut bir ilgi alanı olmadığını, aksine şayet ahlâki sorunlara doğru bir yaklaşım kazanacaksak, kullanmak zorunda olduğumuz bir araç olduğunu göstermek istiyorum. Sık sık geniş bir ufka yayılmış yeni ahlâki sorunlarla (ya da, en azından, yeni bir kılığa bürünmüş bildik ahlâki sorunlarla) karşılaşıyoruz ama bu sorunlara yanıt vermemizi sağlayacak nitelikte bir çerçeveden yoksunuz hâlâ. Bir çerçevenin yokluğu sıklıkla bizi böylesi sorunları çözmek yerine gözardı etmeye sevkediyor; bu sorunlar çok sık aşırı basitleştirilmiş biçimde dile getirilirler, çünkü onlann karmaşıklığını kavrayacak entelektüel bir aygıtımız yoktur. Derin bir kavrayışa ulaşabilmemiz ancak felsefi bir bakış açısı edinmemize bağlıdır."

Jon Nuttall

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-170-3
9 789755 391700