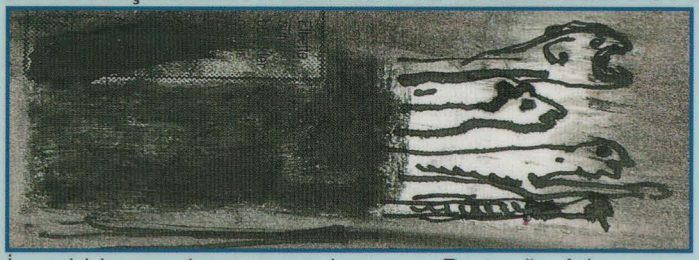
14314

Adalet tutkusu

Robert C. Solomon

TOPLUM SÖZLEŞMESİNİN KÖKENLERİ VE TEMELİNDEKİ DUYGULAR



İngilizceden çeviren: Ertuğ Altınay

AYRINTI

ROBERT C. SOLOMON

1942 yılında Michigan, Detroit'te doğdu. Babası avukat, annesi sanatçıdır. Pennsylvania Üniversitesi'nden 1963 yılında lisans derecesini aldıktan sonra yüksek lisans için Michigan Üniversitesi'ne kaydoldu. 1965'te yüksek lisansını, 1967'de de doktorasını aynı üniversiteden aldı. Princeton Üniversitesi, Los Angeles California Üniversitesi ve Pittsburg Üniversitesi'nde çeşitli dersler verdi. 1972 yılında, bugün halen felsefe dersleri verdiği Austin'deki Texas Üniversitesi'ne geçti.

Kitapları arasında şunlar sayılabilir: *The Passions* (1976); *Love: Emotion, Myth, and Metaphor* (1981), *Above the Bottom Line: An Introduction to Business Ethics* (Kristine R. Hansen ile beraber) (1983), *A Passion for Justice* [Adalet Tutkusu] (1990) ve bu metinde yeniden basılan makalenin ilk yer aldığı kitabı *About Love: Reinventing Romance for Our Times* (1988). Yazarın ayrıca basılmış şarkı sözleri de var.

Kendisine "Dininiz nedir?" şeklindeki klasik anket sorusu sorulduğunda "Peter Pantheist" diye cevap veriyor. Hobileri sorulduğunda da "seyahat etmek, yemek, aşk, hayvanlar, hayat" diyor.

Ayrıntı: 440
İnceleme dizisi: 196

Adalet Tutkusu
Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular
Robert C. Solomon

İngilizceden çeviren
Ertuğ Altınay

Yayına hazırlayanlar
Can Kurultay-Ali Fuat Sütlü

Son okuma
Sinem Yazıcıoğlu

Kitabın özgün adı
A Passion for Justice
Emotions and the Origins of the Social Contract

Rowman & Littlefield Publishers/1995
basımından çevrilmiştir.

© Rowman & Littlefield Publishers/1995

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2004*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-401-X

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Robert C. Solomon

Adalet Tutkusu

Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular



İNCELEMEDİZİSİ
ŞENLİKLİTOPLUM/I. Illich ◢ YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ◢ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Tura ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/R. Bahro ◢ ANTROPOLOJİKAÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/M. Poster ◢ İKİBİN'E DOĞRU/R. Williams ◢ DEMOKRASİ A YIŞINDA KENT/K. Bumin ◢ YARIN/R. Havemann ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/O. Anweiler ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ◢ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ◢ İKİ FARKLI SİYASET/L. Köker ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/J. Spring ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/T. Akçam ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/C. Baker ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ◢ ÖZGÜRBİR TOPLUMDABİLİM/P. Feyerabend ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/G. Vassal ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/G. Debord ◢ AĞIR ÇEKİM/L. Segal ◢ CİNSEL ŞİDDET/A. Godenzi ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/I. Murdoch ◢ OTORİTE/R. Sennett ◢ TOTALİTARİZM/S. Tormey ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/F. Ayt Sabbah ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ◢ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Latouche ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Aktar ◢ SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/A. Gorz ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/S. Amin ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/R. Poole ◢ GÜNDELİK HAYATKILAVUZU/S. Willis ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cantzen ◢ GELECEĞE BAKMAK/M. Albert - R. Hahnel ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ◢ TARİH VE TİN/J. Kovel ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/M. Bookchin ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/J. Keane ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/R. Coward ◢ AKLA VEDA/P. Feyerabend ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/A. Mattelart ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/A. Gorz ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/C. Taylor ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber ◢ ÇEKİRGE/B. Suits ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ◢ ENTELEKTÜEL/E. Said ◢ TUHAF HAVA/A.Ross ◢ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott ◢ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Rorty ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/A. Phillips ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vaneigem ◢ CENNETİN DİBİ/G. Vassal ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ◢ İDEOLOJİ/T. Eagleton ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. İnsel ◢ AMERİKA/J. Baudrillard ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ◢ ERKEK AKLI/G. Lloyd ◢ BARBARLIK/M. Henry ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R.Jacoby ◢ GÜLME/H. Bergson ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/Der.: Y. Coşar ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ◢ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/P. Feyerabend ◢ VATAN AŞKI/M. Viroli ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/D. Morley-K. Robins ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/D. Leader ◢ DOKUNMA/G. Jasipovici ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ◢ FLÖRT ÜZERİNE/A. Phillips ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/R. Billington ◢ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ◢ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ◢ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/S. Lukes ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ◢ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ◢ KUSURSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/K.A. Pearson ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ◢ 21. YÜZYILANARŞİZMİ/Der.: J. Purkis & J. Bowen ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/Der.: A. Belsey & R. Chadwick ◢ HAYATIN DEĞERİ/J. Harris ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ◢ ÖKÜZÜN A'SI/B. Sanders ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sartwell ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin ◢ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ◢ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ◢ ÖLME HAKKI/S. İnceoğlu ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ◢ MELANKOLİ KADINDIR/D. Binkert ◢ SİYAH'AN'LAR I-II/J. Baudrillard ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/Ş. Benhabib ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ◢ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ◢ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ◢ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/S. Mestrovic ◢ EDEBİYAT OLA K HAYAT/A. Nehamas ◢ İMAJ/K. Robins ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/J. Urry ◢ YAŞAMA SANATI/G. Sartwell ◢ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/A. Loomba ◢ KREŞTEKİ YABANI/A. Phillips ◢ ZAMAN ÜZERİNE/N. Elias ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/A. Munslow ◢ FREUD SAVAŞLARI/J. Forrester ◢ ÖTEYE ADİM/M. Blanchot ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ◢ ATEİZM/R. Le Poidevin ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/O.F. Kemberg ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/Z Bauman ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/Z. Bauman ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/K. Leledakis ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/F. Dupont ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/Z. Bauman ◢ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Voloşinov ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/J. Derrida ◢ ERDEM PEŞİNDE/A.MacIntyre ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ◢ KARNAVALDAN ROMANA/M. Bakhtin ◢ PİYASA/J. O'Neill ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/E.V. Welldon ◢ KUTSAL İNSAN/G. Agamben ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/R. Lourau ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/A. Gorz ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ◢ EĞİTİMDE ETİK/F. Haynes ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/D. Lupton ◢ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/R. Shaw ◢ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ◢ NİETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/P. Berkowitz ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/Nafiz Tok ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/M. Kaufmann ◢ MODA VE GÜNDEMLERİ/D. Crane ◢ BİLİM ETİĞİ/D. Resnik ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/A.K. Turner ◢ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/A. Sen ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ◢ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/R. Hahnel ◢ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/K.R. Jamison ◢ MARX VE MAHDUMLARI/J. Derrida ◢ ADALET TUTKUSU/R.C. Solomon

Bu kitabı Jem, Jesi ve Danyal'a; Rachel ve Carrie'ye; ve de Alexander K.'ye adıyorum. Kitap ve ben, nezih bir dünya ümit ediyoruz.

Adalet; tüm erdemlerin hanımefendisi ve kraliçesi olan adalet...
Cicero, *De Officiis*

Adalet, toplumsal kurumların en başta gelen erdemidir; tıpkı hakikatin düşünce sistemlerinin birinci erdemi olması gibi.
John Rawls, *A Theory of Justice*

İçindekiler

— ÖNSÖZ 13
— GİRİŞ 17
A. Adalet nedir? 21
B. Adaletin tarihi 26
C. Adalet ve umutsuzluk: Adalet üzerine düşünmemenin yolları 33
D. Adaletin retoriği 37
E. Noblesse oblige: Zengin olmak yanlış mı? 40
F. Kim adil? (Kahramanlar, azizler, günahkârlar) 45
G. Adalet tutkusu: Aydınlatıcı bir söylem 48

I. ADALET DUYGUSU: HİSLER VE KURAMLAR 52
A. Adalet hisleri ve benlik duygusu 58
B. İntikam sorunu ve olumsuz duygular 63
C. Duygu ve akıl 68
D. İnancın patolojisi 75
E. Toplum sözleşmesi ve doğa hali 80

II. ADALET, AÇGÖZLÜLÜK VE İYİ HAYAT 89
A. Soyut açgözlülük 89
B. Platon'un sorunu: Kişisel çıkar adalete karşı 93
C. Platon'un çözümü: Devlet 99
D. Açgözlülüğü yeniden gözden geçirmek 105
E. Bencillik miti 112
F. İyi hayat 116
G. Bireycilik ve cemaatin önceliği: Bir orta yol 124

III. "DOĞAL" BİR HİS OLARAK ADALET 133
A. Doğadaki adalet 137
B. Adalet bir içgüdü müdür? İnsan doğasına bir bakış 144
C. Diğerkâmlığın sosyobiyolojisi 149
D. Genişleyen çember ve karşılıklı diğerkâmlığın yükselişi 157
E. Kısasa kısas ve işbirliğinin evrimi 164
F. Sürünün lideri: Gerçek doğa halinde adalet 172
G. Çarli için adalet: Primatlara özgü bazı hakkaniyet kavramları 179
H. Toplum sözleşmesi ve "doğa hali"nin yeniden gözden geçirilmesi 186

IV. BAĞLAMDA, KÜLTÜRDE VE ÇATIŞMADA ADALET 190
A. Adil olan nedir? 195
B. Adaletin farklı boyutları 204
C. "Basit adalet" 212
D. Zengin ve yoksul: Gelenek, liyakat ve piyasa 217
E. Temel ihtiyaçlar: Temel haklar 228
F. Adil olmayan bir dünyada adalet 236

V. ADALET VE AHLÂKİ DUYGULAR 241
A. Ahlâki duyguların tarihi 247
B. Tutkuyu dair sorunlar: Adaleti duygu olarak düşünmenin nesi yanlış? 254
C. Bilişsel bir duygu kuramı 263
D. Özen ve şefkat 272

E. Duygu ve duygusallık (duygusal kitsch) 285

VI. ADALETİN İŞLENMESİ VE "OLUMSUZ" DUYGULAR 292
A. Adaletsizliğin ve tutkuların önceliği 297
B. Adaletin kökenleri ve hınç 314
C. Adalet ve intikama duyulan tutku 328
D. Geniş bir benliğin tutkuları: Sadakat, şeref ve utancı yeniden kazanmak 346

— SONUÇ 357
— KAYNAKÇA 361
— DİZİN 368

TEŞEKKÜR

Bu kitabın meslekten olanlara yazılmadığının açık olduğunu sanıyorum, ama adalet sorununu bir kez daha önemli bir konu başlığı ve düşünülmesi gereken bir konu haline getirmiş olan felsefeci ve sosyal bilimcilere çok şey borçlu olduğumu da belirtmeden geçemeyeceğim. Daha kişisel olarak, düşüncelerimi kaba haliyle ilk kez dinleyen ve bana cesaret veren Lee Bowie'ye, Meredith Michaels'a ve Amherts, Massachusetts'teki "Propositional Attitudes" topluluğuna; konukseverlikleri için Sidney'den David ve Jenny Armstrong'a, Melbourne'dan Peter ve Renata Singer'a; Avustralya ve Yeni Zelanda'daki çeşitli üniversitelerin felsefe bölümlerine, özellikle Auckland Üniversitesi felsefe bölümüne teşekkür ederim. Başta, üniversite bitirme tezini adalet konusunda yazan ve bütün kitap boyunca (özellikle Üçüncü Bölüm'deki kurtlar ve maymunlar konusunda) bana destek olan Mark Murphy olmak üzere kendi ülkemden kişilere de teşekkür ediyorum. Verdiği desteği, çalışmamın "olmazsa olmazı" haline gelen Kathleen Higgins'e minnet borçluyum. Melanie Jackson'ın bilgeliği de bu çalışma boyunca bana yardımcı oldu ve cesaret verdi. Herkesten çok da bu kitabı yazmam konusunda bana esas cesareti veren ve kitabın çeşitli aşamaları boyunca benimle birlikte acı çeken dostum ve editörüm Jane Isay'e teşekkür etmek istiyorum. Hepimiz için çok önemli olan Amnesty International, ACLU, Greenpeace, Oxfam, Save the Children, CARE, Humane Society'de çalışan ve kimi zaman fazlasıyla haksızlığa uğrayan, yanlış anlaşılan tüm diğer organizasyonlardaki kişilere de teşekkürlerimi sunuyorum; çünkü kişisel bir adalet tutkusunu savunmanın boş bir eylem ya da yalnızca akademik bir çalışma olmadığını, bunun günümüzdeki gerekliliğini ve kendi talihimiz, zenginliğimiz karşısında takınılacak yegâne ahlâki tutum olduğunu bana sürekli hatırlattılar.

Önsöz

Küçük bir yara parmakta nasıl iltihaba yol açarsa, kötü bir düşünce de akla öyle zarar verir.

Etiyopya atasözü

Meteorolojiye telefon edip bugünkü hava durumuyla ilgili merakınızı giderebilirsiniz, bu size yirmi beş sente mal olur; bu parayla Etiyopyalı bir çocuğu yarın açlıktan ölmekten kurtarmanız da mümkün (Örneğin Fıkra Hattı'nı arayarak ödeyeceğiniz parayla iki çocuğu kurtarabilirsiniz). Söylenenler doğruysa bir dolara, yani yemeden de yapabileceğiniz, hatta çok da istemeden yediğiniz bir Big Mac'ten daha ucuza Afrikalı bir aileyi bir hafta doyurabilirsiniz. Gece geç vakit yiyeceğiniz bir pizza fiyatına bir Hintliyi körlükten kurtarmanız mümkün. Zihinlerimizde beliriveren lütufkâr düşüncelerden bazıları bunlar; ve bu düşünceleri hemen söküp atarız zihnimizden.

İnsan gazetedeki fotoğrafta iki yaşında görünen o çocuğun (yedi yaşında olabilir mi gerçekten?) resmini hatırlıyor: Kolları, bacakları örümcek ayağı gibi incecik, karnında, açlık çekenlerde görülen, artık fazlasıyla tanıdık hale gelen o paradoksal şişkinlik var. Ama zalim gerçek şu ki bundan çok etkilensek bile (nasıl etkilenmeyelim?) bahaneler bulmaya iğrenç bir biçimde hevesli ve yetenekliyiz. Açlıktan ölen bir milyon çocuk, insan aklının kavrayamayacağı bir istatistiktir. (Hatırlarsınız, "Bir kişinin ölümü trajedi, bir milyon kişininkiyse istatistiktir" demişti Stalin.) İstatistikler yalanlardan daha kötüdür, hele de doğruysalar. Bizleri bilgilendirirken bile gerçekler karşısında uyuştururlar. "Bir şeyler yapmalıyız!" biçimindeki o hoş doğal güdüyü basit bir korkuya, ya da daha kötüsü, istatistikçinin kullandığı yöntemlerin geçerliliği hakkında bir tartışmaya indirgerler. Örneğin, bu ülkede yakın geçmişte yapılmış olan, yoksulluğa dair bazı çalışmalar, adaleti teşvik etmekten ziyade ideolojik tartışmalarda kullanılacak birer silah olarak tasarlanmış gibi görünmektedirler. O çocuğa ve onun gibilere duyduğumuz doğal merhamet, kılı kırk yaran bir sayılar ve kuramlar ağı tarafından köreltilmekte; bizim de yaptığımız hiçbir şey yok.

Bir tanıdığım, 250 bin Etiyopyalının bir akşam yemeği fiyatına geçenlerde yeni bir Mazda RX-7 aldı. Bunun konusunu edince de şöyle dedi: "Ne fark eder ki? Biz ne verirsek verelim, denizde bir damla olacak." Savunduğu şey (sanırım), milyonlarcası ölmüş ve ölmekteyken bir, beş, hatta yüz çocuğu ölümden kurtarmanın bir şey ifade etmediğiydi. Bu çocukları bugün kurtarsak bile gelecek hafta veya gelecek ay zaten ölecekler diye düşünüyordu.

Bu kişinin ağzından çıkan sözler tam böyle değildi elbette. Aynı utanmazca, kaba duyarsızlık, bir öğrencisinin AIDS'e yakalandığını ve okula devamının engellendiğini duyduğunda, "Çocuk birkaç ay içinde ölecek zaten. Ne fark eder ki?" diyen lise müdüründe de görülmektedir.

Bu konuyu, kısa süre önce Austin'deki mütevazı bir evi satarak 150 bin dolar kazanan bir meslektaşıma da açtım. "Ne fark eder ki?" dedi; "nasıl olsa para asla doğru kişilere gitmez."

Demek istediği, sanıyorum, yardım fonlarının yüzde otuz ila

kırkının, hatta bazı durumlarda yüzde altmış, yetmişinin yönetim giderlerine harcanarak ziyan olduğu ya da Etiyopya örneğinde olduğu gibi aç insanlara faydası dokunacağına menfur, saldırgan bir yönetimin askeri giderlerine harcanacağıydı. Bu da demekti ki evin satışından sağladığı kazancının (vergiden de düşülebilecek) yüzde beşi, on ya da yirmi bin yerine ancak yedi sekiz bin kişinin hayatını kurtarabilecek.

Ama elbette ağzından çıkan bu değildi.

Politik anlamda radikal bir dostum, bu insanlara en iyi gelecek şeyin devrim olduğunu söyledi bana. Ama bunun ne zaman, nasıl olacağı konusuna açıklık getirmedi.

Muhafazakâr bir meslektaşım hür teşebbüs ve "piyasanın sihirli elinin" erdemlerinden bahsetmeye başladı ve tahmin edilebileceği gibi sonunda da "bu insanların bunu kendilerinin sağlaması gerektiği" sonucunu çıkardı.

Sözünü ettiklerimin hepsi de iyi insanlardır; işlerinde dürüst, doğum günlerinde cömert, arkadaşlarına karşı nazik ve kendi halinde kimselerdir. Ama görünüşe göre onların "hallerinin" bir kısmını da bahaneler bulmak oluşturuyor ve dayanak noktaları da pek hoş değil. İşte megalomani: Eğer yaptığım bağış her şeyi değiştirmeyecekse ne fark eder ki? İşte soyulma korkusu: Paramın bir kısmı, sevmediğim kişilere gidecek (Neden benim kontrolümün bu şekilde sınırlandırılmasını kabul edeyim?). İşte hayırseverliğin, acımaya ve bunun sonucunda da bir tür üstünlük duygusuna, bir "büyüklük taslama" düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olan rahatsız edici, olumsuz bir duygu olduğu düşüncesi. Bu yüzden eşitlikçiliği ödünsüz savunan kişiler olarak hiç kimseye hiçbir şey vermeyerek üstün görünmekten kaçınıyoruz. Son olarak da işte açık bir ikiyüzlülük örneği: "Bireysel cömertliği" övenler – aslında hiçbir zaman adam gibi bahşiş bırakmaz (istediğiniz garsona sorun) ve her hayır işinde yanlış bir şeyler bulurlar.

Bizim esas hatamız açgözlülük veya bencillik değil, farkındalığımızın bir şeyleri değiştirebileceği durumlarda bile dünyanın nahoşluğuna kayıtsız kalma konusunda çocukça inadımız. Acaba televizyondaki şiddet ve çirkinliğin ne kadarı (belli birini kastetmiyo-

rum) dünyanın, onu değiştirmek için bir şey yapamayacağımız kadar kötü bir yer olduğunu kabul ettirerek bizi daha duygusuz ve umursamaz hale getirmek üzere hazırlanıyor? ("Gerçekçilik", boyun eğişin, kinizmin ve umutsuzluğun öteki adı değil midir?) Bir de "Kendinden daha kötü durumda olanları da hatırla" ve hatta "Yalnızca Tanrı'nın güzelliğine yönelirim" gibi şeyler öğreten şu dini kurslar var. Ama bu bilgece görünen sözler klişelere, dünyaya dair basit, tartışılmaz gibi sunulan gerçeklere indirgenmiş oluyor. Minnet duymuyoruz, kendimizi şanslı hissediyoruz yalnızca, veya talihimizi hak etmişiz gibi davranıyoruz. Ya da kendimizi kandırmak pahasına olmayacak bahaneler buluyoruz. İçinde bulundukları kötü durum için kurbanları suçluyor, onların "tembelliğinden" dem vuruyor ya da akla izana sığmaz bir biçimde "böyle yaşamayı seçtiklerini," hatta "bu şekilde mutlu olduklarını" söylüyoruz. Sonra da rahatsız hissediyoruz kendimizi. Zaten hissetmediğimiz tek şey, hemen harekete geçme dürtüsü.

Dünyanın sefilliklerine üzülerek geçen zamanın kimseye bir hayrı olmadığı doğru; ama kötü uslamlamalar ve görmezden gelmek de bir işe yaramıyor. Adil bir dünya değil bu; öyleymiş gibi davranmanın da bir anlamı yok. Ama sonuç olarak gerçekte dünya biziz, buna bulunacak bir bahane yok ve adalet eğer bir yerde bulunacaksa, bu yer bizim içimiz olmalıdır.

Giriş

Demokratik dillerde bolca bulunan ve belli bir gerçeklikle ilişkilendirilmeden her fırsatta kullanılan şu soyut terimler, ifade etmeye niyetlendiğiniz düşünceyi ağırlaştırır ve anlaşılmaz kılar; konuşmanın kısa kesilmesine yol açarak anlamı kapalı bir hale sokar. Ama zaten dil açısından bakıldığında, demokratik uluslar anlaşılmaz olmayı ayrıntılara girmeye tercih ederler.

Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*

Chez Nous'da mükellef bir yemek yemek üzere yolda ilerliyorsunuz. Evsiz bir dilenci yaklaşıp kibarca bozuk para rica ediyor. Ne yaparsınız? Görmezden mi gelirsiniz? Özür mü dilersiniz? Cüzdanınıza mı uzanırsınız? Polis var mı diye etrafınıza mı bakınırsınız? Peki ne hissedersiniz? Acıma? Haksızlığa öfke? Hor görme? Korku? Üstünlük? Yoksa politik bir suçlama yarışı mı yaşanır beyninizde? ("Hükümet neden..?" veya "Bu insanlar neden..?") Ya da dini düşünceleriniz mi kabarır? ("Yüce Tanrı adına..." veya "Nasıl olur da o merhametli, her şeye kadir Tanrı..?") Nasıl davranmanız gerek? (Biraz bozuk para mı vermelisiniz? Yemeğinizi mi paylaş-

malısınız? Sokakta ona mı katılmalısınız? Meclisteki temsilcinize mi yazmalısınız bunu? Sosyalizm kampanyası mı düzenlemelisiniz?) Nasıl tepki vermeli ve ne düşünmelisiniz? Yoksa bu durumu görmezden gelip gitmeli ve *bœuf bourguignon*'uzun tadını mı çıkarmalısınız?

Bu, *adalet* hakkında bir kitap. Ama hemen söylemek isterim, bu ne liberalizmin kaderine dair risalelerden biri, ne de bir başka büyük kuram; bir kurama düşülmüş bir dipnot ya da saldırı da değil; profesyonel meslektaşlarını hayranlıktan olmasa bile hayretten soluksuz bırakacak şekilde ekonometrinin ve oyun kuramının en yeni numaralarının tümüne yer veren teknik ustalıklarla sergilenen şu parlak felsefe gösterilerinden biri hiç değil. Daha ziyade (umarım yanılmıyorumdur) akıllı okurun kolayca okuyup anlaması için yazılmış, adalet üzerine bir kitap. Yalnızca merhamet için, adalet için bir yakarış.

Adalet, günümüzde, toplumsal felsefede en "hararetli" tartışılan konu başlığı; önde gelen üniversitelerimizin yüksek lisans derslerinin yanı sıra Washington'da ve önemli düşünce üretme [think tank] merkezlerinde her gün tartışılan bir konudur. Ama günümüzün en önemli felsefi konusuyla *New York Review of Books* veya *National Review* okurlarından sayıca çok da fazla olmayan bir kitlenin dışında kimsenin ilgileniyor olmamasını sorumsuzluk olarak değerlendiriyorum. Bu, gündelik hayatta iyiliğimiz ve bu dünyadaki yerimiz konusundaki hissiyatımız açısından hayati önem taşıyan bir konudur. Adalet, her vatandaşın kişisel sorumluluğudur; oysa bu konuyla ilgili tartışmalar öylesine özelleşmiş, akademik ve anlaşılmaz bir hale gelmiştir ki yalnızca bir başka entelektüel bulmacaya, akademik İskender'ini bekleyen kavramsal bir Gordiyon düğümüne dönüşmüştür. Parlak düşünürlerin hayatları; tek başına duran bir bilgi ağacının ince bir dalına bağlı bir şekilde muhtemelen yüksek lisans eğitimi sırasında edindikleri bir fikri destekleyen süslü laflar ve onlara verilen cevaplarla bir koza örerek geçer... Sonuç olarak –toplumu ilgilendiren pek çok önemli konuda olduğu gibi– kamu, konu üzerinde durmaktan, ilgi göstermekten, kaygı duymaktan uzaktır. Bu arada uzmanlar da adalet *kuramlarına* öyle saplanmış-

lardır ki adalete ayıracak zaman bulamaz olmuşlardır.

Bu kitap nasıl yaşadığımıza, nasıl yaşamamız gerektiğini hissettiğimize, nasıl insanlar olduğumuza ve nasıl insanlar olmayı arzu ettiğimize dair bir kitap. Benim merkeze yerleştirdiğim sav, adaletin (ya da daha doğrusu adil olmayana, haksızlığa karşı güçlü bir duygu ve bu konuda bir şeyler yapma dürtüsünün) iyi bir hayat için gerekli olduğu ve dolayısıyla her birimizin bu konuyla ilgilenmesi, sorumluluk taşıması gerektiğidir. Bu tez, belli bir adalet kuramı veya anlayışının karşısında değildir, ama doğal merhametimizi ve kendiliğinden verdiğimiz tepkileri bastıran tüm o insandan uzak soyut bakışın karşısındadır. Yani, bu kitap yeni bir "mükemmel fakat var olmayan" toplum tasarısı değildir; mevcut toplumu (öyle ya da böyle) kabul ederek başlamaktadır. Ne büyük bir hedefi savunan ya da ideolojik garezleri ortaya döken bir kitaptır, ne de peygamberler, azizler ve kahramanlar üzerine yazılmış bir kitaptır. Daha ziyade, sıradan insanlar ve onların adalet hakkındaki hislerine dair şeylerden söz eder. Tamamen tanıdık insani duygularla ve adaletle ilgili bir kitap elinizdeki; anlaşılmaz bir soyutlama, incelikli karmaşık bir yöntem, sonsuz bir hakikat, büyük bir tasarı yok bu kitapta; dünyayı sarsmak ya da birkaç kişinin hak etmeden sahip olduğu avantajları bir kez daha haklı göstermek üzere bir filozof kral tarafından tasarlanmış bir ideal toplum da bulamayacaksınız. İlerleyen sayfalarda yapmaya çalışacağım şey adaleti, son yirmi yıl içinde kaleme alınmış bulunan ince düşünülmüş, hatta içgörüyle kavranmış milyonlarca kelimeyle özetlemek ya da onlara hakkını vermekle işe başlamak değil, temel konulara akademik karmaşıklığa düşmeden eğilmek olacaktır.

Aynı zamanda, bu akademik karmaşıklığın hem gizlediği, hem de ifade ettiği bütün geleneğe meydan okumak istiyorum: Çok özelleşmiş bir akılsallık anlayışına yüklenen küstahça vurguya ve daha sıradan olan adalet ve paylaşım hislerimizin toptan görmezden gelinmesine. Ben burada odağı, kişi ile ilgili olmayan kurumlardan ve yönetim politikalarından alıp, bireylere ve bireyin kişisel tutkularına kaydırmak istiyorum. Adalet, geleneğin iddia etmekten ziyade varsaydığı biçimde, toplumumuzun (veya herhangi bir top-

lumun) şöyle böyle uyduğu bir ideal değildir. Adalet, her şeyden önce kişisel karakterin bir işlevidir; büyük bir kuram olmaktan ziyade sıradan olana dair, günlük bir histir. Düşünceler –kaçınılmaz bir biçimde– yine düşünceleri destekleme eğilimi taşır; ama bazen düşüncenin hisse saygı göstermesi gerekir. Çalışmama her şeyden çok ilham veren ve çalışmamın temelini oluşturan makalesinde Rousseau şöyle der: "Bir insanı insan yapmadan filozof yapamazsınız."[1] Adalet hakkındaki hislerimizi aşırı biçimde düşünselleştirdik; bunun sonucu olarak da duygularımız, kuramlarımız kadar karışık hale geldi – tabii bu arada kuram duyguyu hepten yok etmediyse.

İşte bu yüzden, bu çalışma, bir başka adalet kuramı değil, bugün düşünce evrenimizi dolduran adalet kuramları için bir tamamlayıcıdır. Göstermek istediği bir şey olan ve bunu farklı yollarla ve farklı bakış açılarından göstermek isteyen bir kitap. En sevdiğim bestecilerden Ravel'in en az sevdiğim bestelerinden biri olan *Bolero*'suna çok benzer nitelikte: Özellikle basit tutulmuş aynı tema, birçok açıdan güzelleştirilerek ve orkestrasyonda çeşitlemelere gidilerek tekrar tekrar çalınır, ama temel duyguda pek bir değişiklik yoktur. Bu tema, adaletin mükemmel toplum için ütopik bir plan değil, bireye ait kişisel ve kolektif bir duygu, paylaşım ve sorumluluk hissi olduğudur; soyut bir kuramsal ideal değil, bir duygular demeti ve karaktere ait tamamen sıradan bir erdemdir. Bizler, ilerici, fakat kinik pek çok düşünürün ileri sürdüğünün aksine mutlak veya doğal bir biçimde bencil değiliz. Bizler, mutlak ve doğal bir biçimde toplumsal ve toplumsallığa uygun yaratıklarız ve bizler arasındaki ilişkiler, farklılık ve benzerlikler "kişinin kendi çıkarı" denen o yapay şeyden çok daha önemlidir.

Şunu da daha baştan söyleyeyim, adalet için gerekli olsalar da, bu toplumsal hisler demeti sadece sorumluluk ve merhamet gibi övgüye değer duygulardan oluşmaz. Bizler toplumsal dünyada katılımcılarız, yalnızca gözlemci değil; bizim adalet duygumuzu yaratan güçlü duygular da yalnızca iyi niyetli bir izleyicinin duyarlık-

1. Rousseau, *Discourse on the Origins of Inequality*, 35. [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yay., 1998, 6. basım.]

ları olamaz. Adalet, kıskançlığı, hıncı, intikamı ve hayal kırıklığına uğradığımızda veya aldatıldığımızda hissettiğimiz tüm diğer güçlü duyguları da içerir. Başka bir deyişle, insana özgü gerçek adalet, gerçek insani tutkuları içerir; bunların azizlere özgü damıtılmış halini değil. İnsan ruhu da, ruh üzerindeki egemenliği ele geçirmek için birbiriyle savaşan, biri karanlık ve bencil, diğeri aydınlanmış ve merhametli iki (ya da daha fazla) bölüme ayrılmış değildir. Bizler de, son zamanlarda şiddetle tartışıldığı üzere, bir tarafta yasayla belirlenmiş katı eril bir adalet etiği, diğer tarafta da şefkatli bir dişil ihtimam duygusu şeklindeki felsefi kamplara ayrılmış değiliz. Bizler bundan çok daha karmaşığız, adalet de öyle.[2]

A. ADALET NEDİR?

> *Adalet, çeşitli isimler altında dünyayı yönetir: Doğa ve insanlık, bilim ve vicdan, mantık ve ahlâk, ekonomi politik, politika, tarih, edebiyat ve sanat. Adalet, insan ruhundaki en ilksel şeydir, toplumda en temel olandır, fikirlerin en kutsalıdır; bugün kitlelerin en şiddetli biçimde istediği şeydir. Dinlerin özü ve sağduyunun şekil kazanmış halidir, inancın gizli nesnesidir, bilginin başı, ortası ve sonudur. Adaletten daha evrensel, daha güçlü ve daha tam olan bir şey hayal edilebilir mi?*
>
> Proudhon, *De La Justice Dans La Revolution et Dans L'Eglise*

Adalet nedir? Sokrates, Platon'un *Republic*'inin [Devlet]* başında sorar bu soruyu, biz de o zamandan beri sormaya devam ediyoruz. Bu, belki de ilk büyük felsefi soruydu ve hâlâ da en önemli ve kaçınılmaz bir felsefi soru olmaya devam etmektedir. Hayatta neleri

2. Feminist bakış açısından görülen, adalet ve şefkat arasındaki karşıtlık, en ikna edici biçimde Cheshire Calhoun tarafından "Justice, Care and Gender Bias" başlıklı makalesinde tartışılmıştır. Klasik yargı, Carol Gilligan'ın *In a Different Voice* adlı çalışmasında görülmektedir. Nell Noddings'in *Caring* adlı çalışmasında da özellikle öfkeli ve sekterdir. Sara Ruddick'in *Maternal Thinking*'i de yararlanılabilecek eserler arasındadır.

* Bkz. *Devlet,* çev.: Sebahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., 2000, 4. basım. (y.h.n.)

hak ettiğimize dair temel soruları ya da bize zarar verenleri nasıl cezalandırmamız gerektiğine ilişkin bazı rahatsız edici soruları içermez sadece, iyi bir hayata dair tüm o temel soruları da (iyi bir hayat nedir, nasıl elde edilir, nasıl yaşanır) kuşatır. Bizden daha az yetenekli oldukları halde bizden başarılı olan kişileri kıskanmalı mıyız? Biz bir sürü şeye sahipken başkalarının çok az şeyi olduğu, hatta bir barınağı ve yeterince yiyeceği bile olmadığı için kendimizi suçlu hissetmeli miyiz? Başkaları bize ciddi biçimde zarar verdiği zaman intikam hissine karşı koymalı mıyız, koymamalı mıyız? "Birinin kazanması için mutlaka bir kaybedenin olması gereken" bir dünyada ya da "kurtlar sofrası" bir dünyada yarışı hayat biçimi haline getirip, kendimize saygımızı başkalarını harcayarak mı kazanmalıyız yoksa iyi yaşamı bir başka yerde sevgi, dostluk ve güzellik gibi son derece değerli ve genellikle yarış gerektirmeyen şeylerle zaten dopdolu olan dünyada mı bulmalıyız?

Böylesi sorulara vereceğimiz cevaplar farklılık gösterecektir; bunun nedeni, biraz da, farklı oluşumuz ve neyin doğru neyin yanlış olduğu konularında farklı toplulukların farklı anlayışlara sahip olmasıdır. Bugün bize adil gelen Homeros'un Yunanistan'ında veya dört yüzyıl sonrasındaki Platon ve Aristoteles'in Atina'sında adil bulunmazdı. Bugünkü adalet anlayışımız, feodal Fransa'nın, Rönesans Floransa'sının veya Jane Austen'in döneminde Londra toplumundaki burjuvaların adalet anlayışından da çok farklıdır. Günümüz Japonya'sı veya İran'ında karşımıza çıkan adalet duygusundan da farklıdır; hatta New York'tan Dallas'a bile farklılık görülebilir. Yine de *adalet* (tıpkı *hakikat* gibi) çeşitliliğe kolayca izin veren kavramlardan değildir. Anlayışlar değişebilir, fakat adalet kavramı tekmiş gibi görünür. Gerçekten de, adalet neredeyse dinsel bir düşüncenin çağrışımlarını taşır; tartışılmaz biçimde muhteşem, kozmik ve evrenseldir ve insan yaşamının varlığı için zorunludur. Bu yüzden de *adalet* kelimesi bizleri korkutur, şaşkına çevirir, yanlış yola sevk eder bazen; inkâr edilemez şekilde saygın, onurlu, biraz da kahramanca bir şeylere işaret eder, ama her koşulda muazzam, ürkütücü, hatta belki tanrısal olanı gösterir. İdeal bir dünya yönetiminde, ekonomik paylaşım düzeninde veya cezai adalet sisteminin-

de, "olması gereken" durumla (cezalandırılmamış bir suçlunun, yanlış bir şekilde sömürülen bir masumun kalmadığı durum) ilgili bir şeydir en azından; ya da bolluğun ve mutluluğun herkes için olduğu, tanrısal türden bir iradenin insan hayatında karşılık bulduğu ütopik bir dünya haliyle ilişkilidir.

Ama böylesi bir adalet anlayışının en vurucu ve doğrudan sonucu, her zaman *uzak* oluşu, *öteki* bir şey oluşudur; zaten "içimizde" olan, bize ait olan bir şey değil, umut edilecek, uğruna dualar edilecek, belki de elde etmek için umutsuzca çabalanacak bir şey oluşudur. Adalet elimizde değildir; kişisel bir kaygı nedeni olabilir belki, ama bireysel sorumluluk konusu değildir. Adalet kördür, ama aşkın gözünün kör oluşu gibi değil (aşk, kişisel özelliklere karşı hassastır), adaleti temsil eden kadın figürünün gözleri özellikle bağlanmıştır, kişiye özel durumlarla ilgili değildir ve bizleri nesnel, bilimsel ölçütleriyle yargılar. Adaletin tecelli edeceği ya da etmeyeceği yönünde tahminlerde bulunuruz; dünyayla başa çıkmak için seçtiğimiz yolun inanç mı, yoksa kinizm mi oluşuna göre değişir bu. Bu arada hayat da sürüp gider, manşetlere çıkan son gaddarlıklar ve siyasi skandallar karşısında öfkeyle lanetler okur ya da "kuyudan kurtarılan küçük kız" hikâyelerinin vıcık vıcık duygusallığına bırakırız kendimizi. Ama adaletle pek doğrudan işimiz olmaz, tabii maaşımızın hak ettiğimizden düşük olması, üç yıl önce geri almamız gereken bir depozitonun var olması ve trafik cezasındaki haksızlıklar ("Sizi temin ederim ışık sarıydı, hem o bisikletli de geçti.") dışında. Adalet yerini bulsun diye umuyoruz hep, ama bunun için kılımızı kıpırdatmıyoruz.

Sorun şu ki belli durumlar haricinde (yargıç ya da Clint Eastwood filmlerindeki karakterlerden biri değilsek), adaleti kendi sorumluluğumuz olarak görmüyoruz. Sorumluluk alacağımıza, adaletin başkalarının işi olduğunu, bizim elimizde olmadığını düşünmeyi yeğliyoruz. Kendimizi, adaletsizliğin (yüksek vergilerin, anlayışsız bir yargıcın ya da vahşi bir suçun) potansiyel kurbanları olarak görüyoruz yalnızca. Kendimizi adaletin gerçek temsilcileri olarak görmeyi reddediyoruz. Elbette hepimizin kendi düşüncesi var; adaletin yerini bulmasındaki küçük rolümüzü üç beş yılda bir mahalle

seçim kulübesinde mürekkeple küçük damgalar basarak oynuyoruz (Yaklaşık yarımız ulusal seçimlerde, daha azımız da yerel düzeyde bunu yapar; ama ancak bir demagog kalkıp bu küçük toplumsal davranışı yurttaşlıkla bir tutar ve oy verme davranışını adalet duygusuyla karıştırabilir). Muhtemelen kapitalizm denen o muazzam ekonomik dağıtım sisteminin nihai adaletine dair bazı güçlü fikirlerimiz var, ama bu da adalet için bir şeyler yapmaktan ziyade bir erteleme davranışıyla sonuçlanıyor. Gerçekte, şimdi aktaracağım savımın hedefi de esas olarak bu: İnsan ya "piyasanın sihirli gücünü" övüp yoluna devam eder yani para kazanır, iyi yaşar, piyasanın adalet konusuyla ilgileneceği beklentisiyle tatmin olur; ya da "sistemi" suçlayarak sistemin doğası gereği adaleti yaratamayacağını söyler ve sonra kendi yoluna gider, yani o da para kazanır, iyi yaşar, çünkü köklü bir toplumsal değişim dışında hiçbir şeyin gerçek anlamda adil bir toplumu yaratamayacağına inanmıştır.

Başka bir deyişle, adaletten ikide bir söz ederiz; bu konudaki düşünce ve savlarımıza eşlik edecek güçlü hislerimiz de olabilir, ama adaleti kendimize ait, günlük, sıradan ve bir şeyler yapmamız gereken bir şey olarak görmeyiz. Tersine, Adalet'i (Tanrı gibi), kendisine yakarılacak, sığınılacak evrensel bir güç olarak; bizi eyleme geçirecek değil de umut bağlanacak bir nesne olarak düşünürüz. Bu uzak, azametli ve insani olmayan adalet anlayışı eski bir anlayıştır, kökleri, en azından Platon'a kadar uzanır. Düşünür, *Devlet*'te ve diğer eserlerinde adaleti insanın kafasını karıştıran ve nihayetinde dünyevi olmaktan uzak tanrısal bir Form; başka bir dünyaya ait, bu dünyada en iyi ihtimalle çok yetersiz bir ölçüde gerçekleştirilebilecek olan (o da nadiren) bir ideal olarak sunmuştur. Platon, adalet tarihinde merkezi olsa bile epeyce şizofrenik bir rol oynamıştır. Yine de adaleti kişisel bir erdem, iyi bir hayatı gösteren *tek* erdem olarak düşünmüştür. Hocası Sokrates ise yalnız tanrısal Formu öğretmekle kalmıyordu, adaleti (kusursuz bir örnek olmasa da) kendi hayatında örnekliyordu. Onun sayesinde adaletin sadece üst düzeyde bir soyutlama olduğu düşüncesine değil, aynı zamanda, kişisel bir erdem olduğu fikrine de ulaşırız; bir kavram veya kuram da değil, bir yaşayış, düşünüş ve hissediş tarzı (Aslında Platon'un kendi vardığı

sonuçlar karanlıktır ve *Devlet*'i okuyanlar Sokrates'in kendi adalet anlayışını özetlemek için uzun süre boşuna çabalamışlardır). Adaleti tartışıyoruz tartışmasına, ama kişileştirilmiş adalet Sokratik bir kahraman ya da en azından kahraman bir politikacı bekliyor gibidir.

Sokrates'in kişisel bir erdem olarak adalet kavramıyla, soyut bir Form olarak öbür dünyaya ait adalet ideali arasındaki savaşı kazanan taraf, adaleti üst düzeyde bir soyutlama olarak gören düşünce oldu; ve o günden sonra, kişisel bir erdem olarak adalet fikri neredeyse kayboldu. Bugünün düşünürleri, kişisel bir erdem olarak adalet fikrinin kavramsal bir karmaşa olduğunu savunma eğilimindedir. Yine de şimdiki adalet anlayışlarımızın büyük kısmının en fazla yüz yıllık bir geçmişi olduğunu ve bu anlayışlarda sürekli değişiklikler olduğunu unutmayalım. Bu yaklaşımların çoğu, otuzlardaki *New Deal* [Yeni Anlaşma]* dönemine dayanır; yakın zamanda serbest piyasa fetişizmiyle eski cumhuriyetçi yurttaşlık değerlerinin, bariz biçimde Amerikan bir versiyonunun rahatsız edici biçimde birleşmesiyle çoğalmışlardır. Ama tüm bunlar çok yenidir ve bir idealin tamamıyla bunlardan doğmasını bekleyemeyiz. Gerçekten de, bu konudaki çağdaş tartışma, John Rawls'un, ilerleyen sayfalarda sıkça sözünü edeceğimiz *Theory of Justice* adlı eseri 1971 yılında yayımlanana dek başlamış sayılmazdı. Ama bu çalışmada, Platon'un önerdiği büyük soyutlama nihai halini alır. "Adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir," der Rawls ve sonra da adaleti soylu, ama son derece soyut bir eşitlik savunmasına ve toplumumuzdaki "en avantajsız" kişilere yönelik, aynı derecede soyut bir meseleye çevirir. Rawls, duygusal temeli tamamen reddetmez, ama adalet duygumuzun "adalet ilkelerini uygulamaya ve bu ilkelere göre hareket etmeye yönelik güçlü arzudan başka bir şey olmadığını" söyler.[3] Başka bir deyişle, duygularımızın adaletle ilişkisi

* ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt tarafından 1930'larda ekonomik düzelme ve toplumsal reformu desteklemek için uygulanmış tasarım ve politikalar. (y.h.n.)

3. John Rawls, *A Theory of Justice*, 567. Rawls, her zaman olduğu gibi, temel noktaları almış, ahlâki duygular da dahil olmak üzere, ilgili hiçbir konuyu kapsamlı analizinin dışında bırakmamıştır. Rawls'u eleştirel gözle okumayan bir okur, onun tümdengelimsel kuramına biraz insani duyguları katmak için yapısal desteklere sürdüğü o yüzeysel sıvaya aldanıp Rawls'un temel kuramının son derece akılcı çerçevesini gözden kaçırabilir. Kant da *Doctrine of Virtue* adlı çalışma-

arttıkça, kuramlarımız gibi, duygularımız da kişisellikten uzak bir hal alırlar.

B. ADALET'İN TARİHİ

"...göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere..."

Eski Ahit, Çıkış, 21:24-5

Adalet de, bizim adalet duygumuz da tarih boyunca büyük değişiklikler göstermiştir. Bu kitabın ele aldığı temel konulardan biri, adaletin kaçınılmaz bir biçimde bağlamsal oluşu ise, bu değişimlerin doğasını ve yönünü anlamak önem kazanmaktadır. Bence adaletin tarihi, basitçe açıklayacak olursak, bireyin önemi ve saygınlığının giderek daha da fazla anlaşılması, öteki için duyduğumuz ilgi ve kaygının giderek artması anlamına gelir. Tüm bunların iyiye doğru bir gidiş olduğu inancındayım; ama bu uğurda –yeni yeni fark edilmeye başlanan– ödenen bedeller de var: Topluluk ruhumuzun, bunun sonucunda da geniş bir "benlik algısı"nın (umuyorum geçici olarak) yitişi; soyut çıkarsamalara verilen garip önem, sonuçta da birbirimize duyduğumuz güvenin ve birbirimize karşı hissettiğimiz temel duyguların zayıflaması. Bu kitapta, bu büyük tarihsel akımlara alçakgönüllü bir düzeltme getirmek istiyorum. Savunduğum şey, bu "toplumsal benlik" duygusunu inkâr etmeyen bir bireysellik anlayışı. Bunu sağlamak üzere de duygu gücümüz üzerinde, adalet duygumuzun şimdiki küresel penceresine açılacak biçimde daha eğitilmiş, daha geniş ve yenilenmiş bir vurgu yapmak istiyorum.

Tekrar eski zamanlara dönecek olursak, Homeros'ta ve Eski Ahit'te adaletin esas anlamının apaçık bir biçimde derindeki kişisel duyguların, özellikle de intikam duygusunun alanı içinde bulundu-

sında merhameti ve ahlâki duyguları savunur, fakat etiğinin genel yapısı içinde bunların ancak ikincil bir yeri olduğu şüphe götürmez. Tamamen akılsal olan bu akımın en uçtaki güncel savunması için Stephen L. Darwall'un *Impartial Reason* adlı çalışmasına başvurulabilir.

ğunu görürüz. Bu yüzden de bugün intikamın adaletin göz önünde bulundurduğu etmenler arasında neredeyse hiç yer almayışı ve adaletin karşıtı kabul edilmesi ilginçtir ("İntikam istemiyorum, adalet istiyorum!" mevcut adalet sisteminin haksızlığa uğrayan kişilerden beklediği, hatta zorladığı bir çığlıktır ve bizim toplumumuzda kulağımız buna alışıktır). Platon bile intikamın, adaletin bir parçası olduğu düşüncesine karşı çıkmış, iki yanlışın bir doğru etmediğini savunmuştur. Ama Platon'dan birkaç yüzyıl önce, *Iliad*'ın [İlyada] acımasız dünyasında, adaletin intikamdan pek farkı yoktu ve adalet kavramı, soykırımla bile eş tutulabiliyordu. Nitekim Agamemnon, kardeşi Menelaus'u düşmanlarından birini esir almakla yetindiği için suçlar ve kışkırtıcı bir biçimde şöyle der: "Bir tek kişi kaçmasın elimizden, kurtulmasın ölüm çukurundan bir tek kişi, ana karnındaki oğlanlara bile acımak yok." Homeros da bu olay üzerine yaptığı yorumda bize "doğru öğütlerle yola getirdi kardeşini," der.[4] Bu anlamda adalet, eşit duruma gelmek bile değildir; çünkü kişiye, kendisine karşı suç işleyeni çok daha vahşi bir biçimde cezalandırması öğretilir. Bu anlamda adalet, kendini zorla dayatmadır; yalnızca kişinin onuru ve kişisel bütünlüğünün korunmasına yönelik değildir; suçluların, yaptıklarından çok daha kötüsünü hak ettiğine yönelik sınır tanımaz bir kararlılıktır. Savaşçının, galibin adaletidir; dolayısıyla güçlünün. Homeros'un anlattığına göre, Odysseus, karısının bütün taliplerini, sırf kendisinin öldüğünü varsayarak kadına kur yapmaya cüret ettikleri (ki çabalar başarısızlıkla sonuçlanmıştır) için öldürmüştür. O zamanlar adaletin merhamet ve bağışlamayla yumuşatılması gerektiği düşüncesi daha bin yıl uzaktaydı ve intikam meşru bir tutkuydu.

Böyle acımasız bir bağlam çerçevesinde Eski Ahit'te bize acımasız görünen bazı dersleri yeniden düşünmeliyiz. "Göze göz, dişe diş" bizim masum kulaklarımıza korkunç geliyor, ama dünyanın eskiden içinde bulunduğu koşullarda bu söz, uygarlığın ışığında re-

4. Homeros, *Iliad* 6.51-65, çev.: R. Lattimore, 2. basım (Univ. of Chicago Press, 1975) [*İlyada*, çev.: Azra Erhat, A. Kadir, Can Yay., 4. basım, 1996. *İlyada*'nın İngilizceye çevirisinde "kardeşinin yüreğine seslendi, çünkü adaletin yerini bulmasını istiyordu," biçiminde dile getirilen adalet kavramı vurgusu, *İlyada*'nın Türkçeye çevirisinde bulunmamaktadır. (y.h.n.)]

vizyona uğramış bir intikam çığlığı değildi. İnsan bir göze karşı *yalnızca* bir göz çıkartmalı, suçluyu bütün ailesiyle birlikte öldürmemeliydi. Adalet denge, kendine hâkim olma ve sınır koyma ister.[5] Ama intikamı adalet sayan bu eski anlayışta açık olan bir şey varsa, o da adaletin tam olarak bir ideal olmadığı, soyut olmaktan çok uzak olduğudur. Adalet, belli bir suça, aynı şekilde karşılık vermekten ibarettir. Başka bir deyişle, bir adaletsizliğe az ya da çok ölçülü biçimde tepki vermektir; dünyanın nasıl olması gerektiğine dair genel bir kuramı uygulama çabası değildir. Açıkça kişiseldir adalet bu anlayışa göre; isterse işin içine tüm bir aile, kabile, hatta bir halk ya da bir ulus karışmış olsun. Belli davranışlara müsamaha gösterilmeyeceğini söylemek dışında, "iyi topluma" yönelik başka bir istek yoktur; bu kitapta aradığımız şey intikam olarak adalet değildir elbette, ama unutulmamalıdır ki intikam adaletin ayrılmaz bir parçasıdır. Dahası, intikam olarak adalet, kolayca anlaşılabilir, son derece somut ve tüm bir insanlık tarihi boyunca kabul görmüş olması gibi özellikleriyle itiraz edilmeyecek bir değer taşır.

Atina'nın M.Ö. V. yüzyıldaki Altın Çağ'ıyla Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefeleriyle adalet kavramı çok daha yüksek bir hal aldı; bu dönemde adalet, intikamla daha az, toplumun uyumlu bir biçimde işleyişi ve şehir devletinin yurttaşlarının refahıyla daha çok ilgili hale geldi. Artık, ilkel kabile duygusunun tatmini değil, ama medeni erdemlerin tatbikiydi. Adalet, bir savaşçının intikam talebi olmaktan çıkıp "tüm erdemlerin toplamı", yani (Theognis'ten* bir söz), kentsel bir medeniyetin göstergesi haline geldi.[6] Eski Ahit'te, çok eskilere dayanan intikam tutkusu akılcılaştırılmış, dönüştürülmüş ve ahlâkileştirilmiştir. Yeni Ahit'le birlikteyse intikam talebi adaletin merkezinden çıkartılmış ve (Eski Ahit'te çoklukla Yehova'nın kaprisleriyle ilgili bir konu olan) merhamet, ko-

5. En büyük oğlun kurban edilmesinin İbrahim'in yaşadığı dünyada ödenen normal bir bedel olduğunu ve Tanrı'nın müdahalesinin bu pratiği durdurmaya yönelik bir mesaj olduğunu anlayana dek, İbrahim'in, oğlu İsmail'i öldürmesi düşüncesi de bizi hayrete düşürecektir. Kierkegaard'ın "etik karşısındaki teleolojik şüphesi", Tanrı'nın davranışlarının da anlaşılamaz olduğu fikrini içerir, çünkü Tanrı da burada ahlâkın gereklerine tartışılmaz itaati göstermemiştir.

* Theognis: Antik Yunan şairi (y.h.n.).

6. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev.: Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997.

şullara bağlı da olsa, sistematik bir vaade dönüşmüştür. Adaletin, sevgi ve merhametin yerleri çoktan belirlendiği halde adalet sevgiye daha benzer, intikamdan daha gözetici bir hale büründü. Hıristiyanlığın gelişmesi ve İslamın doğuşuyla, Eski Ahit peygamberleri yerlerini korudu; fakat adalet, kabile kültürüne dayanan ve kişisel olan köklerinden giderek uzaklaştı; teolojinin, dinsel ahlâkın soyutlamalarıyla ilişkisi arttı. Fakat adaletin kökeni hâlâ kişisel hislerdeydi, bu hisler bizim olmaktan ziyade (veya bizim olduğu kadar) Yehova'ya veya Allah'a ait olsa bile. Yeni olan şey, işin içine kuramın karışması ve kuramdaki soyutlamaların hem izin verdiği, hem de desteklediği yönde bir kapsam genişlemesiydi.

Kapsamın genişlemesinin ve soyutlamanın ortaya çıkardığı en önemli durumlardan biri, adaletle ilgili soruların kişisel veya aileyi ilgilendiren suçlardan ziyade toplumsal adaletsizliğe dair olmaya başlaması oldu. Yoksulların ve sıkıntı çekenlerin acılarıyla ilgilenilmeye başlandı. Çok yoksul ve çok zenginler arasındaki büyük eşitsizlik, bir tür utanç konusu olmaya başladı; aslına bakılırsa zengin olmak, hatta yalnızca maddi sorunu olmamak bile, dine yürekten bağlı bir kimsenin kendini savunma ihtiyacı içinde hissetmesine neden olabilirdi. Örneğin Aziz Francis zamanında kişinin tüm mallarını yoksullara dağıtması (ki böyle bir davranış başkalarına, mesela Aristoteles'e göre, tamamen aptalca olacaktır) bir ideal haline gelmiştir. Fakat adaletin gitgide tanrısal iradeye ve genel toplumsal koşullara bağlanması, bunun kişisel bir güdü ya da kişisel bir erdem olarak görünümünü zayıflattı. Sonunda da adalet ve adaletsizlik düşüncesi yüce bir güçten ziyade yönetimlerin, eşitliği değilse bile az çok hakkaniyetli görünümü sağlamak için ekonomiye müdahalesini salık veren o son derece modern, son derece soyut "toplumsal adalet" kavramına dönüştü. Birçok sosyal bilimcinin, haklı olarak, bu kavram konusunda hâlâ şüpheleri vardır. Örneğin Friedrich von Hayek bu kavram için "entelektüel açıdan itibar edilemeyecek, demagoji veya ucuz gazeteciliğin göstergesi" demektedir.[7] *Bizim* gerçek bir değişiklik yapabileceğimiz düşüncesi, imkânsızın hayalini kurmadan ve özgürlüklerimizi güvence altında

7. Friedrich von Hayek, *The Mirage of Social Justice.*

tutan toplumumuza herhangi bir zarar da vermeden bir şeyleri değiştirebileceğimiz fikri hâlâ pek inandırıcı görünmemektedir. Ama dikkat edin, şimdiden klasikleşmiş tartışmada iki taraf da (ki bunlar bazen yanlış bir biçimde "liberal" ve "muhafazakâr" terimleriyle özetlenmektedir) bu türden kaygıların doğmasını sağlayan kişisel bir adalet (veya adaletsizlik) duygusundan çok, kişiye bağlı olmayan sistemlerin meşruluğunu kabul eder.

XIX. yüzyılın ortalarına dek, adalet sorunu şimdiki hâkim biçimini, yani intikam ya da kişisel erdemle ilgisi olmayan, neredeyse tek amacı zenginliklerin toplumun bütününe paylaştırılması olan bu halini almamıştı. Özellikle maddeci çağımızda, adaletin odaklandığı nokta tamamen seküler ve büyük ölçüde ekonomiktir. Sorun, üretilen (veya başka türlü elde edilen) malların kimsenin çok fazla ya da çok az almayacağı biçimde nasıl dağıtılacağıdır. Elbette ki Aristoteles –muhtemelen ilk ekonomistimiz– günümüzden iki bin yılı aşan bir zaman önce *Nikomakhos'a Etik* kitabında bu konulara kısmen değinmiştir; ama aklında genel bir tasarım kesinlikle yoktur ve adaletin, özellikle devlet adamları için kişisel bir erdem olduğunu vurgulamıştır. Adalet, tıpkı tüm erdemler gibi, temelde bir doğru yargıya varma (*phronesis*) sorunuydu; Rawls'un bize söylediği gibi kurumların erdemi değil, tekil bireylerin erdemiydi. Yöneticilerin, devlet adamlarının ya da kralın doğru yargılarda bulunması ve hakkaniyet duyarlığı taşıması özel önem taşıyordu. Tarihin büyük kısmında kral, neredeyse her şeyi elinde tutabilirmiş gibi görülürdü (hiç değilse kral böyle görürdü). Bütün topraklar aslında ona aitti ve Adam Smith'in radikal terimini prekapitalist toplum için kullanacak olursak "ulusun zenginliği", kraliyet hazinesinin hacmiyle ölçülürdü (Bu durum, Smith'in *The Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliği] adlı eserinde uzun uzadıya eleştirdiği XVII. yüzyılın "merkantilist" toplumunda da geçerliydi).[8] Bugün, bir kral muhtemelen üstlendiği sorumluluklar ve göreviyle ilgili çeşitli standartlarla belirlenmiş bir maaş alacaktır, tıpkı diğer çalışanlar gibi (Aslına bakılırsa İsveç kralının özel park ayrıcalığı bile yoktur).

8. Adam Smith, *The Wealth of Nations* [*Ulusların Zenginliği*, çev.: Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Alan Yay., 1997, 2. basım.]

Ama soyut eşitlik düşüncesi, özellikle de maddi zenginlik ve refah konusundaki eşitlik, belli birkaç peygamberin ağzından dökülen sözler olmaktan çıkıp toplumsal sahnenin merkezine yerleşmiştir.

Yeni bireyciliğimiz, eşitlik ve hakkaniyet düşünce ve kaygıları, kişisel adalet duygusunda bir yükselişle sonuçlanmadı. Gerçekleşen, bunun tam tersiydi. Bugün dikkatler bireysel sorumluluk duygusundan uzaklaşmıştır ve hakkaniyet anlayışı belli durumlarda hükümetlerin ve diğer devlet kurumlarının yapısını, işlevlerini ve meşruluğunu sorgulamaya yönelmektedir. Her şeyden önemli olan kişisel "liyakat" düşüncesi (bu, ister kişinin kim olduğuna dair aristokratik bir ilgi, ister neyle suçlanması gerektiğine dair adli bir ilgi, isterse kişinin neyi hak ettiği ve ne kadar aldığına dair başarıya odaklı bir ilgi anlamına gelsin), kişisel olmayan sorular uğruna yitip gidecek gibi görünüyor: Zenginlikler nasıl bölüşülmelidir? Gelirler nasıl eşitlenmelidir? Hükümetin özel teşebbüse karışma hakkı var mıdır? Hükümetin yurttaş haklarını, özellikle de özel mülkiyet hakkını çiğnemeye hakkı var mıdır? Elbette toplumun malları (gıda, giyecek, barınak) hep bir şekilde "dağıtılmıştır" ve "önce gelen alır" ya da "elinde tutan sahibi olur" anlayışının geçerli olduğu zamanlardan beri hep bir düzen olmuştur. Bunlara adalet kuramı denemez elbette; elindekine şükretmek yerine beğenmeyip kıskanmayı ve kızmayı öğrenen birkaç sivri akıllı dışında buna itiraz etme o zamanlar kimsenin aklına gelmemiştir. Geçmişin en kurumlaşmış toplumlarında bile paylaşım, ya gelenek, ya şans ya da güçle belirlenmiştir. Hırsızlık (bu kişisel bir adaletsizliktir, "devlete karşı işlenmiş bir suç" değil) dışında adalet sorunu ortaya çıkmamıştır. Bugün bölüşüm, toplumsal felsefenin ve sosyal politikaların meselesidir ki burada karşı karşıya olduğumuz paradoks, adalet anlayışımızdan bütünüyle vazgeçmediğimiz durumlarda bile ondan ödün vermiş olmamızdır.

Çok zenginler hep vardı. Yoksullar da her zaman vardı. Ama o uygar ve hassas XVIII. yüzyılda bile bu eşitsizlik toplumsal bir utanç ya da bir haksızlık çığlığına sebep olmuyordu henüz. Adam Smith, herkesin refah içinde yaşayacağı bir toplumun olanağına tarihteki diğer tüm kitaplardan daha fazla güvenle ve iyimserlikle ba-

kan *Ulusların Zenginliği* (1776) adlı eserinde eşitsizlikten pek bahsetmemiştir. Yoksulluk, sadece başka bir "takdiri ilahi" olarak görülmüş; insanların bu konuda yapabileceği yegâne şeyin, kişisel bağışlarla ya da devletin açtığı düşkünler evi gibi kurumlar sayesinde yoksulları sokaklardan ve suçtan uzak tutarak durumu biraz yumuşatmak olduğu düşünülmüştür. Nihayet XIX. yüzyıl sonlarında Dickens, zamanın Londra'sının yoksulluğunu ve acımasızlığını çarpıcı biçimde betimleyerek halkın vicdanında sarsıntı yaratmayı başardı. Yoksulluk sorunu ve bu sorunun çözümlerine gösterilen direnç daha ancak son birkaç on yılda adaletin baş meselesi haline gelmiştir. Sindirmemiz gereken son derece önemli bir tarihsel gerçekliktir bu. Bizdeki adalet duygusunun belli bir ölçüde doğuştan geldiğini, bu yüzden de evrensel olduğunu ileri sürüyor olsam da vizyonumuzun da duygularımızla beraber işlenmesi gerekir. İnsanlar her zaman merhamet duygularına sahip olmuş olabilir ama bu duyguların kapsamı bizim felsefemize bağlıdır: Kim saygındır, kim değildir; ne "doğal" ve değişmezdir, ne değildir? Yoksulluğun, ortadan kaldırmak için bir şeyler yapabileceğimiz ve yapmamız gereken bir trajedi olduğu düşüncesi, artık adalet anlayışımızın bir parçası haline gelmektedir. Bunun insanlık tarihinin büyük kısmında göz ardı edilmiş olması insanın duygusuzluğunu veya umutsuzluğunu göstermekten ziyade (gecikmiş de olsa) gerçek anlamda evrensel bir ahlâk duygusunun gelişimine işaret eder. Bu gelişim pratik aklın soyutlamalarıyla değil dünyaya daha çok açılma, modern iletişim, seyahat ve paylaşılan deneyimle olanaklı hale gelen kişisel empatiyle gerçekleşmiştir. Yoksullar ve sıkıntı çekenler artık "öteki" değildir ve bizim de onları görmezden gelme ya da çaresizlik duygusuna kapılma lüksümüz artık kalmamıştır.

C. ADALET VE UMUTSUZLUK: ADALET ÜZERİNE NASIL DÜŞÜNMEMELİ

Her devrim, her savaş, her hükümet darbesi Adalet adına gerçekleştirilmiştir. Garip olan şudur ki yeni düzen taraftarları da eskiyi savunanlar gibi Adalet'in yerini bulması için dua ederler. Tarafsız bir ses, adil bir barışın gerekliliğini duyurduğunda da savaşanların tümü onaylar bunu ve adil bir barışın ancak düşman yok edildiğinde geleceğini söyler... Her biri kendini haklı ve karşısındakini haksız çıkartacak bir adalet kavramını savunur... Karşıtlar... hep adaletin kendi yanlarında olduğunu söyler ve bunu kanıtlamak için de elinden geleni yapar;... ne zaman bir hakeme başvurulacak olsa adalet istenir ve birdenbire insan bu fikre bağlanan anlamların akıl almaz çokluğunu, bunun kullanımının neden olduğu garip karışıklığı fark eder.

Chaim Perelman, *The Idea Of Justice And The Problem Of Argument*

Küresel bir perspektiften bakıldığında, dünyanın şu kötü hali adalet duygumuzu hem uyarmaya hem de ezmeye yeter de artar bile. Eğer hepimiz adalet konusunda gerçekten ciddiysek, aşırı umut dolu olanlar dışındaki herkes umutsuzluğa yenilecektir. Sayılar insanı boğacak gibi: Nazi kamplarında öldürülen altı milyon Yahudi, 1985'te Doğu Afrika'da baş gösteren kıtlıkta ölen beş milyon bebek, bu yıl Amerika'da yoksulluk sınırının altında yaşayan yirmi milyon kişi, her dört çocuktan birinin yeterli eğitim alma şansından yoksun olması. Kısa süre önce Çin'in kuzeybatısında meydana gelen depremi ele alalım; on bin kişi ölmüş veya sakatlanmıştı (kendimi gazetenin başlığına bakıp rahatlayarak iç çekerken yakalamıştım: Tanıdık kimse yok. Çin çok uzakta Tanrı'ya şükür). Bugün dünyada on iki milyon mülteci var. Bu insanlar, yaşayabilecek bir yer bulmak için o korkunç yoksulluk içinde sınırdan sınıra sürünüp duruyorlar;[9] Güney Amerika'da da altı bin siyasi suçlu yargılanmadan hücrelerde çürüyor; ama sonuçta Güney Amerika da pek uzak, düşünmesek de olur.[10] Ne yapabiliriz ki? Stalin'in o acımasız alayla söylediği saptamasını hatırlayalım: "Bir kişinin ölümü trajedi,

9. *New York Times*, 21 Ağustos 1988.
10. Amnesty International'ın 22 Eylül 1988 verileri.

bir milyon kişininkiyse istatistiktir." Yapabileceğimiz bir şey var mı? Ne düşünmeliyiz? Küresel trajediler söz konusu olduğunda bir şey *hissetmesek*, katı ve "gerçekçi" olsak daha iyi değil mi? Kendi "ulusal çıkarlarımız" üzerine soyut tartışmalara girsek, Büyük Toplum'un etkisinden ya da başarısızlığından söz etsek çok daha kolay olmaz mı işimiz?

Böylesine vahşi, böylesine nefretle ve yoksullukla dolu bir dünyada gerçekten bir şey yapabilir miyiz? Verdiğimiz doğal tepki, bakışlarımızı uzaklardan içeriye, kendi vatanımıza ve hayatımıza dair detaylara çevirmektir. Ama gözümüz bir kere açılıp duyarlığımız harekete geçti mi kendi vatanımızda da adaletsizlikler olduğunu fark ederiz ve önceden idmanlı olan kendimizi kandırma yeteneğimiz yine olan bitenden gözlerimizi kaçırmamızı sağlar. Dostlarımın ve meslektaşlarımın söylediğine göre "iyi" biri olmak için ailene karşı iyi davranmak ve işinde dürüst olmak yeterliymiş; üstelik "biz de sorunlara karışırsak durumu daha da beter hale getirmiş" olmaz mıymışız? İşte bu tutumlarda olduğu gibi, boğazına kadar adaletsizliğe batmış bir dünyada soyutlamalara, başka bir dünyaya ait bir adalet idealine kapılırsak adalet duygumuzu tümden kaybederiz, daha doğrusu vazgeçeriz bu duygudan. Elimizden kayıp gider. Bu kitabın konusu adaletin isimsiz kurumlara, sistemlere ve yönetimlere ait bir özellik değil, her şeyden önce kişisel bir kaygı ve bireysel bir erdem olduğu, olması gerektiğidir. Bizim hislerimiz, niyetlerimiz ve girişimlerimizle ilgili bir konudur bu, yalnızca sonuçlarla ilgili bir sorun değildir. Toplumsal tarihimizde adaleti öylesine yüce, soyut, huşu verici, tüm sorunları çözecek (uygun biçimde uygulanırsa) bir kavram konumuna yükselttik ve bunu uygulama görevini kurumlara ve sistemlere yükledik ki (Tanrı'ya yüklemediysek tabii) adalet konusunda kişisel sorumluluk duygusu tamamen ortadan kayboldu; hatta adaleti uygulamak üzere görevlendirilenlerde bile bu duygu ortadan kalktı. Bu yüzden, burada savunulacak olan düşünce adaletin, temelde dünyanın işleyişi için ideal bir durum veya bir tasavvur olmadığı; kişinin nasıl *yaşadığı*, nasıl *hissettiği*, günlük hayattaki durumlar karşısında nasıl davrandığı, nasıl tepki verdiği ve nelere yol açtığıdır. Çabalarımızın etkisinin

ne olabileceğini bilmiyoruz, dünyanın bütün sorunlarını çözemeyeceğimiz de bir gerçek; ama adalet yaşamımızın ayrılmaz bir parçasıdır ve öyle de olmalıdır. Mükemmel bir toplum hayali ya da hepimizin yalnızca talep eden konumunda olduğu soyut bir ceza-ödül sistemi değildir adalet. Adaletin aranacağı bir yer varsa, her bireyin bakış açısı ve sorumlulukları olmalıdır bu yer; piyasanın (ki o da bizim ortak yaratımızdır ve bizim sorumluluğumuzdadır) ellerine bırakılmamalı, devrime dek ertelenmemeli ve hükümete ya da bir başka idari kuruma teslim edilmemelidir.

Adaleti şöyle düşünmemek gerekir. Dünyanın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir formül ya da ideal olarak, yönetimler veya Tanrı tarafından "yukarıdan" dayatılacak büyük bir tasavvur olarak düşünülmemeli adalet. Adaleti sadece politik yönüyle ele almak, sadece bu bakımdan incelemek bir yanılsamaya düşüldüğünü gösterir; işler yoluna girerse hiçbir adaletsizlik olmayacağının ve dahası, artık adaletle ilgili hiçbir endişe kalmayacağının sanıldığını gösterir. Böyle bir durumda, adalet gerçekten de bizim elimizde olmayacak, bizim sorumluluğumuz olmaktan çıkacaktır. Benim buradaki tezim her şeyi yoluna koyacak büyük, tutarlı bir tasavvurun, bir politika ya da politikalar dizisinin, yani sorumluluklarımızın mucizevi biçimde ortadan kalkacağı mükemmel bir dünyanın olanaksızlığıdır. Dünyanın, mükemmel olmaması, adaletsizliklerin yaşanması kaçınılmazdır. Bu da demektir ki soyut bir adalet beklentisi –herkesi tatmin edecek ayrıntılı bir tasavvur arayışı– yersizdir; oysa gerçek bir adalet beklentisi, belli haksızlıkları, belki binlercesini ve hatta milyonlarcasını ortadan kaldırmak yönünde olmalıdır. Bu, adaletin her birimizin elinde olduğu ve öyle olacağı anlamına gelir. Bundan kaçış yoktur, başvurulacak bir üst mahkeme bulunmamaktadır. Yönetimler kendi kurulma amaçlarına hizmet edecekler, Tanrı'ysa kendi dilediği şeyi yapacak. Ancak, adaletin –ve adaletsizliğin– nihai araçları biziz. Dünyanın içinde bulunduğu korkunç durum yüzünden umutsuzluğa kapılmak ve daha iyi bir şeyler ummak, sorumluluktan kaçmanın, sorumluluğu inkâr etmenin pek çok yolundan sadece ikisidir.

Elbette bu söylenen, adaletin genel gidişatla ilgisi olmadığı an-

lamına veya toplumsal yapının kişinin davranışları ve sorumlulukları üzerinde bir etkisi bulunmadığı anlamına gelmiyor. Eski Yunanlılara göre iyi bir hayat sürmek için büyük bir şehirde yaşamak gerekliydi. Bu gözlemi, banliyöleri ve nezih kırsal yaşamı ekleyip büyükkentlerin bazı mahallelerini dışarıda tutarak günümüze uyarlayabiliriz, ama hissiyat geçerliliğini korur. Büyük bir ulus, büyük yurttaşlar yetiştirir; manevi açıdan yoksul bir ulusta ise manevi açıdan yoksul yurttaşlar yetişir. Adil bir düzen, adil bireyler ortaya çıkartır. Ama büyük uluslar ve adil düzenler gökten zembille inmez; varoluşçuluk açısından bakıldığında, her adalet sistemi için öncelikle gerekli olan unsur, merhametli ve makul bireylerdir. Tarihsel ve nedensel olarak toplum, bireyden önce gelir ve bireyi yaratır; ama kişisel bakış açısından ve sorumluluk perspektifinden bakıldığında bizim dikkatimizi hak eden bireydir. Geliştirdiğimiz ya da ezip geçtiğimiz hisler temelinde, toplumun ve yaşadığımız dünyanın nasıl olacağına karar verecek olan bizleriz; tek tek hepimiz. Çağdaş adalet kuramları, yasaların ve politikaların önemini vurgular ve sosyal bilimlerdeki en yeni matematiksel modellerin tadını çıkarır; ama adalet anlayışımızın esas önemi tam da yasa ve politikalar netliğini ve kesinliğini yitirdiğinde, yani toplumsal akılcılık (ya da akıldışılık) değil kişisel sorumluluk duygusu söz konusu olduğunda çıkar ortaya. Jean-Paul Sartre'ın da yazılarında sıkça sözünü ettiği gibi, tehlikede olan her zaman bireysel özgürlüğümüzdür, kendi sorumluluğunu gören (bu anlamda "varoluşu"nu gerçekleştiren) insan tipidir; kuramın insana uzak varsayımlarının inkâr etmeye veya görmezden gelmeye çalıştığı şey tam da bu özgürlüktür. Adalete inanmak, olanaksız bir iyimserlik içinde olmak değildir, dünyaya umutsuz gözlerle bakmak olmadığı gibi. Kişisel bakışımızı ve kaygı duyduğumuz alanları genişleterek, adaletsizlik gördüğümüz her yerde, her durumda içimizde uyanan harekete geçme arzusuna uymak ve en önemlisi elimizden geleni yapmaktır.

D. ADALETİN RETORİĞİ

Adalet, kazandığı tek yanlı anlamıyla hayali bir kişiliktir; söyleme uygun olduğu görüntüsü verir; emrettiği şeyler, faydacılığın belli özel durumlara uygulanmış olan gereklerideir.

Jeremy Bentham,
An Introduction To The Principles Of Moral And Legislation

...bir tartışmanın bütün mantığı, dinleyiciyle ilişki içinde gelişir.

Chaim Perelman, *The Idea Of Justice And The Problem Of Argument*

Polisin göz altına aldığı kişilere haklarını okumasına, adaletsizlik suçlamalarına, eşit muamele konusundaki ısrara öylesine alışığız ki, ister istemez *haklar*, *adalet* ve *eşitlik* gibi kelimelerin aslında bir şeyin, gerçek bir durumun olmasa bile en azından bir tür standardın, bir tür idealin, dünyayı ölçebilecek bir tür kusursuz denklemin yerine kullanıldığını düşünür hale geliyoruz. Sanki bunu kanıtlıyor gibi görünen bir durum, yani dünyanın aslında ideal olana uygun olduğunu gösteren bir durumla karşılaştığımızda mutlu oluyoruz: Örneğin Yargıtay hükümetin kişinin gizlilik hakkına tecavüz ettiğine hükmediyor; ya da azılı bir suçlu, insanları sömüren bir zorba cezasını buluyor; yahut mazlumlar ayaklanıp savaşıyor ve kazanıyorlar. Yine de, alışık olduğumuz haliyle adaletin kullandığı dilin mantıksal veya betimleyici olmaktan ziyade, retorikle ilgili olduğunu söylemek istiyorum. Terimler, ideal bir standarda işaret etmez, ama politik söylemlerde merkezi bir rol oynarlar. Bilindiği gibi, Edmund Morgan *Inventing the People*'da terimlerin "yapma" olduğunu, "insanlar" kavramının "Amerika ve İngiltere'deki insanların icat edilmesi" olduğu fikrini ileri sürmüştür. Bunu duyunca sanki kendi kendimizi kazıklıyormuşuz gibi geliyor bize; oysa aslında retorik de tıpkı politika gibi, aşırı idealize edilmedikçe, olumsuz bir şey ya da dürüstlükten uzak bir kavram değildir. Ama tutarlı bir adalet ideali yoktur. Adalet konusundaki iddialar hiçbir zaman bağlam dışı düşünülemez; yerel bir koşullar ve düşünceler kümesini

baştan varsayar. Açık bir kriter yoksa –ki bağlamlar çatıştığı ya da üst üste bindiği için durum genellikle budur– adaletin dili (felsefecilerin umduğu biçimde) akılcı hesaplamanın bir aracı değil, bir ikna aracıdır. Bir bakış açısından değil de diğeriyle "görmeye" ikna edildiğimizde etkilenen mantığımız değil, duygularımızdır.

Eğer adalet konusundaki iddialar her zaman bağlam içinde geçerlik kazanıyorsa ve yerel bir koşullar ve düşünceler kümesini baştan varsayıyorsa, buna bağlı olarak, adaletin tanımladığı varsayılan o her şeyi kuşatan ilkeler de müzakereye ve inanıp inanmamaya elbette açık olacaktır. Sözgelimi bizim yoksulluk içinde yaşadıklarını düşündüğümüz insanlara duyduğumuz acıma, aslında bu kişilerin eski kabile geleneklerine uygun yaşamayı tercih ettiklerini, ya da yakınlardaki zengin şehirlilerin sıkıcı ve tekdüze gördükleri yaşam tarzını kabul etmedikleri için bu yaşam biçimini yeğlediklerini (ve bunun bizim bulduğumuz bir bahane olmadığını) fark ettiğimizde azalacaktır. Çalışmanın gereksiz olduğu, hırsın (muhtemelen haklı olarak) bir tür psikoz olarak görüldüğü toplumlarda, bizim iş ahlâkı diye göklere çıkardığımız şeyle alay edilecektir. Bugünün Rusya'sında, *perestroyka* ve bireysel inisiyatif anlayışına doğru paldır küldür gidiş, bireysel ödülden ziyade eşitlik düşüncesine dayanan yerleşik adalet duygusundan telaşla uzaklaşmak anlamına geliyor.[11] Ücretli emek ve feodalizm dönemindeki sömürü ve adaletsizlikler hakkındaki bugünkü fikirlerimizin, feodal toplumlarda felaketlere yol açacağı ve serbest piyasa sistemini savunan birinin, o dönemde yalnız toplumsal düzenin değil, adaletin de düşmanı olarak asılacağı (ya da başına daha kötü şeyler geleceği) açıktır. Bir başka örnek olarak, kalabalık bir şehre nükleer patlayıcı yerleştirdiği için tutuklanan birini ele alalım; bu tutuklunun bombayı nereye koyduğunu bulmak için sorgulandığını öğrendiğimizde, işkence karşısında duyduğumuz dehşet de kaybolur. Retorik olarak adalet, adaletin, gerçekliğin soyut ideallerle birleştirilmesi çabası değil, dünyanın işleyişiyle yüz yüze gelmek için kendi içimizde yaşadığımız kavga olması gerektiğidir; hem kendimizi, hem de diğerlerini belli bir adaletsizliğe saldırmaya, belli bir hareket yöntemini

11. *Newsweek*, 9 Ekim 1989.

kullanmaya ikna etmemiz demektir. Adalet duygumuz, elimizden geleni yapmaya yönelik inancımızdır.

Elizabeth Wolgast, yakınlarda çıkan *A Grammar of Justice* adlı eserinde doğru noktaya parmak basmış görünüyor. Wolgast da adaletin bir ideal olmadığını, adaletle ilgili soruların hep bazı şüpheli varsayımlarla yola çıktığını, aslında anahtar kavramın adalet değil, adaletsizlik olduğunu savunuyor. Ama adaletsizlik de fazlasıyla polemiğe yol açan bir terim, yalnız farklı anlamlandırmalara değil, çok farklı ve zıt bakış açılarına da açık. Arap-İsrail çatışması iki tarafça da sürekli adaletsizlik olarak tanımlanıyor (en azından tanımlanıyordu); toplum içi ilişkilerde de, örneğin evlilik ve vergiyle ilgili tartışmalarda da taraflar karşısındakini haksızlıkla, adaletsizlikle suçluyor. Wolgast'ın ve birçok başka yazarın vardığı sonuç, ideal bir adalet hali ya da kararlaştırılmış bir adalet standardı veya adaletsizliği tanımlayan tek bir kural ihlalleri kümesi bulunmadığıdır. Profesör E. Dupreel'in *Treatise on Morals* (Cilt II) adlı eserinde dediği gibi, "bir adalet ideali yoktur... Adalet idealinin pek çok biçimi vardır ve bunların her biri asla kendi başına saf adalet olamayacak niteliktedir." Chaim Perelman da "adalet itibarlı, ama karmaşık bir kavramdır" demiştir.[12] Ben olsam karmaşık yerine altüst olmuş ve bu yüzden de fazlaca idealize edilmiş ve tahrif edilmiş derdim.

Adaletin, retorik nitelikte olduğunda ısrar etmek, onun gerçek olmadığını söylemek değildir (bir kinik'in ve ahlâki kuşkucunun konumudur bu). Adalet kesinlikle gerçektir; yalnızca bizler onu yanlış yerde arıyoruz. Adalet duyarlıktadır, standartta değil. "Adaletin yerini bulduğunu görmek istiyoruz" sözü adalet duygusunu oluşturan işte bu görme ve istemedir; ayrıca bugünün dünyasında çatışan duyarlık ve taleplerin tek bir duyarlıklı çözüme izin vereceğinin de garantisi yoktur. Sorun şudur ki duyarlıklı olana yönelik arayış, çözümlerden birinin veya diğerinin akılcı olduğunu iddia etmek kadar kesinlikten uzaktır. Başka bir deyişle bu arayış, tarafsız bir gözlemci gibi görünen ama aslında neredeyse her zaman bir çıkarlar ya da ideolojiler bütününü bir diğeri karşısında destekleyen,

12. Elizabeth Volgast, *A Grammar of Justice*; E. Dupreel, *Treatise on Morals* (Chaim Perelman'ın *The Rhetoric of Justice* eserindeki çeviri ve alıntı kullanılmıştır).

retoriksel bir başka aygıttır sadece. Adalet duygusu, iyi bir insanın en önemli niteliklerinden olabilir, ama dikkatlice kontrol edilen "adaletin alanları"[13] dışında, adalet duygusunun her zaman tamamen adil olarak nitelendirilecek sonuçlara yol açacağının garantisi yoktur. Yaşadığımız dünyada yapabileceğimiz tek şey, gördüğümüz her yerde adaletsizlikle savaşmak ve uğruna savaştığımız sonucun herhangi bir şekilde göklerde önceden canlandırıldığı yanılsamasına kapılmamaktır.

E. NOBLESSE OBLIGE: ZENGİN OLMAK YANLIŞ MI?

...Fransa'da, zengin biri zengin biridir ve kimsenin de onun zenginlikten gelen gücüne bir itirazı olmaz. Kimse bundan şikâyetçi değildir. Bunu sorgulayan da çıkmaz. Ama hiç kimse de o zengin kişinin zengin olduğu için aynı zamanda akıllı ya da bilge olduğunu da düşünmez. Bu, bir Fransızın asla yapmayacağı, bizimse pek sık yaptığımız bir hatadır.

Lewis Lapham, *Money and Class in America*

"Erdem, servetten iyidir."

Kenya atasözü

Adalet, kişinin karakteriyle ilgili bir sorundur; dünyaya dair bir durum değil. Uygulama açısından bakılacak olursa, sonuçta adalet sayılan şey bizim ne yaptığımızdır; dünyanın nasıl olduğu değil. Pek çok kişi dünyadaki doğal dengesizlik ve eşitsizlikleri adaletsizlikle karıştırır; ama aslında bütün fark, doğduğunda avantajlı konumda olmakla yükselmek için başkalarının omzuna basmak arasındadır. Zengin olmanın yanlış yanı başkalarının sahip olmadığı lükse ve avantajlara sahip olmak değil, kibre kapılıp talihini inkâr etme ve eskiden *noblesse oblige* olarak adlandırılan, maddi durumu iyi olan kişilerin özel yükümlülüklerine, seçkinliğin yükümlülüğüne aldırmamaktır.

13. Bkz. Michael Walzer'in *Spheres of Justice* adlı eseri.

* Soyluluk zorunlu kılar. Yüksek mevkideki insanların şerefli ve cömert olma zorunluluğunu anlatmak için kullanılan Fransızca deyim. (y.h.n.)

Bir arkadaşımın yirmi altı yaşında mültimilyoner bir arkadaşı var. (Milyonerler yaşlarını hesaplamıyorlar galiba.) Tabii ki Porsche gibi 305 beygirlik alımlı bir araba kullanıyor (Carrera, 4 litre, seksi, siyah renkli), egzotik kıyılarda iki evi ve yaşadığı her yıla karşılık bankada bir milyon doları bulunuyor. (Borsada yatırımı yok). Kendini emekliye ayırmış ve ne yapacağını pek bilmiyor. Para kazanmak artık sıkıyor adamı. Para harcamak sıkıyor. Para kazanma ve harcama *düşüncesi* onu daha da sıkıyor ve servetinden, durumundan önemsiz bir şey olarak, hatta kendini aşağılayarak söz ediyor. Ama şüphesiz bir üstünlük, hatta seçilmişlik duygusu da hissediyor. Bu duygunun nedeni zekâsı ya da serveti değil, bunlar sanki sahibi olduğu özel bir konum için verilen ödüller gibi. Arada bir şanslı olduğunu söylüyor, ama sesinde veya hareketlerinde şükrandan, alçakgönüllülükten eser yok ve böylesine olağanüstü bir servet karşısında ortaya çıkması beklenecek bir yükümlülük hissetmiyor üzerinde. Adamın siyasal tutumu –eğer buna siyasal tutum denebilirse tabii– son derece "muhafazakâr"; ama aslında bir tür kaba akılcılaştırma ile cilalanmış bir saplantı bu, paranoya, bencillik ve köpüren hıncın bir çeşit birleşimi. Kendisi, içinde bulundukları kötü koşullar nedeniyle yoksulları suçluyor ve aşağılayıcı bir tavırla, neden bu konuda bir şeyler yapmadıklarını soruyor. Hayır kurumlarına ya da desteklediğini söylediği politikacılara pek bağış yapmıyor. Sonuçta kinik ve kötümser biri olduğunu kabul ediyor: "Her koyun kendi bacağından asılır." Ona göre, otuzunu geçmiş, ama hâlâ zengin olamamış olan kişi, en iyi ihtimalle yanlış yönlendirilmiş bir idealist, ya da daha kötüsü, bir başarısızlık numunesidir. Kendisinin hiçbir zaman belli bir işte kayda değer bir süre çalışmadığını söylemeye bile gerek yok (yatırım uzmanı olarak çalıştığı dört yıl boyunca dört şirket değiştirmiş). Şimdi yapmayı planladığı belli bir şey yok; bir şeyler yapmaya maddi bakımdan kesinlikle ihtiyacı da yok zaten. Yine de birileri, özellikle de yaşça büyük olan birileri ona, parasını kazanmak için gerçekte çalışmadığını, Wall Street'in tarihte sayısı az anlarından birinde talihi yaver giden şu işbilir, şımarık ama şanslı çocuklardan olduğunu, o aşağıladığı insanlara göre hayatı anlamlı kılan şeyleri kaçırdığını, belki de

bunlardan kaçtığını söylemeye kalksa hemen savunmaya geçiyor.

Bu durumdan ne gibi sonuçlar çıkarmalıyız? Bu, öncelikle, sizin de otuz yaşın altında bir dolar milyoneri olup olmadığınıza bağlı; ama insanların çoğu, arkadaşımın arkadaşına toplumsal bir hastalık numunesiymiş gibi davranıyor. Önemli olan onun serveti değil, çünkü ondan daha zengin insanlar var ve hep olagelmiştir. Yaşı da değil, çünkü kendi kazanmadığı büyük servetlerin sahibi olan gençler bugün de var ve eskiden de vardı; babaları, dedeleri, ataları sağ olsun. Çocukların yaklaşık yüzde yirmisinin yeterli gıda ve giyecek bulamadığı bir ülkede hangi yaşta olursa olsun bir insanın bu kadar büyük bir servetin sahibi olmasına itiraz edilebilir; ama arkadaşımın arkadaşını didik didik inceleyenlerin en az yarısının itirazı bu boyutta değildir; çünkü onlar da paraya saygı duyan kişilerdir, ister kazanılmış olsun, ister miras. Bazıları zaten sahip buna. Geri kalanları da sahip olmayı umuyor, hayal ediyorlar. İtiraz ettikleri şey, parasının o adamın hayatına bir bütün olarak yakışıp yakışmadığı. Başka bir deyişle, bu son derece şanslı koşulların bu kişide, elindekine sımsıkı yapışmak dışında bir ahlâki veya toplumsal harekette bulunma isteği uyandırmayışı. Ne şükran duygusu var adamda, ne cömertlikten eser, ne de toplumsal yükümlülük duygusu. Böylesi itirazları, kılık değiştirmiş kıskançlık sözcükleri olarak nitelemek elbette ki mümkün; ama esas dikkat çekici olan bu adamdan ne çok şey beklendiği değil, ne kadar az şey geldiği. Geçmişin soyguncu aristokratları yönetim bakımından acımasızdılar belki, ama gururlarını hayırseverlikleri üzerine kurarlardı; talihlerini ve servetlerini de böyle haklı gösterirlerdi. Devrim öncesi Fransa'daki Bourbon kralları ve büyük aristokratlar, Floransalı Mediciler ve büyük feodal beyler servet ve güçlerini Tanrı'ya bağladıklarında küstahlık etmiyorlardı; şükran duygusu hissediyor, servetin kendilerine yüklediği toplumsal yükümlülükleri görüyorlardı. Platon ve Aristoteles de zengin çocuklarına hitap ediyorlardı. Sözleri servete karşı değildi; iyi bir hayatın önkoşulu kabul ediyorlardı bunu. Ama iyi bir hayatın özü, bu saygınlığın, gücün, konumun ve servetin insanı maddi kaygılardan kurtarması, böylece kişinin hayattaki daha yüce şeylere (sanat, din, felsefe, politika ve adalet) yönelebilmesiy-

di. Hırs ya da başarı için değil, toplumsal bilinç ve topluma hizmet için. Yukarıda sözü edilen kişinin hayata bakışında eksik olan buydu. Zengin bir hayat değil bu; yalnızca bir zenginin hayatı.

Servet düşmanlığı yaparak adaleti savunmak, adalet konusunu baştan bir kenara atmak demektir. Düştüğümüz hata, çok zengin ve çok yoksullar arasındaki bağışlanamaz eşitsizlik karşısında hissettiğimiz yoğun adaletsizlik duygusunu, eşitsizliğin ortadan kalktığı ve insanların maddi kaygılarının pek kalmadığı, dolayısıyla bu dünyaya ait olmayan bir adalet idealiyle bir tutmaktır. Oysa yaşadığımız dünya böyle değil; gerçekte maddiyatçı bir toplumuz. Ne olursak olalım, insanın toplumsal konumunun –en azından kısmen– sahip olduğu şeyler ve kazandığı parayla ölçüldüğü, renkli televizyonun bir konfor veya lüks değil hayatın gereklerinden biri kabul edildiği bir tüketici toplumuyuz biz. Burada yanlış olan, mal veya konfor düşkünlüğümüz değil, bunları arzularken içinde bulunduğumuz ahlâki perspektif. Servet ve zenginlik, yükümlülük ve sorumlulukları da beraberinde getirir (bu kitabı alabilen herkes de dünyanın geneli göz önünde bulundurulduğunda, varlıklıdır). Ama birkaç filozofun imkânsız hayallerini gerçekleştirmek üzere iyi bir hayattan vazgeçmemizi gerektiren bir adalet anlayışında ısrar etmek de işe yaramayacaktır. Bizi etkileyen şey Sokrates'in yoksulluğu değil, kışkırtıcı soruları ve zekâsıdır. Şaşırtıcı gelebilir ama Aristoteles de, Kant da yoksulluğun insanı kötü bir kişi haline getirdiğini, zenginliğinse cömertlik ve adaleti ortaya çıkartabileceğini söylemiştir. Kendi refahımız doğal olarak sahip olacağımız adalet duygusunun da dayanak noktasıdır. Amerikan yaşam tarzına saldırmak; servet, tüketim ve iş hayatı karşıtı kampanyalar yürütmek çoğunlukla, adalet duygusundan ziyade kıskançlık ve öfke belirtisidir: Daha fazla şeye sahip olanlara duyulan kıskançlık ve elindekinin tadını çıkaranlara duyulan öfkedir bu.

Maddi başarıya yapılan saldırıların Amerika kadar, hatta Hıristiyanlık kadar, felsefe kadar, adalet kavramı kadar eski olduğunu söyleyebiliriz. Aslında mamut enkazından ihtiyacından fazlasını biriktiren ilk Neanderthal insanıyla başlayan zenginlik kadar eskidir muhtemelen. Bu yüzden de ne bir salgın gibi yayılan açgözlülüğe

veya bu açgözlülüğe gösterileceği belli olan tepkilere, ne de Amerika'da zenginliğe ve "zengin ve ünlü kişilerin hayatları"na karşı duyulan o sınırsız huşuya dair sürekli aldığımız sosyolojik mesajları dikkate almamalıyız. John Adams daha 1780'lerde New York'taki kaba ticaret ruhundan şikâyet etmiş, De Tocqueville de 1835'te Amerikalıların para sevgisi konusunda yorumlarda bulunmuşlardı. Bu yüzden de *The New York Times Magazine*'in 1986 Ekim tarihli sayısında çıkan bir yazıdaki "başarıya ulaşmanın ölçüsünün zenginlik olduğu giderek zihinlerimize iyice yerleşiyor" cümlesini okuyunca pek de fazla şaşmamamız lazım. Robert Samuelson'ın çok ince bir şekilde dikkatimizi çektiği nokta şudur: Günümüz insanı için "paranın keşfi" ancak birkaç yıl önce *baby boomer* denen savaş sonrası kuşağının para konusuna oldukça masumane yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilerek kavranabilir.[14] Ama, Samuelson'ın da işaret ettiği gibi, para veya konfor, kişinin kaba bir maddiyatçılığa teslim olduğu anlamına gelmez; servete verilen bu "yeni" önem de muhafazakâr politikanın yükselişini gerektirmez. Maddi rahatlık ve başarı adalete ters değildir, ama kişinin saygınlığını da kanıtlamaz; kişiyi toplumsal yaşamın gereklerinden ve insancıl kaygılardan uzaklaştırmaz. İçinde yaşadığımız tüketim toplumu adalet duygumuzu zayıflatacağına yeniden yönlendirmeli ve buna önem verilmesini sağlamalıdır.

Adalet duygusu ilgilenilmesi gereken bir konudur, kendini adama veya kişinin kendine dayattığı bir yoksulluk hali değildir. Sorun da kişi ne yaparsa yapsın bunun denizde bir damla olmaktan öteye gidememesi değil, kişinin, belki vicdanını susturmak dışında, hiçbir şey yapmamasıdır. Zaten bizim böylesine iğrenç bulduğumuz yan da, böylesine ayrıcalıklı bir konumdayken adaleti düşünmek veya bu konuda bir şeyler yapmaktan kaçınmak için bulduğumuz bahanelerin bolluğudur. Çoğumuz için rahatsız edici olan zenginlik ve özgürlüklere sahip olma bakımından eşitsizlik ve adaletsizliklerin olması değil, çok fazla şeye sahip olanların yoksullara, ihtiyaç ve umutsuzluk içinde olanlara yönelik saygısız, umursamaz ve duygusuz tutumlarıdır. Adalet, tüketim ve maddi alandaki başarı

14. *Newsweek*, 20 Ekim 1986.

anlamına gelen iyi bir hayatın bir parçası olarak kabul edilmelidir; adaletin iyi hayata bir alternatif ya da engel olarak sunulması yanlıştır. Bu düşünceler ışığında, servetin ve kapitalizmin ne menem şeyler olduğunu tekrarlayıp duran adalet kuramlarına da, "hakların" o güçlü gongunu (işe yarar bir adalet duygusunu ve bizden daha kötü durumdakiler için kaygılanmamızı sağlamaktan ziyade engellemek için) durmadan çalanlara da şüpheyle bakmamız gerekir.

F. KİM ADİL? (KAHRAMANLAR, AZİZLER, GÜNAHKÂRLAR)

> *Dedem bana, herkesin hayatını başkaları için feda etmesi gerekmediğini öğretti. Yapmamız gereken (sadece) zamanımızın küçük bir kısmını yardımda bulunmak için ayırmak.*
> Arun Gandhi, *Newsweek*'in 4 Mart 1989'daki sayısından alıntı

Platon, adil toplumla adil birey arasında bir koşutluk ilişkisi kurmuş, ikisinin de kendi parçaları arasındaki "uyuma" bağlı olduğunu söylemiş, biri olmadan ötekinin de olmayacağını vurgulamıştır. Ama Platon'un *adalet (dikaiosyne)* derken kastettiği, bizim aklımızı meşgul eden o soyut kurallar ve politikalar değildir. "İyi hayat"tır kastettiği; hepimizin iyi bir şekilde birlikte yaşamamızı sağlayacak yoldan başka bir şey değildir adalet. Platon'un hocası ve kahramanı Sokrates, iyi hayat konusunda yalnızca bir kuramcı değil, aynı zamanda bir örnekti de. "Gençlerin zihinlerini kirletmek" suçundan idama mahkûm edildiğinde, birkaç yıl daha yaşamak uğruna, kendi deyimiyle "ruhunu kirletmektense" idamı tercih etti. Ama vermek istediğim izlenim, sadece adalet için yaşamak gerektiği, bu uğurda kişinin kendini kurban etmesi ve adalet için ölmesi düşüncesi değil. Yetmiş bir yaşında ölen Sokrates ne münzeviydi, ne de kurban. Dillere destan olacak kadar iyi yaşadı, hayattaki iyi şeylerin hepsine hayli düşkündü. Son yirmi dört yüzyıl boyunca birinin adaleti temsil ettiğini söyleyebilmek için o kişinin kaçınılmaz bir biçimde kurban mertebesinde, hiç değilse aşırı bir yoksunluk ve kendini adama hali içinde olması gerektiği fikrinde olduk. Bu yüz-

den de iki seçenek kaldı insanlar için: Aziz veya günahkâr olmak, adaletin savunucusu veya bencil bir domuz olmak. Platon, Sokrates'i aziz yaptı; biz de adil eylemlerin ancak azizlere ve kahramanlara yakışan, günlük hayatımızın bir parçası olmanın uzağında, az bulunur ve olağanüstü şeyler olduğunu düşünme eğilimi göstermeye başladık.

Ama neden? Neden günlük hayatta iyiliğe, onura ve erdeme dair kelimelerden oluşan bir dağarcığımız yok? Bunun nedeni, bir insanın ancak belli bir rolü yüklendiyse (örneğin yargıçlık ya da yöneticilik) adaleti temsil edebileceğini düşünmeye yatkın olmamız. Adaleti hepimizde var olan, yüksek bir hayatın yalnızca bir parçası olmakla kalmayıp, bu hayatla ayrılmaz bir bütün oluşturan bir erdem olarak düşünmüyoruz. Hatta en iyi filozoflarımızdan bazıları *adil insan* idealinin bir tür sınıflandırma hatası olduğunu, *adaletin* bireylere değil, yalnızca kurumlara özgü olduğunu savunmuştur.[15] Adalet, kişisel karakterden ayrıldı ve özel bir yetiye, politik amacı kişisel olmayan bir ilgiye dönüştürüldü. Yani, adaletten kişisel bir erdem olarak söz etmenin hiçbir yolu yoktur; bu mantığa göre adalet çığlıkları da tanrı katına ya da mevcut iktidara başvurmak değil, çoğunlukla daha güçlü bir yönetim için yalvarmaktır.

Eğer adalet sıradan bir erdemse, o zaman onu sıradan insanın his ve düşünce yapılanışı, düzenlenişi olarak anlamamız gerekir; saflaştırılmış azizlik ideallerine göre değil. Azizlere rastlamak kolay değil bugün; itiraf ediyorum azizlerle dolu olduğunu düşündüğümüz o çok eski zamanlara dair de kuşkularım var benim. Yaşayan birkaç aziz olabilir (benim aklıma ilk gelen Rahibe Theresa); ama benim bu kitapta ilgilendiğim ideal bu değil. Ben sıradan işadamlarıyla, normal karı kocalarla, kendi halinde üniversite öğrencileriyle, hatta bildik bürokratlarla ilgileniyorum; ama birer in-

15. Pek çok yazarın adalet tanımından çıkan sonuç budur (örneğin Rawls'un tanımı: "Adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir"); fakat etiğe dair yazıları burada savunulan genel konumla duygudaşlık hali içinde bulunan Bernard Williams da erdem olarak adalet kavramının, özellikle bu konuya "Erdem Olarak Adalet" makalesinde hatırı sayılır bir yer ayıran Aristoteles'te, bir tür kategori hatası olduğunu savunmaktadır. Amelie Rorty, der., *Essays on Aristotle's Ethics* (Univ. of California Press, 1980), 189-99 içinde.

san olarak sadece, mesleklerine bakarak değil. İyi hayatın doğasıyla ilgileniyorum, çarpıcı sıradışı hayatla değil. Benim ilgilendiğim kahramanlar değil; Montaigne'in "günlük hayattaki kahramanlar" dediği kişiler (kahraman denince bugünlerde akla hep Rambo benzeri insanlar geliyor akla). Azizler konusuna gelince; onlar hedeflenilecek birer ideal olmaktan çıktı, kendimizle kıyaslayınca ahlâken ne kadar kirlendiğimizi gösteren birer ders haline getirildiler. Azizlerin, kendi günlük ideallerimizin saflaştırılmış halini temsil ettiği düşünülür, ama insanın böylesi bir saflığa sahip olup olamayacağı da kafaları kurcalayan bir sorudur. Zaaflar olmadan erdemlere, kıskançlık ve öfke gibi "çirkin" duygular olmadan sevgi ve merhametli olma gibi "güzel" duygulara sahip olunabilir mi?

Günümüzün filozofları azizlikten pek bahsetmiyor; ama nesnellikten ve tarafsızlığın felsefi erdemlerinden söz ettiklerinde tıpkı eskiden azizlikten bahsederken kullanılan üslubu benimsiyor, bir zamanlar "ideal gözlemci" denen o varsayımsal karakteri –tarafsız, tutkulardan arınmış, doğru tutumların (şefkatli ve merhametli olma gibi) tümüne sahip, kötülüklerdense (kıskançlık ve açgözlülük gibi) kurtulmuş– övüp duruyorlar. Ama bir şeyin hem ideal, hem de insana ait olması, ya da hâlâ insanı anlamamızı sağlaması mümkün olabilir mi diye sormak gerek. Tüm o idealleştirilmiş adalet kavramlarımız karşısında ben şunu savunmak istiyorum: Adaletin çirkin tutkulara, kıskançlık, haset, öfke ve intikam gibi utanç verici duygulara ihtiyacı vardır (hoş görmek ya da bunlardan kurtulmaya çalışmak değildir adalet). Azizlerin ve kahramanların idealize edilmesi karşısında, adaletin elimizde olduğunu savunmak istiyorum. Mükemmel insanlar olsun ya da olmasın, bizi mükemmelliğe zorlayacak veya olanak tanıyacak mükemmel bir dünya olsun ya da olmasın, olanak veya zorunluluk olsun olmasın mükemmel olmayan bir dünyada yaşıyoruz ve etrafımız, bazılarını düzeltebileceğimiz adaletsizliklerle dolu.

G. ADALET TUTKUSU: AYDINLATICI BİR SÖYLEM

> *Çünkü bugün sana emretmekte olduğum bu emir senin için güç değildir, ve senden uzak değildir. O göklerde değildir ki, diyesin: Kim bizim için göklere çıkacak ve bizim için onu alıp getirecek, ve bize işittirecek ki, onu yapalım? Ve o denizden öte değildir ki, diyesin: Kim bizim için denizin ötesine geçecek, ve bize işittirecek ki, onu yapalım? Fakat yapasın diye o kelâm sana çok yakındır, ağzında ve yüreğindedir.*
>
> Eski Ahit, Tesniye, 30:11-14

Adalet, çağımızın en büyük akıllarının üzerinde çalıştığı bir konu. Herkes duruşunu ortaya koymuş, tanımlamış, sonra tekrar tekrar tanımlamış bulunuyor. Nitelemeler yeniden nitelendirildi, itirazlara tekrar tekrar, daha çok itirazla yanıt verildi, varılan sonuçlar çeşitli kollara ayrıldı, süslenip püslendi. Ama tek, tarafsız ve akılcı bir görüş umudu her defasında engellerle karşılaştı. Böyle bir çabanın kendisi bile, birbiriyle kıyaslanamaz ideolojileri ve incelenmemiş öznel tercihleri ortaya koymaktadır ve Proudhon'un söylediğinin aksine, evrensel, güçlü ve tam bir adalet sistemi elde etmemiz mümkün değildir. Tam tersine, kuramlar çeşitlenip geliştikçe ve daha dar bir biçim aldıkça, tartışma mesleki bir takıntıya dönüşmüş, adalet konusundaki kuramlar arasındaki boşluk büyümüş; sıradan yurttaşların adalete dair his ve düşünceleri de karışmıştır. Bu yüzden de benim burada yapmak istediğim, adalete sokaktaki düzeyinden yaklaşmak, yani üst düzey politika soruları ve yöntemsel yaklaşımlara dair karmaşık sorular yerine, bizleri adalet konusunda endişe duyan yaratıklar yapan kişisel hislere yönelmektir. Başka bir deyişle, benim amacım, kinik *yufka yürekli* lafının, sinir bozucu bir sözden ziyade bir erdem göstergesi olmasını sağlamak.

Bu kitapta savunduğum tez, bu hislerin özünde toplumsal olduğudur. Köken bakımından doğaldır bu hisler, toplumda işlenip gelişmişlerdir. İnsanların doğası gereği bencil olması söz konusu değildir; bizi aşırı çıkar düşkünü yapan davranış ve ideolojileri işleyip daha büyük olan asıl çıkarlarımızı tehlikeye atmak da elbette mümkündür (bunu yapmışızdır da). İyice gerilere gidersek, çok es-

ki bir varoluş halini[16] kolayca gözümüzde canlandırabiliriz, başkalarına karşı hakkaniyet ve merhamet duygularının, daha ötesi, kıskançlık ve haset gibi hislerin tanımlanmış, gözle görülür amaçlara hizmet etmediği bir toplum biçimidir bu. Ama olayın içyüzüne baktığımızda aslında Ik gibi çok eski toplumlarda bile bu hisler bazı toplumsal amaçlara hizmet ediyordu, yoksa bu toplumlar varlıklarını sürdürmüş olamazlardı. Günümüz Amerikan toplumunun toplumsal amaçlardan uzak olduğunda (merhametli kişi olmanın narsisizm tarafından çoktan silindiğini ve herkesin bir numara olma çabasında olduğunda) ısrar eden toplumsal eleştirilere karşı ben, bir toplumun böylesine duyarsız bir adalet duygusuyla hayatta kalmasının pek mümkün olmadığını savunmak istiyorum. Bizim hatalı olduğumuz noktalardan biri soyutlama düşkünlüğümüz; bir diğeri "akıl" adına her şeyi fazla akılsallaştırmamız; diğeri de adalet duygumuzun güçlü ve sağlıklı olduğu genel durumdan, Fransız postmodernist Lyotard'ın "toplamalar"[totalization] dediği hale, örneğin "komünizm" ve "ulusal güvenlik" adına boş, fakat tehlikeli genellemelere sıçramamızdır. Ben, bu büyük genelleme ve kuramlara şüpheyle yaklaşmamız; adaleti, kişisel bir erdem, yüzünü bu dünyaya çevirmiş, açık, talepkâr, ama ortak tutkuları, merhameti gözeten bir düşünce tarzı olarak düşünmemiz gerektiğini savunuyorum. Aslında bir toplumun çoğulcu yapısı ve geçmişte başka örneği bulunmayan uluslararası sorunlar konusundaki farkındalığımız, bizleri, farklılıkların meşruiyetini anlamak ve diğer toplumlarla paylaşım içine girmek konusunda özellikle hevesli kılıyor. Şu anda ABD'de sahip olduğumuz eşi benzeri bulunmaz güç ve zenginlik duygusu kendini beğenmişliği teşvik etse de, bizlerde, bizden çok daha kötü durumda olan dünyadaki milyonlarca kişiye yönelik (suçluluk duygusunun ön plana çıkardığı) derin bir kaygıyı da doğurur.

Bu kitap, her şeyden önce, insanlar için aydınlatıcı olmaya, onların manevi yönünü güçlendirmeye yönelik bir teşebbüs. İçsel ve derin duyguları, özellikle de merhamet duygusunu savunuyor; ama bu erdemi, saçma, güzel fakat aptalca bir şeye, dünyayla neredeyse

16. Bkz. Afrika'daki Ik kabilesi üzerinde inceleme yapan, Colin Turnbull'ın artık ünlü olmuş kitabı *The Mountain People*.

hiç ilgisi bulunmayan, çağımızın karakterinin karanlık yönlerini görmezden gelen hoş bir hayırseverlik esintisine çevirmiyor. Bu kitabın bu ülkenin yükselmesini sağlamış olan ahlâki güce dair bir kitap olduğunu düşünmek, ama aynı zamanda ABD toplumuna bir uyarıda bulunmak istiyorum. Unutmayalım ki *özgür bir ülke*, tıpkı *serbest piyasa* gibi, bir deneydir ve tarih kitaplarında bu tür deneyleri uzun vadeli uygulama imkânına dair bizlere güvence veren pek örnek yoktur. Eğer özgürlüğümüz ve refahımıza eşlik eden bir adalet duygusu (daha doğrusu adalet tutkusu) yoksa, toplumumuzun kaderinin şüpheli olduğunu söylemek gerekir. Birçok başka kültürün (ama kesinlikle hepsinin değil) bizim refahımızı ve yaratıcılığımıza imrendiği doğrudur; ticari düşüncenin evrenselliğini savunanların hep söylediği gibi kimse para kazanma şansı varken tereddüt etmez. Ama eğer verdiğimiz sözler sadece kendine hizmet eden bir ikiyüzlülük olarak görülürse ("insan hakları" üzerine konuşmalarımız, ekonomik çıkarlarımızı gizleyen bir başka yanıltıcı görünümden başka bir şey olmazsa); ülkemizde adalet konusundaki çabalarımız, ABD toplumunda çocukların yüzde yirmisinin yoksulluk içinde olduğu, bir milyon yetişkinin sokaklarda yaşadığı bir toplum görüntüsünü tüm dünyaya sunmaya devam ederse, dünyaya öğretecek neyimiz olduğunu sormak gerekir. O zaman adalet açısından bakıldığında geçerli olan yegâne ölçüt, bizim dünyadaki malların hak etmediği bir oranına sahip olan toplumlardan biri olduğumuz olur. Yöneticilerimiz askeri amaçlar için milyarlarca dolar harcayıp, okullarda bir dakikalık saygı duruşlarında ısrar ededursun, esas tehlike buradadır; yarın sabah haberlerinde, adaletsizlik konusundaki ünümüz dünyaya yayılmazsa, kayıtsızlık konusunda yayılacaktır. Amerikalıların kendi maddi çıkarları ve kolektif "ulusal güvenlik"leri dışında pek bir şeyle ilgilenmediği söyleniyor. Eğer iddialarımıza ve retoriğimize uyan bir ulusal ve kişisel karakter geliştiremezsek (savunusunu yaptığımız insani tutumun örneğini temsil etmezsek, hak etmediği ödüllerle, sanki bunlar kendisine Tanrı tarafından verilmişçesine sefa süren o eski hanedanlıklar ve hırslı diktatörler gibi yalnızca bir avuç şanslı olduğumuzu söylemiş oluruz) çok yakında ne yerdeki ne de gökteki güçlerin bizim umursa-

maz kendini beğenmişliğimizi kaldırabildiğini göreceğiz.

Eylemci dostlarım, bu kitapta insanlara ne yapacaklarını söylemeyişimden şikâyetçi olacaklardır; radikaller de statükoyu yıkmayı savunmak yerine kabul etmemden yakınacaklardır. Muhafazakârlar şüphesiz aşırı liberal olduğumdan şikâyet edecek; liberaller de muhafazakârları çok fazla desteklediğimden dem vuracaklardır. Ama benim burada ideolojiler arasında seçim yapmak gibi bir derdim yok; o "cesur, büyük eylem planları"ndan birini destekleyecek olursam, adalet uğraşını, bir kez daha, herkesin sahip olması ve günlük hayatta uygulaması gereken kişisel bir sorun olmaktan çıkarıp özelleşmiş bir uğraşa, bir özel ilgi alanına dönüştürmüş olurum. Ben burada kişiselle kişisel olmayan arasındaki boşluğu kapatmak istiyorum. Benim savunduğum şey, kişisel olarak hissedilmediği sürece adalet diye bir şeyin olamayacağıdır.

I
Adalet duygusu: Hisler ve kuramlar

Hiç kimse başkalarının acılarına duyarlı bir yürekten yoksun değildir...Yüreğinde merhamet duygusu olmayan kimse insan değildir, yüreğinde utanma duygusu olmayan kimse insan değildir, yüreğinde saygı ve alçakgönüllülük olmayan kimse insan değildir, ve yüreğinde haklı ve haksıza dair bir şeyler olmayan kimse insan değildir.

Mencius

Ben adaletin, her şeyden önce, büyük kuramlarımızın filizlenebileceği psikolojik ortamı sağlayabilecek yegâne şey olan bir hisler demeti olduğunu savunacağım. Ama şu da açıktır ki bizdeki adalet duygusuyla ilişkili birbirinden farklı ve genellikle çatışan birçok his mevcuttur: Çok yoksul olanlara karşı duyulan acıma ve merhamet ile kişinin binbir güçlükle kazandıkları elinden alındığında duyduğu haklı öfke bunlardan yalnızca ikisidir. Bu farklı ve karşıt gibi görünen iki hissin, örneğin zar zor kazandığınız paradan, devletin ihtiyacı olanlar için vergi kesmesi gibi durumlarda çatışma içine girebileceği açıktır. Öncelik hangi hissin olmalıdır, merhametin

mi öfkenin mi? Elbette bu biraz da "Devletin o zar zor kazandığınız parayı almaya hakkı var mı, yoksa yoksullara ne kadar vereceğiniz kendi yardımseverlik anlayışınıza mı bağlı olmalıdır?" sorusuna vereceğiniz cevaba bağlıdır. Ama kişinin bu politik soruyu nasıl cevaplayacağı da hislerinin meşruluğuna ve göreli gücüne bağlıdır. Hissetmenin doğru bir biçimi var mıdır? Böylesi çatışmaları nasıl çözeriz? Yoksa çözüm değil, yalnızca kişiliklerin çarpışması mı söz konusu olabilir? Çözüm insanların ortak duygularının işlenip geliştirilmesinde olabilir mi; genel bir anlaşma sağlamanın yolu "toplum sözleşmesi"ni bir kenara atıp, bunun yerine paylaşılan duyguları, yani neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair ortak bir adalet duygusunu koymak olabilir mi?

Böyle bir öneri alışıldık bir şey değildir elbette. Duyguların, üzerinde anlaşmaya varılamaz olduğu, duyguların güvenilmez olduğu, kişisel hislerin çoğunlukla geleceği görmekten uzak ve benmerkezci oldukları, bu yüzden de toplumsal uyumu sağlayamayacağı düşünülür. İşte bu düşüncenin sonucunda da bizler çaresiz bir arayışa itildik; bu parçalanmış, birbirinden kopuk kimliklere bölünmüş vahşi dünyada, sınırlı ufkumuzu aşan "nesnel" bir adalet duygusunu arar olduk umarsızca. Gerçek hislerimizi temel almalıyız, ama şunu da unutmamak gerekir, istedikleri kadar asil veya güçlü olsunlar, hislerimizin peşine takılmak yetmez bize, yol gösterilmesine ihtiyaç duyarız. Kişinin "kendi bahçesini temiz tutması" ve "dürüst" bir insan olması da yetmez; bizler birlikte yaşıyor ve herkesin bir bahçesi olmasına izin veremeyecek kadar küçük bir dünyayı paylaşıyoruz. Yanlış yapmamakla da yetinemeyiz. Daha geniş bir perspektife, hepimizin dünyanın bir parçası olduğunu ve ötekilerle beraber nasıl yaşanması gerektiğini anlatan bir tasvire ihtiyacımız var. Felsefe, yararlılık mantığıyla yetinmemeli, ufkumuzu genişletmeli, duygularımızı zenginleştirmeli, bize hikâyeler anlatmalı, filmler yapmalı, bizleri eğitmeli ve harekete geçirmelidir. Bize o geniş perspektifi sağlayacak olan salt akıl değil, duygulardır.

Bu perspektif ihtiyacına yanıt olarak toplumsal konulara kafa yoran düşünürler ve siyaset felsefecileri, Platon'dan beri adalet kuramı üstüne adalet kuramı üretmişler; kişisel olanı aşmaya; nesnel,

değişmez ve evrensel bir anlayış dayatmaya yönelik çabalara girişmişler ve bunu bazen Tanrı, bazen akıl, bazen doğa, bazense yalnızca hakkaniyet adına yapmışlardır. Niyetlerindeki asalet inkâr edilemez, ama bizim kavrayışımız yetmez buna. Bizim istediğimiz kendimizi ve kendi küçük dünyamıza ait lüksleri, hayal kırıklıklarını aşmaktan ibarettir; filozofun hatasıysa bütün hisleri geride bırakmaktır.

Bu yüksek kuramsal yaklaşımın sorunu, hiçbir şekilde bizim seviyemize inmemesi ve bunun sonucunda da adaletin insan duygularına dayanan temelini önemsememesi, adaleti hem gerekli hem de mümkün kılan derin tutkularımıza aldırmamasıdır. Felsefi düşüncede çok fazla görüldüğü üzere kişisel ve öznel olan hislerden evrensel, insana tamamıyla uzak "nesnel" ilkelere doğru bir geçiş olmuştur. Dışarıda bırakılanlarsa duygulanım ve birliktelikle tanımlanan, ama tamamen kişisel veya tamamen öznel olma suçlamasını hak etmeyen, yaşamın ara düzeyleridir. Yani aileler, cemaatler, hatta ulus devletler. Adaletin her şeyden önce ilkeler veya politikalar dizisi olduğu doğru değildir; adalet, her şeyden önce dünyaya katılmanın, diğer insanlarla olmanın bir yolu, bizi –"akıl" önşartı olmadan– diğer insanlara bağlayan duygulanım ve birlik duygularıdır. Bazıları kesinlikle cazip olmayan bu duygular işlenip geliştirilmedikçe adalet ilkeleri soyut ideallerden başka bir şey olamayacak ve bizi adil kılacak politikalar, doğrulukları her ne kadar kanıtlanmış olursa olsun, aşırı belirleyici, hatta bizimle ilgisiz görünecektir; bu tür çözümler insanların (kiniklerin ve kuşkucuların her türünün bize durmadan hatırlattığı gibi) "nasıllarsa öyle oldukları" şu "gerçek dünyada" hiçbir şekilde uygulanmaya müsait olamazlar.

Peki biz nasılız? Yaygın olan varsayım, en azından Thomas Hobbes'un "doğa hali" adı altında yaptığı tanımla insan yaşamı "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır" yani Hobbes'e göre hepimiz temelde sadece kendi derdinde olan, arada sırada anlam veremediğimiz bir iyilikseverlik duygusuna kapılan kişileriz. Eğer koruyucu ve cömertsek, bu iyi tutumlar ancak en yakınımızdakilere yöneliktir. Yabancılara ve tanımadığımız kişilere karşı ise kötü niyetlerimiz vardır ve kendimizi savunma durumundayızdır; bu yüzden de bizi

işbirliğine yöneltecek, en azından birbirimizi öldürmekten koruyacak bir şeye, zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyarız. Yani toplum bu mantığa göre, herkesin kabul ettiği bir "sözleşme" yoluyla oluşmuştur. Toplum, doğa halinde, birbirini öldürme niyeti işbirliği yapma eğiliminden fazla olan bireyler arasında kurulan gönüllü bir birliktir. Bu durumda adalet kuramları da, kısa vadede kişisel çıkarlarımıza ters düşse bile yardımlaşmamız ve toplumsal kurumları desteklememiz gerektiğini, bunun kişisel çıkarımıza olduğunu söyleyen, elbirliğiyle ortaya konmuş tasavvurlardır.

Pek de iltifat sayılmayacak bu "doğal" insanlık modeli ve toplumun, karşılıklı bir sözleşmeyle kurulması üzerine bu kitap boyunca söyleyecek çok sözüm olacak. Bugün kitaplardaki neredeyse tüm adalet kuramlarının temelini oluşturan şey, bu modelin çeşitli türevleridir. Yine de şimdilik bu modelin varsaydığı ikiliğin ne kadar tehlikeli olduğuna dikkat çekmekle yetineyim: Bir tarafta (çoğu bencilce olan) doğal eğilimlerimiz, diğer tarafta toplumsal ve sözleşmeyle edindiğimiz yükümlülüklerimiz. Öncelikle, eğilimlerimizle, yükümlülüklerimiz ve doğal varoluşumuzla toplumsal varoluşumuz arasında; hislerimizin doğal yapısıyla, toplumu oluşturmamızı ve toplum içinde yaşamamızı sağlayan mantık arasındaki bu ayrım güven vericilikten uzaktır. Tehlikeli bir ayrımdır bu (duygular mantığa karşı); şu iki klasik metaforun da ("doğa hali" ve "toplum sözleşmesi") tehlikeli bir yanı vardır. Bizleri, (yanlış bir biçimde "doğal" ve toplumsallaşma öncesine ait olarak algılanan) duygularımızdan uzaklaştırır ve yalnızca böyle doğup büyüdüğümüz için değil, gönüllü bir seçim sonucu toplum içinde yaşadığımızı vaazeden o cazip kurguyu kabul etmeye teşvik eder. Bu metaforlar kendi seçimimiz olmayan ve istenmeyen yükümlülükleri ortadan kaldırmanın ve adına "hak" denen ama aslında akla hiç de yatkın olmayan o beklentileri savunmanın uygun bir biçimini sunar. Anlağımızın duygularımızdan üstün olduğunu, varoluşunu (özellikle toplumsal varoluşunu) kendi ellerine almış mantıklı ve doğadan üstün yaratıklar olduğumuzu düşündürecek gururumuzu okşayan yöntemleri vardır. Bu iki metafor da, formülasyonları ne kadar kesin ve makul olsa da, bunlar adalete dair felsefi kuramların önemli mit ya-

ratma gücünün hoş örnekleridir. Adalet kuramları, duygularımızın anlaşılabilir ve sistematik ifadeleri olma görevi görebileceği gibi, kaçış bahanelerine, duygularımızın karşısına çıkan şaşırtmacalara, engellere de dönüşebilir. İşte bu yüzden, önemli olan duygularımıza ve o kolayca bir kenara atılan içten adalet duygusuna bakmak; o ya da bu adalet kuramına değil, adalet kuramı düşüncesinin kendisine şüpheyle yaklaşmaktır. Duygular, yalnızca adalet kuramlarından birini ya da diğerini destekleyecek (ya da desteklemeyecek) kanıt veya "sezgiler" değildirler; adalet duygumuzun özüdür onlar.

Bu kitabın savunduğu şey, adaletin formüllere dökülecek, hâkim olunacak ve (akılcılıklarını ister onaylayalım ister onaylamayalım) topluma dayatılacak soyut bir ilkeler dizisi değil, bir kültür olarak geliştirilecek, içsel bir tutku olduğudur. Adalet, Sokratik kavrayışlarla değil; aralarında kıskançlık, haset ve öfkenin, şahsi aldatılmışlık veya ihmal edilmişlik duygusunun ve intikam arzusunun da (ama elbette paylaşım, merhamet, anlayış ve cömertlik gibi, kiniklerin kabul etmeyi sonuna kadar reddettiği temel hislerin de) bulunduğu bazı temel duyguların harekete geçirilmesiyle başlar. Kişinin adalet ilkeleri ne olursa olsun, o temel insani sorumluluk duygusu, bize çok uzak olabilecek ve kişisel olarak tanımadığımız diğer insanları ve başka canlıları anlama, onların iyiliği için özen gösterme yeteneği olmadan hiçbir anlam ifade etmez. Aristoteles de, başkaları da, adaletin dostluk ve ailevi duyguların bittiği yerde işleri ele aldığını, sevginin olduğu yerde kişinin bir adalet duygusuna ihtiyacı olmadığını savunmuşlardır. Ancak, bunun kadar doğru olan bir şey daha vardır: Sevme yeteneğinden yoksun bir insanın adalet duygusu da olamaz.

Devlet ve kurumlarda adaletin doğası o kadar çok vurgulanmıştır ki daha özel durumlarda, örneğin ailelerde ve akrabalık ilişkilerinde adaletin varlığı tamamen inkâr edilmiştir. John Rawls, adaleti ailevi ilişkilerden dışlar; Robert Nozick de, parantez içinde, böyle bir tutumun yersiz olacağı yorumunu yapmıştır.[1] Peki ailenin kaynaklarının (sevgi ve ilgi de bunlara dahildir) nasıl paylaşılaca-

1. Rawls, *A Theory of Justice*, 74, 300; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 167. [*Anarşi; Devlet ve Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2001]

ğını adalet söylemeyecekse ne söyleyecek? Adalet neden yalnızca (veya her şeyden önce) devletlere, hükümetlere ve kurumlara ait bir özelliktir? Dahası, ailenin (örneğin hiçbir zaman bir ailesi olmayan Rousseau'da olduğu gibi) adalet için ideal bir model görevi görmesi gerekmez mi? Alışılageldiği üzere (ve artık kurumsallaşan) yalnızca politika ve kurumlardan bahsetme uygulamasına karşı ben burada, kişilerarası ilişkiler, aileler, topluluklar, toplum ve insanlık içinde dolaşmak istiyorum. Sonuçta, bizdeki yüce adalet duygusu için kardeşlik metaforundan, kadın ve erkek dayanışmasından daha gerekli ne vardır? (Ve bu yalnızca bir metafor mudur?)

Benim tezimin daha çok tartışmaya yol açacak yönlerinden biri, intikam, nefret ve öfke gibi "olumsuz" duyguların, adaletin işlenip geliştirilmesinde temel bir yeri olduğu düşüncesidir. Adaletin duygulardan arınmayı, ancak meleklere, ideal gözlemcilere ve toplumu ilk kuranlara yakıştırılan saflığı gerektirdiği düşüncesi bizleri, adaletin empati ve merhamet kadar öfke, kıskançlık ve haset gibi duygulardan da doğduğu ve bunlara da ihtiyacı olduğu gerçeğine karşı körleştirir. Çatışma olmadan sevginin olmayacağı hep söylenegelmiştir (örneğin Konrad Lorenz tarafından); derin bir adaletsizlik duygusu ve özel olarak da birine yapılan adaletsizlik olmadan da adalet olamaz. Yani "olumsuz" duygular o kadar da olumsuz olmayabilir. Örneğin, Shula Sommers'in sıkça savunduğu gibi, kötülüğe duyulan nefret, aslında en olumlu duygulardan biri değil midir?[2] Şahsımıza yönelmiş saldırıya "olumsuz" tepki vermek, benlik duygumuz için bir gereklilik, kötülükten ziyade bir erdem değil midir? Haklı öfke azizlere bile yakışan bir duygudur; kıskançlığa maruz kalmak da, ne kadar acı verici de olsa, sahip olunanlara karşı ödenen duygusal bir bedeldir. Kıskançlığın başlı başına önemli bir duygu olduğu, bizleri daha fazlasını istemek için cesaretlendirip rekabetçiliğe yönelterek kapitalizmi ve tüketim toplumunu desteklediği de iddia edilmiştir.[3] Friedrich Nietzsche'nin, içimizde besledi-

2. Shula Sommers Boston'daki University of Massachusetts'te psikoloji dersleri vermiş ve duygularla, "pozitif" ve "negatif" duygular arasındaki değişken ayrımla ilgili çeşitli kültürlerarası çalışmalar hazırlamıştır. Örneğin "Adults Evaluating Their Emotions."

3. Helmut Schoek, *Envy: A Theory of Social Behavior.*

ğimiz hıncın, ahlâk dediğimiz şeyin temel bileşeni olduğunu uzun uzadıya savunduğu bilinir. Burada savunacağım şeyse adalet duygumuzun bu nefret dolu duyguları görmezden gelemeyeceği, hatta bir ölçüde bunlardan doğduğudur. Bu, adaletin şefkate, saygıya ve görev duygusuna da ihtiyacı olduğunu ve bunların adalet için gerekli olduğunu inkâr etmek değildir; ama bunlar da soyut akılcı ilkelerle anlaşılamaz. Bunlar, Adam Smith'in ve başkalarının da fark ettiği gibi, kökeni ("doğal" ya da değil) bireyin ruhunda olması gereken "ahlâki duygulardır" ve bizdeki adalet duygusu da yalnız akıldan değil, bu duygulardan da doğar.

A. ADALET HİSLERİ VE BENLİK DUYGUSU

> *Değerler ve dünya görüşleri arasında seçim yaparak arzu ve duyguları bu seçimin hizmetine vermenin işlevini yok sayan veya bulanıklaştıran her doktrin kişisel yargı ve eylem sorumluluğunu zayıflatır.*
>
> John Dewey, *Commentary*, Temmuz, 1946

Adaletin soyut bir politikadan ziyade kişisel bir erdem veya kuram olduğunu söylemek; adaletin, her şeyden önce bir benlik duygusu, kişinin dünyadaki, özellikle de toplumsal dünyadaki yerine dair bir duygu olduğunu söylemektir. Ama biz benliği duygu ve akıl diye "yeteneklere" ayırıyoruz. Kendimizi akıl ve beden olarak bölüyoruz (sonra da duyguların yerini bulmak neden böyle zor diye düşünüp duruyoruz). Bizleri harekete geçiren güçleri yanlış bir biçimde "bencilce", "diğerkâm" veya "mantıklı" diye ayırıyor ve hayattaki çeşitli rollerimizi (örneğin "özel", "kamusal" ve "mesleki"), onlarca ya da yüzlerce başka sınıflandırınayı kendimizi ufacık parçalara bölmek ve şaşkına çevirmek için kullanıyoruz. Ama kişiliğin farklı özellikleri (ve bazı nadir durumlarda insanın farklı kişilikleri) olsa da bunlar bir uyuşmaz parçalar yığını değildir. Adalet de ruhun var olduğu varsayılan parçalarından birine (doğru *inançlara* sahip olmaya) ait bir erdemden ibaret değildir. Adalet duygumuzun, hisleri içermesi gerektiğinde ısrar ederken, duyguların ayaklanmasını

veya tutku dünyamızın akla üstünlüğünü savunuyor değilim. Benim savunduğum yalnızca merhamet, öfke, acıma, minnet, suçluluk, kızgınlık, kıskançlık ve hatta kinin, adaletin anlaşılmasında temel bir rolü olduğudur. İnsan hangi düşünce ve kuramları benimsemiş olursa olsun, duygularıyla harekete geçmiyorsa adalet hiçbir rol oynayamaz. İstediğiniz herhangi bir parlak ve ikna edici adalet kuramını inceleyin, eğer tutkuların güdülediği bir yaklaşım değilse adaletin bir ifadesi değildir bu; olsa olsa ancak bir yönetimsel verimlilik ve kavrayış bildirgesi olabilir.

Platon ve Aristoteles, adalet duygusunun tümüyle kişinin iyi hayat algısıyla bütünlük içinde olduğunu fark ettiklerinden, adaletin, hiç değilse kısmen, tutkuların ürünü olduğunu ileri sürüyorlardı. İnsan, hisleriyle uyum içinde değil de onlara karşı hareket ediyorsa iyi bir insan, hele de mutlu biri kabul edilemezdi. Benliğe bütünsel yaklaşan bu bakış açısı, daha modern kuramlarda rastladığımız çoğu düalist ya da hırçın ahlâki benlik düşüncesine karşı olsa da burada savunulanların da merkezini oluşturacaktır. Platon ve Aristoteles, ahlâk eğitimindeki en önemli bileşenin ahlâk üzerine sıkıcı konuşmalar ya da soyut dini emirler olmadığını, duyguların işlenerek geliştirilmesi, yetkinleştirilmesi olduğunu biliyorlardı; ben de bu konuda ısrar edeceğim. İnsan doğasının bencilliği gerektirdiği söylenemez (hayvanların çoğu için de geçerlidir bu); bizler toplumsallaşabilir varlıklar olarak doğmuş olsak da toplumsal duygularımız toplumun (ondan hemen sonra da içinde büyüdüğümüz ailenin) içinde biçimlenir. Şunu da eklememiz gerekir ki Anselmus ve Abeiardus'tan, Kierkegaard ve Barth'a kadar tüm Hıristiyan yazarlar, dinlerinin, yalnızca bir tören ve inanç işi olarak algılanamayacağını; yani yalnızca belli rutinlerden ve akılsallaştırmalardan ibaret olmadığını, dinin *iman*, yani hisler meselesi olduğunda ısrar etmişlerdir. Ama yolun bir yerinde bizler yanlış yöne sapmış ve duygulara bağlı olanı görmezden gelerek ya da tümüyle vazgeçerek gözle görüneni ya da bilişsel olanı aşırı biçimde ön plana çıkartmaya başlamışız. Dahası, adalet kavramının kendisi de bozulmuş; adaletin tanımı toplumsal ruhtaki, bizi insan yapan tutkulardaki köklerinden koparak yalnızca politika ve inançlarla yapılır olmuş. Adalet kura-

mına ilişkin binlerce kitap ve makale var, ama adalet tutkusunun önemine dair olsa olsa küçük notlar bulunuyor. İşte benim burada konuşmak istediğim konu bu.

Bizim şimdiki adalet kavrayışımızın akılla böylesine ilgili oluşu, insandan bu derece uzakta oluşu, bu kadar kuramsal oluşu bir bakıma ironiktir; çünkü benliğimizi algılayışımızda Antik Yunan'dan bugüne kadar öznel, kişisel ve bireysel olana doğru sanki tek ve büyük bir dönüşüm gerçekleşmiş, bu da çok sevinilecek bir şeymiş gibi düşünüyoruz. Aslında bizim kendimize ve zihnimize yönelik bugünkü bakışımızın kökeni çok çok XVII. yüzyıla, Descartes'ın *cogito*'ya olan bireysel yönelimine, Bacon ve Locke'un radikal deneyiciliğine dayanır. Platon ve Aristoteles olsun, ilk Hıristiyanlar olsun, adalette tutkuların önemini vurgularken biz bunu yapmıyoruz; oysa diğer konularda bireyin "iç" duygusal yaşamına çok büyük önem veririz, kişiliğin en önemli yönünün kişinin eylemleri ya da düşünceleri değil, hissettikleri olduğunu savunuruz. Son iki yüzyılda, Robert Stone'un deyimiyle "duygulanımsal bireycilik" yükselmiş, özerk bireyin tutkuları ve diğer hisleri yeniden değer kazanmıştır. Aynı zaman süreci içerisinde adalet duygumuzdan daha da uzaklaşmamıza yol açmış bir yaklaşımdır bu. İçimizde daha fazla his varmış ve onlara daha çok özen gösteriyormuşuz gibi görünüyor; ama öteki insanlara, dünyanın durumuna dair pek az hissimiz kalmış gibi; onlara daha az özen gösteriyoruz sanki. Sonunda da hislerin genellikle bencil olduğu, bir adalet duygusunun gelişmesinden sadece aklın ve mantığın sorumlu olabileceği ve bunu ancak onun sağlayabileceği gibi yanlış bir fikre kapılmışız. Hume ve Rousseau gibi filozoflar, adalet tutkusunun önemine daha XVIII. yüzyılda dikkat çekmişlerdi; ama öznenin tarihinin ileri zamanlarında bu düşünceler neredeyse tümüyle görmezden gelinmiş, Hume ve Rousseau'nun takipçisi olduğunu iddia eden, ama görünen o ki aslında onların en temel kavrayışlarına bile karşı olan filozoflarca daha yasalara uygun bir çizgide yeniden yorumlanmışlar.

Bu kaymanın açıklaması felsefi düşüncenin ötesine, elbette, burjuvaların aristokrat duygusallığına yönelik saldırısına; aşırılık içindeki ihtilalci kalabalıkların tehlikeli tutkularına; Freud ve onun

çok sayıdaki takipçisinin psikoloji alanında neredeyse paranoya düzeyindeki görüşlerine; ve genel olarak duygulara, duyarlılığa yönelik yenilenen bir güvensizliğe uzanır. Aynı şekilde, günümüzde kurallara, yasalara verilen değişik öneme, ahlâkı gerçek anlamda yasanın belirlediği (ya da ahlâkı dayatmanın temel yolunun yasa olduğu) konusundaki yadırganması gereken görüşlere de böyle bakmak gerekir. Ama filozofların da bu değişimde büyük rolü olmuştur; toplumsal ve politik düşünce alanındaki güncel tartışmaları anlamaya başlamak için hem Immanuel Kant'ın tutkulara ve tüm diğer "eğilimlere" karşı olan ilkelerinden haberdar olmak, hem de duygulara, mutluluk ve mutsuzluğun nedeni olarak saygı duymakla beraber onları kesinlikle faydanın veya adaletin ölçütü olarak görmeyen faydacıların bilimsel etik anlayışlarının temelini kavramak gerekir. Amerikan ve Fransız devrimleri dönemlerinde gelişen, insan hakları ve yurttaşlık haklarının soyut doğasına dair zengin literatürü de unutmamak gerek. Bu soyut ilkeler güçlü birer entelektüel silahtı ve giderek karmaşıklaşan toplumlarda belli kişi ve toplulukların hırslarına karşı güçlü savunma araçları olarak da iş gördüler. Ama "hakların" dili, tutkuların anlaşılmasına (hakların ihlal edildiğinin belirti veya işaretleri olmadıkça) olanak sağlamıyordu; kişisel adalet duygusu da yine yasal araçlarca devralınmış, amaçları artık bireyin haklarını korumak olarak tanımlanan hükümet ve kurumların temsilciliğine bırakılmıştı.

Yasalara ve ilkelere bağlı bu geleneğe karşı önermeler getirmek niyetinde değilim; bunların etik açısından tek başlarına yeterli olduğunu düşünmenin saçma olduğunu söylemek istiyorum. Yasalar elbette gereklidir, ama ABD'nin kurucularının sadakat yemininde ki "toplumumuzun insanlar değil yasalar tarafından yönetileceği" sözüne biraz şüpheyle yaklaşmamızın zamanının geldiği kanaatindeyim. Yasa en iyi haliyle de, en kötü haliyle de, insanların inanç ve tutkularının ifadesidir. Hegel'in, günümüzden yüz elli yıl önce (anlaşılması biraz güç de olsa) ikna edici bir biçimde savunduğu gibi, toplumsal ahlâk ve adalet her şeyden önce, yasal biçimin yanında bir öze, bir içeriğe ihtiyaç duyar ve bu içerik de bizim aslında toplumsal ve duygu sahibi varlıklar olarak açıklanamaz, mantığa

vurulamayan varoluşumuzda bulunmalıdır. Oysa bizler duygularımızı ihmal etmiş bulunuyoruz ve yasalara, ilkelere fazlaca bağlı adalet duygumuz da sonuçta temelindeki kaynağı gözden kaybetmiş durumda. Yalnızca doğru hislere sahip olmak kişiyi adil biri yapar demek değil bu. Hislerin sadece eylemleri değil düşünceleri de yönlendireceği, adını hak eden her duygunun da hem eylem hem de sözlerle ifade edilmeyi bekleyeceği anlamına geliyor bu. Adalet tutkusu, hislerin amaçsızca, zekâdan yoksun biçimde doyurulması demek değildir yalnızca; kişisel ilgiyi, zekâyı, duyarlığı, zayıfı gözetmeyi gerektiren bir dünya görüşüdür. Adaletin yardımseverlikten, etiğin duygudan, aklın tutkudan boşanması, modern zamanların büyük felsefi trajedilerinden biridir.

Bu kitapta, adalet tutkusunun nasıl işlenip geliştirildiğine dair bir söz söylemek, adaletin o yitirilmiş, fakat hâlâ temel olan bileşenlerini yeniden tanıtmak ve tutkuların merkezde bulunduğu bütünlükçü bir benlik ve toplum duygusunu savunmak istiyorum. Ruhun, Platon'un ayrıştırmış olduğu ve günümüzde birbirine karşıt olan parçaları arasındaki bölünmeleri ortadan kaldırmak, adalet konusundaki hislerimizle düşüncelerimizi yeniden birleştirmek istiyorum. Şüphesiz, bunu yapmakla "adalet" kelimesinin anlamına saldırdığımı söyleyerek –adaletin Antik Yunan'daki anlamı Platon ve Aristoteles için ne olursa olsun, şimdi farklı bir anlama geliyor– buna karşı çıkanlar olacaktır. Bugün adalet, merhamet ve yardımseverliğin karşısındadır, ama ben bunların bir araya getirilebileceğini ve getirilmesi gerektiğini savunuyorum, çünkü adalet bu (ve diğer) duyguların ifadesidir ve bunları ayırmak bir hatadır. Ama bugün, toplum ve siyaset kuramlarında, tüm sorular yalnızca akla uygun olup olmamaya yöneliktir. Yakınlarda en zeki siyaset kuramcılarımızdan bazılarının yaptığı bir konuşmayı dinlerken şaşkınlıktan serseme dönmüştüm; saçmaladıklarını veya utanç duymaları gerektiğini akıllarına getirmeden son başkanlık seçimlerinde oy vermenin akılcı olup olmadığını tartışıyorlardı. Sorun, oy vermekle pusuladaki adaylardan birinin onaylanmış sayılıp sayılmayacağı veya kişinin oy vermeyerek protestoda bulunup bulunamayacağı değildi. Daha çok ("akılcı seçme kuramına" bağlı olarak) oy verme işlemi-

nin, uğraştığınıza değip değmeyeceğini; milyonlarca başka insanın da oy verecek olduğunu; yollarda oluşacak trafiği tartışıyorlardı. Yurttaşlık, kişinin politik sürece kendiliğinden katılımı olmaktan çıkıp bir akılsallık tartışmasının konusu haline geldiyse, bir şeyler kesinlikle çok yanlış gitmiş demektir.

B. İNTİKAM SORUNU VE OLUMSUZ DUYGULAR

> *Hırsızlara gelince: İster erkek olsun ister kadın, ellerini kesin. Yaptıklarının ödülü budur; Allah'tan gelen ibret verici bir cezadır bu.*
>
> Kuran

O tuhaf olgu, en insani yönümüzü (kişisel tutkularımızı) inkâr edişimiz, hiçbir yerde ceza hukukundaki cezalandırmaya ilişkin sorunları kuşatan çeşitli tartışma ve meselelerde olduğu kadar belirgin değildir. ("Caydırıcı" adalet kuramına inanan) "Faydacılar" ile (adaletin gereklerinin yerine gelmesi için cezanın gerekliliğine inanan) "karşılık verme taraftarları" [retributionist] arasındaki süregiden tartışmada, ceza düşüncesinin yakıtı olan duygu, yani *intikam* sadece görmezden geliniyor falan değil, düpedüz akıldan çıkarılıyor. Ceza, *sadece* intikama hizmet etmelidir demek niyetinde değilim elbet; cezanın, kısmen, intikam ihtiyacını tatmin etmek için olduğu ve bu bileşen olmadan bir şey ifade etmediği anlamına geliyor bu söylediğim. Bundan birkaç yıl önce Susan Jacoby, *Wild Justice* adlı kitapta, intikam arzusunu inkâr edişimizin Viktorya Dönemi'nde cinsel arzunun inkâr edilmesine benzediğini, bizim de bu yüzden benzer bir psikolojik bedel ödediğimizi savunmuştu.[4] Ben olsam bu kadar ileri gitmez, ama ceza konusundaki güncel tartışma ve kuramlarımızın, intikamın doğası açısından bakıldığında, duygusal anlamda (koparılan bu kadar tantanaya karşın) bayağı ve nahif kaldığını söylerdim.[5]

4. Susan Jacoby, *Wild Justice*. (New York: Harper and Row, 1983)
5. Örnek olarak H. B. Acton'ın *The Philosophy of Punishment* adlı kitabındaki hak edilmiş cezaya dair çeşitli makalelere ve Robert S. Gerstein'ın cezanın hak edilmesine dair makalesi "Capital Punishment: A Retributivist Response" ve R. S. Downie Tom Donaldson, ed., 341'e bakılabilir.

İnsanı harekete geçiren güçler içinde intikam kadar kolay anlaşılır olanı pek yoktur. Bu itkinin meşru olduğu ya da intikam eylemlerinin her zaman haklı olduğu anlamına gelmiyor elbette. Ama ya büyük zarara yol açan bir haksızlık sonrasında intikam peşinde koşmak, kötülükten intikam almak? Bu, bizdeki adalet duygusunun yanı sıra benlik duygumuzun, doğruyla yanlışı ayırma duygumuzun da temelinde var gibi görünüyor. Kişisel onur duygusunun her şey demek olduğu o Eski Yunan savaşçıları gibi olmayabiliriz, ama ahlâki hayatta yalnızca gözlemci veya kurban da değiliz. İntikam arzusu hayata katılımımızı ve daha ahlâki bir açıdan, kötülüğü ayırt edebildiğimizi gösteren şeylerden biridir. İntikam, yapılan kötülüğün "geri alınması"; yani haksızlıkların "cevabının verilmesidir." İntikam, psikolojimizin kaçışı olmayan bir parçası, hatta belki de bir içgüdüdür. Eski Ahit'in temelinde olan şeydir, *lex talionis*'in* ölçülü biçiminde de intikam, yani "göze göz, dişe diş," yatar. Yeni Ahit de intikamı reddetmez, yalnızca onu Tanrı'ya havale eder. Cezanın verilmesindeki anlam (tek amaç bu değilse de) suçun karşılıksız kalmamasıdır. Zaten suça karşılık gelmiyorsa ceza ceza olmaz; suçun karşılık bulması isteği de intikam arzusudur.[6]

İntikam nedir? İstediği kadar sert olsun, intikam cezadan ibaret değildir. Soyut bir görev duygusunu veya akılsallığı değil, kişisel, duygusal bir hassasiyeti gerektirir. Ama yalnızca bir saldırı ya da kendini dayatma da değildir; eşit duruma gelmek, dünyayı yeniden dengeye oturtmak, işleri yoluna koymak ve suçluya hak ettiği cezayı vererek ektiğini biçmesini sağlayıp düzeni sağlamaya yönelik bir felsefi duyguya da dayanır. Her şeyden önce bir düşünce değildir intikam, düşünsel olmaktan ziyade bir his, ahlâki anlamdaki benlik duygusunun asli bir biçimi ve bu benliğin sınırlarıdır. İntikamın gerçekliğini veya meşruluğunu inkâr ederek, bu ahlâki anlamdaki benlik duygusunu inkâr etmiş, benliğin sınırlarını ahlâki olmaktan çıkarmış oluyoruz ki bunlar olmadan da saygınlık ya da bütünlük-

* Lex talionis: Latincede Talon yasası; kısas, misilleme hukuku. (y.h.n.)

6. Robert Nozick, suça uygun cezayla intikamı ayırmak için ilkinin kişisellikten uzak olduğunu, ikincisininse olmadığını söylemiştir. Fakat benim burada sorguladığım "kişiselin" alanı değil elbette. Nozick konuyu *Philosophical Explanations* başlıklı çalışmasında son derece başarılı bir biçimde ele almıştır, 366-74.

ten bahsetmek anlamsızdır. Bu sınırlar yalnızca bireyi tanımlamakla kalmaz; kişinin ailesini, arkadaşlarını ve ilgilendiği dünyayı da büyük oranda kuşatırlar. İntikam duygusunu hissetmemek de bu yüzden bir erdeme değil; duygusuzluk ve geri çekilmeye, azalan bir benlik duygusuna, dünya karşısında "benim sorunum değil" diyen ve ahlâki olmayan bir duruşa işaret ediyor olsa gerek.

Tehlike elbette ki vardır. Şiddet –haklı görülse de– yine şiddeti doğurur; her intikam hareketi, düzeltilecek bir başka suçla sonuçlanır. Eylem, suçu işlemiş kişiye değil; onunla ilişkisi olan bir başkasına (kan davasında olduğu gibi aynı aileden, kabileden veya toplumsal gruptan birine) yönelik olduğunda ise kışkırtmaya yol açma olasılığı sonsuzdur. Sardinya Adası'ndaki eski bir intikam kuralına göre (*Su sambene no est abba*, "Kan su değildir"), kan davaları, bir "üçüncü şahsa" (örneğin devlete) başvurmaksızın yüzyıllarca sürebilir. "Bir eylem, yol açtığı olayın saygınlık ve onuru zedeleyeceği görüldüğünde suçtur."[7] Yeni Gine'de çalışmış bir antropolog olan Buck Shiefflin'in aktardığına göre, bu yörede eskiden her ölüm, başka bir ailedeki bir düşmana bağlanır ve bu kişi (o zamanlar yasaklanmamış olan) büyücülükle suçlanarak ölene kadar sopayla dövülürmüş.[8] Kan davası da kuşaklar boyu sürebilir. Bu nedenle kurumsallaşma aracılığıyla intikamın kışkırtılmasını sınırlama veya ortadan kaldırma ihtiyacını kolayca anlayabiliriz; ama eğer verilen ceza intikam duygusunu tatmin edemez duruma gelir, suçun mağdurlarının duygusal ihtiyaçlarını göz ardı ederse, ceza suçluyu rehabilite etmeyi ve yeniden suç işlemesini engellemeyi başarsa da (genellikle başaramadığını söylemek gerek) artık temel amacına hizmet etmiyor demektir.[9] İntikamın yasalarla engellenmesi tamamen anlaşılabilir bir durumdur; ama intikamın yasa alanındaki itici güçlerden biri olduğunun tümden inkâr edilmesi kültürel ve psiko-

7. Pietro Marongiu ve Graeme Newman, *Vengeance*. (Toronga, N. J.: Rowman and Littlefield, 1987)
8. Buck Shiefflin, University of Texas'ta verdiği ders, antropoloji dizisi, 1988.
9. Caydırıcılığın başarısızlığı, özellikle de idam cezasına değinilerek, Ernst van den Haag'ın "Deterrence and Uncertainty" adlı yazısında tartışılmıştır. Caydırıcılık kuramının önde gelen isimleri bile bu verileri kabul etmektedir, örneğin "Capital Punishment and Retributive Justice" adlı makalesinde Hugh Bedau.

lojik bir felaket olabilir. Yasal sistemleri kabul etmek adına intikam duygusunu bastırdığımızda, bu şekilde yakınlık ve merhamet duygumuzu da bastırıyor olamaz mıyız?

Tartışmanın şu an geldiği noktada, adaletle ilgili tartışmaların ağırlığı kaynak dağılımı adaleti [distributive justice] meselesine böylesine kaymışken kin tutmak gibi "uygarlaşmamış" duyguları adaletin neresine koyalım? Sokrates ve Platon, kinin yalnızca zarar vermenin bir başka şekli olduğunu söyleyip bunun her zaman yanlış olduğu sonucuna varmış ve intikamı reddetmişlerdir. Peki, biz de bu düşünceyi kabul edip en güçlü olan duygularımızdan birini ret mi edelim (edebilir miyiz)? Ve eğer adalet intikamı tümüyle hiçe sayıyorsa, daha kaç tutkumuz yok sayılacak? İnsanın içinde öfke duyduklarına zarar verebilme kapasitesi ve iradesi olmasa, adalet duygusuna sahip olabilir mi? İnsan, öfkenin verdiği motivasyon olmadan kötülükle savaşabilir mi? Koruyucu olmadan bir başkasının bakımını üstlenebilir mi insan? Kıskançlığı, haseti, öfkeyi bir derece anlamadan kaynak dağılımı adaleti ya da ödünlü adalet anlaşılabilir mi? Ayrıca kimse zenginleri kıskanmaz, hayatın kendisini aldattığı duygusuna kapılmazsa, kimse öfkelenmezse malların (temel yaşamsal ihtiyaçlar dışında) yeniden paylaşılması istenir mi? Kimse bir şeye sahip olmak istemez, sahiplenme duygusu taşımazsa yeniden paylaşım düşüncesi gündeme getirilir mi? "Paylaşım" zaten ne anlama gelir? Elbette intikam ve olumsuz duygularla ilgili ortaya attığımız sorular merhametli olma, acıma, hatta sevgi gibi verici duygular için de geçerlidir. İnsanları (ve diğer canlıları) önemsemesek adaleti önemser miydik? Böylece (döngüyü tamamlamak için), başkalarını sorumlu tuttuğumuz ya da suçladığımız (rastlantısal veya kötü niyetten doğan) zarar ve kayıplar nedeniyle intikam duygusuna kapılmamızın nedeni kendimiz, çıkarlarımız ve hayatımızdaki öteki insanlar adına önem verdiğimiz o nazik dengenin başkaları tarafından bozulması değil midir?

Öç duygusu ilkel olabilir, ama yine de adaletin kavramsal özüdür. Adalet duygusu taraf tutmayı gerektirir, tarafsızlığı değil. İncinmenin ne olduğuna dair derin bir anlayış ve duyarlık gerektirir; soyut anlamda bir hakkaniyet yetmez. Temel bir koruyucu kişilik

duygusunu da gerektirir (kişinin ailesi ve kabilesi yine benliğin bir parçası olarak buna dahildir) ve kişinin hissettiği misilleme ihtiyacı (karşısındakiyle eşit duruma gelme veya skoru eşitleme), onun toplumsal evrendeki yerini belirler. Bu hisler, bu zarar verebilme kapasitesi olmasaydı, çoğumuzda onur, ahlâk duyguları olur muydu? İçimizden azizlere benzeyen birkaç kişi çıkabilir, kendinden bütünüyle emin ya da bir şeyleri aşmış kişiler olabilirler, nefret, öfke veya intikam duygularından tamamen uzak bir biçimde yalnızca merhamet ve bağışlama duygularıyla hareket edebilirler; ve hepimizin de diğer insanları, onların kırılganlıklarını anlamak ve bunlara saygı duymak için kişisel olarak kendimizi aşmamız gerekebilir. Bu yüzden de adalet duygumuzu intikamın genel tehlikeleri, bedeli ve son olarak da hakkaniyetinden daha çok haberdar olacak biçimde genişletip geliştirmemiz gereklidir. Ama böyle tutkuları hesaba katmayan bir yasal ilkeler sistemine adalet sistemi diyemeyiz. Dahası, temelinde yalnızca "akıl" (örneğin Immanuel Kant'ın kuramı)[10] veya caydırma veyahut telafi bulunan herhangi bir karşılık verme kuramının, ceza kuramıyla ilgisi yoktur. Toplumu daha verimli ve eşitlikçi kılmaya, çatışma ve suçu ortadan kaldırmaya yönelik parlak kuramlar elbette çok caziptir, ama hiçbir şekilde adalet kuramı değildirler. Adalet, başkalarına saygılı yaklaşmayı ve sorumluluğu, bunlar sonucunda da öfke ve intikamı, kişisel ilişkileri kabul ederek yola çıkar; adaletin yasayla ilişkisi tamamen akılsal bir ilişkiden ibaret değildir.

İntikam konusunda az önce söylediklerim, haksızlık karşısındaki öfke ve kendini tutamama gibi duygular söz konusu olduğunda daha da doğrudur. Ahlâklılığın, ahlâk yasalarına uymaya yönelik akılsal bir gönüllülüğe dayandığını söyleyenlere gönülden katılıyoruz; ama gerçek şu ki bizleri (ve bu görüşü savunan herkesi) asıl etkileyen, tahrik eden şey, birinin yasalara karşı gelmesi veya adalet sınırlarını aşan bir şey yapması karşısında duyduğumuz öfkedir. Tamamen adil bir dünyayı hayal etmek olanaklı olsun olmasın adalet duygumuzun doğup gelişmesi adaletsizlik karşısında duyduğumuz

10. Kant cezalandırmayı *Philosophy of Law*'da, özellikle 195 ve 202. sayfalar arasında ele alır.

öfke ve nefret sayesinde mümkündür; ve bu duygular yalnızca kendi adımıza değil yakınlarımız adına da, dahası işlenip gelişerek neredeyse tüm insanlar ve diğer canlılar adına da kaygı duymamızı kapsar hale gelir. Bu da adalet duygumuzun ve onu oluşturan "ahlâki duygularımızın" yalnızca duygudaşlık ve merhamet gibi iyi duygularla anlaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Adalet duygumuz için yalnızca içtenliğe değil, ateşe ve yakıta da ihtiyacımız var; ve ben geleneksel ahlâki duygu kuramcılarının duygulara (yalnızca olumlu duygulara değil, olumsuz, düşmanca tutkulara da) gereken önemi vermediğini düşünüyorum.

C. DUYGU VE AKIL

Sanki her tutkunun kendi aklı yok.
Nietzsche, *Gay Science* [Şen Bilim]

Farkındasınızdır; duygulara dair söylediğim her şeyin içine yerleşmiş bir tez var: Duygularımız –hiç değilse bir kısmı– bizleri insan yapar, hayatı anlamlı kılar, bizi biz yapar. Adaleti böylesine özel kılan şey da adalet hakkındaki kuramlarımızın karmaşıklığı değil, ona karşı duyduğumuz tutkulu ilgi ve kaygılarımızdır. Filozoflar ve psikologlar, ideal insan hayatının tamamen akla uygun ve duygulardan arınmış, dünyaya aldırmayan bir hal olduğu izlenimini veriyorlar sık sık. Ama gerçek şu ki duygularımız, özellikle de başkalarına karşı şefkat duygusu hayatımıza zorla girmez, hayatın özüdür. Duygular kaba, akla aykırı güçler değildir; genellikle zekâyla, duyarlılıkla yakından ilgili, yararlı, hatta bilgecedirler. Birçok geleneksel kuramın düştüğü hata buradadır; onlar duyguları en kötü ve en saçma halleriyle, mantığıysa en iyi biçimiyle, çoğunlukla duyguları hizaya sokan bir şey olarak ele alırlar. Ama Nietzsche'nin de dediği gibi, her duygunun kendine göre bir "mantık payı" vardır ve intikam duygusu bile (genelde tümüyle yıkıcı gösterilse de) kendi doyumunun ve sınırlarının kavrayışına sahiptir. Sözgelimi ilgimizi hak etmeyen kişilere âşık olup onlara özel bir ilgi gösterdiğimiz du-

rumların mümkün olduğu bir gerçektir; ama bu, kendi başına, sevgi ve ilginin yanlış ve anlamsız olduğunu göstermez. Zaten duygular olmasa akla uygunluk sorusunu ne adına soracaktık?

Akılsallık duyguların karşıtı değil, bir parçasıdır. Aslında duygular akıl yürütmenin, yargıya varmanın karşısında olmak bir yana, insanı yargıya varmak üzere harekete geçirirler, buna ihtiyaç duyarlar. Dahası, duygular da yargıdır zaten, adlarına duygusal yargılar deyin isterseniz, ama yine de yargıdırlar ve bu, güvenilirliklerini azaltmaz. İçimizde hesaplanabilir, insana, tutkulara uzak ne varsa sadece onlara büyük önem verdik ve genel anlamda "his" dediğimiz şeylerin önemini anlama yeteneğimizin büyük kısmını yitirdik. Varoluşumuzun bu temel özelliğini bir bencillik sorunu gibi ele alıyor, ya da belki korku filmleri ve pembe dizilerde yaratılan türden ucuz heyecanlardan, faşizan katil polislerin olduğu vurdulu kırdılı heyecanlı filmlerde hissettiğimiz ve kendi gerçeğimizden uzak duygulardan ibaretmiş gibi küçümsüyoruz. Hislerimiz, olması gereken akılcı hayata yönelik birer saldırı olarak düşünülüyor; nadiren de eğlence unsuru görevi görüyorlar. Varoluşumuz açısından önemleri yok; aklımızın tartışılmaz niteliklerinin yanında ikincil kalıyorlar. Ama artık bilgisayarlar, hatta dizüstü bilgisayarlar ve küçücük hesap makineleri bile, bizim çok uzun zamandır ancak insana özgü olduğunu sandığımız şeyleri yapabiliyor. Düşünen hayvanlar olduğumuz görüşünü yeniden değerlendirmenin zamanıdır. Bizleri yalnız hayvanlardan değil, makinelerden de ayıran şey tutkularımız ve arzularımız, en çok da adalet tutkumuzdur. Adalet yalnızca kuramlardan oluşmaz; bir tutkular dizisidir, toplumsal dünyayla bağımızı oluşturur ve bizleri onun birer parçası yapar.

Duygusal tepkilerimizi akılcı hesaplamalarımızın karşısına koymak bizde bir alışkanlık haline gelmiş bulunuyor, ama duygular zorunlu olarak akıldışı değildir. Evet bazı duygular akıldışıdır; ama bazıları da pekâlâ akılsaldır. Diğer taraftan, aklın kendisi (paradoksal bir biçimde) o kadar da akılcı değildir. Olduğu da olur, olmadığı da. Akıl konusunda derin bir güvensizlik taşıdığımı itiraf ediyorum. Hermann Kahn'ın "düşünülemez olanı düşünme"sine, bu düşüncenin formüle edilmesinde kullanılan "akılsallık" denen o hile-

li söze saldırmak istememden çok önce saldırmak istemiştim. Geçtiğimiz günlerde, çağımızın en parlak filozoflarından birinin İspanyol Engizisyonu'nu faydacı bir bakış açısıyla savunduğunu gördüm; sanki çikolatalı pasta yapmak üzere malzemeleri tartıyordu. Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'nın başında yaptığı açıklamada, özgürlükçü görüşleri savunmak konusunda isteksiz olduğunu, çünkü bu görüşün "ihtiyaçlar ve başkalarının sorunlarına karşı hissiz" göründüğünü, ama sonunda ikna olduğunu okuyunca da aynı şekilde kuşkuya düşmüştüm. Önce özgürlükçü düşünceleri ciddiye almaya başladığını, sonra da makul bulduğunu anlatıyor bu yazıda. En sonunda, kendisini özgürlükçü anlayış ve o grubu savunurken bulduğumuzda, o topluluğu sevmese de "görüşlerine ve vardıkları sonuçlara alıştığını" belirtiyor.[11] Ben tüm bunları son derece tatsız buluyorum. Eğer hislerim gönülsüzlük ve karşı gelme yönündeyse, karşımda da zekice düşünümsel, hatta çürütülemez tezler varsa ve aralarında seçim yapmak zorunda kaldıysam; hislerimi takip edecek cesaretim olsun diye dua ederdim. John Rawls bizleri, o ikna edici "düşünümsel denge" görüşüne –hislerimiz ("sezgiler") ve kuramlarımız arasında gidip gelmemiz, bunları birbirinin ışığında uygun hale getirmemiz gerektiği fikrine– davet edince de şüphelendim; çünkü bu durumda hislerimiz ya dışarıda kalacak, ya da ikide bir (ne zaman kuramla ters düşse) akılcı olmamakla suçlanacaktı. Beni rahatsız eden şey, adaletle ilgili fikirlerinin akılsallığına ikna olmuş bunca kuramcı ve ideoloğun duygudaşlık hislerini çiğneyip geçmesi, bunları ciddiye alanları da "yufka yürekli" veya "iyilik manyağı" olmakla suçlamaları. Ben, bunun yerine, hiçbir kurama güvenmemeyi ve tutkularımıza duyduğumuz güveni tazelemeyi öneriyorum.

Duygular, adalet tanımımızdaki başoyuncu [*protagonist*] ise, akıl da (belli bir akıl tipini kastediyorum) muhaliftir [*antagonist*]. "Akılsallaştırma" dediğimiz şey aklımızın kötüye kullanılmasıdır ve yalnızca en karmaşık felsefe ve adalet kuramlarının bazılarının değil, hayır işlememek için temcit pilavı gibi ısıtılıp ısıtılıp önümüze sürülen bahanelerin de ("Ancak denizde bir damla olur," "Benim

11. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya.*

elimden ne gelir ki?", "Hayat adil değil," vb.) arkasında yatan akılsallaştırmadır. Bu akılsallaştırma, felsefenin sofistike tekniklerinde, karar kuramında ve sosyal bilimlerde ayrıntılarıyla açıklanan ölçme ve hesaplama takıntısı bazı durumlarda bu disiplinler için yıkıcı olur ve bu disiplinleri diğerleriyle tamamen alakasız bir hale sokar. Ekonomistler (daha doğrusu ekonometri uzmanları) tüketici harcamalarını bir formüle indirgeyip hesaplamalar yanlış çıktığında da suçu "piyasadaki dengesizliklere" atarlar. (Hesaplamaları doğru çıkmayan gökbilimciler "göklerdeki düzensizlikler" diye feryat ediyor mu?) Ya da tüketici "akıldışılığı" veya "duygusallığına" işaret edecek, veya "insan faktörüne" bağlı hata payını hesaba katarak çalışacaklardır. Akıl hep haklıdır, eğer (bir şeylere *dikkat ettikleri, özen gösterdikleri* için) insanların duyguları akılcılığın yoluna çıkarsa, bu yalnızca duyguların (ve insanların) akıldışılığını gösterecektir.

İnsan davranışlarının kestirilebilir olup olmadığı sorunu değildir bu (tabii ki kestirilebilirler); daha ziyade, insan davranışlarına dair son derece kısır bir bakış açısından, yani daha ziyade öznel ve bilimdışı bir bakış açısından bakan ve hem varolanı reddeden, hem de saldırgan bir görüştür. Akılsallığın bu tarzdaki soyut uygulamaları, devletin destek politikalarına karşı yapılan saldırıları ve en hilekâr vergilendirme biçimlerini destekleyenlerin ekmeğine yağ sürer ("voodoo ekonomisi" ve "damla etkisi"). Muhafazakârlar, her toplumsal sorunun çözümünü "paraları saçıp savurmakta bulan" liberallerden açık açık şikâyet ederler; ama para saçıp savrulmayacaksa yerine neyin yapılması gerektiğini de pek söylemezler. Soyut liberal yaklaşımlar ise, insanın gerçek ihtiyaçlarını unutan hükümet politikalarını teşvik eder; neyle uğraştıklarını pek kavramadan yapılan birçok düzenlemenin de sorumlusudur. Ayrıca, modern Marksist kuram gibi kuramsal yapıların modern dünyada ne kadar insanlık dışı zulme ve yıkıma yol açtığını unutmayalım. Soyut vaatler ve Marksizmin cazibesi pek çok kişiye baskı ve adaletsizlikle savaşacak umudu ve entelektüel silahı vermiş olabilir, ama Marksist kuramın katılığı, öteki dünyaya yönelik dini savaşlar kadar feci sonuçlara yol açmıştır. Aydınlanmış bir düşünme biçimi ya da dünya-

ya dair gelişmiş bir farkındalık olmaktan uzak, ancak düşünceyi sınırlayan ve nicelleştiren (nitel olmayan) bir çerçeve olan şu sözde akıl, diğer insanlara verdiğimiz en temel duygusal tepkilerin dahi önünü kesmenin etkili bir biçimi olduğunu göstermiştir. Bu yüzden de söyleyeceklerimin büyük kısmı soyut inanca, özellikle de "ideoloji" denen şu kemikleşmiş, değişmez inanç biçimine yönelik bir eleştiri olacak. Bu türden bir akla uygunluk adalete ait bir özellik değil, adaletin karşıtıdır.

Bu bakışın gerektirdiği, tartışmalı ve muhtemelen tehlikeli yönde ilerlemeden önce şunu açıklığa kavuşturmak isterim: Ben mantığın, akıl yürütmenin ve aklın karşısında değilim. Mantık ve hesaplamanın kolayca görülen temel bir rolü vardır; kimse bir adalet anlayışının, derin bir kişisel adalet duygusunun karşıtı ya da düşmanı olduğunu (bir kuram içinde) iddia edemez. Büyük toplumsal ve politik konularda böylesi bir yöntem elbette zorunludur; en özel ve tamamen kişisel durumlarda bile aklın, karşılıklı anlayışı, bunun sonucunda da çatışmaların çözümlenmesini teşvik etmek gibi temel bir görevi olduğu da bir gerçektir. Ama ister politikada ister kişisel sorunlarda olsun, adaletteki akıl asla bir hesaplama sorunundan ibaret değildir; her şeyden önce bir duyarlık sorunudur, başkalarını bizim bakış açımıza katılmaya ikna etmenin yolu da ölçümlerimizin doğruluğunu göstermekten değil, duygularını, böylece de durumu kavrayış biçimlerini değiştirmekten geçer. İnsanları müzakere masasına getirmek onları öncelikle mantığa, hatta makul olmaya yöneltmez. Bu buluşma, her şeyden önce, onların birbirinin duygu ve tutkularını ve bakış açılarını dikkate almalarını, hiç değilse bunlarla karşı karşıya gelmesini sağlar (İşte Ortadoğu'dakiler gibi en korkunç çatışmaların, görüşmelerin reddedilmesiyle uzayıp gitmesi bu yüzdendir. Çatışmaları öylesine çığrından çıkaran yalnızca akıldan yoksunluk değildir). Adalet için akıl ve duyguların birlikteliği gereklidir. İyi bir yürek, en iyi niyetlerle dolu da olsa, dünyayı yaşamak için daha iyi bir yer yapmaya yetmez. Hislerin adalet için yeterli olmadığı açıktır. Bilgi ve bilgelik olmazsa boş bir tutkudur adalet duygusu; olsa olsa insanlığa gösterilen bir inceliktir, başka bir şey değil.

Yeterli bir adalet duygusu için yalnız ilgili olmak yetmez; dünyanın durumunu ve kendi sınırlı yaşam alanının dışındaki insanların durumunu merak etmek, öğrenme ihtiyacı duymak gerekir. Bildiğimiz, gördüğümüz bir ikilemdir bu: Kendini ailesine ve dostlarına adamış, ama dünyadan habersiz olan "iyi" insan durumu. Adalet bu kadar kısıtlı olamaz; soyutlama ve kuramlar bu fazlasıyla sıcak, sınırlı bir grup için geçerli olan kişisel iyilik tablosunu genişletecek daha kuşatıcı bir denge önermektedir. Adalet, ne aşırı sınırlı anlayıştaki kişisellik, ne de her şeyi kuşatma iddiasındaki soyutluktur, Peter Singer'ın (Lecky'nin izinden giderek) "genişleyen çember" dediği artan bir farkındalık sürecidir.[12] Çemberin içteki halkalarında akrabalarımız ve en yakın arkadaşlarımız bulunur, ama çember büyüdükçe tanıdıkları, komşuları, meslektaşları, hemşerileri, yabancıları ve diğer canlıları da içine alır. Çemberin büyümesini sağlayan şey Singer'a göre akıldır; ama ben bu noktada onun tezinden ayrılmak istiyorum. Akıl, kalıtımsal olan hislerimizin yönlendirmelerine evrensel ilkeleri ekler; ama aklın bu hisleri geride bırakma tehlikesi de vardır. Ben, çemberin genişlemesini sağlayanın (soyut ilkeler temeline dayanan hesaplamalar biçimindeki teknik anlamıyla) mantık değil; diğer insanların ve canlıların konumlarını, içinde bulundukları durumları anlamaya başlamak anlamındaki bilgi ve anlayış olduğunu savunuyorum. Yardımseverlik ve adalet arasında bir sınır çizilemez; yaşamın hiçbir noktasında sevgi ve duygulanım gidip de bunların yerini akıl denen yeni bir yeti tümüyle alamaz. Duygularımızın ilgi alanı giderek genişlemekte ve daha eğitimli bir hal almakta; yeni perspektifler, dünyamızı büyütmek ve yeni çemberleri sarmak için, eskilere katılmaktadır.

David Hume, birçok başka kişi gibi, diğer insanlara yönelik ilgimiz ve yardımseverliğimizin ne kadar uzağa gidebileceğinin sınırları olduğunu; kişinin hislerine bağlı adalet fikriyle ilgili sorunun aramızdaki "uzaklık" olduğunu savunmuştur. Bu bana fazla abartılı görünüyor. Tanımadığımız ve hiç tanımayacağımız birine şefkat duymanın zaten tanıdığımız ve ilgilendiğimiz biri için bunu yapmaktan daha zor olduğu bir gerçek; ama bu "uzaklık" sorunu ço-

12. Peter Singer, *The Expanding Circle*.

günlukla hislerimizin bir işlevinden ziyade cehalet veya katı yürekliliktен kaynaklanır. Örneğin ülkemizde, evsizler konusunda söz konusu olan, uzaklık değil, tam tersine yakınlıktır. Evsizleri bilmiyor değiliz. Her gün sokaklarda, televizyonda ve Jonathan Kozol'ün dokunaklı eseri *Rachel's Children* gibi kitaplarda bizzat görüyoruz onları.[13] Onlar bizden farklı değiller, daha çok korkutucu bir biçimde bize benziyorlar, neredeyse aynı olan geçmişleri ve bireysel öyküleriyle. Soyut bir anlatımla, "öteki Amerikalılar"dan değiller. Bizimkiyle benzer yetenekleri, benzer istekleri olan bir aileden geliyorlar; sonra ekonomik bir felaket, yıkıcı bir boşanma, bir akıl hastalığı, çılgınca yükselen kiralar veya bir fabrikanın kapatılması "normal" hayatlarına bir son verip onları sokağa atıyor. Benim savunmak istediğim şey, onlara karşı hissettiğimiz duygudaşlığın (ve bunun sonucunda ortaya çıktığını umduğum acil çözüm bulma isteğinin) doğal bir tepki olduğu ve (çare olabilecek, olması da gereken) soyut bir sistem ya da politikanın eseri olmayan adaletin özünü meydana getirdiğidir.

Doğaya aykırı olan bizdeki şefkat değil, katı yürekliliktir. Evsizlerin bizden birileri oluşu acıma duygularımızı harekete geçirir; ama savunma mekanizmalarımızı da uyarır. Aynı dili konuştuğumuz, aynı okula gitmiş olabileceğimiz, belki de yıllarca önce bizim oturduğumuz binada bir daire tutmuş olan o evsiz adam bizi dehşete düşürür. "Tanrı bize acısın" lafı soyut bir sınırsız şükran sözü değil, hepimizi tehdit eden gerçek olasılıkların kabulüdür. Bazılarımız da savunmaya yönelik (kasıtlı bir cehalet içinde) bir ideoloji kurarız: "Kendi hataları"; "Bir iş bulsunlar" (evsizlerin çoğunun bir işi vardır zaten); "Önce içmeyi bıraksın onlar" (sanki alkol ucuz bir yatıştırıcı değil, perişanlığın evrensel nedenidir); "Bunalımları için bir doktora görünsünler" (sanki ücretsiz ruh sağlığı desteği çok kolay elde edilebilirmiş ve evsizlik başlı başına yeterli bir bunalım nedeni değilmiş gibi). Evsizlerin duygularını paylaşmak yerine onların başarısız olduğunu veya (daha da iyisi) sokaklarda yaşamayı onların tercih ettiğini (son on yılda ileri sürülen en rezilce iddiaya göre bu bir "yaşam tarzı"dır) gösteren bir genel durum ortaya atı-

13. Jonathan Kozol, *Rachel's Children* (New York: Crown, 1988).

yoruz. Bu felaketi kasıtlı biçimde yanlış anlayıp kötüye kullanarak sorunu kendimizden "uzaklaştırmayı" başarabiliriz; ama sorunun asıl kaynağı uzaklaşma da değildir, hislerin uyuşması da. Sorunun asıl kaynağı inançlarımızın (hatta aklımızın) hislerimizin yolunu tıkamasına izin vermemizdir.

D. İNANCIN PATOLOJİSİ

Adamın penceresinin altında, biri, cezalandırılmayacağından emin bir başkası tarafından öldürülebilir. Adam yalnızca ellerini kulaklarına kapatıp kendisini öldürülen adamla özdeşleştiren ve isyan eden doğasını bastırmaya çalışır. Vahşi insanda bu takdire değer yetenek yoktur; bilgelikten ve mantıksal düşünmeden yoksun olduğu için her zaman, düşünmeden, temel insani duygulara teslim olduğu görülür.

Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*

İdeolojisi olmayan entelektüel savunmasızdır.

Irving Kristol

Masum bir anlayışla söylersek, inançlar; yaşam, duygular ve adalet için gereklidir elbette; dünyada yaşamak ve hissetmek için dünya hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Adalet yalnızca iyi bir yüreği değil, Lorraine Code'un deyimiyle "bilgisel sorumluluğu", yani ciddi miktarda zekâ ve bilgiyi de gerektirir.[14] Ama yalnızca dünyaya dair kişisel bilgi değil, dünyaya karşı benimsenen tutum; kendini üstün gören, insana uzak bir ahlâki duruştur, bilgiyle gösteriş yapar ve duyguların önünü keser (kendi yararına öfke ve nefret yaratıyor olsalar bile). Bu tür inançlar (veya ideolojiler) adaletin düşmanıdır ve bunun, adı geçen inançların muhafazakâr, liberal, özgürlükçü, Marksist veya anarşist kökenli oluşuyla bir ilgisi yoktur. Beynimizin evrimleşmesinin tuhaf yan ürünlerinden birinin de hayatımızdan ve duygularımızdan uzaklaşma, onları mükemmel yöntemlerle tahrif etme yeteneğimiz olduğunu düşünmüşümdür çoğu

14. Lorraine Code, *Epistemic Responsibility*.

zaman. Felsefenin görevi insanı zihinsel ve ahlâki yönden geliştirmek, insanın sorumluluk duygusunu artırmaktır; ama o, fazlasıyla sık bir şekilde, her şeyi akılsallaştırarak insanı sorumluluktan kaçmaya teşvik ediyor. İnançlarımız hayatı reddetmek anlamına gelmemeli; bizleri hayata alıştırmalı, onun bir parçası yapmalıdır.[15]

Adalet duygusu için duyarlılık kadar zekâ da gerekir; ama adalet kuramları kavrayış ve görüş farklarını ortaya çıkardığı gibi, körleşmelere de yol açabilir. Bu körleşmeler, sorumluluk duygumuzu harekete geçirmesi gereken fikirleri ve bilgiyi; haksızlıklar içindeki şu ya da bu politikanın, hükümetin ya da sistemin kınanması yönünde yorumlayan ideolojilerdir. Elbette adalet ancak politikalar, hükümetler ve sistemlerle ilişkide bulunmamız sayesinde geniş ölçüde ortaya çıkabilir; ama bunu savunmak, herkesin bir ideolojisi olması gerektiğinde ısrar etmekle aynı şey değildir. *Quandaries and Virtues* adlı kitabında şöyle diyor Edmund Pincoffs: "Ben, ahlâk felsefesi kuramlarını, ahlâki sağlığın ve dengenin kurulmasına yönelik araçlardan ziyade, bunlara yönelik tehditler olarak görüyorum... Bunlar ahlâki düşünüşü kısıtlayıp çarpıtıyorlar." Ben de ideolojilerin adaletin yolu değil, adaletin önündeki başlıca engel olduğunu düşünüyorum. Şöyle devam ediyor Pincoffs: "Adil olmayan bir insan da toplumsal eylemlerdeki adalet konusunda otorite olabilir," bizler çok iyi farkındayız ki en kolay benimsenen ideolojiler, çoğunlukla yıkıcılık anlamında en tehlikeli olanlardır.[16] Top-

15. Paul Woodruff eski kuşkucuların böyle bir inanca sahip olduğu yorumunda bulunmuştur. Pyrrhon ve takipçileri herhangi bir "inanca" sahip olmayı reddetmişlerdir, bu görüşleri onları alay konusu haline getirmiş ve kendi içlerinde çelişkili olmakla suçlanmışlardır; inançları olmadan günlük hayatlarına nasıl devam edebilirlerdi ki? (Hem inançlarına dair de inançları yok muydu, vb.?) Ama günlük inançlarla (sütün buzdolabının kapağında olacağı), büyük inançlar (politik ideolojilerimizin ve resmi dinimizin büyük kısmını oluşturan ve grupları tanımlayan özel inançlar) arasında bir ayrım yapılması zorunludur. Felsefi kuşkucular, bunlardan ikincisini reddetmişlerdir, ilkini değil. Geç dönem kuşkuculardan olan David Hume da hayatta kendisine yol gösteren "doğal" eğilimleri ve inançları değil, yalnızca filozofların saf aklın ürünü olduğunu savundukları büyük inançları reddetmiştir. Bu yüzden de (*Treatise on Human Nature*, sayfa 416'da) [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1997] "serçe parmağıma iğne batmasındansa dünyanın yarısının yok olmasını tercih etmem akıldışı olmayacaktır," demesinin nedeni, aklın ahlâki bakımdan yetersiz olduğunun altını çizmeye çalışmasıdır, duyarsız oluşu değil.

16. Edmund Pincoffs, *Quandaries and Virtues.*

lumsal politika ve adalet konusundaki en karmaşık düşünceler, şefkat duygusunun reddi anlamına gelebilir. Altmışlarda Kamboçya'da askeri görevde bulunmuş olan bir dostum ve meslektaşım, komutası altındaki üniversite eğitimi almamış, "aklın" hile ve yollarını bilmeyen askerlerin tipik bir biçimde, savaş sırasında günlük hayatın bir parçası, belki de gereği haline gelen savaş suçları karşısında duyarlılıklarını ve iğrenme duygularını koruduklarını anlattı. Üniversite mezunu olan yedekler ve subaylarsa kolayca bahaneler bularak kendilerini yalnız suçluluk duygusu ve utançtan değil; hem kendilerine, hem de düşmana yönelik insani duygulardan da uzak tutmuşlardır. Akılsallaştırma olarak akıl, adaletle ters orantılıdır. Bağlı olunan ideolojilerin sonucu olarak yapılan yorumlar, insanın kanını donduruyor: Biri eşcinsellerin ve uyuşturucu bağımlılarının AIDS'e yakalanmayı hak ettiğini iddia ediyor; öteki, yoksul ve muhtaçların çok tembel olduğunu ve hükümetin onları tepesine çıkarttığını, bu yüzden de iş aramadıklarını savunuyor; bir diğeri, halk o Marksist hükümetlerinden kurtulana kadar Etiyopya'ya yardım göndermeme taraftarı; bir başkası da yolcuların büyük kısmının zengin kapitalistler olduğunu veya dünyanın, teröristlerin isteklerini görmesi gerektiğini söyleyerek sivil bir havaalanının teröristlerce bombalanmasını savunuyor. Bir ideolojiye sahip olmak insanları daha adil yapmıyor, sıklıkla dehşet verici bir duyarsızlığa, saçma fikirlere ve bazı çok ciddi adaletsizliklere yol açıyor.

Adalet kaygısının sistematik düşünceye gereksinim duyduğu düşüncesinin benim savunmama ihtiyacı yok. Amerika'daki şehirlerin sokaklarında işlenen hırsızlık amaçlı cinayetlerden, bazen bizim maddi desteğimizi alan yönetimler altında yaşayan yüz milyonlarca insanın korkunç yoksulluğuna kadar, en büyük adaletsizlik sorunlarının hiçbirinin çözümü basit değil. Şu ya da bu politik eylemin gidişatına dair yüz binlerce, milyonlarca söz yazılmıştır. Kararlı bir savunmanın ihtiyaç duyduğu şey, adaletin sağlanmasında tutkuların önemini unutmamaktır; bir adalet kuramını ortaya çıkartan o kişisel duygular, yeni bir soyut inanç ve düşünceler dizisi değildir. Sorun, Robert Nozick tarafından, hayvan hakları konulu bir tartışmada açtığı bir parantezde iyi bir şekilde açıklanmıştır.

Hayvanların hakkı olmadığını söyleyenlere karşı Nozick şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Hayvanlar değerlidir... Bunu kanıtlamak zor (İnsanların da değerli olduğunu kanıtlamak zor!)."[17] Gerçekten zor! Ama insanların veya hayvanların "değerli olduğunun" kanıtlanması gerekir mi? Ya da böyle bir ihtiyaç doğsa bütün bir felsefe ve toplumsal kuram *projesi* yanlış mı çıkacak? Ne kadar anlaşılır, ne kadar desteğe ve kanıta sahip olursa olsun, tek başına kuram, bize adalet duygusunun en basit hallerini bile sağlayamaz. Kanıtlama ve gösterme işine girmeden önce, insanların (ve hayvanların) "değerli olduğu" konusundaki duygusal farkındalığımızla yola koyulmamız gerekir. Adalet duygumuzun kaynağı saf pratik aklın teşviki değil, duygusal farkındalığımızdır.

İdeolojinin sorunu entelektüel ödünsüzlükten, hatta kelimenin alışıldık anlamıyla, dürüstlükten yoksunluğu değildir. İdeolojiler bazen gayet zekicedir ve doğal tutkuları bastırmak için (bu tutkuların adı da nadiren anılır) binbir marifetle incelikli detaylar ve kanıt niteliği taşıyan belgeler sağlamaya çabalarlar. Durmadan sloganlar atan ve bu ülkede kendini politik görüş gibi sunan ideolojik katılığın kaba gösterilerini huy haline getirmiş bir ideoloji de pekâlâ zekice geliştirilmiş olabilir. Sorun, bir ideolojinin entelektüel ödünsüzlükten yoksunluğu veya gerçeklere bile aldırmaması değil, yerinde duygusal tepkilerimizin önünü kesmesidir. İdeolojiler şefkatin, merhametin önünü tıkar. Nefret uyandırıcı bir rejimin yıkılması için bir sürü ölümü gerekli, olayın cilvesi gibi göstererek bu konuyu düşünmeyen Marksistlere ve diğer devrimcilere; içinde bulundukları sefalet için yoksulları suçlayan ve "ne hak ediyorlarsa onu alıyorlar" diyen muhafazakârlara; bu sistemde yaşamak ve bunun için para vermek zorunda olan insanların karşı karşıya kaldığı acılar ve adaletsizlikler karşısında kendilerini kör eden bir sisteme âşık liberallere fazlasıyla alıştık.

İdeolojinin duygularla bir ilgisi olmadığı anlamına gelmiyor bu; ideoloji kendi duygularını yaratır: kimlik duygularını, özellikle gururu, doğru tarafta olma duygusunu ve kişinin inançlarına karşı çıkıldığında beliren kişisel olarak tehditle karşı karşıya kalma duygu-

17. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya.*

sunu. Zaten sorunun büyük kısmı da gündemdeki konular değil, egolardır. Belirtmek istediğim son düşünce de duygu ve inançların birbirinin düşmanı olduğudur. Ama bu söylediğime bir soruyla karşılık verilebilir: Duygular da inançlarımız ve yargılarımızca belirlenmez mi? Evet, zaten ben de duyguların bir yargı türü olduğunu savunacağım. Dahası, herhangi bir duygu diğeri kadar iyi olabilir. Bizdeki etik, kısmen, duygu etiğidir (öfke çirkin, sevgi güzeldir); doğru ve yanlış duygular vardır ve duygular bağlama, koşullara göre doğru ya da yanlış olabilir. Afrika'da, insanlar açlıktan ölürken kişinin politik inançlarına gözüpek bir biçimde sarılmaktan kaynaklanan gurur yanlış bir duygudur. Bu nitelikteki düşünce ve eylemler, bunları izleyen politikaların gölgesindeki merhameti körelten inançlar, özellikle de politik olanlar, zarar altındadır. "Doğru" inançlara sahip olmak, iyi ve adil biri olmayı kolaylaştırmak yerine zorlaştırabilir. Son tahlilde, ideolojinin (kendisi kabul etmese de) güçlü hisler olduğu çıkabilir ortaya.

Bugünlerde adalet üzerine kafa yormak eğilimimiz pek revaçta, özellikle de kuramsal anlamda; bu nedenle kişisel adalet duygumuzu da yalnızca inançlar aracılığıyla ölçüyoruz. Bir işadamının ailesi ve arkadaşları onun dürüst ve adil olduğunu düşünür. Çünkü, diyelim ki kapitalizme, Demokrat Parti'ye veya adaletin Tanrı'nın ellerinde olduğuna inanıyordur. Genç bir sosyoloji mezunu, arkadaşları tarafından (ailesi tarafından değil) kapitalizmi ve "burjuva" maddi konforunu aşağıladığı, hatta belki bazen bunlara sembolik olarak saldırma fırsatı çıktığında bunu değerlendirdiği için dürüst ve adil kabul edilmiştir. Benim savunduğumsa bu inançların, özellikle de politik olanların, adaletle veya adil olmakla bir tutulmaması gerektiğidir. Beni endişelendiren şeyin, Platon'un sofist dostları ve tanıdıklarının amaçsız ve boş düşüncelerine saldırmasının arkasındaki endişeyle aynı olduğuna inanıyorum. Sorun bu düşüncelerin yanlış olabileceği değildi; aslında doğru olmasının da bir önemi yoktu. Konu doğruluk ve yanlışlık değildi. Sorun, daha ziyade, bu düşüncelerin ikinci elden, yalnızca ödünç alınmış ve düşünceden çok iknanın ürünü oluşuydu (Elbette Platon ikna edici gücün akıl değil de tutku olmasından endişe ediyordu, ama temel kaygısı, or-

taya çıkan düşüncelerin, ciddi anlamda, kişinin kendisine ait olmamasıydı). Bu anlamda Platon, her açıdan iyi düşünülmüş, her tür mantık ve tezle desteklenmiş ve her türden itiraza ve karşı örneğe hazır görünse bile düşüncelerin değersiz olduğunu savunmuştur. Sextus Empiricus da "inancı" değersiz ve "aşırı yoğun" olduğu ve hayatın bir yanlışlanması olduğu için reddetmiştir.[18] Söylemeye bile gerek yok, ne Platon, ne de eski Kuşkucular sıradan, pratik anlamdaki, günlük hayatta yol gösterici olan düşünce ve inancı reddetmiştir. Ama sıra hayata, evrene, özellikle de adalete dair büyük tez ve kuramlara geldiğinde, düşünce ve inancın başlı başına bir unsur olması, adalete destek olmaktan çok onun yolunu tıkamıştır. Kuramlar, dünyaya dair nesnel ve çoğunlukla duyarsız gerçeklikler olarak gösterilen ama temelinde kişisel olan önyargıları yansıtır yalnızca.

E. TOPLUM SÖZLEŞMESİ VE DOĞA HALİ

Uygar devletlerin dışında, herkesin herkese karşı bir savaşı vardır.

Thomas Hobbes

İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur.

Jean-Jacques Rousseau

Bugün düşüncelerimize egemen olan bir büyük kuram vardır. Adalete dair düşüncelerimizin başlangıç noktasını, anlayışlarımızın ve tartışmalarımızın temel yasalarını o sağlar. Modern çağın en zeki filozoflarının sunduğu tüm entelektüel karmaşıklığa, en derinden hissettiğimiz politik görüşlerin çekiciliğine sahiptir bu kuram. Gelişimi son derece karmaşık olduğu halde temel düşüncesi neredeyse çocukların bile anlayacağı basitliktedir. Bu, "toplum sözleşmesi" kuramı olarak bilinmektedir ve yalnız bir adalet kuramını değil, insan doğasına, duygularımıza ve bizi harekete geçiren güçlere dair kuramları da kuşatır. En temel açılımında, adaletin (ve böylece de

18. Platon, *The Apology* Sextus Empiricus, *Works.* [*Sokrates'in Savunması,* çev.: Samih Rifat, Koç Kültür Sanat, 2002]

toplumun varoluşunun) insanlarca yaratıldığına ve her birimizin en üstün çıkarlarına hizmet ettiği için hepimizin onun ilkelerine uyduğu gözlemine dayanarak doğrulandığına inanılan görüştür bu. Bu kuramın pek çok versiyonunda adalet, amacı doğal tutkularımızın azgın, çoğunlukla da bencilce dayatmalarının karşısına çıkıp onları kontrol etmek olan bir akıl meselesi haline gelir. Ben böyle kuramların konuyu yalnızca çıkar hesaplamasına indirgediğini, duygusal ve özü gereği toplumsal olan doğamızı görmezden geldiğini, hatta inkâr ettiğini savunuyorum.

Toplum sözleşmesi kuramı bize XVII. ve XVIII. yüzyılların büyük düşünürlerinden, özellikle Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'dan geliyor. Bu, adaletin genel bir mutabakatın, toplumun her üyesinin kabul ettiği bir sözleşmenin ürünü olduğunu savunan kuramdır. Kuramın büyük cazibesi, adalet yasalarına (ve bunları uygulayan hükümetlere) uymak zorunda olduğumuzu, çünkü böyle yapmayı kabul ettiğimizi ileri sürmesinden geliyor. Hakkaniyet ilkelerine (bu ilkelerin diğerleri için olduğu kadar bizim için de iyi olduğu gibi makul bir inançla) onay veren biziz. Devletle, ya da daha yerinde bir şekilde birbirimizle, (en iyi akılsal hesaplamalarımıza göre) kendi yararımıza da olan belli kurallara uyarak birlikte yaşayacağımıza dair bir sözleşme imzalamış gibiyiz. Bizim uymamız karşısında herkes aynı kurallara uyacaktır (ya da tehdit edilecek, uymaya zorlanacaktır). Bu düşüncenin hem böyle genel kuralların neden bulunması gerektiğini, hem de bunlara kendimiz (çoğunlukla) uyduğumuzda kazancımızın ne olduğunu açıklamak bakımından ne kadar işe yaradığını görmek için trafik kurallarına bakmak yeterli. Anlaşmamızın adil olması ve adil kurumlarca (özellikle adalet sistemi, ama bunun yanında vergi sistemi, piyasa sistemi ve mukavele ve mülkiyet sistemi de) desteklenip bunların bir uzantısı olması sonucunda diğer kişiler de bunun içinde yer alacak, bu da hepimizin yararına olacaktır. Gelirimizin bir kısmını ihtiyacı olanlara bırakmaya razı oluruz, çünkü bizim ihtiyacımız olduğunda da ötekilerin benzer şekilde bize yardım edeceğine inanırız. Böyle çıkara dayalı bir işbirliği, toplumun düzenli ve az çok huzurlu olmasını, mülkiyetin güvende, hayatlarımızın koruma

altında olmasını güvence altına alır. Böylesine akla uygun, herkes için yararlı bir anlaşmanın ürünü olarak tasavvur edilen adaletten eşit olarak olmasa da, kendi bencil, "doğal" eğilimlerimize bırakılması durumundakinden çok daha iyi bir biçimde yararlanırız.

Ama bir ilk anlaşma veya sözleşme fikri koşul olarak neyi gerektirir? Öncelikle böylesi bir anlaşma yapmak için bir araya gelecek bireylerin önceden örgütlü veya uyumlu bir toplumda yaşamamış bireyler olması gerekir. Gerçek şu ki, onlar bu yeni oluşturulmuş mitleştirmeye göre, "doğa halinde" yaşıyorlardı; bireylerin "doğal olarak", kendi ihtiyaç ve arzularına ulaşmak için hiç kimseyi umursamadan, çıkarlarına giden yolda ilerlemeye devam ettiği ilkel, tamamen bireysel bir varoluş biçimiydi bu. Yani bu teori, her şeyden önce, hepimizin özümüzde (iyi veya kötü) kendi başına var olabilen bağımsız, özerk canlılar olduğumuzu varsaymaktadır. Aynı zamanda başkalarının ihtiyaç ve çıkarlarının farkında bile olmayan; kendi sevdiği ve bağlandığı şeylerdense çabuk usanan, bencil, en azından çıkarcı yaratıklarız. Ama bizim için neyin iyi olduğunu anlamak konusunda kafamız pek iyi çalışmaktadır ve (teoriye göre) bir araya gelme, kişisel ve karşılıklı çıkarlarımızı tartışıp anlaşmamızın maddelerini ortaya koyan ve buna uymamız için bizi yönlendirip teşvik eden bir sözleşme yapma yetisine sahibizdir. Bu, birbiri hakkında pek bir şey bilmeyen ve çok temel düzeyde de olsa bir dili paylaşmayan, dolayısıyla sözleşmeler için vazgeçilmez olan karmaşık yasal kavramları kullanmaktan uzak, muhtemelen ilkel olan yaratıkların ilk bir araya gelişinden çok şey beklemek demektir. Toplumsallaşma öncesinde insanlık açık seçik olarak aklını esnek kullanabilen, ama işbirliği konusunda gönülsüz olan varlıklar durumundadır burada. Doğa hali kavramı, insanların hem hep çok zeki olduğunu, hem de büyük ilerleme gösterdiğini kendine kanıtlamak için kullandığı şu eski büyük mitlerdendir.

Elbette tarihöncesinde o ya da bu türden şu veya bu ölçüde insani varlıklar vardı hiç kuşkusuz. Fakat onların birbiriyle pek ilişkisi bulunmayan, ama aynı zamanda kendi ihtiyaç ve çıkarlarına yönelik güçlü duygulara sahip olan, toplumsallaşma öncesinin ilk avukat ve devlet adamları olduklarını neden düşünelim ki? Böylesi

bir sözleşme sayesinde oluşturulmuş ilham verici bir toplum örneğine sahibiz, bu da bizimkidir. "Sözleşme", anayasamızdır. Ama gayet iyi biliyoruz ki iki yüzyıl önce anayasal düzen için Philadelphia'da bir araya gelenler toplumsallaşmamış vahşiler değildi. İyi eğitim almış, son derece yetenekli, ileri eğitimli avukat ve devlet adamlarıydılar (En sevdikleri eserlerin bir kısmını da toplum sözleşmesi üzerine felsefi yazılar oluşturuyordu mutlaka). "Kurdukları" toplum da bu şekilde yoktan var edilmiş bir toplum değil, kolonilerde halihazırda bulunan, mülkiyet sisteminin kurulmuş olduğu, hırsızlık, cinayet ve bir sürü başka suça karşı yasaların ve bu yasaları uygulayacak bir ceza sisteminin bulunduğu Batı Avrupa (Özellikle Britanya) tipi toplumun büyük ölçüde geliştirilmiş bir versiyonuydu. Öte yandan, toplum sözleşmesi metaforu bize, şaşırtıcı, anlaşılmaz bir varsayımla, ilkel bir topluluktan birdenbire gerçek bir toplumu meydana getirebileceğimizi ve tam da bunu yapmış olduğumuzu telkin eder. Doğa hali miti de bunu yapmak için kullandığımız hammaddelerin analizidir.

Bununla beraber, doğa hali miti yalnızca spekülatif bir tarihsel konu değildir. İnsanların toplumun kurulmasından önceki "asıl" durum fikrinin büyüsüne kapılmaları eskilere, Protagoras, Platon ve Lucretius'a kadar gider; halen de en çağdaş filozoflar için heyecanlı bir kuram ve tartışma alanıdır. Esas araştırılan, tüm toplumsal eğitim ve öğretimin; toplumsallaşma, kültür ve dille zihinlerimizin, kişiliklerimizin biçimlendirilmesinin öncesinde *bizim* nasıl olduğumuzdur. Kültürlerimiz bizleri yurttaşlığın belli kalıplarına sokmadan, eğitimlerimiz, bilimimiz, medyamız ve mitolojilerimiz kendimiz hakkındaki düşüncelerimizi bize öğretmeden önce nasıldık? Başka bir deyişle, toplum olmasa, barış ve uyum içinde beraber yaşamamızı, işbirliği içine girmemizi ve birbirimize karşı dürüst olmamızı sağlayan anlaşmalar olmasa hayatımız nasıl olurdu? Tüm kültürel yükümüz elimizden alınsa, kariyer ve konumla ilgili tamamen toplumsal olan o hırslarımızdan uzaklaşsak, reklamcılar ve toplumsal konum peşinde koşan, kişilerarası rekabetle yaratılan o apaçık yapmacık arzuları ortadan kaldırsak, toplumsal konum ve toplumsallaşmayla ilgili olan kıskançlık, gurur, kibir ve romantik

aşk gibi tüm duyguları dışlasak nasıl olurduk şimdi? Adalet konusunda karşılıklı anlaşmayla kabul edilmiş sınırlamalar olmasa, toplum ve yasalar bize sınırlarımızı bilip başkalarının haklarına saygı göstermemizi söylemese nasıl davranırdık birbirimize?

Thomas Hobbes, "doğa hali"ndeki insan yaşamını "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa" sözcükleriyle tanımlamıştır. Ona göre temelde bencilizdir. Buna bağlı olarak da, eğer beraber yaşayacaksak, bizi işbirliği içine girmeye, uzlaşmaya zorlayacak bir şeye, egemen bir otoriteye ihtiyaç duyarız. Hobbes'a göre, toplumun oluşumu, bizim bu güvenlikten yoksun ve mutsuz "herkesin herkese karşı savaşı" halinden kaçışımız demektir. Toplum, doğa hallerinde işbirliğine girme eğilimi göstermeyecek, ama kendi karşılıklı çıkarları uğruna bunu kabul edecek kişilerin gönüllü olarak bir araya gelerek üzerinde uzlaştığı bir "sözleşme" yoluyla oluşmuştur.[19]

Başka yazarların ellerinde bu tablo değişikliğe uğrar ve bazen daha hoşa giden görünümler alır –doğa durumda daha nazik olmasak da daha zeki bir biçim kazanırız– ama bakış temelde aynıdır. Tablonun özü, kabul edilen gönüllü anlaşma yoluyla toplumun oluşmasından önce bağımsız bireyler olduğumuzdur. Değişen, doğa halindeki "doğalarımıza" dair düşüncelerimiz ve buna bağlı olarak da topluma ilk katılımın kabulü için savunduğumuz gerekçelerdir. Gerçekten de Hobbes'un dediği gibi doğal bir biçimde bencil ve kan dökücü müyüz (ya da teorik olarak böyle mi düşünmeliyiz)? Topluma katılımı ortak bir güvenlik aracı olarak mı gördük, toplumda kalma nedenimiz bu mu? Yoksa, Jean-Jacques Rousseau'nun iddia ettiği gibi en feci durumlarda bile birbirine karşı az çok kayıtsız olan, cinayet veya hırsızlık konularında (kısmen de özel mülkiyet, haliyle de çalınacak bir şey olmadığı için) kaygı duymayan, etliye sütlüye karışmaz, hatta iyi huylu yaratıklar mıyız? Aslında, Rousseau'nun iddia ettiği gibi doğal bir iyiliğe sahibiz de ortak koruma için değil, daha asil bir neden uğruna, ahlâki özerkliğimizi kullanmak ve iyiliğimizi ifade etmek amacıyla mı toplum içinde yaşıyoruz?[20]

19. Hobbes, *Leviathan. [Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti,* çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 1993, 1. basım]

20. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma.*

Doğa hali Rousseau açısından, hoş bir haldi, doğal insan mutlu ve güvendeydi. Hayat yalnız yaşanıyordu belki, fakat kötü veya kaba değildi. Zaten Rousseau'nun, bir zamanlar sahip olduğumuz farz edilen, mutlu zenginlik ve zevkli özgürlük konularındaki yazılarını okuyunca bizi ilk ve en çok düşündüren soru, toplumun yapaylıkları ve uygarlaştırılmış kabalıkları uğruna doğa halini neden bıraktığımız veya bırakmayı neden düşündüğümüzdür. Rousseau'ya göre, kendi yarattığımız bazı şanssızlıklar (tarım ve madenciliğin gelişmesi, özel mülkiyetin meşrulaştırması ve giderek birbirimize bağımlı hale gelmemiz) sonucu kendimizi tiranların yönettiği, zenginin dediğinin olduğu, birbirine bağımlı ve ezici topluluklar içinde yaşarken bulduk. "Toplum sözleşmesi"ndeki radikal ve çok daha asil anlayışa göre neye "toplum" diyeceğimizi yeniden düşünme ihtiyacını da bu bağlamda hissediyoruz. Rousseau için bu, toplumun gerçekte nasıl oluştuğunun açıklaması değil, ideal bir toplum, her vatandaşın birbirinden bağımsız olduğu, doğa halindeki gibi, yalnız kendi kurallarına bağlı bulunduğu bir eşitler toplumu için iyi dileklerle yazılmış bir elkitabıdır. Toplum sözleşmesinin önemi de, yalnızca, sözleşme yoluyla, kabul ettiğimiz yasalara uymamız ve yine bunun gerektirdiği bedelleri ödememizdir. Toplum ve adalet, dıştan gelen dayatmalar değil, kendi önemli seçim ve çıkarlarımızdır.

Bu mit ve metafor çifti ("doğa hali" ve "toplum sözleşmesi") gibi fikirler eski zamanlardan beri mevcutsa da, XVII. yüzyıldan bu yana adalet üzerine yazılarda baskın durumdadır. Diğer iyi ve kötü yanları ne olursa olsun, mitin esas çekiciliği bireyin toplumla ve diğer bireylerle ilişkilerini, bizim özellikle cazip bulduğumuz bir biçimde (bir karşılıklı anlaşma ve uzlaşma ilişkisi) göstermesidir. Zaten yurttaşların toplumun oluşumu ve sürekliliğinin sağlanmasında mutlaka yer alması gerektiği fikri öylesine güçlenmiştir ki artık bir fikir gibi değil (zor ve tartışılacak bir fikir gibi hiç değil), "toplum" olmanın ne anlama geldiğini açıklamakta kullanılan bir tanım gibidir. Bu düşünce, toplumdan kopamayışımızın nedeninin, gezegenimizden (şu an için) kopamayışımız olması gibi, toplum içinde doğmuş olduğumuzu da reddeder. Bu teoriye göre, hepimiz kendi seçimimiz sonucu Amerikalı, İngiliz, Fransız, Teksaslı, Iowalı, Kalifor-

niyalıyızdır; yönetimlerimizi, yurttaş olmayı ve yasalara uymayı ortak anlaşmayla seçeriz. Ama böyle yapmamızın nedeni, bizimle aynı dünyayı paylaşan kişilere karşı sahip olduğumuz doğal bir bağ veya duygulanım değildir. Toplum içinde yaşarız, çünkü makul olan budur. Çıkarımıza en uygun olan budur. Adalete inanmamızın nedeni de diğer insanlar için kaygılanmamız değil, bunun akla ve çıkarlarımıza son derece uygun olduğunu fark etmemizdir.

Böyle bir kuramın çekiciliğini görmek kolaydır, ama bunun nasıl bir saçmalık olduğunu ve doğamızı ne kadar yanlış bir biçimde yansıttığını fark etmek de zor değildir. Elbette seçimler ve anlaşmalar yapmamız mümkündür ve yaparız da, ama en demokratik toplumlarda bile seçimlerimiz ve anlaşmalarımız, zaten paylaşmakta olduğumuz toplumsal duyarlıklarda temellenir. Tercih veya zorlamalar sonucu bir kültürden diğerine geçiş yapan, yeni bir dili ve yeni bir yaşayışı öğrenen milyonlarca insan tabii ki vardır; ama bu, bireylerin toplumdan bağımsız olduğunu kanıtlamaz. Kişinin, yetiştiği toplumu terk etmesi gibi sınırda bir tercih, yaşamdaki en sarsıcı ve doğaya aykırı kopuşlardan birini gösterir. Doğal bir bağımsızlığa sahip değiliz, hiçbir zaman da olmadık. Toplumun temelinde de, her şeyden önce, kendimizi ve ötekileri bulduğumuz değer duygulanımlar ve birleşme duyguları olmuştur hep. Tamamen özerk canlılar olarak varolabileceğimiz veya bu şekilde varolduğumuz fikirleri, en iyi ihtimalle, ilham verici entelektüel sahtekârlıklardır.

Bu konuyla ilgili çalışması bulunan hemen hemen bütün yazarlar, gerçekte doğada böyle bir durum olmadığını savunur elbette (Rousseau şöyle der cesaretle: "Tüm etmenleri göz ardı edip işe öyle başlayalım"). Ama bu yazarlar, kesinlikle, tarihöncesi bilimi bir yana, temelde kendi çıkarları için kaygılanan, yalnızca gönülsüz bir şekilde bir arada yaşayan, doğası gereği bağımsız, özerk canlılar olduğumuza inanmaktadırlar. Toplum sözleşmesi düşüncesini savunan yazarlardan hiçbiri tarihte böyle bir anlaşmanın var olduğunu asla savunmaz. Ama bu kurgunun bizim üzerimizde nasıl bir bağlayıcı gücü olduğunu anlamak da kolay değildir. Kimse böyle bir sözleşmeyi kabul etmiş değilse bu bir sözleşme midir? Atalarımız böyle bir sözleşmeyi kabul etmişse bu bizi bağlar mı? (Dedenizin

yaptığı bir sözleşme ya da verdiği bir sözün sizin için bağlayıcı olması hangi mantığa sığar?) Böyle bir sözleşme yapmış *olduğumuz* ya da *olabileceğimiz* düşüncesi, gerçek bir sözleşmenin gücünü taşır mı? Ama –herhalde ortak bir dil ve gelişmiş yeteneklerden yoksun, yasal bir temele oturmayan– toplum öncesi canlıların, bir şekilde, bir tür tarihöncesi mağara adamları toplantısı yapıp, bu anlamda (veya belli bir) toplumun oluşmasını sağlayan bir sözleşme yapmasına dair kurguya inanmamız cidden beklenmiyorsa, gerçekte burada tehlikede olan nedir? Belli bir toplum içerisinde toplumsallaşmayan ve eğitim görmeyen, fakat uzlaşmaya varma ve en incelikli görüşmeleri yapma yeteneklerine sahip kişilerden nasıl söz edilebilir? Toplumda ortak bir anlaşma ve ortak kaygıların önemini anlayabiliriz, ama toplumun doğasının bu olduğunu veya bu olması gerektiğini neden düşünelim ki? Toplumdaki bağımsızlık ve özerkliği beğenebiliriz, ama bu özelliklerin insan doğasını oluşturduğunu kabul etmek zorunda mıyız? Bağımsızlığımızın esasına bakışımız yanlıştır ve varoluşumuzun özünü saptırıyoruz; varoluşumuzun özü çıkarları olan bireyler değil, kendini bağlılıkları, sevgileri ve toplumsal kimlikleriyle tanımlayan toplumsal varlıklar oluşumuzdur.

Bence, adaleti sağlamanın yolu olarak toplumu yeniden kurmak gerektiği düşüncesini içeren adalet kuramlarını öneren o sosyal bilimcilere büyük şüpheyle yaklaşmamız gerekir. Platon'un *Devlet*'inden itibaren filozoflar kendi toplumlarının yerine başka, daha iyi bir toplum koymaya çalışmışlardır ve toplum sözleşmesi de bunun için kullanılan en yeni entelektüel araçtır. Ama kişinin mevcut toplum yerine başka bir toplum koyma çabası, her ne kadar mantığın diliyle ifade edilmiş olsa da, bu kuramların arkasındaki itici gücün çoğunlukla küçümseme ve hınç gibi duygular olduğunu gösterir. Hatta, belki bu çaba kısmen de kişinin kendinden nefretiyle ilgilidir; tıpkı Jean-Jacques Rousseau'nun, kendisi gibi kişilere yer olmayacak bir toplum tasarlama girişimi gibi. Toplum sözleşmesi kuramının ta kendisi, insan duyguları kuramı açısından belirsiz ve engelleyicidir. Her şeyden önce ve her şeyden çok kendi çıkarlarımızın (ve bize en yakın olan kişilerin çıkarlarının) peşinde

koşmamız konusunda ne söyler? Aramızdaki ilişki ve bağların duygudan ziyade sözleşmeyle ilgili olduğu konusunda bize ne der? Elbette, pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Platon'un hayali şehir devleti eski Atina'dan çok da uzak değildir; bugün Amerikan toplum felsefesinde baskın olan hayali cemaatler de daha tutarlı, belki çok daha gelişmiş, ama her şekilde kendi bilincine daha fazla varmış demokratik kapitalizm biçimlerine çok benzer. Zaten adalet konusunun bu filozoflar tarafından ne kadar saptırılıp aşırı derecede ülküleştirildiğini görmek için fazla bir eleştirel düş gücü de gerekmez. Bir toplum kurma düşüncesi (bu toplum gibi) öyle kibirli, öyle soyut, adalet ve adaletsizlikle ilgili gerçek sorunlar düşünüldüğünde öyle yersizdir ki toplum sözleşmesi anlayışına dayanan kuramlara, yani daha iyi değil, daha farklı bir toplum önerisiyle ya da toplum doğal değilmiş de, toplumsallık öncesi bireylerin yaptığı akılsal bir anlaşmayla kurulmuş, kuramsal olarak da olsa bir anda ilk biçimine dönüp, yaşamlarımızdaki temel kavramları değiştirebilirmişiz gibi davranan adalet kuramlarına daha baştan büyük şüpheyle yaklaşmamız gerekir.

Benim bu kitapta savunduğum tez; bağımsız, özerk varlıklar olduğumuz "doğa hali" ile topluma mantıklı, herkesin yararına olacak bir biçimde katılan bireyler olduğumuz "toplum sözleşmesi" biçimindeki ikili mitleştirmeye karşıdır. Benim tezime göre, toplum içerisinde işleyip geliştirdiğimiz özellikleri dışarıda bırakarak (ister saf akılcılık, ister verimlilik, ister mülkiyet olarak) insan doğasından söz etmek anlamsızdır; aynı şekilde, mantığı, özünde bencil olan insan doğasını düzeltecek bir unsur olarak ileri sürmek de gereksizdir. Topluma ve birbirimize bağlılığımız ne akılla, ne de kişisel çıkar hesaplarıyla ilgilidir; doğal hislerimiz ve duygulanımlarımızın sonucudur. Doğal olmayan toplum değil bencilliktir ve adalet de doğal insani duygularımıza akılcılıkla ayar verecek bir unsur olarak düşünülmemelidir.

II
Adalet, açgözlülük ve iyi hayat

Öyle görünüyor ki insan hayatındaki sefaletler de huzursuzluklar da süregiden durumlar arasındaki farkların abartılmasından kaynaklanıyor. Açgözlülük de yoksullukla zenginlik arasındaki farkın abartılmasına neden olur...

Adam Smith

Açgözlülük kötü bir şey değildir. Kendinizi suçlu hissetmemelisiniz.

Ivan Boesky

A. SOYUT AÇGÖZLÜLÜK

Geçen yıl, bir ders sırasında öğrencilerime on sene sonra ne kadar para kazanmayı umduklarını sordum. Ekonomi okuyanlardan biri on yıllık enflasyonu nasıl hesaplayacağını sordu, ben de bugünün rakamlarını esas almasını söyledim. Birkaç öğrenci derin derin düşünerek, nasıl bir kariyer yapacağına ve nasıl bir işte çalışacağına henüz karar vermediğini, bu yüzden de nasıl bir gelir bekleyebileceğini kestirmenin pek mümkün olmadığını itiraf etti. Ama ben kariyer seçiminden ziyade beklentileriyle ilgilendiğimi belirttim ve birkaç gönüllüye sordum.

"Otuz beş bin dolar," dedi sınıfın ortalarından biri. Sınıftakilerin neredeyse hepsi bir ağızdan, gülüp kıkırdamaya başladı.

"Çok mu yüksek, çok mu düşük?" diye sordum şaka yollu, aslında cevap açıktı.

"Yılda otuz beş bin dolarla yaşayamaz insan," dedi bir öğrenci sinirli bir şekilde, "bakacak bir ailen olmasa bile."

"Peki yaşamak için ne kadar gerekir?" diyerek kızıştırdım onları.

"Yüz bin," diye bağırdı sınıfın arkalarından bir öğrenci, neredeyse herkes de başını sallayarak veya mırıltılarla onayladı onu.

"Bu kadar kazanacağını umuyor musun?" diye sordum.

"Tabii," dedi, kendine güvenmekten çok ukalaca bir biçimde.

"Nasıl?" diye sordum.

"Hiçbir fikrim yok," dedi yine sinirli bir gülüşle.

Herkes güldü.

"Ben en azından yüz elli bin kazanırım," dedi cam kenarındaki ciddi bir öğrenci. "Avukat olacağım."

İnsanlar bağırarak onayladı.

"Ben en az yarım milyon hedefliyorum," dedi bir başkası. Alkışlar duyuldu.

"Olumlu düşünmezseniz asla başaramazsınız," diye bir açıklama yaptı sınıfa.

"Tamam," dedim, "iyice meraklandım. Şimdi herkes on yıl sonra kazanmayı beklediği parayı bir kâğıda yazıp solundakine versin. Unutmayın, kazanmayı *beklediğiniz* parayı dedim, hayallerinizi değil."

Hemen heyecanla kâğıtlar koparıldı, uzun bir sessizlikten sonra kâğıtlar toplandı ve birbirlerine laf atmaya başladılar. Doksan kadar kâğıt parçası bana geldi.

Hakikat anıydı bu. Kâğıtları yüksek sesle tek tek okumaya başladım; bir milyon dolar civarındaki beklentileri okurken yalnızca kaşlarımı kaldırmak ya da sözcükleri uzatmak için bir an duruyordum.

Sınıftakilerin, 1999 yılı için (1989'un parasıyla) beklediği ortalama gelir, öğrenci başına yüz bin doların üzerindeydi. Kendilerini "Zengin ve Ünlülerin Hayatları" programında görmeyi hayal eden

öğrencileri çıkartsak dahi ortalama hâlâ yılda yetmiş beş-seksen bin dolar arasındaydı.

"Amerika'da bir ailenin ortalama ne kadar kazandığını bilen var mı?" diye sordum.

"Yirmi beş bin dolar civarında, değil mi?" dedi öğrencilerden biri.

"Biraz daha az," diye yanıtladım, "ama diyelim ki o kadar."

"Hepiniz gerçekten de ülke ortalamasının üç dört katını (veya daha da fazlasını) kazanabileceğinize ve kazanacağınıza inanıyor musunuz?" diye sordum. Ukalalıkları kayboluverdi. Birkaç kişi, azimli avukat adayları ve işletme yüksek lisansı yapanlar, kesin bir tavırla ortalamayla bir ilgileri olmadığını söylediler. Bunu kabul ettim, ama söyledikleri rakamların da üzerine gittim; bunlar öyle uçuk miktarlardı ki (çeyrek milyon dolar ve üstü) pek çok avukatın da yöneticinin (hatta genel müdürün) de maaşı bunun çok altındayken böyle bir para kazanacaklarını neye dayanarak düşündüklerini sormadan edemedim. Ukalalıkları yine kayboldu (ciddi öğrencilerdi bunlar) ve bunun yerini bir tür şaşkınlık aldı.

Vites değiştirip, hepsine "Bu parayı nasıl harcayacağınızı anlatın," dedim. Gelen ilk cevaplar, önceden tahmin edilebileceği gibi, eğlenceliydiler de.

"Güzel kıyafetler alarak," dedi bir kız öğrenci, erkeklerden üçü de aynı anda "müthiş bir spor araba" diye atıldılar.

"Cinsiyetçi yanıtlar," dedi sol taraftan bir öğrenci.

"Muhtemelen aileme harcardım," dedi önlerden genç bir adam, sınıfın çoğunluğu da bunu onayladığını belirtti.

Tartışma biraz daha devam etti, öğrenciler hep beraber gelecekteki gelirlerini tartışıyor, aileler konusunda planlar yapıyor, harcayacakları paraları hesaplıyorlardı; beklentilerinin yalnız mantıksız değil, gereksiz de olduğu sonucuna vardılar. Konuşmalar dramatikleşti.

"Aslında benim tanıdığım en sorunlu kişiler zenginler," dedi öğrencilerden biri. "Para, konfor kadar güçlük anlamına da geliyor ve ben güçlüklerle boğuşmak istemiyorum."

"Evet, baksanıza Dallas'ta herkes ne kadar mutsuz," diye atıldı

bir başkası; herkes gülmeye başladı.

"Hanedan'da da öyle."

"Şahin Tepesi de aynı."

"Bizim yan komşu da," diye bağırdı biri.

"Ben hoşuma giden bir iş yapmayı ve eğlenecek bol bol zamanım olmasını yeğlerim," dedi bir başkası, söylediğiyle zıtlık oluşturan bir ciddiyetle.

"Para saadet getirmez," dedi bir diğeri, sesinde bu klişeyi kullanmış olmanın görkemi ve mahcubiyeti birlikte duyuluyordu.

"Doğru, peki para konusunda bu kadar mecburiyet neden kaynaklanıyor?" diye sordu biri de.

"Sanırım esas önemli olan soru da bu, değil mi?" diye sordum. Yirmi yıl önce, öğretmenliğe yeni başladığım günlerde, sınıfın bu konuya ne kadar farklı yaklaştığını söylemekten de kendimi alamadım. "Sizin söylediğiniz rakamlarla dalga geçerlerdi. Sınıfın ortak kararı, en iyi becerdikleri şeyi yapmak, maddi açıdansa geçimlerini rahat sağlamak yönünde olurdu."

"Ama bu da gerçekçi değil," diye itiraz etti bir öğrenci, "üstelik o, o zamanmış; bizse şimdide yaşıyoruz."

"Ayrıca o öğrencilerin hepsi şimdi zengin Yuppiler değil mi?" diye atıldı bir başkası.

"Benim gibi mi yani?" diye sordum gülümsememi ve akademik gelirimi saklayarak (İşe yaradı, hepsi güldüler).

"Soruya dönebilir miyiz; neden para bu kadar önemli?" dedi sınıftaki en iyi öğrencilerden biri. Biz de soruya döndük.

Bu deneyi pek çok defa tekrarladım; yakın zamanda ders verdiğim tüm sınıflarda aşağı yukarı aynı tartışma yaşandı. Beni hâlâ etkileyense yaşamak için istedikleri ve ihtiyaç duydukları o muazzam meblağlardan ziyade, bu parayı nasıl kazanacakları konusundaki bariz nahiflikleri ve nasıl harcayacakları konusunda belirgin biçimde fikirsiz oluşları. Bildiğimiz açgözlülük değil bu; daha fazlasını elde etmek uğruna insanların güvenini zedeleyen veya yasaları çiğneyen şu obur "hepsini al" felsefesinden ibaret. Bir açlık, bir ihtiyaç duygusu yok. Hatta gerçek bir arzu bile yok. Ben bunun bilinen anlamda açgözlülük değil daha ziyade *soyut açgözlülük* olduğunu

düşünüyorum. Haz içermeyen açgözlülük. Hırs içermeyen açgözlülük. Bu genç zihinlere aşılanan açgözlülüğü yaratan şey arzu değil; onlara sunulan örnekler, medyanın ya da büyüklerinin verdiği sağlıksız ya da yanlış dersler. Gençlere adaletin erdemini öğreteceğimize, açgözlülüğün kendi kendini mahveden kötülüğünü bir erdemmiş gibi sunuyoruz. Şurası açık ki eğer bu öğrenciler gerçekten böyle uçuk gelirler istiyor ve bekliyorlarsa –çoğu bu arzu ve beklentiler olmasa gayet iyi bir gelire sahip, mutlu kişiler olabilecekleri halde– hayatlarına hüsran ve başarısızlık duygusu hâkim olur. Düşündüklerimiz ve söylediklerimiz; istediklerimizden, en önemlisi de ihtiyacımız olan ve kendimiz için istememiz gerekenlerden çok farklı olabilir.

B. PLATON'UN SORUNU: KİŞİSEL ÇIKAR ADALETE KARŞI

Egoist, antik çağda ve ortaçağda kendi çıkarının nerede olduğu konusunda temel bir hata yapan ve kendini insan ilişkilerinden öyle ya da böyle dışlayan kişi olmuştur hep.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue* [Erdem Peşinde]

İstediğiniz her şeyi elde edememek, mutluluğun ayrılmaz bir parçasıdır.

Bertrand Russell, *The Conquest Of Happiness* [Mutluluk Yolu]

Takanı görünmez kılan sihirli bir yüzüğünüz olduğunu düşünün. Yöneticilerin bürolarına, futbol maçlarına, herkesin yatak odasına aynı rahatlıkla girip çıkma şansına sahipsiniz. Tokyo ya da Tahiti'ye gitmek için uçağa binip birinci sınıftaki boş koltuklardan birine oturmanız yeter. Aklınıza esen her şeyi yapabilir, hatta cinayet işleyebilirsiniz. İsterseniz büyük bürokratik kargaşalara da neden olabilirsiniz, vergi dairesi gibi yerlerde işinize yarayacak küçük karışıklıklarla da yetinebilirsiniz. İstediğiniz her şeyi alabilirsiniz (aldıklarınızın da sizin elinizde görünmez olacağını varsayalım). Bunlar gizli büyüklük tutkunuzu tatmin etmeye yetmezse, aynı yüzü-

ğün size zaman içinde yolculuk gücünü verdiğini de düşünün. Bir ay ileri gidip *Wall Street Journal*'a bakarak ele geçirebileceğiniz fırsatları öğrenebilirsiniz. Geçmişe gidip ileride sizi kovacak olan patronunuzu, dersinden çakmanıza neden olacak öğretmeninizi öldürebilir ve yakalanmadan hemen geri dönebilirsiniz. Yetmedi mi? Telepatiyle adam öldürebilen bir yüzüğe ne dersiniz? Yalnızca hedefi düşünüp sihirli sözcükleri söylemeniz yetiyor olsun; ne sihirdir ne keramet, "doğal nedenlerle" ölümdedir marifet. Sizin için hiçbir tehlike yok. Cinayet mahallinde bulunmanız dahi gerekmiyor. O sırada Bermuda'da, Paris'te ya da yatağınızda olabilirsiniz. Cinayet sırasında başka bir yerde olduğunuzu kusursuz bir biçimde kanıtlamanız mümkün. Böyle güçlerin sahibi zamanla yozlaşır elbette; ama siz yozlaşmazsınız, yani hiç değilse bir süre. Gücünüzü başkalarıyla paylaşırsınız tabii. Muhtemelen de keyif alarak. Zekâ ve stratejiyle istediğiniz hemen hemen her şeyi elde edebilir, asla da yakalanmazsınız. Neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda neden endişelenesiniz ki? Adalet için neden kaygılanasınız?

Söz konusu olan hayali mücevher, mitolojideki Gyges Yüzüğü'dür. Platon, *Devlet*'te bunun kullanımı ve istismar edilmesi üzerine tahminlerde bulunur.[1] Sokrates'in ve biz Platon okurlarının yüzleştiği soru, neden olduğumuz adaletsizlikler yanımıza kalacak olsa adil olma ihtiyacı ya da arzusu duyup duymayacağımızdır. Çünkü adalet ilkelerine uymamızın en iyi nedenlerden biri, uymazsak başkalarının, belki de polisin bunu bize ödeteceği gerçeğidir. Piknikte mangaldan fazladan üç parça tavuk alabilirsiniz, ama bir daha davet edilmemeyi göze almanız gerekir. Çalıştığınız şirkette zimmetinize para geçirebilirsiniz, ama birinin bunu öğrenmesi ve kovulmanız, ya da başınıza daha kötü şeyler gelmesi an meselesidir. İşteki ya da Los Angeles otobanlarındaki rakiplerinizden birini vurmayı hayal edebilirsiniz, ama bunu denemek size hapiste geçireceğiniz on veya yirmi yıla mal olacaktır. Zaten çocukken aldığımız en önemli derslerden biri, hiçbir suçun insanın yanına kalmayacağı ve kötü davranışların hoş olmayan sonuçlara yol açacağıdır. Suç işlemek bazen sizin yararınıza olabilir, ama neyse ki her zaman

1. Platon, *The Republic*, 2. 359-60.

değil. Ya da her durumda yararımıza olacağına kendinizi inandıramayız. Peki...ya işler hep sizden yana olsaydı?

Platon'un uğraştığı sorun işte budur, bu da yazılmış en muhteşem kitaplardan birinin temel konusudur. *Devlet*'in kahramanı, o zamanlar görece yeni olan *adalet* kavramının savunucusu Sokrates'tir. Yunanistan uzun zaman boyunca savaşçı bir toplum (ya da, daha doğrusu, savaşan toplumlardan oluşan ve kendi içinde rekabet halinde olan bir birlik) olmuş; tarih boyunca, Troya Savaşı'nda ve daha sonra birbiriyle kıyasıya savaşan efsanevi kahramanlarca yönetilip, temsil edilmiştir. Böyle savaş düşkünü bir toplumda bizim bildiğimiz veya Platon'un savunduğu anlamda uygar adalet duygusuna pek yer yoktu. Adaletin topluma yayılması gerektiğini savunan ve malların toplumda az çok eşit bir biçimde bölüşülmesi gerektiğini söyleyen ödünlü adalet ve modern düşünce için de geçerlidir bu. Yönetim, yoğun bir intikam duygusunun yanında, kendi arzularının meşruiyetine dair sarsılmaz bir güven taşıyan güçlü kişilerin elindeydi. Yunanistan, en güçlülerin yetenek ve arzuları merkezinde örgütlenmiş bir kavim toplumuydu, kavmin ayakta kalması için bu yetenek ve arzular gerekliydi. Kısacası kuralı güçlü olan koyuyordu; ama Homeros döneminde Yunanistan'da, savaşı gerekli kılan ve savaşı kazananların şımarma hakkına sahip olduğu bir "yeteneğe göre mevki verme sistemi" [*meritokrasi*] olduğu söylenebilir. Platon'un sorunu, güçlünün neden yapabileceği her şeyi yapmaması gerektiğini, adalete özen göstermesi ve adil olması gerektiğini göstermekti.

Platon'un Yunanistan'ında, eşit olmayanlar arasındaki ayrıcalıklar ve malların eşitsiz dağılması tamamen normal ve "doğal" görülüyordu; hem Platon, hem de Aristoteles'in Atinalı zengin aristokratların sözcüsü olduklarına da dikkat çekelim. Onlar yeni bir adalet duygusunu savunuyorlardı ama kendi toplumlarının hiyerarşik yapısına karşı çıkmadılar. Kölelik gelişmiş ama teknolojinin imkânlarından henüz yoksun olan o günün tarım toplumunun refahı için gerekliydi ve kölelik o kadar doğal bir şeydi ki savunulmasına bile gerek yoktu. Ama o eski, Homeros'un sözünü ettiği intikam olarak adalet fikri sorgulanmaya başlanmıştı; adaletin, tek bir

suç yüzünden tüm bir ailenin ve hatta bir kentin (örneğin Troya'nın) yok edilmesini gerektireceği düşüncesi artık barbarca görülüyordu. Kişinin, elindekileri kendisinden çok daha kötü durumda olanlarla paylaşma, hatta feda etme yükümlüğü taşıdığı gibi bir anlayış henüz yoktu; ama adaletin, "güçlü olan kuralı koyar yaklaşımından" çok farklı olduğu düşüncesi uygar hayatın bir parçası haline gelmişti. Bunu sağlayan Platon'du.

Devlet, M.Ö. 380 civarında, Sokrates'in idamından yirmi yıl, Homeros'tan 400 yıl, Homeros'un anlattığı yarı gerçek olaylardan 800 yıl kadar sonra yazıldı. Platon ve Sokrates'e göre "Adalet nedir?" sorusu yalnız tüm toplumu değil, her bir bireyi de ilgilendiriyordu. Platon'a göre adalet, her birimiz için "iyi hayattan," yaşamda takip etmemiz gereken yoldan başka bir şey değildi. Sokrates'e göre adalet uğrunda ölmeye değerdi; (hayalci filozofların düşündüğü gibi) düşünceleri uğruna değil, adalet uğruna, yasalar uğruna ve ruhunun erdemleri için öldü Sokrates. "Bencilce olmayan" bir fedakârlık diye düşünmeyiz bunu. Kendisi de (*Kriton* adlı eserde) bu hareketin biraz "bencilce" olduğunu, idamdan kaçıp zevk içinde ve çevresini etkileyerek geçireceği birkaç yıl daha yaşamaktansa, ruhunun daha önemli olduğunu açıklamıştı (zaten yetmiş yaşındaydı). İyi bir hayat uğruna ölmek, onun için bir zıtlık veya paradoks değildi; ölüm (doğru türden bir ölüm), iyi hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. Adalet uğruna ölmek kişinin kendini feda etmesi değil, hayatını nihai bir biçimde tamamlamasıdır. Ama şurası da açık ki Sokrates'in "kişisel çıkar" anlayışı, Gyges Yüzüğü'nün sahibinin ifade ettiği kaba hırslardan çok daha incedir.[2]

Kişinin hayatını adalet uğruna feda etmesi de (kendini *polis* uğruna feda etmenin tam tersi olarak) pek az Atinalıya cazip gelen bir görüştü, şüphesiz bizim için daha da az cazip olacaktır. Sokrates'in değerli öğrencisi ve onun kahramanlıklarını, düşüncelerini kaydeden başkâtibi Platon bile (kendisinden sonra, öğrencisi Aristoteles'in de yapacağı gibi), hocasının yaptığı gibi adalet uğruna kendini feda etme fırsatı doğduğunda, kesin bir biçimde hayır dedi (hatta, "Felsefeye karşı günah işlemek için Atina'nın ikinci bir fır-

2. Platon, *Crito*.

satı olmayacak," dediği de söylenir). Bu yeni adalet kavramı, henüz, uğrunda hayatımızı feda etmeye ikna olacağımız yeterlikte değildi. Peki acaba bu anlayış istediğimiz şeyleri elde etmemizi ve bunun yanımıza kalmasını sağlayacak güç veya zekâya sahip olsak da, bu isteklerimizden vazgeçmemizi sağlayacak kadar güçlü müydü? *Devlet*'te, Glaukon'un Sokrates'e sözünü ettiği Gyges Yüzüğü'nün ölçmeyi umduğu şey de buydu işte. Akhilleus ve Agamemnon adalet kaygısı taşımıyorlardı. Hayatta ne istiyorlarsa alıyorlardı. Peki adalet sizi, yani Gyges Yüzüğü'nün sınırsız gücünü elinde tutan yeni sahibini neden ilgilendirmeli?

Temel sorun, adaletin soyut bir kavram ya da toplumsal kurumlarda bulunması arzulanan bir özellik olarak savunulması değil; daha kişisel bir kaygıdır: *Adalet bizim için nedir ve neden adil olmalıyız?* Bu konuya ilişkin modern düşünce tarzımız, ortak çıkarlarımıza hizmet ettiğini söyleyerek savunur adaleti. Platon'un bakış açısı bu değildir; ama kendini feda etme biçimindeki bir adalet duygusunu savunduğu da düşünülmemelidir. Onun önerdiği –ve benim savunacağım– şey, uygun bir adalet kavrayışının gözden geçirilmiş bir benlik kavrayışını gerektirdiğidir. Toplum sözleşmesi kavrayışına göre ise, adalet, toplum tarafından icat edilmiştir. Kişisel bir eğilim ve erdemden çok, ortak çıkarımız için kabul ettiğimiz bir yaptırımlar ve ödüller sistemidir. Oysa Platon'a göre adalet, her şeyden önce kişisel bir erdemdir. Adaletin, insanların ortak korunması için kabul ettiği bir tür uzlaşma veya sözleşme olduğu yolundaki düşüncenin zayıf tarafı, adalete gerçekten ihtiyacımız olan hallerde, bir adaletsizlik canavarıyla karşılaşıp da kendimizi savunmak istediğimizde bizi yüzüstü bırakmasıdır. Gyges Yüzüğü'nün sahibine "hepimiz için iyi olacak" demek bir işe yaramaz; çünkü o zaten daha iyi bir durumdadır ve böyle bir sözleşmeye uymanın kendisine bir çıkar sağlamayacağını bilir. Eğer adalet kişinin çıkar sağlamasının bir başka yolu olmaktan ibaretse, çıkarlarını zaten elde etmiş olanlar neden bu konuyla ilgilensin veya zahmet göstersin ki?

Bizi birbirimizden koruyan bir toplum sözleşmesi düşüncesinin altında peşinen kabullenilmiş yetersiz bir kanı vardır: Hepimizin temelde bencil ve rekabetçi olduğumuz iddiası. Sanki bencilce arzu-

larımız etikten ve toplumdan tamamen kopuk olarak ortaya çıkan, doğal bir şeymiş ve adalet duygumuz da hiçbir biçimde doğal değilmiş gibi. Buna karşılık Platon, adaletin yalnızca toplumsal bir uzlaşma olamayacağını, eyleyenin ruhunun doğasında bulunması gerektiğini savunur. Buna göre, bencillik yalnızca adaletin karşıtı olmaktan ibaret değildir ve adalet nasıl insanlar olduğumuz ve nasıl olmamız gerektiğine dair soruların çerçevesinde anlaşılmalıdır. Adalet bir sözleşmeye ya da birilerinin yükümlülük duygusuna bağlı değildir. Hatta Eski Yunanlılarda, bizdeki fazlasıyla sözleşmeye bağlanmış olan "yükümlülük" kavramı hiç yoktu. Hepimizin, belli bir düzenin korunması için sözleşmeye bağlı yükümlülüklere ihtiyaç duyan temelde bencil yaratıklar olduğumuz doğru değildir. Zaten "bencillik" ve "yükümlülük" gibi zıt kavramları aynı kefeye koymak da yeterli bir adalet anlayışına ulaşmayı olanaksız kılar.[3]

Neden zorunlu olarak son derece çıkarcı olduğumuzu varsaymamız gerekiyor? Belirli ve genellikle de tanımı açık durumlar –iş anlaşmaları veya spor karşılaşmaları gibi– haricinde rekabet içinde değiliz; çıkarlarımız da yakınımızdaki kişilerin çıkarlarının aksine ya da onlarla uyumsuz değildir. Çıkarlarımız, lükslerimiz, konforlarımız, hatta ihtiyaçlarımız için yaşamayız; kimliğimizi, saygınlığımızı elde etmek, toplumda kendimize uygun yer sağlamak için yaşarız. Biz, kendi çıkarımız için değil, *kendimiz* için; gururumuzu, kibrimizi, kendimize saygımızı, onurumuzu, dürüstlüğümüzü tatmin etmek için yaşarız. Ama bu duygusal değerler, benlikle ilgili oldukları varsayılsa da, tamamen toplumsaldır ve diğer insanlarla birlikte, büyük oranda da onlar için yaşanacak bir hayatı gerekli sayar. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar* adlı eserinde sırf zıtlık olsun diye, diğer insanların ve onların "mantığının" elinde bir kukla olmadığını kanıtlamak için, tüm çıkarlarını, hatta sağlığını bile göz ardı eden bir karakter sunar. Bu yüzden de, Dostoyevski'nin karakteri tüm acılara katlanır; yeter ki bu acılar kendi özgür seçimini, "avantajın avantajını", kendi gerçek benliğini simgelesin. Hepimi-

3. Bernard Williams da *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1985) adlı eserinde etik ve genel olarak felsefe konusunda benzer bir tez ileri sürer ve kişiliği göz önünde bulundurarak "her şeyi yükümlülük haline getirmenin ahlâki bir hata olduğunu" vurgular (180).

zin nihai isteği kendi üstünlüğümüz değil daha değerli bir şeydir: Ancak çıkarların bizim irademizi yok sayan sözde yönetimini reddedip yapısı gereği toplumsal olan ruhumuzu anlarsak kazanabileceğimiz bir benlik ve kendine saygıdır bu.[4]

Gyges Yüzüğü sizde olsa bir evsize yardım etmez, bir dostunuzu yaklaşan bir tehlikeye karşı uyarmaz, arzuladığınız şeylere ulaşmanıza engel olan zararsız bir sivili değilse de dünyanın altını üstüne getiren, yönettiği kişilere kendi yurtlarında eziyet eden o canavarlardan birini öldürmez ya da yaşadığına pişman etmez miydiniz? Günlük eylemlerimizin çeşitliliğine bakacak olursak her zaman, hatta genellikle, çıkarlarımız doğrultusunda hareket ettiğimiz kesin değildir; ama sık sık ve bilinçli bir şekilde çıkarlarımıza ters düşecek hareketlerde bulunduğumuz da söylenemez. Çıkarlarımız da, büyük ölçüde, ötekilerin kaygılarına ters düşmez zaten; daha ziyade, içinde yaşadığımız büyük toplulukların çıkarlarıyla örtüşür. Sorumluluk duyarak yasalara uyar, başkalarına yardım eder; zamanımızı ve hatta paramızı paylaşırız; bunun nedeni başka ödüller peşinde koşmamız ya da yakalanmaktan korkmamız değildir. Adalet için ölmek nadir görülen bir davranış olarak kalabilir; ama adil olmak, kırk yılda bir veya kazara gerçekleştirdiğimiz bir davranış değil, zaten istediğimiz, yapmaktan hoşnut olduğunuz bir şeydir. Adil olmak ve başkalarının iyiliğini düşünmek, hayatımızda kendi arzularımızı doyurmak kadar büyük bir yer tutar. Adalet bencillik adına değildir, benliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

C. PLATON'UN ÇÖZÜMÜ: DEVLET

...endişeli bir baba, "Oğlumun adil bir insan olacağından nasıl emin olabilirim?" diye sordu. Ksenophilus yanıtladı: "Onu, iyi yönetilen bir devletin yurttaşı yap."

Diogenes Laertius
(Hegel'in ***Philosophy and Rights*** eserinden alıntı)

4. Fyodor Dostoyevski, *Notes from Underground,* [*Yeraltından Notlar,* çev.: Mehmet Özgül, İletişim Yay., 2004].

Devlet, adalet nedir sorusunu yanıtlamak üzere yazılmıştır, ama bu kritik kavramın nihai tanımının ne olduğu pek de açık değildir. Biz olsak talimatları, değerlendirmenin nasıl yapılacağını, kararın nasıl verileceğini sıralardık. Pek çok okuyucu hayal kırıklığına uğrasa da Platon bize bunu sunmaz. Platon'un amacı bize bürokratlar için bir karar verme yöntemi sağlamak değildir; bunun neredeyse tersine, bizlere adaletin kişisel bir erdem olduğunu, belli bir türden bir insan olmayı, kişinin kendini belli bir biçimde algılaması gerektirdiğini öğretmektir. Konu olarak da *Devlet*'te adaletin tek değil, pek çok farklı biçimde analizi mevcuttur; Sokrates bunların tümünü yanlış, sapkın ya da aşırı kısıtlı olduğu gerekçesiyle reddeder. İtirazı nedendir peki? Çünkü, Sokrates'in görüşüne göre doğru tanımlama, kullanımda olan tüm tek taraflı yanlış cevapların diyalektik aracılığıyla ("karşılıklı konuşmayla") gözden geçirilmesi sayesinde ortaya çıkabilir ancak. Belki de Platon'u başka türlü okumalıyız: Farklı durumlara uygun ve bunlarla sınırlı pek çok farklı adalet anlayışı olduğunu; adaletin temelinin dünyada değil yargılarımızda olduğunu anlatmaya çalıştığını düşünerek okumalıyız. Veya belki de Sokrates'in ve sözcülerinin tartıştığı yanıtların çeşitliliğinin, Sokrates'in hemşerisi olan Atinalıların aptallığını değil, iyi hayata ve dünyanın işleyişine dair eski ve yeni pek çok görüşün varlığı sonucunda ortaya çıkan gerçek çatışma ve karışıklığı yansıttığını fark etmeliyiz. *Devlet*'te, adalet üzerine yazılmış yeni eserlerin çoğunun aksine, bir adalet teorisi ve adaleti insana uzak birkaç prensibe indirgeme çabası söz konusu değildir. Adalet, en iyi bireylerin ve en iyi toplumların ruhundan başka bir şey değildir.

Devlet, Sokrates'in adaletin sırf adalet olduğu için arzu edilmesi gereken bir erdem olduğunu savunduğu ve adil kadınlar ve erkekler tarafından adaletle yönetilecek bir toplumu tanımlayan bir kitaptır (Platon'un, devletin koruyucuları arasına kadınları da dahil edişinin, kadını hâlâ meta olarak gören bir toplumda yeni ve zamanına göre çok ilerici bir fikir oluşu da dikkat çekicidir). Ana fikri, erdem olarak adaletin kişisel olabileceği, ama adil yurttaşların ancak adil bir toplum tarafından ortaya çıkartılabileceğiydi. Platon, çok nadir olarak, adil olmayan bir toplumda adil bir kimsenin yeti-

şebileceğini (Sokrates özelinde) söylemiştir; geriye kalanlarımızınsa ancak adil bir toplumda adil olması beklenebilir. Böylece *Devlet* bireydeki adaleti tanımlamayı bırakıp adil bir toplum, aristokratik bir cumhuriyet tasarlamaya başlar. (Kişisel adalet ve adil toplum paralelliği, *Devlet*'te sık sık çıkar karşımıza. Mükemmel olmayan bir toplumdaki mükemmellik örneği Sokrates'i ve mükemmel bir toplumda da adil olmayan bireylerin şüphesiz ortaya çıkacağını saymazsak, genellikle biri olmadan diğeri de olmaz). Bu paralelliği oluşturan şey, müzikte de kullanılan *armoni* ya da *uyum* kavramıdır. İdeal toplumun parçaları arasında mükemmel bir uyum vardır; tıpkı sağlıklı bir insanda çeşitli yetilerin, akıl ve bedenin, mantığın, duyguların ve arzuların uyum içinde oluşu gibidir bu.

Platon'un adil toplumunun temel özelliği –Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde modern toplumun tanımlayıcı özelliği de budur– işin bölüşülmesidir: Herkes en iyi ne yapabiliyorsa onu yapar.[5] Böylece adalet değer kavramına yönelir; esas olan, insanların, kendi özel yetenekleriyle topluma ne verdiğidir. Elbette kişiler topluma yaptıkları katkı için ödüllendirilir; ama sırf bir ödül *amaçlayarak* katkıda bulunulduğunu düşünmek, yapılacak en büyük hata olur. Yurttaşlar devlete katkıda bulunurlar; çünkü toplumu geliştirmek, örnek yurttaşlar olmak için yapılacak olan budur. İnsanların birtakım rüşvetlere veya teşviklere şeylere ihtiyaç duydukları düşüncesi öne sürülüyorsa sorun anlaşılmamış demektir; ama toplum, üyelerini haklı ödüllerinden sistematik bir biçimde yoksun bırakırsa "bana ne kadar öderseniz benden de ancak onun karşılığını alırsınız" gibi yanlış bir yaklaşım yaygınlaşabilir. Fakat tüm bu yetenekli ve işinde uzmanlaşmış yurttaşların birlikte çalışması sonucunda son derece bütünleşmiş, verimli, sağlıklı ve mutlu bir toplum ortaya çıkacaktır (yirmi asır sonra Adam Smith de bu nokta üzerinde durmuştur). Başka bir deyişle, mükemmel devlet, binlerce (mükemmel olmayan) bireyin birlikte çalışması ve başarının meyvelerini rollerine, beklentilerine uygun bir biçimde toplaması sonucunda ortaya çıkar. Adalet budur. Adil birey de ruhu ve bedeni uyum içinde bulunan, arzularının mantığa uygun olması so-

5. Platon, *Devlet*, kitap 4; Smith, *Ulusların Zenginliği*, 1. Kitap.

nucunda yalnızca adil toplumdaki rolüne uygun arzuları bulunan kişidir. Eğer kişi "üreticiyse", (örneğin çiftçi veya tüccarsa) üretim hayatında adil ve mutludur. Eğer kişi "savaşçıysa" şehri koruyup savunanlar özel lükslerin de tadını çıkartabilir; bu ayrıcalık da tamamen adildir. Son olarak, eğer kişi devletin selametinden sorumlu bir "koruyucuysa" (hatta sonunda filozof kral olmuşsa) çok özel görevleri ve ayrıcalıkları vardır; Platon'un gayet detaylı bir biçimde anlattığı gibi, yoğun bir felsefe ve politika eğitimi de buna dahildir. (Filozoflar adaletin işlemesini nasıl sağlayacaklarını bilmek istiyorlarsa, adaletin doğasını da anlamalıdır). Koruyucular ciddi kısıtlamalara da tabidir; bu kısıtlamalar arasında kişisel mülkiyet ve bildik aile hayatı biçimlerinin ortadan kalkması da vardır. Karılarını paylaşırlar ve böylece doğan çocukları da ortaklaşa, yeni koruyucular olarak yetiştirirler. Böyle bir sistem bize adil gelsin ya da gelmesin, bu milyoner senatörler çağında "halka hizmet"in ne anlama geldiğini bir düşünmekte fayda var. Adaleti meydana getiren şey, toplumla yürekten ilgilenmek ve onun bir parçası olmaktır; kişisel çıkarların, bu çıkarların tanımlandığı, saygı gördüğü ve tanındığı bir toplum olmasa hiçbir şey ifade etmeyeceğini anlamaktır. Platon'a göre, adaletin özü, iyi yönetilen ve uyum içinde bir toplumda yaşamak ve böyle bir toplumun varlığını mümkün kılan kişilerden olmaktır.

Refah içinde yaşayan bu uyumlu, mutlu toplum hayalinin asırlardır siyasi liderlere esin kaynağı olması şaşırtıcı değildir; ama bu hiyerarşik adalet ve ideal toplum tablosunun pek çok öğesi bizim için itici ve iğrençtir. Demokrasinin olduğu kadar gerçekleştirdiği ve gerektirdiği unsurlardan ikisinin, yani bireysel özgürlüğün ve seçimlerin de bu adalet tablosunda yeri yoktur; hatta bunlara düşmandır. Köleliğin, devlet ekonomisinin bir gereği olarak utanmazca kabulü bizleri dehşete düşürmeli, her birimizin ancak toplumdaki yerimizi kabullenerek adil ve mutlu olacağımız düşüncesi bizleri iğrendirmelidir. Elbette *Devlet*, tam anlamıyla idealize edilmiş bir kurgu değildir; elbette ki M.Ö. IV. yüzyıl Atinası ile büyük benzerlikler taşımakta, Atinalıların bir önceki yüzyılda üstesinden geldiği bütün siyasi mücadeleleri yansıtmaktadır. Hiçbir şekilde bir

ütopya değil; Sokrates ve Platon'un özellikle cazip buldukları bir siyasi düşünce biçiminin ülküleştirilmesidir. Neredeyse bir adaletsizlik paradigması olarak göreceğimiz ve görmemiz gereken bir hayaldir. Yine de *Devlet*, adaletin ne olduğu ve ne olması gerektiği konularında bir bakış açısı sağlar bize. Her halükârda adalet, bizim genellikle düşündüğümüz gibi bireyin istediği veya hak ettiği şeyleri (kendi kendine) almasından çok, bireyin topluma katılımıyla ve katkıda bulunmasıyla ilişkilidir. Fakat Platon'da bireyin rolünü ve konumunu belirleyen şey tamamen toplumken, biz toplumun doğasını belirleyenin bireyin refahı ve hakları olduğunu savunuruz. Adaletin ölçütü ve standardı bireydir, fakat –can alıcı nokta burası– bu ölçüt ve standart her zaman topluma içkin durumdadır ve onsuz düşünülemez.

Platon'a göre, söz konusu olan ister birey olsun ister toplum, adalet sağlık ve mutluluğa, adaletsizlikse hastalık ve sefalete benzer. Adaletsizlik, toplumu ya da insanın ruhunu zayıflatıp karıştıran, kendisiyle çatışmaya sürükleyen bir iç uyumsuzluktur. Bu, Platon'un sorununa, yani adaletin nasıl sırf adalet adına arzulanması gerektiği konusuna bir çözüm getirir. Adalet, bizlerin ve toplumumuzun bütünlüğü ve uyumundan başka bir şey değilse, "doğal" olarak adil olmaya yöneliyorsak, bu uyumun reddinin ya da bunu destekleyecek bir toplumda yaşamama şanssızlığının bizi sefalete sürüklemekle kalmayıp, birey olarak elimizden geleni yapsak *bile* bir iç karışıklık ve çatışma yaratması kaçınılmazdır. Adil bir toplumda yaşamak, kuşkusuz, adil kişiler olmamıza yardımcı olur ve bunu teşvik eder; bunun nedeni, toplumun bizi adil kılması değil, bize doğal güdülerimizle hareket etme fırsatını vermesidir. İnsan sağlık ve mutluluk istemek için hangi dış ödül veya ayartmaya ihtiyaç duyar ki?

Platon'un adaletten kastı, iyi bir hayat yaşamaktır. O, adaletin, yoksulların rahata ermesi ve yoksul ülkelere yardım fonuna yönelik vergilendirme gibi bizim için büyük önemi olan sorunların pek çok yönüyle kesinlikle ilgilenmiyordu; onun ideal toplumunda övdüğü ve o günkü demokraside küçümsediği şeyler de bizi rahatsız edecektir, ama Platon'un savunduğu temel fikir, yani adaletin haya-

ta dair soyut veya kopuk bir durum değil, bir yurttaş olarak toplumda yaşamanın özü oluşu, bizlere tanıdık ve cazip gelir. Sokrates'in adil olmakla kişinin kendi çıkarlarına hizmet etmesinin birbirine uzak şeyler olmadığı konusundaki ısrarı, onun adalet nedir sorusuna verdiği yanıtı yönlendirmiştir. Adalet iyi ve doğru yaşamaktır, bunlar birbirinden ayrılmaz. Peki neden adil olmamız gerekir? Çünkü adil olmamak, bütünlük içinde bir insan veya tam bir yurttaştan daha aşağı bir şey olmak; bir iç parçalanma ve çatışmayla yaşamak, tam bir mantıktan uzak olmak, insanın kendi doğası bakımından büyük bir sefillik ve yanlışlık riski taşıması demektir. Belki bu yanıt, Gyges Yüzüğü'nün, bu korkutucu yeni gücün sınırlarını denemek için çıldıran, bu heyecanla da adalete pek fazla öncelik vermeyen yeni sahibinin merakını tatmin etmeyecektir. Ama Platon, *Devlet*'in sonlarında, adaletin ödülünün yalnızca adalet olmadığına, adil bir kimsenin toplumun verdiği ödülleri de elde edeceğine dair teminat verir. Her şeyi iyice düşününce, insan, sonunda toplumun iyiliği için Gyges Yüzüğü'nü fırlatıp atacaktır (ya da yalnızca geceleyin televizyonda gösteri yapmak için kullanacaktır).

Sonuçta *Devlet*'in savunduğu şey, adaletin kendi başına iyi olduğu, ama aynı zamanda uzun vadede insanı ödüllendireceğidir. İtiraf etmem gerekir ki Sokrates (ya da Platon) böyle mutlu bir son teminatı vermekle pek de iyi yapmamışlardır. Ama şunu da söylemek gerekir, Sokrates ve Platon pastadan kendi paylarını afiyetle yiyen ve adaleti kendi çıkarlarıyla bağdaştıran, yani adil insan olmayı kazançlı çıkmak adına yorumlayan adalet savunucuları değildiler. İki bin yıldan fazla bir zaman sonra, büyük Alman filozofu Immanuel Kant, tüm Hıristiyan geleneğini "*summum bonum*", yani "en yüce iyi" olarak özetledi; buna göre erdem ve mutluluk, adalet ve kişisel refah tam olarak birbirine uymaktaydı. Kötülük ceza, iyilikse ödülle karşılığını alacaktı. Elbette böylesi bir adalet, yetmişine gelmiş zorba hükümdarların masum çocukları katlettiği bir dünyada bulunamaz; bu yüzden de Kant, adaletin, yaşadığımızdan farklı olan ölümsüz bir hayatta Tanrı tarafından sağlanacağını "kanıtlamıştır." Hatta Kant, gelecekteki böyle bir adalete inanmasak erdemli ve adil olmanın mantıksız olacağını bile öne sürmüştür. Sırf adalet adalet

olduğu için ve bunun kendisi bir ödül olduğu için bile adalet peşinde koşmaktan son derece mutluyuz; fakat bu yüzden acı çekmeyeceğimize ve kendimizi, pek o kadar vicdanlı ya da dürüst olmayan kişiler karşısında dezavantajlı durumda bulmayacağımıza da emin olmak istiyoruz. İşte Platon'un sorusunun ne kadar kapsamlı çıktığını görüyorsunuz; ve modern seküler toplumumuzda, bu sorunun peşinden koşmak, adalet kavramının hâlâ yeni sayıldığı Platon zamanında olduğundan daha zor. Sonuçta adalet kişisel çıkarlarla ilgili mi değil mi? Bilmek istediğimiz şey bu, ama önce kendimizi daha iyi tanımamız ve hayatta gerçekte ne istediğimizi bulmamız gerek.

D. AÇGÖZLÜLÜĞÜ YENİDEN GÖZDEN GEÇİRMEK

Bunu para için yapmıyorum. Yeterince param var, hatta ihtiyaç duyacağımdan çok daha fazla. Yapmış olmak için yapıyorum.

Donald Trump, *The Art Of The Deal*

Zengin, elindekiyle mutlu olandır.

Talmud

Platon'un adaletten kastı iyi bir hayat yaşamaktır. Ama iyi hayat, belli maddi koşullar gerektirse de (yeterli gıda, sağlık, siyasi özgürlük) temelde diğer insanlarla iyi geçinmek, iyi bir toplumda yaşamak ve arkadaşları, komşuları tarafından sevilip saygı görmekle de ilgilidir. Temel maddi ihtiyaçların tatmini tamamen kabul edilebilir bir durumdur ve genellikle hem toplumla uyumlu hem de ortak çıkarlara uygun bir eylemler dizisidir; ama insanın hayattaki esas amacı veya kaygısı bundan ibaret değildir. Kişinin ihtiyaçları toplumdaki yerine göre değişir: Askerin kılıca, devlet adamının makama ihtiyacı vardır. Ama kişinin ihtiyaç duyduğundan, hak ettiğinden fazlasını elde etmeye çabalaması antisosyal ve kendi kuyusunu kazan bir tutumdur; kişinin adına, onuruna, sonuçta da mutluluğuna gölge düşürür. Açgözlülük, açgözlülüğün motive edici bir gücü

olduğuna inanılan bir toplumda bile iyi değildir. Bir tür felsefi kafa karışıklık halidir; kişinin, gerçekte ne istediğini –güvenlik ve saygınlık– yanlış anlamasıdır. Neyin ancak idare edeceğine, neyin yeterli olduğuna dair fikir birliğine varılan standartların görmezden gelinmesi ya da bulunmaması halidir. "Keşke on (elli, beşyüz) bin dolarım daha olsaydı, o zaman tüm sorunlarım çözülürdü," demek, felakete yol açacak bir hesaplama hatası yapmaktır. İyi bir hayat, maddi refahı gerektirir, ama bir maddi refah meselesi değildir. Açgözlü olmak bunu gözden kaçırmak ve ihtiyacı olandan ya da hak ettiğinden daha fazlasını elde etmeye çabalarken kendini aşağılamak, başkalarına zarar vermektir.

Açgözlülük patolojisi aleyhine konuşup yazdığım için insan doğasını reddetmekle, hatta kapitalizme saldırmakla, haline şükretmeyi savunmakla ve "bu ülkeyi yücelten" hırslara zarar vermekle suçlanmak bana hep ilginç gelmiştir. Bu suçlamalar hem kapitalizmin, hem de haline şükretmenin yanlış anlaşıldığını gösterir ve "insan doğasının" kesinlikle yanlış yorumlandığını. Ben insanları daha üretken değil, ama şaşmaz bir biçimde mutsuz kılan; onları aslında istemedikleri ve asla sevmeyecekleri kariyerler peşinde koşmaya yönelten; çok para kazandırmasa da farklı ve iyi şeyler yapmalarını sağlayacak yeteneklerini, ilgilerini bir kenara atan o mantıksız ve adil olmayan arzuların karşısındayım. İşin acı yanı, bunun gerçek isteklerle, ihtiyaçlarla, beklentilerle bir ilgisinin bulunmayışıdır. Açgözlülük bildik anlamda arzu değildir, ama sonuçta hep daha fazlasını istemeye yönelik anlamsız (çünkü sonsuz ve doyurulmaz) bir arzudur. *Key Largo*'da Bogart'ın oynadığı yarı-kahraman karakter, Edward G. Robinson'ın canlandırdığı iğrenç gangstere "İstediği sadece şu: Daha fazlası" der. "Daha fazlası, evet daha fazlası!" diye tekrarlar Robinson, tamamen katılmaktadır Bogart'a, ama kendisine yöneltilen hakaretten bihaberdir. Açgözlülük hedefi olmayan arzudur; sınırlanma veya doyuma ulaşma olasılığı yoktur. Çünkü açgözlü kişi hüsrana mahkûmdur; kendisinden daha kötü durumda olanlara merhamet duyması kolay değildir –sonuçta o da hayal kırıklığına uğramıştır– ve *adalet* de dünyadaki yanlışları adlandırmak için kullanılan bir başka isimdir sadece. En sonunda da

açgözlülükten kaynaklanan hayal kırıklığı, insanın iyiliğine inanmamaya kadar varır; açgözlü başarı da, doyuma ulaşma olasılığının olmadığı sonucuna varır hemen; o halde birileri için endişelenmenin ne anlamı vardır?

Bu kadar çok hayatı mahvetmese ancak kötü bir şaka olacak olan "her şeyi isteme" fikri, toplumun kabul edebileceği bir noktaya gelmiştir. Adalet, kişinin kendisi için beklentilerinin mantıklı oluşuyla işe koyulur ve ilk hedeflerinden biri de soyut açgözlülükten kurtulmak olmalıdır. Dünyadaki malların yeniden dağılımıyla ilgili bir kuram veya tasarıdansa, alçakgönüllülüğe ve ılımlılığa, ziyankârlığımız ve düşüncesizliklerimizden ötürü derin bir utanma duygusuna, kendi çıkarlarımız adına değil, sırf düşüncesizlik ve duyarsızlıktan dolayı, ne kadar çok zarara yol açtığımızın farkında olmaya ihtiyacımız var. Çoğumuz açısından adaletin tersi, açgözülülük olarak adaletsizlik değildir. Zalim ya da kalpsiz değiliz. Yalan söylemiyor, hırsızlık yapmıyor, kimseyi aldatmıyoruz. Yalnızca çok fazla şey istiyor ve bekliyoruz. Çoğumuzun yokluk içinde yaşadığını söyleyemeyiz, hatta "orta halli bir geçim" bile söz konusu değil. Dikkat çekici bir tüketicilik hali içindeyiz; sırf çok reklamları yapıldığı, moda oldukları için yeni, fakat gereksiz ürünleri arzuluyoruz. Sorun da asla doymayan bu şehvet (çünkü hep yeni bir şeyler çıkıyor), bizleri oyalıyor ve diğer insanları anlama yetimizi yıpratıyor. Bizleri kıskançlık ve haset gibi duyguları abartmaya sevk ederken eli açıklık ve merhamet gibi duyguların önünü tıkıyor. En kötüsü de, yedi ölümcül günahtan biri oluşunun üzerinden asırlar geçtikten sonra, *hırs* kılığına gizlenerek günümüz Amerika'sında yerini buluyor – ki bu da bizimki dışında neredeyse tüm toplumlarda pek makbul sayılmayan bir kelimedir.

Açgözlülüğün kişisel kazançla da ilgisi yoktur. Üniversitede bir bölüm başkanının, kendi kadrosundaki bir hocanın, söz konusu bölümünden maaş aldığı halde başka bir bölümde ders vermesini duygusal bir biçimde protesto edişini bir nevi tiksintiyle dinledim. Elbette tehlikede olan bölüm başkanının kendi parası, hatta yönetici olarak saygınlığı değildi; yalnızca o soyut birikim ve statü kaygısıydı ona bu konuşmayı yaptıran. Bürokratik, Weberci bir açgözlü-

lüktü bu; kişisellikle ilgisi ortadan kaldırılmış, mantığa büründürülmüştü, ama ne olursa olsun açgözlülüktü. Para meseleleriyle sınırlı olmayan, Amerikalılar için (söylemeye bile gerek yok) az görülür diyemeyeceğimiz bir erdemdir açgözlülük. Avustralyalı golfçü Greg Norman'la geçenlerde yapılan bir röportajda açgözlülük mesajı apaçık bir biçimde veriliyordu: "İstemeniz gerekiyor, olay bu. Golf bir arzu işidir... Eğer yılda 300 bin dolar kazanabiliyorsanız ve (küçümseyerek) turnuvalarda kazanıp kazanmamaya da da önem vermiyorsanız ne âlâ. Ben bununla mutlu olamam. Bu oyunu oynamaya başladığımdan beri benim arzum dünyanın en iyi oyuncusu olmaktı."[6] Başarı takıntımızdır açgözlülük; dereceler, notlar, sevgililer, alkışlar biriktirmeye yönelik sınırsız isteğimizdir. Asla harcayamayacağı yarım milyon dolara daha "ihtiyaç duyan" yatırımcıyla sınırlı değildir bu durum. Yeterince ödül alamayan ve ödüllendirilen diğer şairleri kıskanan şair, seyirciye ve alkışa doymayan sahne adamı (Jack Benny böyle bir karakteri oynardı eskiden) için de geçerli bu. Asla yeterince tanınmayan araştırmacılar, yeterince derginin kapağına çıkamayan mankenler için de farklı değildir durum. Aristotelesçi mükemmellik bir şeydir; tüm iyi duyguların ve duyarlılığın önünü tıkayan doymak bilmez hırs farklı bir şeydir.

Zaten iyi, hatta mükemmel olmakla yetinmeyip "bir numara" olma saplantımız da ABD'de ulusal nevrozumuzun en bariz belirtilerindendir. Yalnız ekonomi, askeri güç ve sporla da sınırlı değildir bu; *Guinness Rekorlar Kitabı*, telefon kulübesine doluşmaktan sıcak patates tutmaya kadar her konuda bir numara olma merakımızı gösterir. Bu tür işler eğlenceli değildir demiyorum, ama insanların bunları başarmak için hayatını harcaması ve mutluluğu saçma, tamamen gereksiz şeyleri başarmak üzerine kurması mutsuzluğumuzu büyük ölçüde artırır. Açgözlülüğün bir başka yüzüdür bu; anlamlı başarı standartlarımızı buradaki gibi saplantılı kişisel başarı kavramıyla değiştirdiğimizin başka bir işaretidir. "Şu alanda en iyi ben olmak istiyorum" sözü aslında bir başarı formülü değil, bir mutsuzluk reçetesidir.

Sık sık açgözlülüğün kaynağının kapitalizm olduğu söylenir ve

6. *Playboy*, Mart 1988, 146.

bu da bazen tartışma konusu olur; gerçekten de kapitalizm açgözlülükle yükselir, açgözlülüğü teşvik eder, hatta tüm itici güçlerin en iyisi olduğunu söyleyerek açgözlülük için bahane bulur. (Bunu savunanlar ulusal refahın motoru olarak bireysel açgözlülük ve "görünmez el" konularında Adam Smith'ten alıntı yaparlar ikide bir.) Ama benim başka yerlerde de savunduğum gibi, bu kanı, toplumsallaşma ve işbirliğine tüm diğer ekonomik ve toplumsal sistemler kadar gerek duyan kapitalizmin ciddi biçimde yanlış anlaşıldığını ortaya koyar.[7] Adam Smith'in kapitalizmin kutsal kitabı sayılan *Ulusların Zenginliği* eseri yayımlanmadan önce yurttaşlarımız için beslediğimiz toplumsal hislerin ve duygudaşlığın, kişisel çıkar duygumuz kadar "doğal" olduğunu savunduğu *Theory of the Moral Sentiments*'ı yazmış olması tesadüf değildir.[8] Dahası, para ve maddi lüksler yerine ödüllere, konuma veya nüfuza yönelik olarak ortaya çıksa da açgözlülüğün sosyalizm ve komünizmde de aynı derecede yer aldığı açıktır.

Tartışmak istediğim şey her ekonomik veya siyasal sistemde belli bir ölçüde açgözlülük olduğu değil; asıl tartıştığım açgözlülüğün insan doğasının bir parçası olduğu iddiasıdır. Aslında doğru olan tam tersidir. Ben, açgözlülüğün adalet sorunu için çok genel bir mesele olduğunu, çünkü doğaya *aykırı* olduğunu savunuyorum. Açgözlülüğün doğaya aykırı olmaktan ziyade *akla aykırı* olduğu ileri sürülür genellikle; ama bu sav, bizi peşinen mantığa eğilimli varlıklar olarak kabul eder ve doğal bilgeliğimizi ve ölçülü halimizi ve bunun kültürel işlenme yoluyla güdülerimize yansıyışını göz ardı eder. Mülkiyet hakkının doğal olduğunu savunanların piri sayılan John Locke da aynı katılıkla doğal mülkiyet duygumuzun kullanabileceğimizle sınırlı olduğunu, kimsenin elinden bir şey almayı ve kimseye zarar vermeyi güdülemediğini savunmuştur. Kişinin kaç tane yakın arkadaşa, sevgiliye, ne kadar gelişmiş yeteneğe ve bağlılığa sahip olabileceği üzerinde toplumsal sınırlar olduğu gi-

7. K. Hanson ve R. Solomon, *It's Good Business*, ve R. Solomon *Ethics and Excellence* (New York: Oxford Univ. Press, yayıma hazırlanıyor).
8. Ben, Smith'in iki çalışması arasındaki sürekliliği büyük oranda Patricia Werhane'in yayımlanmamış eseri "The Legacy of Adam Smith for Modern Capitalism"e bağlı olarak takip ediyorum.

bi doğal sınırlar da vardır; doğa, bir şeylerin istiflenmesini çürüme, paslanma ve diğer doğal yıkım biçimleriyle engeller. Acı verici yoksunluk deneyimleri bizleri yedek bir şeyler edinme konusunda dikkatli olmaya yöneltebilir; böyle bir dikkat ne akla, ne de doğaya aykırıdır. Sıra, sonu gelmez görünen servet ve üne gelince, doğal yeterlilik duygumuz toplumsal baskı ve hayaller karşısında yenik düşüyor. "Aşırı zengin" ya da "aşırı zayıf" diye bir şey yoktur derler; ama artık sık sık karşımıza çıkan anoreksi hastalığına tutulanları dışarıda bırakırsak geriye "aşırı zenginler" kalır ki bu da bir hastalık olarak görülmelidir. Adaletin düşmanı zalimlik, hatta katı yüreklilikten ziyade açgözlülük ve bunun yarattığı bozulmalardır; yönetimler ve kurumlardan önce birey olarak bizlerde ortaya çıkar bu. Kapitalist toplumun sorunu (Marx'ın kehanetinde dile geldiği şekliyle) muhakeme yeteneğini kaybetmiş, daha açık deyişle *kapitalin* ne anlama geldiğini ve ne için olduğunu unutmuş olmaktır. Açgözlülük kapitalizm için olmazsa olmaz değildir; oysa kişisel adalet duygusundan kopmuş kapitalizm, kolaylıkla açgözlülüğe varabilir.

Açgözlülük konusunda beni en çok etkileyen şey içerdiği şehvet değil, bunun soyut oluşu. Açgözlülük ihtiyaç demek değildir. Anlaşılabilir bir arzu dahi değildir. Zaten dolar milyoneri olan Ivan Boesky gibi bir adam nasıl oluyor da daha fazlasını istiyor; üstelik istemekle yetinmeyip, harcayamayacağı kadar para kazanmak dışında hiçbir işine yaramayacak para uğruna toplumun geleneklerini çiğnemeye, meslektaşlarının güvenini boşa çıkarmaya, yasalara karşı gelmeye, hapis ve ömür boyu aşağılanma riskini göze almaya –kendisi iş etiği kitaplarında yıllarca kalacak bir örnek olarak çoktan yerini aldı– hazır olabiliyor? James K. Glassman bugün Wall Street'i ayakta tutan şeyin (hep ortalıkta olan) açgözlülükten ziyade zihinsel uyarılma olduğunu, yani fikirlerin gücü olduğunu savunmuştur.[9] Sayılardan alınan zevktir bu; şirket veya ürün hakkında bir şey sormadan, gerçekte bir şirket yönetip bir şeyler üretmeden, çalışanlarla veya müşterilerle bire bir ilişkiye girmeden dört milyon dolarlık bir yatırımı yetmiş iki milyon dolarlık alacağa ve

9. *Washington Post*, 18 Ocak 1988, 23.

kim bilir ne kadar kâra "yükseltmekten" alınan zevk. Ama bu da açgözlülüktür; parasal açgözlülük değil elbette, daha yaygın bir açgözlülüktür, ruhun açgözlülüğüdür; açgözlülük yalnız maddi açıdan değil, ruhsal açıdan da "Daha fazla!" diye bağırır. Tanrılara, hatta kadere de değil, adalete karşıdır bu kadim kibir; onca parayı hak ettiğini iddia edebilmek adına adalete karşıdır.

Amerika'da açgözlülüğün kaynağı çok daha trajiktir: İş en temel toplumsal konulara gelince bir sürü şeyin eksik kaldığı bir toplumda yaşamanın kaçınılmaz sonucu olan geleceğe dair umutsuzluk ve güvensizlik, hatta isteri halidir açgözlülüğe yol açan. Yeni dul kalmış, yetmiş yaşında, sağlıklı ve yalnız bir kadın. Ne kadar daha yaşayacak? Hastalanırsa (ki hastalanacak) kendine bakabilecek mi? İnsan bunu asla bilemez, ama bilinen bir şey varsa o da insanın, çocuklarının yardımına, yabancıların nezaketine ya da toplumsal güvenlik sistemine bel bağlamak istemeyeceğidir. İnsanın neye ihtiyacı olacağı belli olmaz; bu nedenle de kişi daha büyük endişe ve umutsuzluklara sürüklenir. Açgözlülük, her şeye kadir olan dolara yönelik içsel bir ihtiyaç değil; toplumsal planlama eksikliğidir. Amerika'da bir yaşlı nasıl açgözlü olmasın ki? Gelecekte bir gün köpek maması yemek ya da devlete ait bir "huzurevinin" müşterek salonunda siyah beyaz bir televizyonun karşısında oturmak zorunda kalmayacağının bir garantisi yokken adalet konusunda ne kadar duyarlı olabilir ki? Bu dehşet yalnızca yaşlılar için geçerli değildir. Her yerde görebilirsiniz bunu; iyi para kazanan orta yaşlı yöneticilerin "işini kaybetme" (aman ne yumuşak bir tanım!) ve asla başka bir iş bulamama korkusu mesela. İş bulma konusunda zaten endişeli olan on sekiz yaşındaki insanları emekliliği düşünmeye teşvik eden sigorta şirketleri sayesinde daha uzun sürecek endişe dönemlerine giren orta sınıfa mensup öğrencilerde de görülür bu. Sahip olduğumuz tek yerleşik toplumsal plan maddi kaygıyken nasıl açgözlü olmayalım? Adalet duygumuz tamamen tesadüfe bağlandı: "Biriyle ilgilenmekten mutlu olurum elbette, ama önce bir kendim toparlayayım." Öyle bir zaman gelecek mi?

Kendimizi çaresiz hissettiğimiz zamanlarda çoğumuz temelde bencil bir hal alırız ve takıntılı bir biçimde kendimizle ilgilenip baş-

kalarının sorunlarıyla uğraşmayız. Ama bizim adaletten bahsettiğimiz bağlam bu trajik "doğa hali" değildir; dikkat çekici olan şudur: Şartlar umutsuz olduğunda bile ötekilere yardımcı olmak için çabalayan, elindeki azıcık şeyi paylaşan, kendi karşılaştığı şanssızlıkları başkalarınınkilerle kıyaslayıp haline şükredenler, herkesten önce ihtiyaç içindekiler olur.[10] Böyle bildik yardımseverlik ve özveri durumları, başlı başına, hepimizin "doğal bir biçimde" bencil olduğumuz yönündeki o bitmez felsefi kuşkuyu yıkmaya yeter; ama filozoflar ve sosyal bilimciler hâlâ istisnaymış gibi yaklaşmaktadır bu durumlara. Daha da kötüsü, aynı sosyal bilimciler "insanın varlığına" ayakta kalmak için umutsuz bir savaşa mahkûmmuşuz gibi yaklaşmayı da sürdürmektedirler. Bencilliğin de umutsuz koşullardaki sıradışı bir tepki değil "insanın doğası" olduğu söylenmektedir.

E. BENCİLLİK MİTİ

Serçe parmağımızdaki en ufak acı, bizi milyonlarca insanın katledilmesinden daha çok kaygılandırır ve rahatsız eder.

William Hazlitt (David Hume'dan çalınmış ve çarpıtılmış bir söz)

Platon'dan bugüne temel sorun, benim "bencillik miti" dediğim şeydir. Bu, bizim temelde "doğal bir biçimde" bencil olduğumuzu; cömertçe ve diğerkâm davranışların normal olmaktan çok istisna olduğunu söyleyen yanlış ve aşağılayıcı düşüncedir. Bu rahatsız edici bir kuramdır ve doğru değildir. Dahası, adaletin bir tür kendini hiçe sayma ve diğerkâmlık gerektirdiği düşüncesi, özellikle bizim bireyci ve açgözlü toplumumuzda ortaya çıkardığı tepkiyle bunun tam tersini söyleyen bir felsefenin doğmasına yol açtı: Bu anlayışa göre, bencillik kabul edilebilir bir tutum, hatta erdemdir. Bu kendini dayatma felsefesinin en anlaşılır ama çoklukla abartıya kaçan erkek sözcüsü, yerleşmiş geleneklere karşı çıkan Alman filolog Friedrich Nietzsche'dir; en çok okunan kadın sözcüsüyse Rus asıl-

10. 1989 Ekim'indeki San Francisco depremi sonrasında, bu tarz gönül zenginliğinin pek çok örneği anlatılmıştır. Ayrıca, yine böyle binlerce savaş hikâyesi ve kişilerin içinde bulunduğu son derece umutsuz şartlarda ortaya çıkan anlık diğerkâmlık öyküleri de vardır.

lı bir Amerikalı olan popüler romancı Ayn Rand'dır. Bu görüş, kişinin uygun bir biçimde asil bir benliği olduğunu varsayarak (devasa bir varsayım) bencilliğin bir erdem olduğunu söyler. Ama egoizmin bu etik versiyonuna bir dakikalarını bile ayırmaya gerek görmeyen pek çok kuramcı da sonuçta kendilerini bunun psikolojik bir türevini savunurken ya da buna saplanmış bir biçimde bulur; bu görüş, hoşumuza gitsin gitmesin, tüm eylemlerimizin temelde bencilce olduğunu ve ancak kendi çıkarımız söz konusu olduğunda adil olmaya istekli olacağımızı savunur. (Sonuç: Fedakârlık içermeyen bir eylem gerçek anlamda adil değildir.) Oysa adalet, yalnızca başkalarının iyiliğine yönelik bir ilgi veya kaygı değildir; her zaman için (hatta genellikle) fedakârlık anlamına da gelmez. Aynı zamanda, Platon'un savunduğu gibi, kişinin kendi iyiliği ve rahatına yönelik tutkulu bir kaygıdır.

Bencilliğin evrenselliğine yönelik tartışma, çoğu kez çifte bir yanıltmacaya döner. Öncelikle yaptıkları hata, insanların belli bir niyetle eylemesiyle –ve böylece arzu ve niyetlerini gerçekleştirmesi (ya da gerçekleştirmeye çalışması)– kişisel bir çıkar gözetmeksizin eylemesi, yani belli arzu ve niyetleri sınırlayan gerçekleştirmeyi aynı şeymiş gibi ele alırlar. Hayır kurumlarına yardımda bulunurken veya kör bir adamın yolda karşıya geçmesine yardım ederken insan belli bir niyetle hareket etmiş ve hayır kurumlarına veya kör adama (biraz) yardım etme arzusunu tatmin etmiştir. İkinci hataysa temelde sözeldir ve küçültücü bir söz olan *bencillik* kelimesinin anlamının yanlış bir biçimde genişlemesiyle ilgilidir (bu kelimeye yalnız aşırı bir rekabetçilik değil, başkalarının çıkarlarına yönelik bir umursamazlık ve düşmanlık çağrışımları da yüklenmiştir); bu sözcük rekabetçi, düşüncesiz ya da düşmanca olsun olmasın kişisel çıkarlara ilişkin her şeyi kapsamaktadır. Bencillikten söz ederken kelimeyi başkalarıyla uzlaşmaz anlamıyla sınırlayarak kullanmak ve böylece anlamını tüm niyet ve çıkar içeren eylemlerini kapsayacak biçimde genişletmemek gerekir.

Sıradan kullanımda, *bencillik* çok şeyi kapsar. Çıkarcılığı, benmerkezciliği, kişisel kaygıları, kendine dönüklüğü, diğer kişilere yönelik düşüncesizliği, son derece rekabetçi bir kişiliği, oyunu ku-

rallarına göre oynamamayı, açgözlülüğü ya da etrafına hiç aldırmayan hoyrat bir kişiliği içerir. Çok farklı niteliklerdir bunlar. Çıkarcılık, ancak kişi aşırı derecede kendine dönük, diğer kişilerin çıkar ya da haklarına karşı duyarsız veya kayıtsız, sınırlar veya uygunluk konularına aldırmayan, koşulların gerektirdiği standartlardan habersiz olduğunda bencilce olur. Çocuklarını bir sapıktan koruyan anne çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir, ama bencil olduğu söylenemez. Birbirlerinden tenis partneri olarak "faydalanan" iki arkadaş çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir, ama yaptıkları bencillik değildir. Zaten günlük akli, fiziksel ve toplumsal eylemlerini ayrıntılarıyla gözden geçiren biri, yaptığı pek az şeyi tereddütsüz bencilce diye niteleyebilir. Bir ay, hatta bir yıl içinde yaptığımız bencillik olarak nitelenecek davranışlarımızın sayısı bir elin parmaklarını geçmez ve çoğumuz bunları utançla hatırlarız. Diğer taraftan, *bencillik* derken "ilgisi kendine dönük olanı" kastediyorsak, yaptığımız ya da söylediğimiz bir şey nasıl olur da bencilce olmaz? Ama mitin bize anlatmaya çalıştığı bu değildir elbette.

Bencil yaratıklar değiliz biz, bunun nedeni de olağanüstü asil veya terbiyeli olmamız değil. Bencil olmadığımızı söylerken, insanların çoğunun kafasındaki anlamda bencil olmadığımızı söylüyorum. Nitekim çoğunluğa göre bencillik, topluma uymuş bir bireyin belli sınırlar içindeki çıkarlarının ifadesi olarak görülmüyor; kişinin ait olduğu ve onun iyiliğine olan kurallarla işleyen bir toplumda bir istisna olarak kabul ediliyor. Bu anlamda, insanın doğası gereği bencil olduğunu söylemek; doğası gereği iyi olduğunu söyleyen ve hem gülünesi derecede çocukça hem de tehlikeli biçimde gerçekçilikten uzak bulunan görüşe yönelmekten gene de daha yanlıştır. Ama zaten insanın "doğası gereği" bir şey olduğunu düşünmenin savunulacak yanı yoktur ve insanın kişiliğini, tuhaflıklarını yalnız "bencil" ve "iyi" diye iki renkle yapılan bir tabloda yansıtmak, gökkuşağını yalnızca siyah ve beyaz kullanarak göstermeye çalışmak kadar aptalcadır.

Bencillik mitinde kafamızı karıştıran şey, kısmen eylemlerimizi motive eden şeyin çoğunlukla benmerkezci duygular oluşudur.

Doğru, bunlar benliği tanımlar ve korurlar; ama tümüyle de çıkar temelli değildirler ve hatta çıkarlar aleyhine hareket ettikleri bile olur. *Kin* bunun için yerinde bir örnektir. "Pireye kızıp yorganı yakmak" lafı kini çok iyi açıklar. Kişinin kendine zarar verir kin. Özellikle arzulanan amaca zarar verir ve çıkarlara ters hareket eder. Yine de benliğin savunmasından doğar ve bunu ifade eder. Kinde, kişi kendini yenebilir, çünkü bunu yapmak kendine yeterlilik anlamında kişinin başka birileri tarafından yenilmesinden daha tatmin edici ve çok daha iletilebilir bir şeydir. Kinde, kişi kendi için eyleyebilir ama kendi çıkarına karşı da olabilir. Böyle bir eylemin bencilce olup olmadığını söylemek zordur; ama ne olursa olsun, bu örnek, "bencillik" kategorisine başvurarak, adaleti engelleyen zorlukların ve antisosyal davranışların çeşitliliğini tanımlamanın sağlıklı olmadığını göstermektedir. Kin bir örnektir; ama kıskançlığın, hasedin, hıncın, öfkenin, kızgınlığın ve diğer duyguların çoğunun yapısına baktığımızda ben kaygısı güden duygusal davranışın genellikle, bencillik olarak özetlediğimiz şeyden çok, adaletin yanında olduğunu görürüz. Bariz bir örneği ele alacak olursak, ahlâk kaynaklı öfkenin temelinde benlik olabilir, ama ne benlik kaygısı gütmektedir, ne de kendi çıkarlarının peşindedir; adalet tutkusunun yapısındaki temel şeylerden biri kesinlikle budur. Merhamet, kısmen, bir empati, kendini başkasının yerine koyma sorunudur ve bu nedenle de hem öz farkındalığı, hem de kişisel çıkar duygusunu gerektirir. Sevgi, sevilenin beğenilmesi ya da ona duyulan hayranlık değildir yalnız (yaygın, ve çok eski bir yanlış anlamadır bu); daha ziyade benliklerin paylaşımı, benliğin büyümesidir, dolayısıyla da ne benliksizlik, ne de bencil olması halidir.[11] Kızgınlık ve öfkenin doğması için benliğin rahatsız edilmesi gerekir, ama yine bu duyguları hissettiğimiz için illa da bencil olmamız gerekmez. Benlik, düşüncelerimizin, duygularımızın ve eylemlerimizin çoğuna yayılmıştır; ama bu, yaptıklarımızın çoğu "bencil" kelimesinin birincil anlamıyla tanımlanacak demek değildir – bu, adalet duygumuza ters olduğu anlamına da gelmez.[12]

11. R. Solomon, *About Love*.
12. R. Solomon, *The Passions*.

"Hayat mı para mı," dedi Lee heyecanla. "İstediğin paraysa, kazanmak kolay. Ama birkaç istisna dışında insanların istediği para değildir. Onlar konfor ister, sevgi ister, beğenilmek ister."

John Steinbeck, *East of Eden* [Cennetin Doğusu]

Eğer bir şey, gerçekten en çok istediğiniz şey değilse, asla yeteri kadarına sahip olamazsınız.

Sam Keen

Adaletin iyi hayat olarak kabul ettiğimiz şeyin bir parçası olmadığında bize pek bir şey ifade etmeyeceğini söylemiştik. Bizim derdimiz azizlik mertebesi değildir; Sokrates adaletin kendi kendisinin ödülü olduğu ve iyi hayattan ayrılamayacağını söylerken haklı olmasa, adaletin bizim açımızdan pek çekici bir yanı olmazdı. Ama yine de Platon, Kant ve ötekiler (anlaşılan o ki kendileri de buna ihtiyaç duyuyorlardı) iyi hayatın ödüllerinin bir şekilde garantilenmiş olacağını bize anlatmaya mecbur hissetmişlerdir kendilerini. Protestan etiğinin temeli nasıl ki başarı garantisi olmaksızın çok çalışmaksa, adalet de mutluluğu garantilemez, ama hayatımızın temel yanlarından biridir. Bu nokta açık görünebilir, ama garanti umudu, toplum felsefesi tarihi boyunca pek çok hatalı tezin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İlahi adalet ihtimalini bir kenara bırakırsak, şu çok açık ki, adaletsizliğin hüküm sürdüğü ve adaletin başarısız olduğu örnekler olacaktır. Kimsenin bir şey kazanmadığı trajediler hep olacaktır. Adaletle iyi hayatın birbirinin zıddı olmadığı, çoğumuz için, çoğu zaman, adaletin iyi hayatın bir gerçeği olmasından, dolayısıyla onunla çatışma halinde olmayışından anlaşılmaktadır.

İyi hayat nedir? Yalnız dünyanın çeşitli yerlerinde, mesela Venezuela'da ve Japonya'da değil, ABD içinde, New York ya da Iowa'da; hatta yaşadığımız şehrin farklı yerlerinde, apartmanda, hatta odada dahi iyi yaşamanın ne olduğuna dair çok farklı anlayışlarla karşılaşmayı bekleyebiliriz elbette. Biri dünyevi başarıdan başka bir şey aramaz, öteki en çok dostluğa değer verir. Bir sanatçı, bir

başyapıt üretmek uğruna her şeyini verecektir; araştırmacı bir bilim insanıysa tüm yaşamını istila eden o tek sorunun çözümünü bulmak için her şeyini feda edecektir. Bu farklılıklar mutlak değildir elbette; sanatçıların ve bilim insanlarının da dosta ihtiyacı vardır, eserlerinin sonucunda şöhreti ve başarıyı da ümit ederler. Fakat öncelikleri farklıdır ve örneğin hak edilmemiş bir başarıyla adı duyulmamış bir eser veya zamanı tüketen yüzeysel arkadaşlıklarla yaratıcı zaman arasında seçim yapacak olsalar ikincileri seçerler. Bu açık gerçek –farklı kişilerin farklı hedef ve arzularının oluşu– çok sayıda yanıltıcı veya öfke uyandırıcı durum ve önermenin doğmasına yol açmıştır. Örneğin –yöntem ve prosedürlerde ayrı düşmüş olan– karşı uçların ortak bir yasal zeminde birleştirilemeyeceği –hatta bunun pek fazla tartışılamayacağı– liberal felsefenin iyice sabit bir hükmü haline gelmiştir; sanki dünyadaki herkes hayattan başka şeyler bekliyormuş ve ortak bir iyi ya da hedef olamazmış gibi.

Herkes için öncelikli olan şeylerin farklı oluşu, işin kolayına kaçılarak sonsuz sayıda mümkün hedef olduğuna, ne kadar insan varsa o kadar yaşam tarzı olduğuna ve zevklerin tartışılmayacağına kanıt gösterilmiştir. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te her erdemin, her tutkunun, dolayısıyla da her insanın eşsiz olduğunu savundu; bireysel farklılıkların meşruluğunu savunurken sıkça tekrarladığımız bir düşünce bu. Günümüz toplum felsefecilerimizin en iyilerinden bazıları, kendi düşüncesi konusunda gayet inatçı, ince zevkli, hatta züppe kişiler olsalar da, sıra toplum felsefesine gelince böylesi bir açıklıkta ısrar etmektedir. Jeremy Bentham iki yüz yıl önce bu liberal tezi açıklarken "Raptiye de (o zamanlar popüler olan çok basit ve hiç zekâ gerektirmeyen bir oyun) şiir kadar iyidir" demiştir.[13] Savunulan şey, adaletin arzulanan şeyler konusunda kısıtlamalar getirebileceği, ama bize neyi isteyeceğimizi ya da amaçlayacağımızı söylemediğiydi. Ama bence bu da, bununla birlikte gelen "doğru ve iyi" nin ayrımına dayanan felsefi yaklaşım da tamamen yanlıştır. Adalet (yani "doğru") aslında iyi hayat için gerekli reçeteyi

13. Nozick, doğruya dair görüşünü, *eylem için hedef* yerine hedefler ve eylemler için kısıtlamalar anlamına gelen "yan kısıtlamalar" kavramıyla savunmuştur (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, özellikle 28-35).

içerir, her birimiz hangi hedeflere ya da ilgi alanlarına sahip olursak olalım, uğraşlarımızı ve eylemlerimizi anlamlı kılan şey, emsallerimizle ortak bir bağlam ve topluluk içinde yaşamanın gerektirdiği şekilde hareket etmemizdir (ve etmeyi öğrenmemizdir). Bazı istisnai durumlarda iyi hayat, öteki insanlarla beraber yaşanan bir hayattır ve iyi hayatın amacı, kendimize saygının yanında (hatta öncesinde) onların sevgi ve saygısını kazanmaktır. Farklı ilgi ve amaçlarımız olduğunun vurgulanmasını, ağaçlara bakarken ormanı gözden kaçırmak diye düşünüyor insan – bu da artık yıpranmış, ama hâlâ çok yararlı bir benzetmedir. Bu örnekte ağaçlar, toplumdaki insanların sahip olduğu farklı hedeflerdir. Ormansa bu eylemlerin tümünün anlamının kaynağıdır; eylemin ne kadar iyi tanımlanmış, özerk veya önemli olması bir şeyi değiştirmez. Biyolojik arzularımızın tatmini bile –yoksunluk durumlarındaki büyük sıkıntılar dışında– toplumsal bağlama uygundur. Hedeflerimiz istediği kadar "kişisel" olsun, her eylemimizin amacı, toplumun bir parçası olan bir benliğin tatminine yöneliktir.

Yakınımızdakilerin bize saygı duymasını sağlamayacak, kendimize duyduğumuz saygıyı artırmayacaksa neden isteyelim ki başarıyı? İnsan aynı toplumu paylaştığı kişilerin saygısını (belki de korkularını) yönlendirmek istemese neden güçlü olmak istesin ki? Arzularımız dahi, ciddi ölçüde, toplumsal bağlamlarca yönetilir ve anlamlarını bunlardan alır – örneğin sadece beslenmekle yetinmez, büyük ziyafetler, şölenler de veririz; temel barınma ihtiyacımızı "daha iyi semtte, daha büyük, daha iyi ev"e dönüştürürüz; "biriyle yatmak" da yaygın Freudyen "boşaltım" metaforlarına karşın, asıl önemi, bencilce dürtülerimizde değil, diğer insanlarla ilişkilerimizde yatan biyolojik bir dürtüdür. Kendi küçük biyolojik ihtiyaçlarımızın ötesinde, maddi şeyleri ihtiyaçtan çok, toplumsal önemleri ve işaret ettikleri toplumsal konum nedeniyle istiyoruz. Mary Douglas, *The World of Goods* kitabında, alışılmışın dışındaki şu soruyu soruyor: Neden çeşitli mallar edinmek istiyoruz?[14] Çünkü sahibi olduğumuz mallar toplumsal konumumuzu belirler, diye yanıtlıyor yazar. Çünkü mallar, başkalarına kim olduğumuzu anlatır. Çünkü

14. Mary Douglas, *The World of Goods.* (New York: Norton, 1979) [*Tüketimin Antropolojisi,* çev.: Erden Attila Aytekin, Dost Kitabevi Yay., 1999]

mallar, yalnızca göze batan dejenere bir tüketicilikle de olsa, paylaşılabilir. Gerçekten de pek çok toplumda, malların başlıca değeri hediye olmalarından gelir, mülkiyetten değil; onları (ve sizi) önemli kılan, birilerine verilmeleridir. İnsanın kendisi için olabildiğince çok şey edinip bunları koruduğu tüketim toplumu fikri antropolojik bir anormalliktir. Maddi şeyler, yalnızca, insan ilişkilerinin dinamiğindeki bir aracıdır. Mal mülk çok nadir olarak sırf kendi adına arzulanır; neredeyse her zaman konum, saygınlık ya da başarı göstergesi oldukları için istenirler; "rahatlık", "ekonomi", "verimlilik", "konfor" veya "lüks" kılığında da olsalar durum budur. Para ve servet de iyi hayat araçları için birer araçtır ve adalet temel geçer akçeyi başka yerlerde aramalıdır.

Söyleyip durduğum bu geçerlik ölçüsü dostluk ve halden anlama gibi hisler, bir topluluğa (asilik ederek veya toplumdışı davranışlar göstererek) ait olmak ve ötekiler tarafından (sevilmese bile hiç değilse) takdir edilip saygı görmektir. Pek çok eşya zaman kazandırır ve hayatı kolaylaştırır; ama böyle bir verimlilik kendi başına ancak eylemin ürününün ritüel veya süreçten daha önemli kabul edildiği bir kültürel bağlamda arzulanır. Pek çok eşya fiziksel konfor sağlar, ama böylesi konforların arzulanabilir, izin verilebilir ya da hoş olup olmadığını söyleyen de toplumdur. Zaten yasal hız sınırının saatte elli beş mil olduğu ve gerçek yol alma hızının yavaşlamalar ve durmalarla saatte ortalama yirmiyle otuz mil arasına düştüğü Amerikan şehir trafiğinde hızı saatte iki yüz mile kadar çıkan pahalı ithal spor arabaların neden isteniyor olduğu konusuna nasıl bir açıklama getirilebilir ki? Ayda on beş dakika ya da yarım saat kadar bir süre açık bir köy yolunda "gazı kökleme" fırsatı keyifli olabilir, müzik sistemi harika olabilir, belki tasarımı mükemmeldir, motorun kükremesi (hatta belki bunun düşüncesi bile) sürücüye bir güç duygusu kazandırabilir; ama böylesi araçların kişinin arkadaşlarına, meslektaşlarına, bir iki düşmanına ve yoldaki binlerce yabancıya kişinin toplumsal konumunu anlatma dışında bir açıklaması var mıdır? İtibar getirecek malları edinmek bize bunların gerçekte ne işe yaradığını unutturacak boyutta bir takıntı haline gelmedi mi?

"Fakat," diye karşı çıkacaktır biri mutlaka, "insanların istediği mala mülke veya başarıya sahip olmak değil ki. Gerçekte istedikleri şey birtakım deneyimler yaşamak ve deneyimler de (yani doğru türden deneyimler) iyi hayatı oluşturur." Sonuçta mutluluk kendini iyi hissetmek ve mutlu deneyimler yaşamak değilse nedir? Elbette öyle, bu gayet açık değil mi? Ama bunun alternatifi, deneyimden yoksun veya kötü deneyimlerle dolu bir hayat değil. Bu daha ziyade "deneyim" derken neyi kastettiğimizi daha iyi anlama sorunu ve bana göre, "anlamlı deneyimler" dediğimiz şeyler hemen her zaman toplumsaldır. Deneyimin anlamını ne oluşturur? Gerçekten de ondan ne kadar zevk aldığımıza, ne kadar eğlendirici olduğuna, yarattığı büyük heyecan veya isteğe mi bağlıdır deneyimin anlamı? Esas önemli olanın ne hissettiğimiz olduğu; gerçekte ne yaptığımızın yalnızca ikincil önem taşıdığı; iyi hayatın göstergesinin –en popüler mitlerimizin bazılarının söylendiği gibi– tamamen öznel olduğu ve başkalarıyla birlikte geçen hayatımızla ancak tesadüfi (ve marazi) bir biçimde ilişkili olduğu düşüncesi akla uygun mudur? Yoksa deneyimlerimizin paylaşılan doğası; bunları diğer insanlarla (yalnızca "yan yana" değil) birlikte yaşamamız mıdır önemli olan?

İstediğimizin yalnızca mutlu deneyimler olduğu yönündeki yaygın kanıyı test etmek için (yirmi yıl kadar önce) "Mutluluk Kutusu" adını verdiğim bir araç geliştirdim. Araç, Cornell Üniversitesi'nden Profesör James Olds'un geliştirdiği klasik bir icadı temel alıyor; bu icatta beynin belli bir bölgesinin elektrik verilerek uyarılması sonucunda canlı kendini müthiş bir biçimde iyi hissediyor; bu da deneklerde (genellikle fareler kullanılıyor) öyle bir bağımlılığa yol açıyor, denekler (kafeslerindeki küçük bir çubuğa basarak) kendilerini uyarmaya kendilerini öyle kaptırıyorlar ki açlıktan ve yorgunluktan ölüyorlar. Ben öğrencilerimi böyle bir deneye tabi tutamazdım; benim geliştirdiğim versiyonda uyarım, mükemmel bir yaşamsal destek sistemi de sağlayan depo benzeri bir yapının içinde veriliyordu. Kişi, istediği zaman çıkmak üzere, gönüllü olarak giriyordu buraya; sürekli bir mutluluk duygusu yaşaması, hayatta ve sağlıklı olması garantileniyordu. İşin püf noktası, kimsenin asla kutudan çıkmak istemeyecek olmasıydı. Gerçi birkaç ay sonra kişi-

nin vücudu, yağ tulumuna dönecekti; ama kişinin kendini beğenmişlik duygusu yok olacağı için bunun da bir önemi olmayacaktı. Zaten günlük hayattaki tehlikeler –araba ve uçak kazaları, köşe başlarında bekleyen manyaklar– tamamen ortadan kaldırılınca, kişi, kutunun içinde, en az dışarıda olduğu kadar uzun bir hayat sürecek ve halinden çok daha memnun olacaktı.

Öğrencilerime, kutuya girer misiniz diye sordum. Birkaç açık sözlü hazcı anında gönüllü oldu, ama çoğu tereddüt edip hayır dedi. Neden diye sordum: Bütün dönem boyunca hayattan beklediklerinin bu mutluluk duygusu olduğunu söylememişler miydi? Benim şimdi onlara bir ömür boyu sunmayı garantilediğim duyguları ancak birkaç saniyeliğine yaşamak için okulun zorluklarıyla, kötü işlerle ve kimbilir daha nelerle uğraşmaya ne gerek vardı ki? Verdikleri cevaplar genellikle zayıftı, ama hepsi de aynı noktaya parmak basıyorlardı: İyi hayat anlayışları, çoğunlukla iddia ettikleri gibi, yalnızca bir doyum ve eğlence meselesi değildi; bir *önemli* olma, öteki insanlarla birlikte ve onlar için bir hayat yaşama sorunuydu. İyi hayat iyi yaşamaktır; kendini iyi hissetmek veya halinden hoşnut olmaktan ibaret değildir.

Aynı düzeneğin daha sofistike bir versiyonunda, Robert Nozick yalnızca böyle genel ve tam bir refah duygusu yerine daha detaylı bir yaşam deneyimi yaratan bir düzenek ortaya atmıştır. Salt bir "mutluluk" kutusu değildir bu; insan, yaşamı süresince karşılaşacağı tüm olayları, yaşayacağı tüm deneyimleri ayrıntısıyla seçiyor ve bunları sanki gerçekmişçesine yaşıyor. Bu, diğer mutlu ve adilce davranılan kişilerle ilişki kurma deneyimini de kapsıyor (fakat yine yalnızca kurgulanmış biçimiyle). Nozick'in vardığı sonuçlar, bir açıdan benimkilerle aynı. O da, tıpkı benim öğrencilerim gibi, başarı, sevgi ve dostluk deneyiminin yeterli olmayacağını, önemli olanın eylemin bizzat kendisi olduğu sonucuna varıyor. Nozick'in tartışma konusu yapmadığı –ama bence tartışması gereken– şeyse kutuya girmeye gösterilen dirençtir; burada denekler "eylem"i önemsemelerine rağmen diğer kişilerle birlikte, paylaşım içinde olmayacakları için kutuya girmek istememişlerdir. Nozick'in kişi haklarını vurgulayan ama dağılıma dayalı ödünlü adaleti sert bir bi-

çimde eleştiren kitabı şefkate ve paylaşıma dair bilimsel değeri olan bir tez sayılmaz. Dik bir yamaçta kayak yapmakla bu deneyimi (güvenli bir biçimde) yaşıyor gibi yapmak arasında neden o kadar büyük fark olduğu ya da ilkinin nasıl bir avantajı olduğu konusu açıklığa kavuşamayabilir. Ama başka bir insanla gerçekten konuşmak ya da onu okşamakla, yalnızca bu "deneyimi yaşıyor gibi yapmak" arasındaki farktır esas olan. Bu sözde deneyimi iki kişi ayrı ayrı yaşasa da durum değişmez. Yaşam, diğer insanların olduğu bir dünyada anlam kazanır. Adalet –yalnızca düşünce ya da yanılsama değil, diğer insanlarla olan duygusal bağımız olarak– yaşamın temel bir parçasıdır. Filozoflar adaletle iyi hayatı birbirinden büsbütün ayrı tutuyor; "doğruyu" "iyiden" farklı görüp, önceliği ilkine vererek insan hayatının "kutuplarını" birbirinden uzak bırakıyorlar; öyle ki sonunda oturup adalet konusunun neden bu kadar önemsendiğine anlam veremiyorsunuz.

İnsanların hedeflerine ve arzuladıkları lükslere, deneyimlere odaklanmakla peşinden koşulan tüm bu şeylerin, lükslerin ve deneyimlerin değer ve anlam kazandığı toplumsal bağlamı tuhaf bir biçimde görmezden geliyoruz. Yine ağaçlar yüzünden ormanı gözden kaçırıyoruz. İnsanların hayat boyu peşinden koştuğu mal mülkün ve hedeflerin çeşitliliğine baktığımızda, insan hayatının uç noktalarına dair genellemeler yapmanın ya da genel çözüm içeren yasalar belirlemenin mümkün olmadığını görürüz. Ama gözden kaçırdığımız bir şey var: Neredeyse tüm faaliyet ve girişimlerin yer aldığı toplumsal bağlam. İyi hayat toplumsal hayattır; ama (genellikle insanın zihninde uyandığı gibi) küçük ve kapalı bir topluluktaki hayatı değildir bu. Günümüz Amerika'sında çoğumuz aynı anda pek çok topluluğa üyeyiz: İşyerinde, oturduğumuz muhitte, beraber oyun oynadığımız ya da hobilerimizi paylaştığımız insanlardan oluşan ayrı ayrı topluluklar içindeyiz. Toplumsal yaşam; ahlâk, yetenekler, zevkler ve tercihler yönünden küçük fakat belirgin farklara sahip bir yurttaşlar potpurisi içinden seçilmiş, benzer düşünceler taşıyan kişilerden meydana gelen bir toplumdaki yaşam anlamına gelebilir; fakat bir topluluğun kimliği benzerlikten çok, farklılık ve bütünleyiciliğe de bağlı olabilir. Temel olan şey kişinin aidiyeti,

toplumsal bir benliğe sahip olması ve ötekiler aracılığıyla kimlik kazanarak, benzemeyen yanları kadar farklılaşarak da bir benlik edinme yeteneğinin bulunmasıdır. İşin özünde, yalnızca barınacak bir yere değil de bir eve sahip olma ihtiyacının da, yalnızca bir biyolojik gereklilik ya da kişisel bir konfor olmanın ötesinde toplumsal bir kavram ve değer taşıdığını görürüz; vatana –tüm bir toplumun ruhani barınağına– duyulan büyük ihtiyaç için de geçerlidir bu. Bunlar lüks değil temel ihtiyaçlardır ve iyi hayat ya da adalet, bunlar olmaksızın düşünülemez.

İstisnalar vardır elbette: Genellikle felaketlerle dolu veya bir şekilde tatmin edici olmayan toplumsal deneyimler yaşamış olmanın sonucu yalnızlık anlamına gelse de ıssız topraklara adım atmaktan hoşlanan ender rastlanır öncüler veya ormancılar örneğin; kurtuluşunu yalnızlıkta bulan şu aziz tipi. Ama bu azizlerin ve münzevilerin, kendi kendilerine değilse de hayali bir dinleyiciyle, dahil olmadıkları (mutlu veya mutsuz) gerçek topluluğun yerini tutan hayali bir toplulukla konuşuyor olduğu da şaşırtıcı değildir. Bir de asiler ve kentli insansevmezler vardır; bunlar "toplumu reddederken" diğer asiler ve kaçkınları etraflarına toplarlar. Dolayısıyla bu kişiler de istisna değildir; onların toplum karşıtı grupları da bir toplumdan başka bir şey değildir. Bizler, Aristoteles'in deyimiyle, toplumsal hayvanlarız; ve kendi iyiliğimizin yanı sıra diğer insanların da iyiliğine dair kaygılar taşıyor olamamız ne sadece bir basiret meselesidir ne de görev bilincine bağlı bir sorumluluk meselesi. Kendi benliklerimiz, kendi arzularımız ve bunların tatmini başlı başına toplumsaldır ve toplumca tanımlanır. Hayatta kalmak dışında toplumdan bağımsız olan bir çıkar veya doyum olamaz. En kişisel bulduğumuz erdemler –zekâ, güzellik, cömertlik ve dürüstlük– bile bunları tanıyan ve uygulayan toplumlarca öğretilir, inşa edilir ve ancak bu toplumlar içinde anlamlıdır. En kaba bencilliklerimiz, en hastalıklı durumlarda bile, toplum tarafından yaratılır ve cesaretlendirilir; bu sömürünün cezasını çeken de çoklukla yine toplumun kendisi olur. Açgözlülüğe toplumsal nedenden kapılırız ve doymak bilmez, rekabetçi çıkar duygusu aracılığıyla iyi hayata yaklaştığımız yanılsamasına düşeriz. Toplum olarak gözden kaçırdığımız ve yitir-

me tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz şeyse bu yolun her şeyin üstündeki toplumsal bağlamı, başarılarımızın ve kazançlarımızın ancak bir toplum içinde anlam kazandığı gerçeğidir. Birey olarak iyi hayatın peşinde olduğumuzu düşünebiliriz, fakat gerçek, bunu ancak hep birlikte elde edebileceğimizdir: Peşinde ortaklaşa koştuğumuz iyi hayatsa adalettir.

G. BİREYCİLİK VE CEMAATİN ÖNCELİĞİ: BİR ORTA YOL

> *Bize öyle geliyor ki tarih boyunca yılmadan ilerlemiş olan şey, Tocqueville'in sandığı gibi eşitlik değil, bireyciliktir. Ve bu bireyciliğin kansere dönüştüğü kaygısını taşıyoruz: Tocqueville'e göre bireycilik "daha yıkıcı olabilecek potansiyelleri ılımlılaştıran" toplumsal kılıflardan sıyrılır ve özgürlüğün bekasını tehdit eder.*
>
> Robert Bellah v. d., *Habits of the Heart*

Adalet, her şeyden önce, bireysel erdemler ve hislerle ilgili bir meseledir; ama adalet de birey de cemaat içerisinde tanımlanırlar ve sonuçta adalet cemaatle ilgili bir sorun olmak durumundadır. Fakat bireyle cemaat arasındaki Platoncu uyum kavramı modern düşünce tarafından tamamen yıkılmıştır ve adalete dair görüşlerimiz iki kaba metafora ayrılmaya eğilimlidir: Doğası gereği bencil ya da başka bir şekilde bencil olan birey ve kişisellikten uzak, soyut, tarafsız kurum, yani devlet, yasa. Arada yitip gidense somut cemaatlerin bir parçası olmaya, başkalarıyla birlikte yaşama ve çalışmaya dair o temel duygu. Yitirdiklerimizin yerine elimize geçen tek şey de, kısmen bizim iznimizle işleyen, ama yakından bildiğimiz gibi kişisel duygularla hiç ilgilenmeyen yasalarıyla, düzenlemeleri ve taleplerıyle bize karşı olan sonsuz bürokrasiyle marazi bir ilişki içindeki özerk, fakat tamamen yalnız birer insan portresidir. Bizler son derece önemli kişisel kayıplarımızın ve kötü felsefemizin sonuçlarının farkına vardıkça bu yabancılaştırıcı bakışa cevap olarak toplum kavramının adalet tartışmalarına geri dönmesi sağlandı. Adalet kişisel bir erdem olabileceği gibi bir kurumlar erdemi de olabilir, fa-

kat bu bireysel ve kurumsal erdemler temelde toplumun iyiliğiyle ilişkilidir.

Adalet duygusu da topluma yönelik tam da bu ilgi ve kaygıdır. Toplum yalnızca kim olduğumuzu ve nasıl insanlar olacağımızı belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ilgi ve kaygılarımızın nesnesidir; bunlar ister diğer insanlara karşı hissettiğimiz özel kişisel sevgi olsun, isterse cemaat ruhu, yurtseverlik ve insancıllık gibi daha genel duygular. Faydacıların ısrarla iddia ettiği gibi, adaletin amacının "ortak fayda" olduğunu söyleyenler çıkabilir; fakat bu, tek tek tüm vatandaşların kişisel olmayan refahı anlamına gelmez. Adaletin özelliği tarafsız, nesnel bir kuram olmasında değil, kişinin belli bir duruş içinde, diğerleriyle birlikte, dünyadaki yerine dair ortaklık hissini temsil etmesindedir. Adalet, "En çok kişi için en iyi" olanla ilgilenir, ama bunun genellikle çağrıştırdığı yalnızca hesaplı bir kişisellikten oluşuyorsa ve faydacılar arasındaki en iyi düşünürlerin (örneğin John Stuart Mill) bu ünlü formüle kattığı "cemaat ruhu" ve "kişi hakları" gibi nitelikten yoksunsa hiçbir şey değildir. Bireysel mutluluk veya "fayda", dostluk ve toplum olmadan bir anlam ifade etmez ve adalet de bir *ortak* refah meselesidir. Adalet duygusuna sahip olmak kişisel çıkar peşinde koşmak değildir; bu ikisinin genellikle bir ve aynı olmadığı durumlara sık rastlanmadığı için de adalet duygusu kişinin çıkarlarına ters değildir.

Cemaat, ilgi ve kaygılarımızın nesnesi olduğu gibi "öznesi"dir de. Her birimiz, öyle ya da böyle, her bireyin kendisiyle ilgili olarak gördüğü gibi cemaatin bir parçasıyız. Ortak değerlere –bunlara bireyin önemi ve eşsizliği yanılsamasını da katmak gerekir– ve ortak bir bakış açısına sahibiz. Tüm ülkeyi veya dünyayı gezip köklerimize isyan ederek "yeni bir hayat kurabiliriz", ama çocukluğumuzdaki tutum ve değerler çoğunlukla bizi takip eder ve kimyasalla dolu bir havuzdaki bir kristal ya da yabancı diyardaki bir yabancı gibi arayıp kendi benzerlerimizi buluruz. Ortak yaşam değerleri aynı zamanda adaleti –daha doğrusu bizdeki adalet duygusunu– tanımlayan normları ve beklentileri de belirler. İnsanların birbirinden bir şeyler beklemesini ve birbirine borçlu olmasını meşru kılacak bir adalet duygusu olmadan cemaat olamaz; bir cemaat olmadan da

bir adalet duygusuna sahip olmak –filozofların kurtarıcı edasıyla ortaya attığı iddialar ne kadar cazip olsa da– mümkün değildir.[15] Adalet, başkalarının refahının ya da esenliğinin lafını bile etmeksizin, sadece "katı bir ahlâkı" savunan o ahlâkçıların elinde gereğinden fazla kaldı. Bana göre bu adalet değil, kendini beğenmişliktir. Faydacılar adaletin ve kaba bir şekilde fayda denen şeyin birbirinden ayrılmayacağını söylerken bir dereceye kadar haklıydılar. *Belirli* başka kişilerin esenliği için endişelenmeden adalet duygusuna sahip olamazsınız. Bizler yalnızca cemaat *içinde* yaşıyor değiliz; bizler toplumsal varlıklarız ve adaletin de bu anlamda anlaşılması gerek. Birey topluma ait bir varlıktır; cemaatler yalnızca bireylerin toplamı demek değildir.

Buna karşın toplum fikri bugün tartışılan başlıca adalet kuramlarında ancak ikincil bir role sahiptir. Bana kalırsa en büyük sorun şu: Gereğinden fazla filozof ve sosyal bilimci, temel olarak, tek tek her yurttaşın nasıl katkıda bulunması veya neleri üstlenmesi gerektiğinden ziyade meşru olarak ne isteyebileceğiyle ilgileniyor. Tabii bu adaletin kendini feda etmekle aynı şey olduğu anlamına gelmez, ama öyleyse adaletin kişisel çıkarlara eşit olduğunu düşünmemek gerekir. Burada değişen şey *çıkarın* doğasıdır – bir de benliğin kapsamı ve doğası. Çıkarlarımız, sığ bir anlayışın tersine, yalnız bize içkin değildir; kabul gören kuramlar bunu söylemese de verirken de alırken olduğu kadar çıkarımız vardır, pek çok toplumun ekonomik yapısında –bizimkinde bile– verilen hediyelerin toplam miktarı önemli yer tutar ve bu da burada savunduğum tez için önemli bir destek niteliği taşımaktadır. Düşünce ve kuramlarımızın pek çoğu her birimizin neyi hak ettiğine dairdir, oysa pek azı sorumluluklarımız, toplumsal sevgi ve birleşme duygularımızla ilgilidir.

Bugün kabul edilen kuramlarda kişi haklarıyla ilgili pek çok şey duyarız; fakat bunların çoğunda toplum, bireysel hakların kaynağı değil onlara rakip olarak ele alınır. Göreli bir kavram olan eşitliğe büyük önem veririz, fakat eşitlik de temel ölçüt olarak bireyi ve bireyin kazançlarıyla, kayıplarını alır ve ailelerden feodal hanedan-

15. Alasdair MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* ve Michael Sandel'ın *Liberalism and the Limits of Justice* başlıklı çalışmalarının temelindeki tez budur.

lıklara kadar neredeyse tüm cemaatlerin yapısının bir parçası olan doğal eşitsizliklere pek az yer verir. Cemaat fikri yalnızca (toplumsaldan çok kolektif olan) faydacı kuramlarda marjinal bir role sahiptir, "kamusal iyi"ye dair tanımların çoklukla katı bir biçimde faydacı (bu yüzden de kolektif) bir doğası vardır. Zaten Hobbes ve Rousseau'dan Rawls ve Nozick'e, neredeyse tüm önde gelen adalet kuramlarının temel birimi yalnız, özerk bireydir. Toplum ikincildir. Peki sevgi ve aile neresinde bu tablonun? Ya komşuluk, dostluk, aynı örgütün, aynı yurdun insanları olmak gibi bağlar? Peki böylesine özerk bireyler nasıl oluyor da iş ortaklığı ya da siyasi ittifak dışında da ilişkiler kurabiliyorlar? Böylesine temel insani ilişkileri anlamazsak adaleti anlamamız da kesinlikle mümkün değildir.

Başka bir deyişle, insani sevgi ve bağlılık duygularının önceliğini kavramadan adaleti anlamak mümkün değildir; ben de bu yüzden cemaat kavramının önemine tekrar tekrar dönüyorum. Fakat cemaate verilen bu yenilenmiş önemin açık ve herkesçe aynı biçimde anlaşıldığı düşünülmemelidir. Çünkü, bu sözcük fazlasıyla, bir tür nostalji simgesi ya da tehlikeli bir zorlayıcı *cemaat* dayanışması duygusuna kılıf olarak kullanılmaktadır. İnsan o cazip *cemaat* görünümünün altında geleneksel baskı silahlarının (dini hoşgörüsüzlük, bireysel görüş ayrılıklarının ve bireysel farklılıkların inkârı, zorlayıcı işbirliği ve eleştiriden uzak şovenizm) var olduğuna dair rahatsız edici bir duyguya kapılır. Bu sözcük en iyi durumlarda, belli bir uyumu, hatta hissiyatı ifade etmek için kullanılır; en kötü durumlardaysa totaliterliğin kapılarını açıp en temel bireysel özgürlüklerimize saldırır. Michael Walzer geçenlerde felsefede topluluk kavramının "ya belirsiz, ya mistik ya da fazla değer yüklü" biçiminde ele alınmasından yakınıyordu.[16] Gerçekten de gerek cemaat ideali gerekse çağrıştırdığı sıcaklık ve kişiyi suçtan, kargaşadan, yalnızlıktan koruması yani bireye güveneceği bir ortam sunması ikide bir duygusal fakat aptalca semboller olarak sunuluyor. Bu, tıpkı birey idealinin çok sık bir biçimde anlamsızca şişirilmiş bir kahraman imgesiyle temsil edilmesine benzer: Süpermen ya da

16. Michael Walzer, *The New Republic*, 13 Aralık 1982.

Barbar Conan'a varmasa da kâşif ya da öncü kimliğinde.

Böylece, birey yanılsamasının karşısına aynı derecede aldatıcı olan uyumlu birliktelik hayali çıkar ve bireysel özerklikle toplum arasındaki bitmeyen çatışma devam ettikçe (pek çok açıdan, ortaçağcılar ile modernler arasındaki nihai toplumsal tartışma) ikisinin de et ve kemikten gerçek insanlara dair tanımlamalar değil boş soyutlamalar olduğu gerçeği daha çok açıklık kazanır. Bence hakikat, toplumsal bağlamın dışında bireyler, özerklik ya da gerçek bir özgürlüğün olmasıdır. En başta söylenmesi gereken nokta, bu cemaatteki üyelikleri zorunlu olmaktan çok tesadüfi olan, giderek bağımsızlaşan ve çoğunlukla dediğim dedik bireylerden oluşan bir örnek yoktur; her cemaat et ve kemiktendir. Adalet, her şeyden önce, toplumla ilgili kişisel bir erdemdir; fakat adaletin temel birimi ne bireydir ne de cemaat (kurumlar ya da tüm toplum hiç değildir). Bu, daha ziyade bizim öylesine bir ifadeyle "sevgi bağları" dediğimiz, birbirleriyle ve paylaştıkları toplumsal dünyadaki yerleriyle ilgilenen kişilerden oluşan küçük veya büyük insan gruplarıdır.

Bu kitapta duygulara ve kişisel hislere yapılan sıradışı vurgunun, adalet fikrinin son derece karmaşık düşüncelere dönüştürülüp soyutlaştırılmasına karşı çıkmanın ötesinde bir hedefi vardır. İnsanın tamamen özerk olduğu fikrine dayalı o sahte ideal de; devletin tutarlı, tek amaçlı olduğunu kabul eden ve totaliterlik potansiyeli bulunan o hayal de bireyi ve toplumu gerçeğe aykırı biçimde birbirinden ayıran yıkıcı anlayışlardır. Başka bir deyişle Rousseau'nun "doğal insanı" da "ortak irade" düşüncesi de kurmaca, fakat polemiklere yol açacak kadar güçlü ve tehlikeli metaforlardır. Ben bu ikili modeli reddediyorum. Bunların ikisinin de dışarıda bıraktığı bir şey vardır (Rousseau'nun yama gibi duran bir "duygudaşlık" kavramıyla gizlemeye çalıştığı, ihmal edilen bir nokta): Rousseau'nun ümitsizce inkâr etmeye çabaladığı doğal bağlılık ve duygulanımlar. Yalıtılmış bireyde adalet duygusu yoktur (bence adalet konusunda kafa yorma kapasitesine de sahip değildir). Diğer taraftan, katı ve değişmez bir toplumda (Platon'un devleti gibi) yasalar ve toplumsal sınırlamalarla inşa edilmiş katı bir adalet duygusu olabilir, fakat yapısı gereği, yeterli bir adalet duygusu için gerekli say-

dığımız bireysel özgürlük ve farklılıkları hoşgörme, hatta anlama kapasitesinden yoksundur. Adaletin adresi ne yalıtılmış bireydir, ne de değişmez ve katı cemaat; karmaşık bir ilişkiler ağı içinde yaşayan, herkesin yararı adına birbirine bağımlı, çeşitli ilişkiler ve cemaatler içine girip çıkan bireylerin olduğu yerdedir adalet. Bizim ilişkilerimiz ve katıldığımız topluluklar tesadüfi ve hatta geçici olabilir, fakat biz bunlarla tanımlanırız.

Radikal bireyciliğin –özerk, bağımsız birey mitinin– doğru yanı birey olarak yurttaşa, onun çıkarlarına ve kararlarına duyduğu büyük saygıdır. Yanlış yanıysa insan ilişkilerinin önceliğini inkârı ve insanların doğal bir biçimde kendi çıkarlarının peşinde koştuğunu, bu çıkarların ancak bazı anlaşma durumlarında ortak olduğunu savunmasıdır. Bireyi bir cemaatin uzantısı olarak düşünen komünitarizmin doğru yanı bizlerin doğal bir biçimde birey olmadığımızı, her şeyden önce dünyamızı, çıkarlarımızı ve kişilik duygumuzu paylaştığımız diğer insanlarla bağlılık içinde olduğumuzu söylemesidir. Yanlış yanıysa giderek değişkenlik ve geçicilikle tanımlanan bir dünyada sabit, doğru şekilde biçimlenmiş bir cemaat düşüncesi içeren modası geçmiş varsayımıdır. Dahası, kalıcı olan kurumlara, bu kurumlarda yer alan insanlardan daha fazla önem verdiği için, kişisel olmayan ilkelerden çok kişisel ilişkilerin önceliğini tanımak gibi temel, iyi bir özelliği yitirir. Aynı zamanda, sanki cemaatlerin birbirlerine kıyasla değerlendirilmesi mümkün değilmişçesine toplum fikrinin körü körüne benimsenmesi gibi tehlikeli bir eğilim de söz konusudur.[17] Ayrıca komünitaryanlar, bireyin, yaşadığı cemaatte "kapana kısılma" korkusu gibi gerçek bir korkuyu görmüyor ya da yanlış anlıyor belli ki. Tüm komünitaryan kuramların karşısına artık standart hale gelmiş, neredeyse otomatik olarak verilen olumsuz örnek, en ateşli komünitaryanı dahi kötü cemaatlerin bulunduğunu itiraf etmek zorunda bırakan Nazi Almanyasıdır. Ama pek az cemaat birer totaliter ölüm kampıdır ve böyle örneklerin, cemaatin, sosyal hayatın bir anlamda başta gelen, temel birimi olduğu anlayı-

17. Örneğin MacIntyre, "komünitaryan" etiketini, cemaatin kendi içinde her zaman iyi bir şey olmadığını savunarak reddeder. İyi cemaatler de, kötü cemaatler de mevcuttur.

şını gölgelemesine izin vermemek gerekir; bireysellik ancak cemaat (belirli cemaatler) içinde yaratılabilir.[18]

Yine de komünitaryan konum beni rahatsız ediyor. Yalnızca nostalji ve komünitaryanların cemaat hayallerinin gerçekdışılığı ve totaliterlik tehlikesi değil bunun nedeni. Beni rahatsız eden şey, bizlerin yalnızca kendimizin tamamen dışında olan güçlerce belirlendiğimiz; kimliklerimizin kaçamayacağımız bir cemaate veya topluma sıkı sıkıya bağlı olduğu iddiasıdır. Toplum içinde doğduğumuzu ve bu (veya bir diğer) toplumun yurttaşları olarak kalıba dökülüp eğitildiğimizi söylemek gayet mantıklı, fakat bizim söylemek istediğimiz –söylememiz gerektiğini hissettiğimiz– şey bu biçimlendirmenin yalnızca başlangıç olduğu; olgunlaştıkça kişisel tercihlerimiz, kişiliklerimiz ve seçimlerimizle kendimiz olduğumuzdur. O temel varoluşçu nokta da hep mevcuttur; her zaman için, hiç değilse bazen anne babalarımıza, cemaatlerimize, hatta ulusumuza "hayır!" diyebiliriz. Komünitaryanların, bizim radikal bireyciliğimizin yerine nasıl cemaat türlerinin koyulacağı ve bizim bunlarla nasıl bir bağlılık içinde olacağımız konularında net olmadıkları biliniyor. "Yabancı" olarak yetişmiş olanlarımız için böyle tutarlı, güvenli cemaatlerin var olduğu düşüncesi kâbus gibidir. Bunları da, o ikna edici "dayanışmalarını" da gayet iyi biliyoruz. Böylesi cemaatler vaadiyle karşı karşıya olunca bireyciliğe sığınmamız çok normal.

"Cemaatin" o sihirli tınısı genellikle boş teneke sesi gibidir. Jean-Jacques Rousseau gibi, kendileri asla toplum içinde yaşamamış ve övdükleri erdemlerle pek ilgileri olmayan kişilerden bu sesi böyle sık ve böyle güçlü bir biçimde duymak beni cidden sarsıyor. Eminim B. F. Skinner asla bir *Walden II*'de* yaşamamıştır ve bugün böyle ciddi bir biçimde desteklenen o tazelenmiş cemaat duygusu bana giderek kapalı ve geleneklere bağlı XVIII. yüzyıl küçük New England kasabalarını anımsatıyor. Hiç böyle bir kasabaya gittiniz

18. Michael Sandel, bunun nasıl yaratılacağının analizini yapar: bilinçli sorgulama ve diyalog yoluyla (*Liberalism*, Bölüm 4)

* *Walden II:* Amerikalı davranışçı B.F. Skinner'in 1948'de yayımladığı ütopya romanı (y.h.n.)

mi? Eğer Hawthorne'un *Scarlet Letter*'ını yeniden okumak size cazip gelmiyorsa, benim geçenlerde yaptığım gibi bir öğleden sonra Massachusetts'in batısındaki Sturbridge Köyü'ne gidin ve bırakın klostrofobi ve ahlâki zorlamalar birkaç saatliğine sizi kuşatsın. Ortak değerler mi? Kesinlikle. Peki ne pahasına? Güvenlik, herkesin yararına olan bir özen ve komşularınızın saygısı mı? Tabii, ama bunun ne kadarı sevecenlik, ne kadarı doğrudan doğruya korku ve toplumsal baskı? Skinner bir diğer toplumcu olan Michael Sandel ile beraber bir New England kentinde yaşıyor, fakat orası kesinlikle Sturbridge değil, Cambridge. Komünitaryan Robert Bellah Kaliforniya'daki Berkeley'de yaşıyor; burası da pek ortak geleneksel değerlerle dolu bir yer sayılmaz. Cemaat ideali kulağa harika geliyor, ama ancak ayrıntılar yerine yerleşmeye başlayana kadar. Çocukken katıldığımız yaz kampları harikaydı, ama bu türden bir birlik artık büyüyüp geçen bizler için ve filozoflar için ideal olmayacak bir şey. Cemaat, yalnızca gelenekler ve değerlerin paylaşılmasından öte bir şey olmalı.

Peki bu bizi nereye götürür? Radikal bireycilik, tüm cazibesine karşın, düşünsel anlamda iflas etmiştir ve kavram olarak saçmadır. Diğer taraftan dikkat çekici bir alternatif olan komünitaryanizm da bunaltıcı ve kabul edilemezdir. Zaten pek çok kişiyi, bireysel hakları ve kişisel özerklik alanlarındaki büyük talepleri, liberal toplumsal planlamanın en alçakgönüllü önerilerine bile verdikleri güçlü özgürlükçü tepkisiyle radikal bireyciliğe iten de komünitaryanizm düşüncesinin ta kendisidir. Benim burada önermek istediğimse üçüncü bir yol, bireyselliğin merkezdeki yerini koruyan, fakat birey deyince onun kendi başına bir varlık olduğu düşüncesinden uzak, cemaatin bireyin kimliği ve yaşamındaki önemini sürdüren –yalnızca insanın doğduğu ve yoğrulduğu ortam olarak değil– bir adalet ve toplum kavramı. Temel düşünce, toplumsal kimliğin bileşenlerini bireyin içine yerleştirmek, toplumun bireye dayattığı "dış" etkiler ve kısıtlamaları önlemektir. Bu, bireyin önemli olduğunu görmektir; fakat sözü geçen birey, klasik liberalizmde hayal edilen, diğer insanlardan ve toplumdan bağımsız ve ayrı, hatta onların karşısında olan birey değildir. Hakikat, komünitaryanizm ile

radikal bireycilik arasında, insanları küçük veya büyük gruplar halinde birbirine bağlayan, fakat bireyi asla unutmayan duygular ağı içindedir. Bireysel ve toplumsal kimliklerimizin adresi, kişisel his ve duygulanımlarımızdır, evrensel olduğu söylenen o ünlü akıl değil. Eğer adalet kişisel bir erdem, öteki insanlara yönelik çok çeşitli ilgi ve kaygılarımız değilse hiçbir şey değildir; dolayısıyla adaleti de duygularda aramalıyız. Sonuç olarak cemaatin önemine dair tüm bu konuşmalar, diğer insanlara önem vermeye ve bu dünyada hep birlikte olduğumuzu anlamaya gelip dayanıyor.

III
"Doğal" bir his olarak adalet

Ne yapacağımızı bilmemizin mümkün olması için önce ne olduğumuzu bilmemiz gerekir.

Peter Weiss, *Marat/Sade*

...insanlar herkesi bağlayan ortak bir güç olmadan yaşıyorsa içinde bulundukları durum savaş halidir.
...ve insan hayatı yalnızlık içinde, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.

Thomas Hobbes, *Leviathan*

Adalet, ötekilere yönelik kişisel bir ilgi ve kaygıyı gerektirir. Her şeyden önce, akılsal veya toplumsal bir kurgu değil, bir duygudur; ben bu duygunun çok önemli olduğunu ve de doğal olduğunu ileri sürüyorum. Bir kerede ve tamamen kurtulmak istediğim bir şey var: Bizlerin temelde bağımsız ve bencil olduğumuzu söyleyen o alçaltıcı, kötü biyoloji dersi. Bizler, bu iddianın aksine, hem hayatta kalmak için hem de duygularımız bakımından karşılıklı yarar sağlayacak biçimde birbirine bağımlı ve doğası gereği toplumsal varlıklarız. Bu demek değil ki, doğal mizaçlarımızı ortaya çıkartan şey sonsuz bir sevgi ve cömertliktir; fakat Hobbes'un ve pek çok

çağdaş yazarın ileri sürdüğü gibi doğası gereği kötülüğün eseri bir yarış da söz konusu değildir. Bizdeki adalet duygusunun insan yüreğinden bütün olgunluğuyla doğduğunu söylüyor da değilim; adalet duygusu mutlaka eğitimle işlenip geliştirilmelidir. Fakat adalet (örneğin David Hume'un ileri sürdüğü gibi) "yapay" bir erdem değildir; Hume ihtiyaç içinde olanlara karşı duygudaşlığımızı "doğal" bulur, adaleti değil.[1] Hume'a ve pek çok yeni kuramcıya göre kişiyi ve mülkiyeti korumak için adaleti insan toplumu icat etmiştir, çünkü biz yeterli iyi niyete ve duygudaşlığa sahip değilizdir. Bu teze göre eğer doğal bir şekilde nazik ve özenli olsaydık adalete gerek olmayacaktı.

Bu bildik kuramın pek çok versiyonuna göre adalet, insan toplumunun icadı olan "yapay bir erdemdir." Doğal olansa, aksine, bencilliktir; bazı şefkat ve acıma işaretleri varsa da bunlar ne yazık ki ciddiye alınmayacak kadar azdır. Burada toplumsal adalete yönelik bir öncelik yoktur, çünkü adalet aklın ürünüdür, doğal duyguların değil. Adalet bir kere kurulduktan sonra da –kuramsal olarak genel bir anlaşma veya toplum sözleşmesi yoluyla, pratikteyse bu sözleşmenin uygulamaya koyulmasıyla– artık ahlâki duygulara kişisel hayatımız dışında gerek yoktur (bir anne çocuklarına özen göstermeli, bir işveren çalışanların halinden anlamalıdır). Adalet (toplumun kendi yapısıyla ilgisinde) yalnızca duygulara emanet edilemeyecek kadar ciddi bir iştir. Bu yüzden kırılgan doğal duygular toplumun uzak noktalarına gönderilir, yapay akılsal adalet de merkezdeki yerini alır. Bizlere de kişilerin değil, yasaların oluşturduğu bir iktidarın yönetimi altında olduğumuz, vahşi hayvanlar gibi "doğa hali"nde yaşamadığımız için şükran duymamız öğretilir.

Bu bölümde, bu bildik kabullenmelere karşı bazı derin şüpheler uyandırmak niyetindeyim. İlk olarak ve en önemlisi, doğal bir biçimde bencil olduğumuzu söyleyen o bildik düşünceye dair ciddi şüpheler yaratmak istiyorum. "İnsan doğasından" söz ediyorsak, iyilik ve dostluğun da en az kişisel çıkar duygusu kadar kişiliğimi-

1. "Adalet, insanlığın iyiliğine yönelme eğilimi taşıdığı için ahlâki bir erdemdir, zaten bu amaca yönelik yapay bir icattan başka bir şey de değildir... ama kurulduktan sonra, doğal olarak, güçlü bir ahlâk duygusuna hizmet etmiştir" (David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1997).

zin parçası olduğu açıktır; ayrıca kişisel çıkar duygusu, neredeyse her zaman, içinde yaşadığımız toplumsal koşullara bağlıdır. İyi örgütlenmiş ve işbirliği içindeki bir toplumda, kişisel çıkar duygusu dayanışmayı ve kişinin keyif içinde dostlarıyla beraber olmasını gerektirecektir. Amerika'daki iş hayatının çetin yarışlarında bile –neredeyse hepten göz ardı edildiği halde– büyük önem taşıyan dayanışma ve ortak değerlere ihtiyaç vardır. Bence Rousseau, toplumumuzdaki kişilerin en kötü özelliklerini vurgulayıp sonra da suçu "doğaya" yükleme eğiliminde olmamızdan yakınırken haklıydı. Ama yalnızca sevecen duygulara –sevgiye, şefkate ve acımaya– da önem verecek değiliz. Dünyada filozofların olmasını uygun gördüğünden çok daha fazla iyilik vardır (akıl ve zekâdan daha çok), fakat güçlü bir adalet duygusu yalnızca olumlu duygulardan doğmaz ve sırf bunlara bağlı değildir. Bizler "doğası gereği" kırılgan, kolayca kıskanan, kırılıp öfkelenmeye hazır varlıklarız. Bağlılık ve düşkünlüklerimiz doğal olduğu gibi, bizleri tehdit eden ya da bize zarar veren kişilerden hoşlanmayışımız da doğaldır. Doğal olarak kendimizi koruyup kollarız elbette. Fakat bu, kişisel çıkar duygusundan çok farklıdır (bencillikle daha da az ilgilidir) ve tüm "doğal" tutkularımız gibi, bunun işlenip geliştirilmesi de, buna atfedilen anlam da bağlama ve kültüre bağlıdır.

Bizde doğal olan nedir? Doğal bir hak veya evrensel eşitlik duygularıyla ya da ödül ceza kavramlarıyla doğmadığımız bir gerçek. Bunları toplum içinde yaşarken çeşitli yollarla öğreniriz. Tutkularımız da geleneksel insan doğası kuramcılarının savunduğu gibi "doğuştan" gelmez. Bizde doğal olan şey başkalarıyla olma duygusudur; bunun nedeni yalnızca sevgi ve bağlılık değildir. Aynı zamanda kişilik duygumuzun ve çıkarlarımızın baştan sona diğer insanlara bağımlı olmasıdır. Bence bizde doğal olan ne kişisel çıkar duygusu, ne de genel ve peşin bir iyiliktir; bizim doğal olarak sahip olduğumuz şey paylaşımdır. Elbette bazı durumlarda paylaşım sırasında taraflar arasında karşılıklı bir güvensizlik ve antisosyal bir savunma gelişebilir; ama böylesi durumlar olmadığında kendimizden önce başkalarını düşünürüz –karşımızdakiler de bize aynı şekilde yaklaştığından– onların çıkarlarına özen gösteririz. Başkalarıyla

sürekli ya da tekrar eden karşılaşmalarda –başka bir deyişle en tipik toplumsal durumlarda– ortaya çıkabilecek strateji ve tutumlar son derece karmaşık bir çeşitlilik gösterirler ("Şunu yaptım, çünkü o bana bunu yapmıştı, o bunu bana yaptıktan sonra ben üzerine gitmediğim halde devam etti..." gibi). Paylaşımlarda yalnız ötekilerin farkında olmak yetmez, ortak bir bağlam ve sonuç alma duygusu da gerekir. En temel seviyede bu doğal paylaşım, birbirimizi karşılıklı olarak tanımak ve kimliklerimizi birbiriyle kenetlemektir.

İnsanlarda (elbette bedenlerimiz hariç) hiçbir şeyin doğal olmadığı, yani insan doğası diye bir şey bulunmadığını söyleyenler olmuştur; gerekçesiz bir biçimde de söylenmemiştir bu. Örneğin benim en sevdiğim filozoflardan biri olan Jean-Paul Sartre, kendimizi nasıl biçimlendirirsek öyle olduğumuzu, bizi belirleyen bir şey olmadığını, dünyanın karşısına kendi seçimlerimiz ve eylemlerimizle çıktığımızı ve onu böyle yarattığımızı savunmuştur uzun uzadıya. Ama korkarım bu, aynı eski hataların genişletilmesinden öte bir şey değil: Burada da, doğa ve insanlık arasında o keskin ve akla sığmayacak ayrım yapılıyor (Sartre doğadan nefret ederdi). Üstelik bir insan, aynı derecede anlamsız ve metafiziksel bir mantıkla farklı ve muhtemelen uyuşmaz iki yapıya bölünmektedir: Beden ve bilinç. Oysa bizler doğal varlıklarız ve doğal olmayanlar kadar doğal eğilimlerimiz var; korkular, arzular ve dünyayı kavramamızın hem doğal hem doğal olmayan biçimleri var. (Yükseklik korkusu doğal bir korkudur, uçuş korkusu ise değildir.) Toplumun bizleri biçimlendirip kalıba soktuğu da, olgunlaştıkça bizleri biçimlendiren kararlar verdiğimiz de kuşkusuz doğrudur. Ama Sartre bile benliklerimizin, hileli biçimde ortaklığa dayanıyormuş gibi oluştuğu tezinin sert bir versiyonunu sunarken iç benlik ve insan doğası kavramlarını reddetse de, insanın konumunu kaçınılmaz bir biçimde toplumsal olarak görmeyi (kendine rağmen) reddetmez. İşte, ben de bunları göz önüne alarak doğal ve toplumsal olan arasındaki keskin ayrımı reddetmek ve bizdeki en doğal şeyin toplumsal yönümüz olduğunu savunmak istiyorum. Adaletin, idealist akılsal kurgulardan –ve bazen bu kurguların altında yatan, "insan doğası"ndan söz

ederken insanın iyiliğine inanmayan düşünceden– daha fazla bizim parçamız olduğunu düşünüyorum.

A. DOĞADAKİ ADALET

Ormanda adalet yoktur.

H. Rider Haggard, *King Solomon's Mines*

Adaletin ya da sağduyu, ılımlılık ve cesaret, kısacası Sokratik erdemler olarak adlandırdığımız tüm şeylerin başlangıcı hayvanlardadır... *tüm ahlâk fenomenini hayvani diye tanımlamak yanlış olmaz.*

Nietzsche, *Daybreak* [Tan Kızıllığı]

Thomas Hobbes, doğada adalet olmadığını savunmuştur. Bir açıdan kesinlikle haklıdır. Büyük bir taş düşüp küçük bir taşı ezer; hiç birimiz de bunun haksızlık olduğunu düşünecek kadar duygusal davranmayız. Volkanik bir patlamayla bir orman yok olur; bir muson yağmuru, bir tropikal adayı yıkıp geçer. "Böyle bu işler," der Kurt Vonnegut'un bir romanındaki karakterlerden biri. Bunların Tanrı'nın işi mi yoksa doğanın güçlerinin kendini göstermesi mi olduğu bizi pek fazla ilgilendirmez. Bu olayları huşu, şaşkınlık ya da dehşet içinde (tercihen belli bir mesafeden) izleriz, fakat adaletle ilişkilendirmeyiz. Gerçekten de doğada adalet yoktur, olsa olsa Alexander Pope'daki tevekkülle baktığımızda farklı görebiliriz belki. O zaman Pope gibi "olan neyse doğrudur" deriz biz de.

Ama Hobbes'un, doğada adalet olmadığını ileri sürerken düşündüğü şey taşlar, volkanlar ve muson yağmurları değildi elbette. İnsanların ya da insanın atası her neyse onun "doğa hali" denen halinden, henüz toplumsallaşıp uygarlaşmamış olan insandan, tam olarak insan olmayan insandan bahsediyordu. Hobbes'un tezi şuydu: Ne doğada ne de insan doğasında bizi adil yapan bir şey vardır; bizi adil yapan tek şey toplumun uzlaşımları ve yasalarıdır. Doğada, toplumun aksine, yalnızca bitmez bir yarış ve acımasızlık vardı, "kan gövdeyi götürüyordu." Ama bence bu, insan doğasına hatalı bir bakış olduğu gibi, doğaya da yetersiz bir yaklaşımdır. Eski

Yunanlılardan, onlardan da daha önceden beri (örneğin Eski Ahit'in büyük bölümünde) "doğa" –özellikle de "hayvanilik" kavramı– haksız içerik kazanmıştır. Bence, Rousseau'nun suçlamasında belirttiği gibi, toplum tarafından işlenip geliştirilen olumsuz şeyleri doğanın üstüne atma hatasına düşersek, adalet duygusu gibi erdemlerin de yalnızca bize özgü olduğunu, doğada bulunmadığını varsayarak kendimizi şımartmış oluruz. Geri dönüp Hobbes'un, doğa halindeki insanlarda adalet kavramının bulunmadığını söyleyen tartışmalı tezine bakmadan önce insanın dışındaki doğaya bakalım ve kendimize, doğada adalet bulunmadığı o kadar kesin mi diye bir soralım. Adaletin (ve dolayısıyla adaletsizliğin) yalnızca insana özgü bir özellik olduğu doğru mudur? Peki ya adaletin tamamen yapay bir erdem olduğu, dünyaya doğal bakışımızın bir parçası olmadığı, herkese yarar sağlayan bir anlaşmayla oluşturulduğu doğru mudur?

Bir yaşlarındaki ikiz köpeklerim Fritz ve Lou'yu (biri erkek biri dişi) ele alalım; biraz evcilleşmiş olsalar da gayet doğallar.[2] İki aylık olduklarından beri, kimi zaman umutlu, kimi zaman kıskanç ya da üzgün olduklarını söylemek mümkün (sevgi dolu ve oyuncu olduklarınıysa söylemeye bile gerek yok). Lou'yu sevdiğimde Fritz de koşa koşa geliyor. Fritz krakeri pek sevmiyor, verdiğimde burun kıvırıp gidiyor; ama bu krakerlere bayılan Lou'ya bir tane verecek olsam, Fritz de hemen bir tane istiyor. Artık yemeklerini aynı anda almaya alıştılar ve eğer Fritz'e iki parça et verirsem, Lou'nun kulakları düşüyor, kaşları kalkıyor ve yavaş bir uyarı inlemesi geliyor. Bir keresinde ben grip olmuştum ve onların akşam yürüyüşünü atlamıştık. Kendilerini ihanete uğramış hissettikleri açıktı ve cezayı çeken de bir sandalyenin bacağı oldu. Sinir bozucu bir davranışçının "pekiştirilmiş davranış şemaları"ndan söz ettiğini duyar gibiyim; ama sağduyusu toplum bilimlerinin gaddar ideolojileri tarafından yok edilmemiş olanlar için burada haklı beklentiler, talepler, yardımlaşma ve rekabet duygularının temel öğelerinin iş başında olduğu açıktır.

2. Alman çoban köpeği ve Çin köpeği kırmaları, doğum tarihleri 1 Kasım 1987, isimlerini kişiliklerinin ilk örneklerinden alıyorlar, Friedrich Nietzsche ("Fritz") ve Lou Andreas-Salome.

Fritz ve Lou'nun, ikisini de aynı derecede sevdiğim aynı şekilde davrandığım ve yürüyüşe çıkarmayı, beslenmelerini pek ihmal etmediğim, arada sırada da ödüllendirdiğim için adil bir dünyada yaşadıklarını hissettiklerini, bir adalet duygusuna sahip olduklarını söylersem belki abartmış olurum, ama bu bana pek saçma gelmiyor. Burada eksik olan belki köpeklerden birinin *öteki* aldatıldı ya da haksızlığa uğradı diye kendini incitilmiş, hakarete uğramış hissetmemesidir; yani bizdeki adalet duygusunun bir parçasını oluşturan bir yan bu hayvanlarda yok. İki köpek arasında (ve bizim aramızda) rekabet ve "ben de"cilik var, fakat onlar başka köpeklerin arasında olduklarında birbirlerine mümkün olan en fazla ilgiyi gösteriyor ve birbirlerini olabildiğince koruyorlar. Elbette nerenin kendi alanları olduğunu, nerenin olmadığını biliyorlar ve bunu gösteren işaretler (ben göremesem ve koklayamasam da) bir kartezyen denklem kadar açık ve belirgin. Onlar (ve bazı diğer köpekler) arasında rekabet kadar sevgi de var ve bir adalet duygusu taşıyor olmasalar da ciddi bir adaletsizlik duygusu sergiliyorlar; hiç değilse kendilerine yönelik olarak. Bir sığır filetosunu burunlarının dibinde sallayıp sonra zalimce tabağıma koyduğumu hayal etmeye çalışıyorum. Eminim onların çaresiz bakışlarını hiçe sayıp inlemelerini yalnızca "davranış" olarak değerlendirenler çıkacaktır, ama sizi temin ederim ki böyle insanları asla evime yemeğe çağırmam.

Dişi karadul örümceğinin çiftleştikten sonra erkeğini yemesi adil midir? Büyük bir timsahın, eğer çok açsa ve daha uygun bir besin yoksa nehrin kıyısında, hemen yanında dinlenen küçük arkadaşına saldırıp onu mideye indirmesi adil midir? Kedinizin küçücük bir fareyi sırf spor olsun diye yakalaması, işkence edip öldürmesi adil midir? Doğa belgesellerini izlerken kurt, yavru geyiği elinden kaçırdığında ya da dişi aslan, yavru antilobu öldürdüğünde neden o kadar heyecanlanıyoruz? "İşte doğada işler böyle yürür," "Ormanın kanunu budur: Öl ya da öldür," diyen o kolaycı metnin aksine doğadaki trajedileri "olduğu gibi" kabul etmeyiz. Ben bunun yalnızca aşırı bir duygusallık yansıması, sadece hassasiyet ve "antropomorfizm" olmadığında ısrarlıyım. Bizler ilkel sevgi ve adalet duygularını yalnızca yansıtmıyor, aynı zamanda paylaşıyoruz da. Doğru,

hayvanlar bizim tür ötesi duygudaşlığımızı, seçkin kuramlarımızı ve mantıksız biyolojik beklentilerimizi paylaşmaz bir kurt ya da aslan beslenme alışkanlıkları nedeniyle biraz olsun suçluluk duymaz. Fakat bu, onların, dünyanın nasıl olması gerektiği ya da meşru ("yasalarca kabul edilen" anlamında değil) beklentileri olmadığına dair güçlü hislere sahip olmadıkları gibi pek de inandırıcı olmayan bir varsayımı haklı göstermez. Doğada, bizlerin "uygar" devletlerimizden silmek için başarısızca çabaladığımız bir şiddet olduğu doğrudur. Ama bundan, doğanın vahşetten başka bir şey olmadığı ya da tüm duygusallığın veya hoş hislerin yalnızca bizim zihnimize ait olduğu sonucunu çıkartamayız.

Diğer yandan, doğadaki bu dişe diş vahşilikten yola çıkarak bizlerin de doğanın bir gereği olarak, toplumun gelenekleri ve toplum tarafından işlenip geliştirilen akılsal kontrolün dışında kaldığımız, bu Darwinci panoramanın bir parçası olduğumuz sonucuna kolayca varabiliriz. Fakat bu tutum en az iki bakımdan yanlış görünmektedir. İlk olarak, insan doğasına, aşağılayıcı olmakla kalmayıp kuşku da uyandıran bir açıdan bakmaktadır. Bizim, Hobbes'un iddia ettiğinin aksine, birbirlerine saldırmamasının tek nedeni yasal sınırlamalar ve devlet korkusu olan, doğal bir yabanilik ve bencilliğe sahip yaratıklar olmadığımızı önceki bölümlerde uzun uzadıya savundum. İkinci olarak da bu yaklaşım, (bize karşı daha nazik olsa da) doğaya aynı derecede aşağılayıcı bir bakış açısından yaklaşır; sanki pek çok hayvanın başka hayvanları öldürüp yemesi, doğanın acımasız bir kasaplıktan başka bir şey olmadığını göstermeye yetermiş gibi. İlk meseleye bakarsak, adaleti toplumsal gelenekler ya da akılcılığın yakın zamandaki ortaya çıkışıyla öğrenmediğimizi, onun yapımızın (ve doğanın yapısının) bir parçası olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekir. Peter Singer'ın, etiğin biyolojik temelini konu alan kitabında (*The Expanding Circle*) hararetle savunduğu gibi, "İnsanlar toplumsal hayvanlardır (ve) bizler daha insan olmadan önce toplumsaldık."[3] Bizler beraber yaşadık, işbirliği yaptık ve daha yasalar, hükümetler, siyaset felsefecileri yokken birbirimize zarar vermekten kaçındık.

3. Peter Singer, *The Expanding Circle*, 4.

İkinci nokta için, en tehlikeli etoburların çoğunun sosyal hayvanlar olduğuna ve dostane ilişkilerin sürdüğü toplumsal gruplar içinde yaşadıklarına işaret etmek yeterli olacaktır. Aslanlar, kurtlar sürüler halinde yaşar ve bunlar arasında şiddete nadiren rastlanır. Yalnız yavrular değil, büyükler de beraber oynar, birbirlerine sataşır ve birbirini okşar. Ancak bezgin bir Darwinci veya bahane arayan bir avcı, doğadaki masum canlılığı, güzelliği ve neşeyi göremez. Meslektaşım Charles Hartshorne, kuşların Tanrı'yı övmek için şakıdığını söylemekle, bunu yalnızca "bölgesel zorunluluğun" getirdiği kaba rekabet yüzünden yaptıklarını ileri sürmek arasında fark olmadığını, ancak sevimsiz bir davranışçının doğadaki bariz sevgiyi ve herkesin payını aldığı eğlenceyi (belki çiftleşen örümcekleri bunun dışında tutabiliriz) inkâr edeceğini savunuyor. Doğa sıklıkla kullanılan anlamıyla "kurtlar" sofrasından ibaret değildir (örneğin, Wall Street ve şehir merkezinin yoksul bölgelerindeki okulları hatırlayınız). Peki ya bizler, ne kadar adiliz? Etlerini özel vermut sosuyla yiyebilelim diye, hayvanları son derece rahatsız ortamlarda, her şeyden yoksun bırakarak yetiştirenler de insanlar değil mi? Yavruları acıktığında yaşlı bir antilobu öldüren bir pumadan daha mı adiliz gerçekten? Şiddet adaletle karşıt anlamda değildir ama ikiyüzlülük öyledir.

Ben, adaletin kökeninin insan aklının adalet kurallarını icat etmesinden ve yasalar çıkartmasından çok eskilere gittiğini; hele hele felsefecilerin, hepimizin (atalarımızın), toplumsal ve uygar olmayı en akla yatkın yol olduğu için kabul ettiğimizi ileri sürdüğü toplum sözleşmesi mitini uydurmasından çok daha eskilere dayandığını savunmak istiyorum. Fakat bu mitin bir yarısı –"doğa hali" kısmı– insan doğasına dair bir şeyler söylemeyi amaçlıyordu; yani, bir toplumda yetkinleşip kültür kazanmadan önceki halimize dair ilginç ve işe yarar bir şeyler. İnsan doğasına –ve genel olarak doğaya– dair bir şey söylemeye yönelik bu çaba felsefe müfredatından çıkarıldı. Sanki –toplumsal yapılarımızın ve tamamen akla uygun düşünme yetimizin tersine– doğalarımıza dair söyleyecek ilginç bir şey yoktu. Bu standart felsefe tablosunu yıkmak için insan doğasına dair o eski sorulara dönmek ve adaletin son derece önemli, ço-

ğu zaman da inkâr edilen bir anlamda *doğal* bir his olduğunu savunmak istiyorum.

İnsan doğasından söz ederken tamamen genlerimiz tarafından belirlenen, yetişmemizden ve kişisel tercihlerimizden etkilenmeyen katı ve değişmez bir şeyden bahsetmiyorum. Bu eski kuramların (ve pek çok çağdaş kuramın) hatası "doğa" ve "kültür" arasında büyük ayrım yapmaları (antropologlar bu ayrımın kültürler arasındaki farklılıklar açısından da en ilginç işaretlerden biri olduğunu söylüyor) ve yanlış bir biçimde, tüm doğal yönlerimizin içgüdüsel, tepkisel veya bir biçimde değişmez, düşünceden kopuk davranışlar olduğunu varsaymalarıdır. Doğamıza dair her şeyin yalnız biz insanlara özgü olduğu varsayımı da yapıldı ("insan doğası" lafı bu varsayımı davet etti). Bu varsayım, çok önemli bazı noktaları bile tartışmaya gerek duymaz, oysa açıktır ki bu konuda doğayla paylaştığımız şey tam da doğal yönümüzdür.

Ne olursak olalım, her şeyden önce biyolojik varlıklar, bedeni olan canlılarız ve doğanın, onun yasalarına göre gelişen bir parçasıyız. Mary Midgley'in dediği gibi, "Biz yalnızca hayvanlara benzer canlılar değiliz, biz hayvanız."[4] Yaptığımız yapacağımız her şeyin belli sınırlar içinde kalacağını fark etmek için zekâmızın, esnekliğimizin, hatta "özgür irademizin" reddedilmesi gerekmez; her şeyden önce bedenlerimiz ve beyinlerimizin sınırları vardır. Sartre'ın ve (ben de dahil) bazı varoluşçuların savunduğu gibi, karşımıza çıkan her ne olursa olsun, insana özgü o "Hayır!" deme, uzaklaşma, kendi temel doğasına direnme özelliği hep vardır (genellikle bedeli çok yüksek olsa da). İnsan özgürlüğünde bilinçli düşünümün önemi azımsanmamalıdır, fakat bizimle ilgili olgular, istediğimizi ve ihtiyaç duyduğumuzu fark ettiğimiz şeyler genellikle bizim seçimimiz değildir. Kendimizi hislerimizden uzaklaştırabilir, hislerimizle aramıza mesafe koyabiliriz, bu mesafeyi koyarken hislerimizi titizlikle terbiye de edebiliriz. Ama bu yetenekler en temel hislerimizin, doğamızın bir parçası olduğu savını haksız çıkartmaz. Özgürlüğümüz ne denli büyük olursa olsun (ne kadar özgürüz dersek diyelim, abartmış olmayız) sonuçta bizler kendilerinden önce-

4. Mary Midgley, *Beast and Man*, verilen alıntı Singer'dan.

ki yüzlerce kuşağın mirasını taşıyan biyolojik varlıklarız.

İnsanlar toplumsal hayvanlardır; fakat bunun anlamı yalnızca gruplar halinde yaşamamız değil, aynı zamanda gruplar içinde biçimlenip tanımlanmamız, ihtiyaç ve çıkarlarımızın çoğunlukla ortak ihtiyaç ve çıkarlar olmasıdır. Birer hayvan ve dolayısıyla doğanın bir parçası olabiliriz, fakat aynı zamanda kendi kültürleri içinde bizleri yetiştiren, belli bir dili konuşmayı ve dünyaya belli bir biçimde bakmayı öğreten toplumların üyeleriyiz aynı zamanda. Adalet (kısmen) bir toplum içinde öğrendiğimiz bir bakış açısıdır ve bu öğrenilenlerin biyolojik temelleri olsa da (gruba duyduğumuz ihtiyaç, grubun ve toplumun bizimle yaşayan diğer üyelerine gösterdiğimiz ilgi ve onlar için duyduğumuz kaygı gibi) bizdeki adalet duygusunun, belli bir şekilde yetiştirilmemize, ait olduğumuz gruba, kültüre ve –bizimki gibi değişik milletlerden oluşan, heterojen toplumlarda– aileler, gruplar ve kültürler arasındaki karmaşık ve bazen düşmanlık dolu etkileşimlere bağlı olduğu açıktır. Bu yüzden de pek çok farklı adalet ve adaletsizlik anlayışı olduğunu inkâr etmek ne kadar aptalcaysa; bizleri yalnız insan kılan değil, toplumsal ve toplumsallaşmaya uygun kılan belli temel ve ortak doğal özelliklere sahip olduğumuzu inkâr etmek de o kadar aptalcadır. Bizim ihtiyacımız olan, akıldan uzak içgüdüler ve tamamen akılsal olan öğrenilmiş davranışlar gibi birbirini dışlayan alternatiflerin ötesinde, bizim için neyin "doğal" olduğuna dair incelikli bir analizdir. Bizim düşündüklerimizin, hissettiklerimizin ve öğrendiklerimizin, biyolojik bir temeli var ve bu temel, bize sunulan kavram ve ideal düşüncelerin fazla önemsenen potansiyelinden çok daha sağlamdır. Bizde doğal olan şey, birbirimize duyduğumuz ihtiyaçtır. Adalet tamamen akılsal bir fikir olmadığı gibi, adaletle ilgilenmemizin nedeni de bunun akıllıca bir davranış olması değil, bizim böyle davranan varlıklar olmamızdır.

B. ADALET BİR İÇGÜDÜ MÜDÜR? İNSAN DOĞASINA BİR BAKIŞ

Kendimi insan ruhunun ilk ve en basit işlemleriyle sınırlarsam sanıyorum akla dair iki öncelikli ilkeyi görebilirim; bunlardan biri korunmamız ve rahatımızla ilgilidir, diğeriyse bir başka canlıyı, özellikle bize benzeyen bir varlığı acı çekerken ya da ölürken görmeye dayanamamamızla.

Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origins of Inequality*
[İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı]

...ahlâk felsefecileri ahlâkın genel yasalarını kendi hipotalmik-limbik sistemlerinin duygu merkezlerine danışarak sezerler.

E. O. Wilson, *Sociobiology*

Bizdeki adalet duygusunu, "insanlık durumu"nun bir anlamda "doğal", temel bir yönü saymak hatta buna biyolojik bir içgüdü demek mümkün müdür? Yoksa öğrenmeye, belli bir toplumda belli bir biçimde yetişmeye, hatta belki toplumdaki geleneklere bağlı bir şey midir bu? Yanıt, elbette, ikisi de. Ama böyle sorular, adaletin akılsal temellerini arayan felsefe kuramcılarının, adaletin gerçek hayattaki kökenlerini tamamen unutması nedeniyle yakın dönem literatüründe gücünü yitirmiştir. Fakat adaletin kökenlerinin ve bizim adalete dair hislerimizin doğasının önemsenmemesinin yegâne sorumlusu, adaletin aşırı biçimde akılcılaştırılması değildir. Bunun bir diğer nedeni de, *insan doğası* gibi büyük ve bulanık kavramlardan söz etmenin çoğunlukla reddedilmesi ve insan davranışına dair tartışmalarda *içgüdü* gibi kavramlara çoğunlukla şüpheyle yaklaşılmasıdır. Hiçbir insan eyleminin böyle "ilkel" bir psikolojik kavramla açıklanamayacağına dair yaygın bir inanç vardır (oysa insan dışındaki tüm hayvan davranışlarının bu şekilde açıklanabileceği, aynı düşünce yoksunluğu ve ukalalıkla kabul edilmektedir). Tüm insan eylemlerinin zekâmızın ve esnekliğimizin ürünü olduğu iddia edilir (veya varsayılır) – en aptalca, en düşünceden kopuk ve alışkanlığa bağlı davranışlarımız bile. Birkaç "akılsız" karşı örnekten ise –insanın parmağını ateşten çekmesi, yere düşmeden önce kolunu ileri uzatması gibi– yalnızca, arada üstünkörü bir şekilde, insa-

nın normal, amaçlı davranış kalıplarına zıt, nadir durumlar olarak bahsedilir. Bu genelleştirmeci yoruma göre insan davranışları tamamen "akılsaldır", davranış ne kadar kusurlu (ve akıldışı) olursa olsun. Bir açıdan bu kanı tamamen doğru gözüküyor: Biz artık aklın (ve beynin) rastlantısal bir biçimde, birbirinden yalıtılmış yetilere bölünmesinden daha fazla bir şeyiz; ve insan bilincinin (ve bilinçaltının) zekâ ile kavramsal, beyinle bağlantılı özelliklerinin en "akılsız" düşünce ve davranışlarımıza dek işlediği de şüphe götürmez bir gerçektir. Ama bu gözlemin aynı derecede geçerli bir karşıtı da "ilkel" zihinsel süreçlerin aklın ve mantığın en karmaşık eylemlerine bile yalnızca temel oluşturmayıp bunları kısmen belirlediğidir. İçgüdülerimiz diğer canlılardan daha az değil, fakat bizler kendi içgüdülerimizi kültür, dil ve öz düşünümden oluşan çok daha karmaşık bir psikolojik örtüyle kapladık.

İnsan davranışlarının (ve genel olarak biyolojik ya da sosyobiyolojik determinizmde) içgüdüye bağlanmasına karşı geliştirilen tezler, hemen her zaman fazla sınırlı, fazla teknik ya da fazla aşağılayıcı bir *içgüdü* anlayışının acısını çekerler. Bazı filozoflar içgüdülerin reflekse bağlı tepkilere (parmağın ateşten kaçırılması ya da düşerken kolun birden ileri uzatılması gibi) benzediğini, tam anlamıyla akıldan bağımsız (daha doğrusu beyinden bağımsız, çünkü sinir yayı, merkezi sinir sisteminin alt kısmında tamamlanır) olduğunu düşünür. Fakat bu anlayış, tüm insan eylemlerini ve neredeyse tüm hayvan davranışlarını da içgüdülerin alanından çıkartır (böyle reflekslere "eylem" demek uygun olmayacaktır). Bir kuşun belli bir biçimde yuva yapabilmesi içgüdüseldir, fakat sözcüğün ilkel anlamıyla reflekse bağlı olmadığı açıktır. Ayrıca kuşlar, malzemelerini kullanırken belirgin bir biçimde zekice davranırlar (mesela atılmış McDonald's paketlerini kullanırlar); bu, kuşların "önceden programlanmış" da olsa, plan yaptığını gösterir. Gerçi bir ispinoz bir kartal yuvası yapacak olsa bu çok şaşırtıcı olurdu, ama ispinoz yuvalarının çeşitliliği ve çevreye uyum sağlama özelliği de en az ispinoz mimarisindeki tek biçimlilik kadar dikkat çekicidir. Dişi bir işçi arının çiçek bulmak için bir diğer işçinin tariflerini izleme yeteneği de içgüdüseldir, fakat kesinlikle "katı" bir modelin

ileri süreceği kadar basit değildir. Önemli bir böcek bilimcisinin ileri sürdüğü gibi bir "arı bilgisayarı" yapmak mümkün olabilir; fakat unutulmamalı ki bilgisayarların donanıma olduğu kadar yazılıma ve veri olarak az da olsa bilgiye ihtiyacı vardır. Fakat arının bilgisindeki çeşitlilik ve onun iletişimindeki karmaşıklık bizim "aşağı hayvanlar" ve içgüdüler gibi inandırıcı olmaktan uzak konuşmalarımıza bir son vermeye yetmelidir; arıların davranışlarının (mesela kovanı yabancılara karşı savunurken) basmakalıp olması, kovanı savunan bir işçinin, belli bir düzeyde, yaptığının bilincinde olması ihtimalini ortadan kaldırmadığı gibi bilincin –fazla mı ileri gidiyorum?– ilkel ve içgüdüsel bir adalet duygusu olmadığını da göstermez. Önemli olan kraliçenin ve kovanın iyiliğidir, bir birey olarak işçi arı için bu neye mal olursa olsun.

Biyolojide, "içgüdü" sözcüğü katı bir biçimde öğrenilmiş, basmakalıp hale gelmiş ve değişmeyen, en ters durumlarda bile devam eden hayvan davranışlarını tanımlamak için kullanılır. Bunun en yaygın örnekleri, davranışın amacı ortadan kalktığı durumda bile aynı programlanmış davranış dizisini izlemeye devam eden böceklerdir. Örneğin, dişi eşekarısı yuvasının ağzına kadar getirdiği besini (örneğin, bir ölü böcek) orada bırakır, larvalarını kontrol etmek için yuvaya girer ve besini içeri sokmak için döner. Bu arada bir gözlemci besini biraz olsun yerinden oynatırsa, eşekarısı besini içeri taşımadan önce tekrar girip yuvayı kontrol eder. Bu sadistçe işlem ne kadar tekrarlanırsa tekrarlansın eşekarısı her seferinde yuvasını bir kez daha kontrol edecektir. (Ama sonuçta her yer endişeli anne babalarla dolu, değil mi?) Bizimkilerle belirgin bir zıtlık içindeki böyle komik bir davranışı eğlenerek ve içimiz üstünlük duygusuyla dolarak izleriz. (Böyle amaçsız tekrarlama durumları, insanlar söz konusu olduğunda, hastalıklı kabul edilir ve bir bilinçaltı zekâ ve niyetin tezahürü varsayılır.) Fakat bu tür değişmez davranışların, içgüdülerin görüldüğü tek yer olduğunu düşünmek hatadır. Terim, genetik olarak gelen davranışsal eğilimleri belirtir ve bunların esnekliğe ya da uyum sağlamaya olanak sağlamayacak biçimde "katı" olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. "Eğilimler" sözcüğü dikkatlice ele alınmalıdır; çünkü kolayca saçma bir biçim ala-

bilir. (Bazı sosyobiyologlar bu şekilde Aristoteles'in "potansiyel" kavramını saçma sapan bir hale sokmuşlardır, oysa kavram yalnızca bir şeyin belirli koşullar altında gerçekleşebileceği anlamına gelmektedir, davranışları açıklamaya kalkmaz.) İçgüdülerin öğrenilmediği doğrudur; fakat bu, içgüdülerin akla uzak oldukları veya öğrenmenin ve kültürle aktarılan şeylerin karşıtı oldukları anlamına gelmez (tersine temelini oluştururlar). Antropologlar, ne zaman inceledikleri kişilerde içgüdüye benzer düşünce ve davranış kalıpları, örneğin bir tür ensest tabusu veya yüce ya da insanüstü olana dair bir hisle karşılaşsalar "insan doğasına" dair çok da haksız olmayan spekülasyonlarda bulunurlar. İnsan yaşamının bu sözde evrensel özelliklerinin akla uygun bir biçimde açıklanabilmesi, ne bunların içgüdüsel olmadığı anlamına gelir ne de dinin entelektüel bakımdan en karmaşık insan aktivitelerinden biri haline gelebilmesi ya da insan ruhunda yalnızca kültürel etkileşimin yahut dilin sonucu olmayan bir "yöneliş" olması ihtimalini ortadan kaldırır.[5] İnsanların çiftleşme alışkanlıklarının temelinde (pek de sır sayılmaz bu) içgüdüsel yönelme ve kalıplar bulunduğu kesindir. İçgüdülerimizin tamamıyla bilincinde olabilir, bunları düşünsel stratejilerle izleyebilir ve kültürümüzün en seçkin sembolleriyle süsleyebiliriz. Doğal arzuları örtebilir, tersine çevirebilir, güçlü yasaklama ve yüceltme sistemleriyle kültüre özgü tiksintiye dönüştürebiliriz örneğin. Önemli olan, içgüdüleri tamamen aptalca, değişmez, atalarımız olan hayvanlara ait davranışlar olarak görmemektir. Hatta bence içgüdülere, türlerin genetik mirası olan bilgelik olarak bakmak çok daha uygundur.

Adalet bir içgüdü müdür? Bu ne anlama gelir? Bugün filozoflar içgüdülerden söz etmeyi sevmezler; adalet de yalnızca haklar ve en yüksek düzeyde yararlanma stratejilerinin ileri düzeyde akılsal diliyle tartışılmaktadır. Bu strateji ve kavramlar elbette doğuştan gelmez veya herhangi bir anlamda "doğal" değildir (doğal zihinsel ka-

5. Nietzsche'nin şu sözünün aksine: "Korkarım Tanrı'dan kurtulamayacağız, çünkü hâlâ dilbilgisine inancımız var" (*Twighlight of the Idols*, III, 5, *Viking Portable Nietzsche*, 483'ten, çeviren ve yayına hazırlayan W. Kaufmann) [*Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., 2002.]

pasitelerimizin ürünü olmaları dışında tabii). Fakat sorun şu ki, bizler adaletin, belli akıl öncesi dürtü ve taleplerin doyurulmasından ziyade tamamen akılsal bazı standartların (herkese aynı davranılması veya herkesin hak ettiğini alması gibi) yerine getirilmesi meselesi olduğunu sanıyoruz. Elbette ki akılsal standartlarımızın akıl öncesi dürtülerimizle çelişeceğini düşünmek için bir neden yok; dahası akılsal standartların akılsallık öncesi dürtüleri anlaşılır hale getirip açıklayacağını düşünmek için pek çok neden var. Yani içgüdülerin çoğunlukla dışarıda bırakıldığı aklın alanı, içgüdüleri aramaya başlamak için en doğru yer olabilir. Örneğin diğer insanları *insan* olarak görmekle, zorunlu olarak eşit değil de belli bir biçimde davranılması gereken kişiler şeklinde algılamak (kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak), canlıları kendi bilincine varmaya iten temel bir tepki olarak yalnızca "gelişmiş" memelilerde değil, akılsallaşmamış haliyle de olsa en ilkel canlılarda da görülüyor olabilir mi? Çöl fikri temelde aklın veya (Alasdair MacIntyre'ın savunduğu gibi) geleneğin değil, kökeni ilkel ailede, kabileye uyumdan, özel davranış biçimlerinden ve bunların sağladığı ödüllerden kaynaklanan karşılıklı ihtiyaca dayanan çok daha temel bir mülkiyet ve değer anlayışına dayanıyor olabilir mi?[6] Karşılık vermeye dayalı adalet anlayışımızın temel "denge" ve "yerindelik" duyguları pratik akıldan ziyade doğal bir algı biçimi, dünyaya yönelik zorunlu bir beklenti olabilir mi? Bilindiği üzere, belirsiz bir şekilde, hatta belki de bilinçaltında işleyen böyle "ilkeler" bulmayı umumamamız gerek; çünkü bu bizi Rousseau'nun hep söylenen hatasını tekrarlamaya, yani ancak uygar toplumlardaki insanlarda bulunacak özellikleri doğaya yüklemeye götürür. Ama adalet duygumuzu açıklarken kullandığımız çeşitli ilkelerin temelini oluşturan akıl öncesi dürtüler düşüncesini de bir kenara atmayalım. Bizim bulmaya çalışacağımız şey, başkaları için duyduğumuz, yalnızca çıkar peşinde koşmayan ve –sosyal kuramlarımızda, pratiklerimizde belirgin bir şekilde ortada olan– davranışlarımızdaki çeşitliliği ve esnekliği sergileyen "doğal" kaygıya ilişkin duygumuzdur.

Bundan neredeyse bir yüzyıl önce, Nietzsche, Freud ve William

6. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, özellikle bölüm 17.

James (çok farklı yollardan giderek) en temel toplumsal duygularımızın kökeninin içgüdülerde olduğunu ileri sürdüler. Bugün, toplumsal davranış ve biyoloji arasındaki tartışılmaz bağlantıyı aramaya başlamamız gereken yer, "sosyobiyoloji" adı verilen disiplindir. Yeni sayılabilecek bu disiplinin ortaya çıkışı, 1975'te yayımlanmış anıtsal bir kitaba dayandırılabilir– Harvard Üniversitesi'nden Edward O. Wilson'ın yazdığı *Sociobiology: The New Synthesis*.[7] Bu disiplin, yalnızca kuramın toplumsal konulara muhtemel uyarlamalarına itirazı nedeniyle değil, ama aynı zamanda Wilson ve arkadaşlarının ele aldıkları konularda aykırı ve polemikçi yorumlarından dolayı sıklıkla ve zaman zaman haklı gerekçelerle entelektüel sorumsuzlukla suçlanmıştır. Aynı kampusun öte yanında çalışan meslektaşı John Rawls'un aksine Wilson, etiğin (özellikle de adalet sorununun) "filozofların elinden alınması" gerektiğini ileri sürmüştür. Kültür ve eğitimin davranışlarımızı belirgin biçimde değiştiremeyeceği iddiasıyla birleşen biyolojik determinizm hayaleti bir öfke patlamasına yol açmıştır. Fakat sosyobiyolojinin temel dayanak noktası –biyolojinin kişiliklerimizi ve kültürlerimizi belli ölçüde değiştirdiği savı– bana inkâr edilemez görünüyor. Bizler düşünen, kendini inceleyen, isyankâr canlılar olmaktan çok birbirleri için özel duygular besleyen, grup içinde nasıl davranılacağına dair önceden belirlenmiş eğilimler taşıyan toplumsal canlılarız. Sosyobiyoloji de bize biyolojik temelli, "doğal" adalet duygumuzun nasıl bir şey olduğunu anlamamız için bir yol sağlıyor.

C. DİĞERKÂMLIĞIN SOSYOBİYOLOJİSİ

Bilim adamları ve hümanistler, etiğin, bir süre için filozofların elinden alınıp biyolojiyle ilişkilendirilmesinin zamanının gelmiş olup olmadığını bir düşünmeliler... Hakça davranmak anlamında adaletin bedensiz ruhlar için ideal bir durum olduğuna karşı çıkan pek olmaz, fakat insanlar söz konusu olduğunda bu anlayış hiç de açıklayıcı ya da öngörülü değildir.

Edward Wilson, *Sociobiology*

7. Edward O. Wilson, *Sociobiology* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

Biyoloji bize, insanların (ve tüm diğer canlıların) özünde bencil olduğunu ve öncelikli olarak kendi yaşamlarıyla ilgilendiğini söyleyen yanlış görüşün tam tersini söyler: İnsanlar da tüm canlılar gibi, özünde "tür oluşturan canlılar"dır. Hayvan davranışlarının özünde bencilce olduğuna dair o eski hatalı görüşe karşın, çağdaş sosyobiyologlar için temel kategori "diğerkâmlık"tır. Bu terim etik üzerine yazılmış çeşitli yazılarda sömürülmüş ve çarpıtılmıştır (bencillik ve diğerkâmlık arasındaki karşıtlığı soylu kendini koruma ile amaçsızca kendini adama arasındaki ayrıma çeviren Ayn Rand bunun bir örneğidir). İnsan sevgisiyle gelen diğerkâmlığın arkasındaki sofistike amaçlarla yavrusunu yaklaşan kurttan korumak isteyen bir geyiğin panik içindeki tepkileri arasında mantıksal bir boşluk vardır, fakat öncelikli olan, aralarındaki benzerliktir. İnsancıl kişi de sözü geçen geyik de diğerkâmlıkta bulunurlar (bunun ne derece büyük veya tehlikeli olduğunun konuyla bir ilgisi yok), bunun sonucunda biyolojide ve ahlâk felsefesinde aynı soru ortaya çıkıyor: Bireyi böylesi bir diğerkâmlıkta bulunmaya yönlendiren ne olabilir? Ama sorunun temelinde her bireyin her şeyden önce kendi yaşamını ve çıkarlarını düşündüğü gibi belirgin biçimde hileli bir varsayım var. Hobbes bunu hiçbir devletin ya da gücün değiştiremeyeceği bir doğal hak olarak gösterdi; Rousseau bile bireyin kendini korumasını üstün bir doğal duygu olarak ele aldı. Ahlâk felsefecileri çok uzun süre –ahlâki olsun olmasın– her davranışın sonuçta kişisel çıkarlara hizmet ettiği varsayımıyla savaştı; evrimcilerse, bireyin hayatta kalmak ve kendini korumak için verdiği savaşı biyolojinin ilk prensibi olarak kabul ediyorlardı. Fakat ahlâk felsefecileri, pek çok yoldan, tüm güdülenmenin, özellikle ahlâki güdülenmenin bencilce olmadığı ya da belki de olmaması gerektiği sonucuna vardı. Evrimci biyologlar da, benzer biçimde, hayatta kalma ve kendini koruma savaşının, asli olmakla beraber, bireysel organizma düzeyinde gerçekleşmediği sonucuna vardılar. Cevaplanması esas zor olan soru, bunun hangi düzeylerde gerçekleştiğidir. Diğerkâmlık olgusu açısından bu mesele nasıl anlaşılabilir? Aradığımız temel adalet duygusu diğerkâmlık olabilir mi?

Uzun yıllar boyunca, kendini korumanın tür düzeyinde olduğu-

na inanıldı. Bu, geyiğin yavrusunu kurtarmak –onun açısından türü korumak– için kendi hayatını neden tehlikeye attığını açıklıyor, fakat bu açıklama yeterli değildir. Geyiğin, türünün farkında olduğu söylenebilir mi? Peki ya yavrusunun türün temsilcisi olduğunun farkında olduğunu ileri sürmek akla uygun mudur? Kendi yavrusu olduğu için hayatını tehlikeye attığı varsayımı daha makul görünüyor. Bu noktada soru şu şekli alır: Yavru kendisininmiş, değilmiş neden umursasın ki? Yavrusuna ne gibi bir borcu var ki? (Ya da şaka yollu dendiği gibi, "Gelecek kuşaklar bizim için ne yaptı?") Neden kendini kurtarıp başka bir yavru yapmıyor? İnsan dışındaki bir canlı için bunları düşünmek fazla kinik olur, ama bunun ardındaki hedef çok önemlidir: Canlılar neden yavrularına özen gösterirler? Buna verilen yaygın cevaplardan biri, canlıların yeni kuşaklara değil, genlerinin aktarımına önem verdikleri ve genetik sürekliliğin yeni kuşaklara bağlı olduğu biçimindedir. Ama bu cevap da tam anlamıyla ikna edici değildir. Geyik neden genlerinin aktarımını umursasın ki? Genleri olduğuna dair herhangi bir bilgisi var mı? Genlerinin, gen aktarımının bir yolu olduğu için yavrusuna bakmasını sağladığı açıktır, fakat davranışının ardındaki güdü bu mudur? Ne olursa olsun, bu bencilce veya çıkarcı bir davranış değildir ve bir hayvanın sürüsü, hatta türü için hissettiği duygular arttıkça bu gelişmiş kendini koruma duygusunun da oluşmasını bekleyebiliriz.

Böyle soru dizilerinden birini izlersek, çözümlemede çok farklı ve bağdaştırılması güç iki düzey arasındaki eşitsizliği kabul etmek durumunda kalırız: Bunlardan biri genetik kuramı, diğeriyse hayvanın "görüngübilimi", başka bir deyişle hayvanın bildiği, inandığı, algıladığı şeyler ve diğer deneyimleridir. Deneyimlerin ilk saydıklarımıza bağlı olmadığını düşünmek hatadır, ama deneyimlerin önemini ve varlığını inkâr etmek de yanlış olur. Genlerin fiziksel ve psikolojik özellikler üzerinde nasıl kesin bir belirleyici etkisi varsa, algı ve tutumlar üzerinde de (çok daha kapsamlı bir dönüşümle karşı karşıya olsalar da) böyle etkileri vardır. Bu noktada, karşımıza cevaplanması aynı derecede zor en az iki soru çıkar: Görevi genlerin kendisini korumak olan bu genetik özelliklerin doğası nedir? Hayvanı, genlerin varlığını sürdürme şansını en yüksek dereceye

çıkaracak biçimde davranmaya yönelten deneyimler ve amaçlar nasıl şeylerdir? (Diğerkâmca davranan canlı, türün diğer üyelerini, özellikle de kendi yavrularını nasıl görür?) Peki bu iki soruda da "genler" derken kastettiğimiz şey ne? Açıktır ki burada "gen" derken tek bir DNA şeridini değil, benzer DNA şeritlerinin tümünde olabilecek bir *gen tipini* (*genotip*) kastediyoruz. Diyelim ki geyiğe özgü çok özel bir gen dizisi vardır. Genlerinin çok büyük kısmı yavrusuyla ortaktır, daha küçük bir kısmını çeşitli akrabalarıyla paylaşır, daha da küçük bir kısmı türün diğer üyeleriyle ortaktır, bazıları tüm boynuzlu hayvanlarla, bazıları memelilerin, bazıları omurgalıların çoğuyla. Korunacak genler hangileridir? Belli bir geyiğin genleri türün genleri demek değildir, kendi yavrusunu koruma isteği de türü koruma isteğiyle karıştırılmamalıdır. Elbette türün hiçbir üyesi hayatta kalmazsa tür de devam edemez; fakat bu, hayatta kalmanın düzeyini bireyden türe, belli bir gene yükseltmektir. Açık olan şudur ki hayvanlar diğerkâmca davranır (en azından yavruları söz konusu olduğunda) ve böyle bir davranış ne bencilcedir ne de "akılcı"; bu içgüdüsel bir davranıştır. Belirsiz olan şey diğerkâmlığın hedeflediği düzeydir. Doğal yapımız; akrabalarımızı mı, türümüzün diğer canlılarını mı, yoksa kesin fakat aynı zamanda görünmez ve soyut bir şeyi, yani genlerimizi, genotipimizi mi korumaya yöneliktir?

Evrim kuramı din takıntısı olmayan kişilerin çoğu tarafından genel hatlarıyla kabul edilirken, doğal ayıklanma kuramının ayrıntıları Darwin'den beri büyük değişim geçirmiştir. Unutmamalı ki Darwin, George Mendel'in bezelyeleri kullandığı o ünlü deneylerinden onlarca yıl önce kâğıda dökmüştü çalışmalarını. Sonuç olarak Darwin, tanımladığı karakterlerin aktarım mekanizmasını açık bir biçimde ortaya koyamadı, bu yüzden o sıralar doğal ayıklanmanın "düzeyi" ya da "birimi" henüz açık bir sorun oluşturmuyordu. Mendel'in 1860'larda genleri keşfetmesiyle türlerin devamının doğal seçilimin sonucu olduğuna dair o bulanık ve yaygın tez, mutasyon ve adaptasyon mekanizmalarının incelenmesinin odağı haline geldi. Bu araştırmanın sonuçlarından biri, Richard Dawkins'in çok isabetli bir isim taşıyan kitabı *The Selfish Gene*'de doğal ayıklan-

manın temelinin gen olduğunu savunur; böylece gen türün devamının odak noktası haline gelir.[8] Buna göre bireyler, gruplar ve türler de benzer şekilde genin devamı için vardır. Tıpkı bildik şakada dendiği gibi: İnsanları su icat etti, sırf kendini oradan oraya taşıtmak için. Burada da canlılar ve onların yavruları, genleri bir kuşaktan diğerine taşıyan araçlardır. Bizim diğerkâmlığımız, biyolojinin hizmetkârları olarak temel rolümüzü oynamaktan ibarettir; aileyle veya dostlukla değil, genlerimizi korumakla ve aktarmaya yönelik kör, bilinçsiz bir güdüyle ilgilidir. (Karamsar dünya görüşüne sahip Schopenhauer'in, hayatın yalnızca daha fazla yaşama isteği dolayısıyla amaçsız olduğu görüşü modern biyolojiye son derece uygundur.)

Popüler literatürde bir adım daha ileri gidilir ve gen kişileştirilir (Dawkins'in tezi değil ama başlığı bunu yapmaktadır); sanki genin kendisi "bencilmiş" ve işleri, kendi varlığını korumayı sağlayacak biçimde düzenliyormuş gibi görmeye yönelik bir eğilimdir bu. Fakat böylesine amaca dönük (veya "ereksel") bir düşünüş, tam da modern doğal seçilim kuramının ortadan kaldırmaya çalıştığı şeydir (ama işte bu nedenle son derece sık bir biçimde doğrudan doğruya ereksel olan "yaradılış" kavramıyla beraber anılmaktadır). Doğal ayıklanma bir tasarım değil, şans sorunudur. Eğer bir organizma ya da onun yavruları çevreye iyi uyum sağlamışsa (besin miktarında azalma, iklim değişikliği, çevre kirlenmesi, popülasyondaki aşırı büyüme veya yeni bir düşmanın ortaya çıkması gibi ani değişiklik durumları bunu zorlaştırır) bu genler kalır. Eğer bir canlı ya da onun yavruları çevreye iyi uyum sağlayamazsa bu bireyler, belki de tüm topluluk ya da tür ölecek ve taşıdıkları genler de onlarla birlikte yok olacaktır. Ama elbette gen de yalnızca pasif bir yolcu değildir. Eğer bir gen, mutasyona uğradığı için ya da ortaya çıkardığı özellikler yeni bir çevreye uygun olmadığı için, kendisini taşıyan canlının ya da onun yavrularının hayatta kalma şansını azaltırsa, kendi sonunu hazırlamış olur. Diğer yandan, canlıyı, kendisi için normalde ölümcül olabilecek koşullara uyumlu kılan

8. Richard Dawkins, *The Selfish Gene.* (New York: Oxford University Press, 1976) [*Gen Bencildir,* çev.: Asuman Ü. Müftüoğlu, TÜBİTAK Yay., 2001]

mutasyonlar (antibiyotiğe dayanıklı bakterinin geçirdiği mutasyon bunun bariz bir örneğidir) sonrasında ise gen, kendisini taşıyan canlının ve onun sonraki kuşaklarının hayatta kalma olasılığıyla birlikte kendi devamını da sağlar. Diğerkâmlık bu anlamda, evrimsel mekanizma bağlamında hayatta kalma şansımızı azaltan değil, artıran bir etken sayılabilir.

Bu mevcut tablo çerçevesinde, diğerkâmlık olgusu, özel bir sorun kümesi ortaya çıkarır. Diğerkâmlık, bireyin aynı topluluk veya tür içindeki diğer bireylere yardım etme, başkaları için hayatını tehlikeye atma, hatta yitirme eğilimidir. Ama diyelim ki bir birey, kendi topluluğu veya türü içinde, "diğerkâmlık geni"ni taşıyan ilk bireyler arasında; o zaman bu birey ötekilere yardım edecek, fakat ötekiler ona yardım etmeyecektir. Kendi hayatını başkaları için tehlikeye atacak, fakat uğrunda hayatını tehlikeye attığı bireylerin kendisini kurtarmasını bekleyemeyecektir. Böyle bir bireyin uzun süre hayatta kalma şansının pek fazla olmadığı açıktır, bu yüzden de taşıdığı diğerkâmlık geninin aktarılma şansı pek yoktur. (Daha düz bir deyişle söylersek, iyiler bitişe en son varır, hatta sona ulaşamayabilirler.) Elbette, eğer topluluğun veya türün tamamı birden mutasyona uğrar ve her birey diğerkâmlık geni kazanırsa, topluluk içi işbirliğinin herkesin hayatta kalma şansını ve böylece genin aktarılma olasılığını artırması muhtemeldir. Ama bu durumda bile, birkaç birey, yeni bir mutasyon sonucu, tekrar eski bir numara olma felsefesine dönerse neler olur hepimiz biliyoruz. Ötekilerin masumiyetten gelen güveni sayesinde, mutantlar fazlasıyla başarılı olacak, bol bol üreyecek ve sonuçta genlerini topluluğa bir kez daha yayacaktır. Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkar: Diğerkâmlık geni, bir toplulukta kaybolmadan nasıl barınır? Bu soru, felsefi bir bakış açısıyla, Hobbes'un neden haklı olmadığını göstermenin yoludur. Çıkarlarımız adına topluma ihtiyaç duyduğumuzu ve toplum bir kere kurulduktan sonra toplumun otoritesinin bizi, doğal bencilce dürtülerimize fazlaca kapıldığımızda cezalandıracağını bir kenara bırakarak soracak olursak neden hepimiz doğal bir biçimde bencil değiliz ve hayatlarımız yalnız, kötü, vahşi ve kısa değil? Tüm diğer canlılar da özenli ve sevecen olmazsa, özenli ve sevecen bir

canlının, yaşaması mümkün müdür?

Herhalde Charles Darwin de pek az sayıdaki "duygudaş ve iyiliksever ebeveynin çocuklarının" nasıl olup da "aynı kabiledeki bencil ve hain ebeveynin" çocuklarına üstün geldiğini ve "hayatını başkaları için tehlikeye atan cesur adamların" hem de "çoğu öldüğü halde" genlerini nasıl olup da sonraki kuşaklarda sayıca daha da fazla bireye aktarabildiğini merak ederdi.[9] Topluluk içindeki diğerkâmlığın, dış tehlikelere karşı bariz bir avantaj hatta bazen bir gereklilik olduğunu söylemek bu soruyu kısmen yanıtlayacaktır. Fakat pek çok hayvanın yaşamı çoğunlukla topluluk içinde geçer. Bireyin durumunu ve hayatını belirleyen, topluluktur. Üreme yetisi –özellikle eş olarak kabul edilme buna dahildir– topluluk içi bir konudur. Bu yüzden de dış tehlikeler karşısında diğerkâmlık ve işbirliğinin yararı, diğerkâmlığı açıklamaktan uzaktır. Diğerkâmlığın doğal seçilim tarafından desteklenmesi için topluluk içinde de avantajlı olması gerekir. Kendi yarattığı tehlikeler haricinde dış tehlikelerin (belki birkaç ölümcül virüs dışında) tamamen ortadan kalktığı insan için durum apaçık böyledir. Aynı şekilde, Darwin, topluluk içi diğerkâmlığı kalıtımla değil, insan aklı, topluluğun övgüsü ya da yergisiyle –yani etikle– açıklamaya çalışmıştır. Ama bu, yalnızca (insanın evrimi konusunda kullanmaya eğilimli olduğu) en tipik sosyobiyolojik açıklama tarzını bir kenara bırakması değil, aynı zamanda toplumdaki açıklamaya çalıştığı özellikleri, yani ötekilerin övgü ve yergisini umursamayı ve aklın şimdiki haliyle gelişmiş olmasını gereklilik olarak kabul etmesi anlamına gelmektedir. Yoksa konunun açıklaması, gerçekten, bireyin kişisel çıkarları mıdır?

Tamamen bencilce olan –en büyük önceliği bireyin hayatta kalmasına veren– davranışların, evrimsel açıdan bir çıkmaz olduğu açıktır. Ama saf diğerkâmlık da, yani kişinin ait olduğu tür veya ("Yeni Çağ"a daha uygun bir tabirle) insanlık ya da dünya için her şeyini vermesi de evrimsel intihardır. Eğer adalet, birbiri için karşılıklı kaygıdan başka bir şey olsaydı, güçlü adalet duygusu olan ki-

9. Charles Darwin, *The Descent of Man* [*İnsanın Türeyişi*, çev.: Sevim Belli,. Onur Yay., 2002], Singer'ın *The Expandang Circle* eserindeki alıntı.

şiler bu rekabetçi dünyada hayatta kalamazdı. Bence adalet yalnızca diğerkâmlık değildir; şefkat ve merhametin yanı sıra öfke, kıskançlık, haset ve intikam gibi son derece "olumsuz," savunmaya yönelik duyguları da içerir. Karşılıklı ilginin yanı sıra bu "olumsuz" yanının da varlığı adaleti evrimsel açıdan başarıya ulaştırmış ve toplum için vazgeçilmez kılmıştır. İnsanlar doğal bir bencillik taşımadıkları gibi, doğal bir diğerkâmlık hali içinde de değildirler. Eğer "saf akıl" diye bir şey olsaydı, bu bir hayatta kalma yolundan ziyade, kişisel yok oluş mekanizması olurdu. Talmud'daki o bilgenin sözü önemlidir: "Ben kendim için değilsem, benim için olan kimdir?"[10] Bizim anladığımız haliyle diğerkâmlık, insan doğasının bulmacasının olmazsa olmaz bir parçasıdır, fakat kesinlikle çözümün kendisi değildir. Hakikat (genellikle olduğu gibi) salt bencillikle salt diğerkâmlık arasındadır. Diğerkâmlık ve işbirliğinin nihai konumunda da biyolojiden çok sosyolojiyle ilişkili iki terim yer alır: Aile ve kabile. Bunların genişletilmesiyle de insanlık ve dünya üzerinde yaşanan hayat.

Kişinin genotipindeki bir şeylerin, çocuk sahibi olmadan da aktarılması mümkündür elbette. Kişinin kardeşlerinden birinin çocuğu olursa bu çocuklar onun genlerinin pek çoğunu taşıyacaktır. Bu yüzden de kişi, kardeşlerine ve onların çocuklarına yönelik olarak diğerkâmlık, hatta kendini adama hisleri taşır. Kuzenler, dayılar, amcalar, teyzeler, halalar için de durum böyledir, ama kişinin genotipinin taşınan kısmı (ve dolayısıyla kişinin genetik olarak devamı) akrabalık derecesi azaldıkça azalır. Elbette insanın devamlılık arzusu –ki buna kibirle "ölümsüzlük" diyoruz– bundan çok daha yaratıcı bir hal almıştır. Genetik (din ve felsefe gibi) devamlılık arzumuz üzerinde belirleyici olsun ya da olmasın, (ruhlarımız veya yarattıklarımızın aksine) genlerimizin korunması tabloyu oluşturan parçalardan yalnızca biridir. Platon, *Şölen* adlı eserinde Sokrates'in ağzından "kaba" biyolojik ölümsüzlüğe ancak sınırlı bir değer verirken, Homeros'un kazandığı türden ölümsüzlüğe üstün bir değer verir: "Kim böylesine muhteşem çocukları [*İlyada* ve *Odysseia*]

10. Hillel, Babil Talmudu, I, xiv.

tercih etmez ki?" Platon'dan önce ve sonra, pek çok din de biyolojik ölümsüzlükten çok akılsal ölümsüzlük düşüncelerini geliştirmiştir, bunların çoğu, ilginç bir biçimde, aşırı bir bencilliğe (salt bireysel kurtuluş) veya kozmik bir diğerkâmlığa ("Birlik," Nirvana, vs.) dönüşür. Ölümsüzlüğe dair görüşleri, modern biyolojik bilgeliğine uygun olan tek kadim din Musevilik gibi gözükmektedir: Bireyden geriye kalan onun etkisi, anıları ve genleridir. Ölümsüz bir ruh yoktur, ama kişi evrenin engin kayıtsızlığında eriyip gitmez de. Ne temelde bencil, ne de düşüncesizce ve kendimizi tahrip edecek bir biçimde diğerkâmız. Önem verdiğimiz şeyler evimize ve genlerimize yakın olanlardan başlar, ama en azından modern Yahudilikte, bunun sınırlarının nereye kadar uzandığı açık bırakılmış bir sorudur.

D. GENİŞLEYEN ÇEMBER VE KARŞILIKLI DİĞERKÂMLIĞIN YÜKSELİŞİ

> *Bir insanın (veya hayvanın) kendi durumunu değil bir başkasının durumunu iyileştirdiğinde, onun diğerkâm bir edimde bulunduğu söylenebilir. Sonraki kuşaklar için kendini feda etme genetik açıdan değil ama geleneksel anlamda diğerkâmlıktır, çünkü bireyin durumunun iyiliği hayatta kalan yavruların sayısıyla ölçülür. Ama ikinci göbekten kuzenler için kendini feda etmek her iki açıdan da gerçek bir diğerkâmlıktır; tamamen yabancı olan kişilere yöneltildiğindeyse böylesine bir feragat eylemi, kuramsal bir açıklamayı gerekli kılacak kadar şaşırtıcıdır (yani "asildir").*
>
> Edward Wilson, *Sociobiology*

Diğerkâmlık, yani kişinin "kendine ait" olanları kollamaya yönelik biyolojik dürtüsü düşüncesi, insanların (ve hayvanların) temelde bencil olduğuna dair o çok eski, fakat sapkın ve hatalı kuramın yolunu açmıştır. Fakat bu sonuç pek de isabetli olmamıştır. Zira "sadece çocuklarını kollayan birine adil denmez" diye rahatlıkla itiraz edilebilir buna; kişisel çıkarlar konusunda –Singer'ın W. E. H.

Lecky'den ödünç aldığı metaforu kullanacak olursak– bizim yalnızca "çemberi genişlettiğimiz," salt bireysel bir bencillikten, kişinin kendisi dışında kendisine ait olanları da kapsayan bir bencilliğe vardığımız ileri sürülebilmektedir.[11] Ama bizim çıkış noktamız arkadaşları, geniş aile üyelerini ve en sonunda toplulukları, hatta yalnızca insan oldukları veya akla sahip oldukları için kişinin "akraba" saydığı yabancıları da içine alan daha büyük bir genişlemenin yolunu açmaktadır (*Kardeşlik,* kadın dayanışması ve *insanlık ailesi* gibi etkili politik terimlerin önemi azımsanamaz). Diğerkâmlık bencillik değildir; ama kesinlikle benliğin olmadığı anlamına da gelmez ve eğer adaleti anlamayı amaçlıyorsak, "saf" kendini adama olgusunu model alamayız. Bir geyik, yavrusunu korur, çünkü yavrusu bir anlamda onun bir parçasıdır. Biz de adalete önem verir ve adil olma kaygısı duyarız, çünkü insanlık da benzer şekilde bizim bir parçamızdır. Ayrıca, diğerkâmlığın, bizdeki doğal adalet dürtülerini açıklamak için kendi başına yeterli olmadığını (ama kesinlikle gerekli olduğunu) daha önce savundum. Diğerkâmlığı kendi bağlamı ve bütünlük içinde kavrayan bir anlayış da gereklidir. Basit, bilimsel olmayan bir dille söyleyecek olursak, başkaları bize iyi davrandığı için biz de onlara iyi davranma eğilimi taşırız. Başka bir deyişle, diğerkâmlık, yalnızca diğer insanları nasıl gördüğümüzle ve onlara nasıl davrandığımızla ilgili bir şey değildir. Her şeyden önce ilişkilerle ilgilidir. Bizler doğal bir diğerkâmlık eğilimi taşırız, ama bu eğilime uygun davranılıp davranılmaması, genellikle eylemin karşılığının alınıp alınmayacağına bağlıdır. Bu yüzden de bir canlının yavrusunu koruması adalet için bir model değil, yalnızca tezin çıkış noktasıdır. Adaletin kökeni bu şekilde bir diğerkâmlıkta değil, birbirimize yardım etmeye ve birbirimizle ilgilenmeye, ama gerektiğinde birbirimizi cezalandırmaya yönelik doğal eğilimimizdedir.

Çember başta yalnızca akrabalık ilişkilerini içerirken, nasıl topluluk içindeki daha uzak ilişkileri, tüm insanlığı ve ötesini kapsar? Bana kalırsa, Rousseau (ve pek çok başka filozof) duygudaşlığı benzerlikle açıklarken haklıydılar; kendimizi, en fazla, bize en çok

11. Singer, aynı eser.

benzeyenlere (veya benzer görünenlere) yakın hissederiz. Bu, evrimsel biyoloji terimleri açısından ortak genler anlamına gelir; ama daha geniş bir biyoloji açısından tüm algı ve akıl fenomenini içerir, benzerlik, tanıdık bir kokudan, insanlar arasındaki eşitliğe ilişkin soyut prensibe kadar her şeyde görülür. En başta kan bağımız olan kişilere bağlılığımız gelebilir, ama kısa zamanda komşularımızla, kahramanlarımızla, hayvanlarımızla, hatta tanrılarımızla pek çok ortak yönümüz olduğunu fark ederiz. Tanışıklık, karşılıklılığı doğurur (kimi zaman da aşağılamayı, ama bunun konuyla bir ilgisi yok) ve bizler tüm diğer yurttaşlarla ve birlikte yaşadığımız hayvanların çoğuyla aramızdaki benzerlikleri fark edip ortaya çıkardıkça çember genişler. Şüphesiz bu farkındalık artışında akıl da rol oynar, ama esas bileşenler algı, duygudaşlık ve karşılıklılıktır. Genişleyen çember, akli bir yükselişten ziyade açık bir zihin ve (halk biyolojisindeki deyimle) alıcı bir yürek gerektirir.

Akrabalık genetik olabilir, fakat genlerimiz hakkında pek az şey biliyoruz. (Kimlerle aynı genleri paylaştığımızı bilmek istememiz doğal bir eğilim değil, entelektüel ve kültürel bir durumdur.) Bizim fark ettiğimiz şeyler aşinalık ve yakınlıktır; akrabalık duygularımız da, her şeyden önce genetik bilgimizden değil, birlikte büyümüş ve hayatı paylaşmış olmaktan kaynaklanır. Uzun süre ayrı bırakıldıktan sonra tekrar bir araya getirilen kardeşler biraz sarsılır ve ciddi bir şaşkınlık yaşar. Hareketli, durmadan değişen bir şehir toplumunda, artık çoğumuz için "aşinalık ve yakınlık" yalnız aile üyelerini değil (belki de onları hiç değil), dostları ve iş arkadaşlarını da kapsar. Televizyon ve ucuz hızlı seyahatle görüngübilimsel akrabalığımızın çemberi gerçekten de muazzam bir hal almıştır, çünkü artık dünyanın dört bir yanındaki milyonlarca kişiyle ne çok ortak özelliğimiz olduğunu görüyoruz. Genişleyen çemberin "bir ulusu, uluslar birliğini, tüm insanlığı ve nihayetinde... hayvan dünyasını," kapsaması konusunda Lecky'ye (ve Singer'a) katılmak isteyelim veya istemeyelim, önemli olan, sosyobiyologların tanımıyla her ebeveynin yavrularına yönelik olarak sahip olduğu ilgi ve kaygı kesinlikle gerçek genetik akrabalıkla sınırlı değildir. Dünya giderek bize daha yakın ve tanıdık bir hal aldıkça, karşılıklı ilgi ve kaygıla-

rımız da genişleyecektir. Kardeş düşmanlığının (ve tanıdık olmaktan doğan aşağılamanın) adaletin diğerkâmlıkla ilgili yönleri yerine kendini korumayı ve ötekilere uzak durmayı beslemesi tehlikesi elbette ki vardır. Ama ilk hareket, çemberi genişletmek ve doğal bencillik mitinin ötesine geçmektir.

Eğer çember genişletilecekse, bence bu öncelikle bu yakınlık ve paylaşılan insanlık duygusuyla (ve hayvanlarla) olmalıdır. Doğal dürtülerimizi genişletmenin bir yolu olarak *akla* yakaran Peter Singer'a katılmadan önce çok dikkatli olmak istiyorum. Aklın, doğal dürtülerimizi geliştirmek yerine onları baltalama tehlikesi vardır. Eğer adaletin temelinde, önem verdiğimiz kişiler için beslediğimiz kişisel hisler bulunuyorsa, çemberin aşırı genişlemesi sonucu herkesi ve her şeyi içine alması veya aklın kendimizden uzağa atılması sonucu bizlerin, adaleti en başta yaratan kişisel boyutu kaybetmemiz tehlikesi de önemlidir. Ama ben, dünyadaki bazı büyük (ve o kadar büyük olmayan) dinlerin savunduğu, sevgi muhabbeti denen evrensel sevgi hislerine yönelik olgunlaşmamış büyük ilgiye de şüpheyle yaklaşmayı tercih ediyorum. Burada da, böylesi hislerin, amacı ya da niyeti ne denli asil olursa olsun, bozularak çözülmeye uğraması ve tamamen amaçsız bir duygusallığa dönüşmesi veya, daha da kötüsü, (Rousseau ve Marx gibi "insanlığı seven" kişiler için genellikle söylendiği gibi) türü yücelten ama türün neredeyse hiçbir bireyini beğenmeyen bir ikiyüzlülük haline dönüşmesi gibi bildik bir tehlike mevcuttur. Burada söz konusu olan doğal duyarlılık, sevgi ve hatta evrensel ilgi ve kaygı kadar yüce bir şeyden ziyade, şefkat ve incelikli davranışlar yaratabileceği gibi, rekabeti de körükleyebilecek olan bir yakınlık hissi, bir tür ortak duygudur. Başka bir deyişle, bizim aradığımız temel biyolojik duygu belli bir tutum veya ruh halinden çok, aidiyet türünden bir toplumsal duygu ve kavrayıştır.

Bu toplumsal duyguyu, genetik ve evrimsel biyolojinin alanında en iyi biçimde özetleyen olgu, Darwin'in tanımladığı ve o zamandan beri "karşılıklı diğerkâmlık" diye anılan şeydir. Karşılıklı olma, zihinsel muhakemenin önemli olduğu toplumsal hayatın tamamında son derece önemlidir, çünkü aileden daha büyük olan tüm

etik sistemlerin (ki aile içi ilişkilerde de merkezi bir rolünün olduğu apaçıktır) temelini ve adaletin temel metaforunu oluşturan *quid pro quo*'yu ya da diğer deyişle *kısasa kısası* sağlar. (Etiğin ve günümüz adalet kuramlarının çoğunun kısasa kısas biçimindeki ilişkileri fazla kişisel ve bencilce olduğu [veya kişisellikten ve kişisel duygulardan yeterince bağımsız olmadığı] gerekçesiyle bunu görmezden gelmesi bir şey ifade etmez.) Fakat karşılıklılık genetik gelişimde sadece zihinsel gelişim açısından değil, kişilerarası strateji geliştirme kapasitesi açısından da muazzam bir sıçrayışı varsayar. Kişi müthiş bir zekâya sahip olduğu halde en küçük stratejik iletişim için gerekli kişilerarası duygudan yoksun olabilir (otistiklerde olduğu gibi). İlle de olması gereken şey düşünme veya bir müzakereyi başarıyla sonuçlandırmak değildir burada. Başarılı tüccarlar ve işadamları ne yapacaklarını pek fazla düşünmediklerini, daha çok "içlerinden geleni" veya "akıllarına o an geleni" yaptıklarını sık sık (dürüstçe) söylerler. Hayvanlarda da dikkat çekici bir stratejik davranış düzeni görülür –anne kuşlar, düşmanlarını yuvadan uzak tutmak için kanatlarını kabartır, maymunlar bazen farklı çığlıklarla birbirlerini bilerek yanlış yönlendirir– ve tabii ki bu davranışların ardında Pentagon tarzı taktiksel bir zihinsel işleyiş olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Gerçi bu tür konularla ilgili olarak, Darwin bile aklın rolüne fazla önem verip kalıtımı yeterince önemsememe hatasına düşmüştür, ama strateji yeteneğini kalıtıma atfetmek de bunu sadece otomatik davranış düzeyine indirgemek anlamına gelmez. İyi oyuncular yeteneklerini genellikle zekâyla ilgili olmayan terimlerle tanımlarlar. İyi bir bilardocu vuruşu hesaplamaz, yalnızca "görür." İyi bir poker oyuncusu, masaya bir elinde ihtimal hesapları kitabı, ötekinde yüz ifadelerine dair bir psikoloji kitabıyla oturmaz. Elbette insanın bu yetenekleri (belli bir düzeyde) öğrenmesi gerekir, fakat bu, böyle yeteneklerin aynı zamanda (ya da alternatif bir biçimde) genetik temelli olmadığı veya stratejik davranışı açıklarken –örneğin kısasa kısas yaklaşımını– bu türden bir genel kapasitemiz olduğunu söylemeyeceğimiz anlamına gelmez.

Özetle, karşılıklı diğerkâmlık, bir bireyin (veya grubun) bir başka bireye (veya gruba) karşılığında kendisine de yardım edileceği

beklentisiyle yardım etmesidir. Yaygın kullanılan, ama çok da çarpıcı olduğu söylenemeyecek bir örnek maymunların birbirini temizlemesidir. (Kedilerdeyse böyle bir yeti veya beklenti yok gibidir. Anne kediler yavrularını temizler, ama birbirlerini nadiren temizlerler. Bilindiği gibi tüm kediler kendi başına temizlenir, ama karşılıklılığı gösteren bir kanıt yoktur.) A maymunu B maymununu, karşılığında onun da kendisini temizleyeceği beklentisiyle temizler. Ama karşılıklı diğerkâmlığın anahtarı yalnızca bu umut dolu beklenti değildir. Bu anahtar, beklenti doyurulmadığında ortaya çıkan tepkidir. Bu bir küsme, düşmanlık, hatta belki de intikam davranışıdır. İşte o kadim kinik soru burada yeniden karşınıza çıkıyor: Ya bir maymun, kendisi kimseyi temizlemediği halde herkesin onu temizleyeceğini anlarsa ne olur? Peki ya ötekiler de onun stratejisini görüp takip ederse? Bunun cevabı, yoğun bir ceza korkusu olmadan (istisnai durumlar dışında) diğerkâmlık diye bir şey olmayacağıdır. Bencillik stratejisini benimseyen maymun "dersini alacaktır." Bir bakar ki kendisini temizleyecek kimse kalmamıştır, hatta belki de aşağılanır veya grubun dışına atılır. Eğer karşılıklılığın kurallarına uymamak cezalandırılmasaydı, düzenbazlık, numaracılık, vermeden almak (soyut kimliklere dayanan toplumlardan gayet iyi bildiğimiz gibi) belirgin bir avantaja dönüşürdü. Ceza hem caydırıcı hem düzelticidir; fakat aynı zamanda, yasaların belirlediği soyut anlamda değil, düşünülebilecek en basit anlamıyla ceza-ödül uygulamasıdır da. Yanlış yapanları cezalandırma gereği duyarız, çünkü bu, başarılı bir karşılıklı işbirliği şemasının önkoşuludur. Bu bilgi genlerimizde vardır ve en güçlü güdülerimizin ve duygularımızın bazılarında kendini gösterir. Sonuçta doğal eğilimlerimize ve adalet duygumuza dair yeterli sayılacak her tartışma, yalnızca "hoş" yakınlık ve diğerkâmlık hislerini değil, ister istemez bunların ilişki içinde olduğu "nahoş" hisleri de içermelidir.

Birbirini temizleme örneği, hayvanların hayatı açısından (sağladığı konforu bir kenara bırakıyoruz) önemsiz ve gereksiz görünebilir; ama benim buradaki amacım, belli ölçüde de olsa, hayvanların temelde (hayatta kalmaya yönelik değil) toplumsal olan içgüdü ve eğilimlerini vurgulamak. Bizim davranışlarımızın --diyelim işyerin-

de iyi geçinmek için uyduğumuz "görgü kurallarından" tutun "terfi peşinde koşmamıza" kadar– ne kadarı birbirimizi temizlemeye yönelik? ("Sen beni kaşı, ben de seni kaşıyayım") Ama karşılıklı diğerkâmlığın sonucu bazen bir ölüm kalım meselesi olabilir. Örneğin öncü kuşlar ve antiloplar, sürüyü yaklaşan tehlikeye karşı uyarmak için genellikle kendi hayatlarını tehlikeye atarlar. Diğerlerinin de aynı şeyi yapması beklenir. Aslanlar bir zebra topluluğuna saldırdığında, bazı zebralar savaşmak için hayatlarını tehlikeye atarlar. Eğer yeterli sayıda zebra savaşa katılırsa kazanma şansları vardır; ama yalnızca birkaç tanesi dövüşürse, sonuç felaket olacaktır. Burada da, diğerlerinin de aynı şeyi yapması beklenir. Birlikte hareket eden hayvanlar, sürünün üyelerini tek başınayken rahatlıkla öldürebilecek düşmanları kaçırmayı başarır. Diğer yandan, "herkesin kendinden sorumlu olduğu" hayvan gruplarında, topluluğun devamı için üreme oranının çok yüksek olması gerekir, çünkü bu hayvanların çoğu avcılara yem olacaktır. Özellikle ölüm kalım durumlarında, karşılıklı diğerkâmlık, karşılık vermeyenlerin ağır biçimde cezalandırılmasını gerektirir. Tehlike yaklaşırken grubunu uyarmayan hayvan yok sayılacak veya terk edilecektir. Savaştan kaçan ve arkadaşlarının öldürülmesine göz yuman bir zebraya, aslanlarla savaşma tehlikesinin, grup tarafından kesin olarak verilecek cezadan daha az olduğu öğretilmelidir. Bu, fazla akılcı ve hesaplı bir tutum gibi görünebilir; ama gerçek, bunun, akıl veya hesaplama olmaksızın, doğada sürekli varolduğudur. Genetik mekanizmalar epey karmaşıktır, ama sonuçlar apaçıktır. Ceza ihtiyacını da içeren karşılıklı diğerkâmlık, gruba uyanlara belirgin bir genetik avantaj sağlar, uymayanlarıysa cezalandırır. Böylece grubun bütünlüğü için önemli bir güç olmanın yanı sıra, diğer gruplarla yarışta bir üstünlük de sağlar. Ayrıca bu, normalde dostane ilişkiler içinde olan gruplardaki düşmanlık ve ceza ihtiyacını da açıklar ve olumsuz duyguların, adaletin önünde engel değil, onun itici güçlerinden biri olduğunun, adalet tarafından inkâr edilemeyeceğini gösterir.

E. KISASA KISAS VE İŞBİRLİĞİNİN EVRİMİ

Ne karmaşık bir ağ öreriz, ilk kez aldattığımızda.
Sir Walter Scott, *Marmion*

Çağdaş evrim kuramındaki baskın metaforlardan biri oyundur; ama bu, hayatta kalmak için savaşan hayvanların eğlendiğini ileri sürmez elbette. Bu metafor, rekabeti ve işbirliğini, grubun bütünlüğünün varsayıldığı bir çerçeve içinde kuşatır. Bu yönüyle, Hobbes ve Rousseau'dan Rawls'a kadar pek çok düşünürün adalet kuramında belirleyici olan "doğa hali" modeline hem biraz benzer hem de ondan belirgin biçimde ayrılır. Belli bireylerin (veya grupların) birtakım sonuçlara ulaşmak üzere rekabet içinde olup, bir yandan da bunlara ulaşmak için işbirliği içine girmeye hazır oluşu kurgusu bakımından "doğa hali" ve oyun metaforu benzerlik gösterir; ayrıldığı yön ise bir grup oluşumu yanılsamasının söz konusu olmamasıdır: Oyun benzetmesi yapılmadan önce grubun bütünlük içinde olduğunu ve grupta muazzam bir anlaşma bulunduğunu varsaymak gerekir. Ayrıca, oyunun nihai amacı, o mitsel doğa halindeki canlıların çeşitli hedef ve çıkarlarının aksine, oyunun kendisidir; başka bir deyişle, grubun devamlılığı ve istikrarıdır. İnsan burada bir kez daha "diğerkâmlık" ve "bencillik" kavramlarını kullanarak kişisel çıkarlar ve kendini gruba adama arasında yanlış bir ayrım yapma arzusuna kapılıyor, ama kişisel çıkarlar ve kendini gruba adama doğada da, insan toplumunda da birbiriyle iç içedir; bunlar arasındaki muhtemel çatışmalara böyle büyük önem veren de yalnızca insanın (Fransız varoluşçular ve Amerikalı senaristlerce insan doğasının ta kendisi olarak görülen) tuhaflığı ve isyanı gibi nadir bir örnektir. Yani bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Oyunlar oynamak, amaçların olmasını gerektirir ve biri çıkıp "farklı amaçlardan" söz edebilir (ben oyunu kendim kazanacağım biçime çevirmek isterim, siz de kendi kazanacağınız biçime). Oyun oynamak genellikle rekabeti de içerir, ama bu rekabet her zaman karşılıklı işbirliği ve güçlü ortak çıkarlar çerçevesindedir. Oyun benzetmesi, karşılıklı diğerkâmlığı çok iyi açıklar, yoksa terimin kendisi yanlış

anlamaya açıktır; oyun kavramında "karşılıklılık" birbirinden tamamen bağımsız iki bireye, "diğerkâmlık" da yüksek bir vazgeçme ve verme düzeyine işaret eder.

Oyun benzetmesiyle ilgili sorunlardan biri, oyunları genellikle kazanılanla kaybedilenin eşit olduğu "toplam sıfır" şeklinde görmektir. Bir tarafın mutlaka kazanıp, öbür tarafın kaybedeceği bu tür oyunlar, tamamen rekabete yönelik oluşlarıyla ötekilerden ayrılır. Bir kişi (veya takım) kazanır, diğeri kaybeder. Ya da, fazla sayıda oyuncu varsa, tüm kazanç ve yenilgilerin toplamı sıfırdır (Örneğin beş poker oyuncusu geceyi [+8], [0], [-5], [-5], [+2] gibi bir sonuçla kapatabilir). Elbette, burada bile, merkezde olmasa da, topluluğun bütünlüğünün her şeyin üzerindeki çıkarları belirgindir; insanlar pokeri beraber eğlenmek veya oyalanmak için oynarlar; oyunun ya kazanma ya da kaybetme biçimindeki karakteri, ancak nadir "büyük oyunlarda" veya biri fazla hırslandığında, paylaşılan amacın önüne geçer. Takım sporları rekabetin yanında takım içinde büyük bir işbirliği ve koordinasyon da gerektirir. Zaten neredeyse tüm oyunlar, oyunculara kazanma veya kaybetmenin iç mantığı dışında şeyler de kazandırır. Uygulamada, toplam sıfır türü oyunlar yalnızca bir mitten ibarettir; en sevdiğimiz oyunların bazılarının bu türden olduğu da sadece teorik anlamda geçerlidir.

Zaten oynadığımız etkileşimli oyunların pek çoğunun toplam sıfır kuramıyla ilgisi bile yoktur. Sosyal aktivitelerin pek çoğunda, yalnızca katılımın değil, gözlemin de sağladığı dolaylı veya başkası namına sağlanan yararlar genellikle yok sayılmakta ya da olabildiğince azımsanmaktadır. Beyzbol veya futbol oynamak, oyunu kazanmaktan çok daha fazla yarar sağlar ("sağlamalıdır" değil). Beyzbol veya futbol izlemekse, (resmi oyun kuramcıları bunu açıklamakta zorlansa da) daha da fazlasını sağlayabilir (tabii izleyen kişi sonuç üzerine bahse girmediyse). Politika üzerine yazanlar, ortaya çıkan skandalların ve kendi kendini mahveden adayların demokrasiyi ne ölçüde olumsuz etkilediğinden sık sık tiksintiyle bahsederler. Gerçek şu ki, böyle bir manzarayı izlemenin sağladığı duygusal yararlar, politik gerçeklik denen şeyin belirsiz beklentilerini çok çok aşabilir. Bir grup etkinliğinin parçası olmak, etkinliğin su-

namayacağı (çeşitli soyutlama düzeylerinde) yararlar sağlar. Benim buna verebileceğim en iyi örnek, ister bir şirkette, ister politik bir grupta, isterse akademik bir birimde olsun, ofis toplantılarıdır. Herkes bunların zaman kaybı olduğundan yakınır. (Yakınmak, toplantılar söz konusu olduğunda, her zaman uygulanan ritüeller arasında gibidir). Herkes "bir sürü toplantı yapmanın gereksiz olduğunda" hemfikirdir. Ama gerçek şudur ki, toplantılarda pek başarılı sonuçlara ulaşılmasa, hatta hiçbir başarı olmasa dahi gerçek kazanç, grup üyeliğinin (atışmalar, hakaretler ve saygısızlık biçiminde de olsa) karşılıklı doğrulanmasıdır. Toplantılar, görüş ayrılıklarını ve anlaşmazlıkları ortaya çıkartsalar, hatta bunlara neden olsalar bile topluluğun sağlamlığını artırır. "Güneşlenmekten" tutun da daha ciddi, hedefe yönelik ve birlikte yapılan eylemlere dek tüm sosyal aktiviteler, topluluğun bütünlüğünü artırır.

Oyun modelinin, geleneksel "doğa hali" düşüncesinden, topluluğun sonradan oluştuğuna ilişkin bir yanılsama içermemesiyle ayrıldığını bu bölümün başında söylemiştim. Diğer yandan, grubun bütünlüğü, ciddi bir karşılıklı anlayış ve daha da önemlisi, tanışıklık oyun kuramında önceden varsayılmalıdır. Toplumsal davranışa dair pek çok açıklamada, özellikle de oyun kuramıyla ilişkili olanlarda görülen bir sorun, bu açıklamaların oyunun (üzerinde anlaşma sağlanmış kuralları dışında) "tek seferlik" olduğu, bir bağlamı, arka planı veya sürekliliği olmayan, yalıtılmış bir husumeti veya çatışmayı varsaydıklarını görememeleridir. Oyunların bizde uyandırdıkları imge şudur: Dünyanın farklı noktalarından final için karşı karşıya gelen iki şampiyon ya da bir defaya mahsus tek bir karşılaşma için karşılaşan iki yabancı takım veya büyük oyun için küçük bir kovboy salonunda bir araya gelen iki profesyonel poker oyuncusu. Ama gerçek şudur ki neredeyse her davranışımız –açık bir biçimde oyun olarak tasarlanmış olanlar da dahil– oyunun oynandığı bildik bir bağlama ihtiyaç duyar ve en acımasız yarışın dahi kendi katı kısıtlamaları ve belirlenmiş sınırları mevcuttur. (İş hayatı için kullanılan "cangıl" metaforu da özellikle bu anlamda aydınlatıcıdır.) Futbolda karşı karşıya gelen iki takım büyük ihtimalle daha önce de birbirleriyle oynamışlardır ve ileride de defalarca

oynayacaklardır. Poker grupları genellikle düzenli olarak, bir araya gelir; hatta yıllar boyu aynı çalışma odası veya mutfakta oynarlar. Sosyal aktivitelerimizin neredeyse tamamı, neler olup bittiği konusunda içimizin yeterince rahat ve kendinden emin olduğumuz bir toplumsal arka planı gerektirir. Yarışlarımızın çoğu –o sırada ne kadar değişik ve heyecan verici görünürlerse görünsünler– kaçınılmaz bir biçimde rutindir. (Wimbledon'daki ilk tenis maçınızı oynuyor olabilirsiniz, ama katılımınızı sağlayan şey, daha önce binlerce kişinin burada yarışmış olmasıdır.) Aktivitelerimizin çoğu, final karşılaşmaları değil, tekrarlı, uzun soluklu mücadelelerdir. Oyunlarımızın çoğu tekrarlı ya da çok uzun ve uzatmalıdır. Adalet sorununa kafa yorduğumuzda, oyun modeline çok farklı bir alan açar bu.

Belki de bu düşüncenin genişletilmiş haliyle en iyi örneği, toplum ve siyaset felsefesinde olduğu kadar ekonomide de büyük ilgi çekmiş olan oyun modelidir. Bunun adı "mahkûmun ikilemidir" ve toplam sıfır türünde olmadığı halde son derece katı bir mücadele içerir. Oyuna adını veren standart örnek şudur: Savcı, iki şüpheliye de ayrı ayrı yaklaşıp onlara birer anlaşma önerir: "Eğer suçunu itiraf edersen (ve diğer şüpheli etmezse) hafif bir cezayla kurtulursun. Eğer suçunu itiraf etmezsen (ve diğer şüpheli ederse), seni cezaların en büyüğüne çarptırırız." İkisi de itiraf etmezse herhangi bir davanın (ve cezanın) söz konusu olmayacağı açıktır. Eğer ikisi de itiraf ederse, ikisi de hapse girecek, fakat işbirliği yaptıkları için cezalarında indirime gidilecektir. Şüphelilerin ikisi de şöyle düşünür: "Eğer arkadaşıma güvenir de çenemi sıkı tutarsam ve o da aynısını yaparsa, ikimiz de buradan kurtuluruz. Ama o itiraf ederse (adi oyunbozan!) saçlarım ağarana dek burada kalırım, o da evinde televizyon seyreder. Ama ben itiraf edersem, başıma gelecek en kötü şey kısa bir mahkûmiyettir ve belki de (o zavallı aptal susarsa!) çok yakında buradan kurtulurum."

İkilem ortadadır ve bu model, ekonomi anlaşmalarından nükleer silahsızlanmaya ve küresel kirlenme sorunlarına dek çok sayıda toplumsal duruma uygulanmıştır. ("Arabamın katalitik dönüştürücüsünün bozulup devreden çıkmasına aldırmazsam hızım ve litre başına gittiğim mesafe artar, şehirdeki hava kirliliği de bundan pek

o kadar etkilenmez; ama herkes katalitik dönüştürücüyü devreden çıkarırsa öksüre öksüre ölürüz.") Böyle durumlarda, kişinin bencilce çıkarlarıyla grubun (veya türün) çıkarları arasındaki ayrım anlamlı görünüyor; ama bu, böylesi bir ikilemin çözümünün sonuçta kişinin çıkarlarının toplumunkilerle uyumlu olması (bu örnekte, katalitik dönüştürücünün tamir edilmesi) gerektiğini göstermez. Bu tür açıklamalar esas olarak, kişinin kendi bireysel çıkarlarının peşine düşmesinin akılcı olduğunu varsayar; ama ikilemin doğası, kişinin bireysel çıkarına dönük bu hesapların önüne geçer. Ayrıca, bu nasıl dejenere bir "akılsallık" kavramıdır ki yalnız kişisel çıkarlarla ifade edilir? En yaygın alternatif, mahkûmun ikilemini toptan atıp yalnızca ödevler ve yükümlülüklerden bahsetmektir; ama bu da akılsallığı tam aksi yöne ve çok uzaklara, tüm kişisel düşüncelerin ötesine götürme çabasıdır. "Herkes böyle yaparsa nasıl olur?" biçimindeki Kantçı cevaptır bu. Ama varsayılan, herkesin böyle yapmayacağıdır elbette. Zaten bu, "adalet" meselesinde savaştığımız şey hareketin ta kendisidir. Sonuç olarak, işbirliğinin herkesin yararına olacağı ve insanın çeşitli yükümlülükler üstlenmek zorunda olduğu doğrudur, ama bencil, kinik bedavacılar da işbirliğine katılmaktan gayet rahat bir şekilde kurtulabileceklerini bilirler. Böyle ortak mahkûm ikilemlerine verilecek uygun cevap, kişinin, bireysel çıkarlar veya görevler nedeniyle değil, hepimiz bunun içinde olduğumuz için gruba katılması gerektiğidir. Ayrıca işbirliği yapmamak, berbat bir insan olmak demektir. Böyle durumlarda doğal olmayan işbirliği değil, bencilliktir.

Bu tez, o veya bu şekilde akılcı hesaplamalarla temellendirilmeye çalışılabilir, ama şurası açık olmalıdır ki bizim bahsettiğimiz şeyin zorunlu olarak düşünümsel, hatta akılcı olması gerekmez. Bu, kalıtımsal olarak hissedilen bir grup aidiyeti ve katılım duygusudur. Hayvanlardaki örneklere olduğu kadar (grubu uyarma, düşmanlarla savaşma) insan ilişkilerine de uygulanabilir; kuşlara, antiloplara ya da zebralara stratejik hesaplamaları yakıştıramayabiliriz, ama karşılıklı diğerkâmlık görüngüsünün kendisi, bu stratejik karar vermeye benzeyen bir şeyin doğada var olduğunu gösterir, çünkü bu türden bir diğerkâmlık doğal ayıklanmada avantajdır. Ama burada

da avantajdan bahsetmek, esas önemli noktayı kaçırmak olur. İşbirliği avantajlı olsun veya olmasın, hayvanların bu şekilde davranmalarının nedeni işbirliği yapma düşüncesi değildir. Hayvanlar "Böyle yapmalıyım, çünkü grup için iyidir," şeklinde çıkarsamalarda bulunmaz. Onlar bir şeyi bilirler: "Yapılacak şey budur." Bizim için de durum farklı değildir: Adalet hakkında, oyun kuramıyla ve stratejiyle ilgili olarak sarf edilen her sözün temelindeki bileşen, bizdeki –hesaplara veya tamamen uygarlaşmaya bağlı olmayan– o doğal, yapılması gerekeni yapma eğilimidir. "Mahkûmun ikilemi" (oyun kuramıyla ilişkili ikilemlerin çoğu gibi) alışılmışın dışında bir örnektir. Kimi zaman –insanoğlu tarafından değil, ama doğa tarafından– böyle bir seçim yapmaya zorlanabiliriz, ama genel durumumuz değildir bu.

Mahkûmun ikileminde, düşünce modelimizi umutsuz bir mahkûmun (veya sorumsuz bir yurttaşımızın) kendinden başkasına hayrı olmayan hesaplarından ibaret görmek gibi hiç de insanın gururunu okşamayan bir önermenin yanı sıra, yanlış olan (en az) iki şey daha var. Bunlardan ilki, bu standart örneğin, iki şüphelinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını ve birbirlerine karşı neler hissettiklerini (sevgi ve dostluğun yanı sıra öfke ve aşağılama da buna dahildir) göz ardı etmesidir. Hesap, neredeyse her zaman (sosyal bilimlerdeki bir alışkanlık gibi) yalnızca çeşitli sonuçların hesaplanmasıyla (cezaların uzunluğu) ve diğerinin *akılcı bir özne olarak* itirafta bulunmasını ele alan olasılıkla ifade edilmektedir. Bu örnek sözgelimi, iki kişinin birbirini çok iyi tanıyabileceği (ve ikisinin de, örneğin, birinin hapisten neredeyse isterik bir şekilde korktuğu, ötekininse ıslahevi yıllarından beri yata çıka buna alıştığını bilebilecekleri) olasılığını görmezden gelir. Her bir insanın baskı altındayken itiraf etme olasılığının farklı oluşunu hiçe sayar – ki mahkûmlar, muhtemelen fayda fonksiyonları ve olasılıklarının soyut akılsallığından çok buna bağlı olarak karar vereceklerdir. Peki ya şu tarzda sorular nasıl yanıtlanabilir: Mahkûmlardan biri diğerinden intikam almak istiyor mu? Mahkûmlardan biri, diğerini korumak istiyor mu? Mahkûmlardan biri, en baştan beri yaptıkları-

nın yanlarına kâr kalmayacağını bildiği için öfkeli ve "Sana demedim mi?" demek istiyor olabilir mi? Oyun kuramcıları, bu türden, kararın saf akılsallığını engelleyen, "tamamen öznel" kaygılarla rahatsız edilmekten hoşlanmazlar. Onlar kuramın seçkinliğini ve kuramsallaştırmanın heyecanını sever; ama böyle "öznel" bileşenler çıkartıldıktan sonra artık ortada örnek diye bir şey kalmaz.

Bu örnekteki ikinci sorun, kısmen ilkinden türetilmiştir ve başladığımız noktadır. Bu örnekte anlaşmalar ve kararlarla dolu devam eden bir ilişki değil de bir kerelik bir karar olduğu, bir kerelik anlaşma olduğu varsayılmıştır. Elbette hayatımızda böyle olaylar vardır; bazen de hayati önem taşırlar. Ama öteki insanlarla ilişkilerimizin çoğu, yalnızca akılsal bileşenlerden oluşan tek seferlik oyunlar değil, uzun soluklu ilişkiler bağlamında ortaya çıkan tekrarlı aktivitelerdir. Güvenilmez bir iş tek seferlik işlemlerin belirsizliğine bağlı olabilir, ama çoğu işletme (Tom Peters'ın *In Search of Excellence* adlı çok satan eserinde savunduğu gibi) müşteriyle uzun vadeli çalışmak ister veya böyle olacağını varsayar.[12] Bir şempanze bazen kendini ormanda hiç tanımadığı bir yabancıyla karşı karşıya bulabilir, ama hayatının çoğunu, tüm yaşamı boyunca tanıdığı diğer şempanzelerle geçirecektir. Bir zebra topluluğu kimi zaman daha önce hiç görmediği hayvanların (bozkırda yaramazlık yapan bir grup Fransız öğrenci) saldırısıyla karşı karşıya kalabilir, ama yaşamlarının çoğunu aynı düşmanla, muhtemelen aynı düşman topluluğuyla, hatta aynı aslanla karşılaşarak geçireceklerdir. Uzun vadede gerçekleşenler de tek seferlik bir durumda ortaya çıkacaklardan çok farklıdır. Uzun vadeli bir durumda –avcı ve av arasındaki bir ölüm kalım meselesinde bile– bir uzlaşma, ("toplum sözleşmesi" diyemeyeceğimiz) bir çözüm sağlanır. İnsanlar için geçerli olan soru da "Şu durumdaki akılcı strateji nedir?" değil, daha çok "Şunlar şunlar olduğu ve geçmişte o/onlar böyle böyle yaptığına göre, ileride o/onlar böyle böyle yaparsa ne yapmam/yapmamız gerekir?" biçimini almıştır. Karşılıklı diğerkâmcılık, özellikle, böyle tekrarlı

12. Thomas J. Peters ve Robert S. Waterman, *In Search of Excellence* (New York: Warner, 1982).

ve uzun vadeli uzlaşımları gerektirir; çünkü temel tek seferlik olarak alınırsa, karşılıklılık hep aşırı basitleştirilmiş, diğerkâmlık da optimal stratejiden daha önemsiz olacaktır. Bir işadamı, yalnız mevcut işlere göre değil, karşısındaki kişinin ününe, geçmişte yaptığı işlere ve gelecekte yapacağı anlaşmalara dair umutları ve beklentileriyle hareket eder. Bir hayvan belki (bizim de sıklıkla yaptığımız gibi) "anlık" eylemde bulunur, ama yaşanılan o an, geçmişle dolu ve geleceğe gebedir.

Oyun kuramı konusunda son dönemlerdeki çalışmalarda da tekrarlı oyun stratejilerindeki sorunlar da ele alınmıştır; ama bu hesaplamalara dahil olan son derece sınırlı akılsallık görüşünden şikâyetçi olmak hâlâ olasıdır. Yine de, yeni yapılan araştırmaların sonuçları özellikle mahkûmun ikilemi türünden oyunlar söz konusu olduğunda, aydınlatıcıdır. Kenneth Axelrod, dikkat çekici bir başlıkla yayımladığı çalışması *The Evolution of Cooperation*'da[13] bu türden tekrarlı oyunlar için strateji sorununu ele almaktadır; daha önce bahsettiğimiz iki suçlu mahkûm yerine suçlu ya da sanık hakkında bir değil, birden fazla dava açılırsa ne olur? (Aslında savcılar da, böyle bir strateji izleyebilir elbette, ama suçluların, adalet sistemi içinde böyle bir strateji kurma şansı pek de fazla değildir.) Fakat bu, neredeyse her işadamının ve aile içinde de her çiftin ve her kardeşin hayatındaki sürekli bir durumdur. Eğer karşınızdaki kişi geçen defa sizi kandırdıysa veya sizi aldattıysa (suç ortağınız itirafta bulunduysa) sizin bu defa nasıl davranmanız gerekir? Eğer diğer kişi geçen defa size dürüstçe davrandıysa (çenesini tuttuysa), sizin de bu defa ona öyle davranmanız gerekir mi? Uzun bir süre sonra, olası eylemlerin meydana getireceği pek çok sonuç olacaktır, ama stratejiler açısından yalnızca belli başlı birkaç olasılık kendini gösterir: Aldatılana kadar hep dürüst ol, sonra hep aldat; karşındaki ne yaparsa yapsın dürüst ol; aldatmaya sen başla ve karşındaki ne yaparsa yapsın devam et gibi.

Axelrod, bilgisayar yardımıyla tüm olası stratejilerin sonuçlarını gözden geçirerek –"kısasa kısas" gibi etkileyici bir isim verdiği–

13. Robert M. Kenneth, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).

optimum stratejinin, karşınızdaki hile yapana dek dürüst olmak, sonra bir defa hile yapmak, daha sonra da karşınızdaki dürüst olduğu sürece dürüst olmak olduğunu bulmuştur. Eğer karşınızdaki hile yapmayı sürdürürse, kendi kendini aldatmış olacaktır. Eğer hile yapmayı reddederseniz, o durmadan kazanırken siz kaybetmeye mahkûm olursunuz. Bu apaçık gibi görünebilir, ama bunun nedeni yalnızca karşılıklı diğerkâmlığın (genetik veya deneyim sonucu) içimize işlemiş olmasıdır, çünkü strateji budur. Tamamen bencil olmak kendine yenilmektir, ama mutlak diğerkâmlık da öyledir. İşbirliği varsayımının yanında ceza tehdidinin de olması işe yarar; hatta, büyük çaresizlik hallerinde, karşılıklı olarak iki tarafın da tahribine yol açan cezalar söz konusu olabilir. Elbette gerçek hayatta oyun çok daha karmaşıktır ve pek çok farklı "oyuncu" vardır; süreçler de uzun zaman dilimlerini, hatta yaşamları kapsar. Bunların ardında yatan mekanizma, bizdeki içgüdüsel kısasa kısas duygusu, veya karşılıklı diğerkâmlık ve toplumsal aidiyet duygumuz, yani birbirimiz için gerçekten önemli olduğumuzu söyleyen, en düşmanca koşullarda bile birbirimiz olmadan yapamayacağımızı önceden varsayan o temel duygudur. Siyaset felsefesinde adaletin temeli, akılcı varlıklardan oluşan mükemmel bir evrene özgü soyut bir ideal değil, bu çıkarcı işbirliği stratejisidir.

F. SÜRÜNÜN LİDERİ: GERÇEK DOĞA HALİNDE ADALET

> *Eşitlerden meydana gelen bir toplum –bunlar ister babun olsun, ister karga, ister aslan, isterse insan toplumu– doğal bir olanaksızlıktır; adil bir toplum ise gerçekleştirilebilir bir hedeftir. Hayvanlar, insandan farklı olarak, imkânsızın peşinde koşmanın büyüsüne kapılmadıkları için, onların oluşturduğu topluluklar, gerçekleştirilebilir olanı inkâr etmemiştir.*
>
> Robert Ardrey, *The Social Contract*

Adaleti yalnızca insana özgü ve içimizdeki "hayvana" zıt bir şey

olarak düşünmekten kaçınmamız gerekir. Bizdeki adalet duygusu doğaya dayatılmış değil, onunla bir süreklilik içindedir; ve hayvanların, adalet ve herkesin refahı söz konusu olduğunda bizden daha hassas davrandıklarından sıkça söz edilir. Gerçekte, ormanın ve hayvan krallığının, modern, şehirli insan toplumlarında veba gibi yayılan sosyopatolojiyle bir ilgisi yokken, toplumsal düzensizliğe dair en popüler metaforlarımızın "orman kanununa" ve "hayvan gibi davranmaya" dair oluşu ironiktir. Diğer yandan, hem kinikler, hem de muhafazakârlar, birbirine karışmış bir hoşnutluk ve tiksinti içinde, bizleri tüm yaratıkların en üretken ve en toplumsal olanıyla –karıncayla– kıyaslarlar. (Sosyobiyolojinin babası olan Edward Wilson'ın, kariyerinin başındayken uzun yıllarını karıncalar üzerinde çalışarak geçirmiş olması tesadüf değildir.) Ama bu karşılaştırma hatalıdır ve bunun tek nedeni de karınca kolonilerinin yapısının, bizim özgürlük ve bireysellik duygularımız açısından son derece rahatsız edici oluşu değildir. Karıncalar işbirliği yapar, ama pek karşılık vermezler; davranışları da apaçık diğerkâmdır, ama bunun nedeninin işe yarama bilinci veya karşılıklı beklenti olduğunu ileri süren bir savı kanıtlamak güçtür. Oysa unutmayalım ki Platon'a göre adalet, her biri kendi yerini bilen toplum üyelerinin toplumda uyum içinde çalışmasıdır. Adalet karşılık vermek değil, bozulmamış bir uyumdur. Karıncalar kesinlikle birbirini tanır ve ortak hareket hissinin işaretlerini gösterirler (birbirlerini selamlarlar, tam bir işbirliği vardır ve yabancılarla hep birlikte savaşırlar). Platon'un bakış açısına göre, bir karınca kolonisinde eksik olan tek şey, bu mutlu durum üzerinde uygun biçimde kafa yoracak birkaç filozofun yokluğudur. Fakat aslında karınca kolonilerinde eksik olan, özgürlüğün yanı sıra karşılıklı tepki, bir bireysel strateji duygusu ve sadece birbirini tanımaya yönelik bir programın ötesine geçecek olan geçmiş karşılaşmaların anısıdır. Uygun bir adalet kavramı, toplumsal uyumun ve üretkenliğin önemini mutlaka göz önünde bulundurmalıdır, ama uyum ve üretkenliğin adalet için kendi başına yeterli olmadığı da açıktır. Birileri karıncalardaki üretkenliği veya acımasızlığı beğenebilir; fakat karınca kolonileri doğal bir adalet modeli olmak için pek zayıf adaylardır.

Esas sorun, toplum felsefecilerinin, "insandan aşağı" hayvanlardan söz ederken, bunlara karıncalar gibi zekâdan ve bilinçten yoksun bir şekilde işbirliği yapmak üzere programlanmış hayvansı otomatlar olarak yaklaşmalarıdır. Diyelim ki ben karıncalar ve diğer böceklerin hisleri sorunu konusunda (şahsen bunların varlığına inanmamayı zor bulsam bile) insan aklı karşısında kuşku duyan bir bilinemezciyim, yine de böyle bir bilinemezcilik, memelilerin büyük kısmı söz konusu olduğunda (bizim, diğer insanların bile hislerinden haberdar olmadığımızı ileri sürecek kadar gülünç bir konum savunulmadığı sürece) inandırıcı olamaz. Bu yüzden de adalet konusunda diğer canlılarla ilgili bir genelleme yapmaktansa, düşünce ve hisleri olmadığını ancak en fanatik davranışçıların iddia edebileceği birbirine yakın iki memeliyi ele alacağım: kurt ve şempanze. Şempanzenin niçin seçildiği açık: Salt biyolojik açıdan söylersek, insan şempanzeye gorilden daha yakındır. Toplumsal bir hayvan olmasının dışında (ki bu da o dramatik "yalnız kurt" söylencesiyle sık sık ihanete uğramaktadır), kurdu seçmemin nedeni o kadar açık görünmeyebilir. Benim amacım, insani adaleti, salt insana özgü değil, hayvan krallığının geri kalanıyla bütünlük içinde düşünmemizi sağlamak; ve böylece de şişirilmiş adalet retoriğimizin yerine doğal hislerimizi vurgulamaktır. Bizim adalet dediğimiz şey, diğer zeki hayvanlardaki karşılıklı tepki biçimlerinden tür olarak değil, ancak karmaşıklığıyla ayrılır. Şahsen ben, köpeklerden, özellikle de kendi köpeklerimden bahsetmeyi ve onların oyunlarını, alışkanlıklarını, birbirlerini nasıl kızdırdıklarını, nasıl duyarlı, kimi zaman da yüce gönüllü olduklarını, çarpıcı bağlılık duygularını, kıskançlık, haset, arada sırada da öfke nedeniyle nasıl ikide bir dalaştıklarını anlatarak sizi eğlendirmeyi tercih ederdim. Ama bu durumda, kaçınılmaz olarak, duygusallıkla suçlanırdım, şimdiyse kurtlar söz konusu olduğu için çok daha objektif araştırmalardan yararlanacağım.

Avcı olarak kurtlar, "işbirliği ve eşgüdümlü hareketin en üst düzeyi"ne ideal örnektir[14] (Wilson, *Sociobiology*, sayfa 246). Yalnızca ortak tehlikelerin değil, dostlukların, düşmanlıkların ve kan da-

14. Wilson, *Sociobiology*, 246.

valarının da görüldüğü kurt sürüleri, karşılıklı diğerkâmlık konusunda incelenmek için idealdir. Kurtlar, belirgin cinsiyet rolleriyle çiftler halinde yaşar ve yavrularını böyle büyütürler; ailelerin bir araya gelip sürüler oluşturmasıyla da kendilerinden çok daha büyük bir ava saldırıp onu öldürebilirler. Sürüdeki kurallar ve roller kesin bir biçimde belirlenmiştir, ama bunları belirleyen şey kesinlikle değişmez içgüdüler veya otomatik davranışlar değildir. Kurtlar son derece iyi düzenlenmiş stratejik hareketler yaparlar; örneğin bazıları pusuya yatarken, diğerleri bir ren geyiği sürüsünü onlara doğru yönlendirebilir (Kelsall, 1968).[15] Kurtlar sürü içinde son derece uyumludur ve sürü içindeki yerlerini kendileri bulurlar – veya yaratırlar. İnsanlar gibi, kurtlar da içgüdüsel olarak toplumsaldır, ama kişisel özellikleri (erkek ya da dişi, güçlü ya da zayıf) hırs ve başarılarıyla yakın ilişkili olsa da herhangi bir role veya statüye içgüdüsel olarak bağlı değildir. İçgüdülerinin sınırlarını aşmadan ve sürünün içinde, kendilerini kanıtlayıp sürünün gerek hareketliliği, gerekse besin ihtiyacı ve diğer çeşitli etmenlere karşı bitmeyen mücadelesinde yeteneklerini sınar ve geliştirirler. Kurtların yaşamının, ilk avcı toplayıcı insanlarınkiyle muazzam benzerlikler taşıdığı belirtilmiştir. Sosyal davranışları, biyolojik yapılarının yanı sıra göçebeliğin getirdiği koşullar tarafından da belirlenmiştir. Bu koşullar gereklilikleri, bunun sonucunda da sorumluluk duygusunu ortaya çıkartır. (Modern felsefeciler, ödevin ahlâki ilkelerce belirlendiği sonucuna nereden vardılar acaba?) Annelerin yavrularına; keşifçilerin ise, nöbet sırasında sürüye karşı ödevleri vardır. Kurt sürüleri ve kurt ailelerindeki roller, her bir kurttan doğrudan etik terimleriyle söz etmeyi olanaklı kılar. Eğer *ödev* ve *yükümlülük* gibi sözcükleri kullanmakta çekingen davranırsak, felsefeciler ve hayvan davranışçılarının neden bizi buna zorladığını ve sürü hayatını ya da bizim sosyal hayatımızı yansıtan başka terimler olup olmadığını sormamız gerekir. Böylece *erdemler* hakkında açık ve net olarak konuşabiliriz. Bazı kurtlar çok güvenilirdir, bazıları o kadar değildir. Bir iki tanesinden iyi lider olur, ötekilerden olmaz. Bazı dişiler mü-

15. Wilson, aynı eser.

kemmel anne olur; kimileriyse çeşitli nedenlerden dolayı son derece başarısız olur. Her şeyi hesaba katarsak, Mark Murphy'nin "iyi kurt" dediği şeyden –bu tanımlama *bizim* değerlendirmelerimize göre değil (kuzeybatıdaki pek çok çiftlik sahibi açısından, iyi kurt ölü kurttur), kendi bağlamı ve toplumdaki rolü göz önünde bulundurularak yapılmıştır– söz etmemize kimsenin bir itirazı olamaz.[16]

Artık *hakkaniyetten* de bahsedebiliriz sanırım. Kimi kurtlar adildir, kimileri değildir. Kimi düzenlemeler (kurdun bakış açısıyla) adildir, kimileri değildir. Kurtlar, kendi aralarında işlerin nasıl yürümesi gerektiğine dair keskin bir duyguya sahiptirler. Bu "kurallara uyma" duygusu, temelde büyük oranda, bir olabilirlik ve alışkanlık meselesidir şüphesiz (tıpkı bizde olduğu gibi); ama bunun kısmen doğuştan olduğunu reddetmemiz için de elimizde bir neden yoktur. İster öğrenilmiş olsun ister doğuştan; adalet, ayakları yere basmayan kuramsal bir idealle ilgili değil, sürü üyelerinin karşılaştığı günlük, somut durumlarda ne yapılması gerektiğine dair doğuştan gelen bir duygudur. Kurtlar birbirlerinin ve genel olarak topluluğun ihtiyaçlarıyla yakından ilgilenirler. Katı denebilecek türden bir "liyakate göre statü kazanma" sistemleri vardır, ama bu sistem ihtiyaçların göz önünde bulundurulması ve başkasının "malına" –ki bu genellikle bir et parçasıdır– duyulan saygıyla dengelenmiştir. Eksik olan şey, normalde zeki ve duyarlı olan insanların, adaletin bileşenlerinden birinde ısrar edip ötekileri görmezden gelmesine veya inkâr etmesine neden olan ideolojik kavgalardır.

Bir kurt sürüsünün üyeleri birer bireydir. Kendilerine has özellikleri, rolleri ve kişilikleri vardır. Birbirlerinin farklı yönlerini bilir ve herkese özel bir biçimde, burunlarıyla dürterek, hırlayarak, dişleyerek, oynayarak yaklaşırlar. Kurtların, her birinin sürünün bir üyesi olarak tanınmaya değer oluşu açısından eşit olduklarını ileri sürenler çıkabilir. Ama kurtların eşit yaratılmadığı da birbirlerine eşitmiş gibi davranmadığı da aşikârdır. Üstünlük ilişkileri, sürünün örgütlenişinde merkezi rol oynar. Üstünlük, öncelikle besin, tercih edilen dinlenme alanları ve özellikle de eş elde etme haklarında bu-

16. Mark Murphy, "The Art of Justice."

lur ifadesini[17] (Wilson, s. 247; Mech, 1970). Kurt sürüleri hiyerarşik yapıdadır. Her zaman tepede bir alfa kurt ve en altta da bir omega kurt (sürünün diğer üyelerini çok geriden takip eden kurt) bulunur. Her kurdun sürüde kendi yeri vardır. Alfa kurt liderdir, "sürünün hâkimi ve efendisidir"[18] (Wilson, age), sürünün hareketlerini koordine eder ve avı yönetir. Diğer kurtlar, törenlerde ondan sonra gelirler. Ama daha iri, daha az yırtıcı bir kurdun ortaya çıkıp sürüyü kendine itaat ettirmesi her zaman mümkündür; yani alfa konumunu belirleyen şey korku veya yalnızca statü değildir, bu konum erkek kurdun erdemlerine de bağlı olmak zorunda değildir. Bazı çalışmalar göstermiştir ki en iyi avcılar düşük rütbeli kurtlardır ve çoğunlukla en çok onlar öldürür. (Bu, Platon'un hiyerarşik devletiyle kurulabilecek pek çok paralellikten biridir. Aristoteles'in "doğacı" bakış açısına karşı Platon'un doğa karşıtı bir adalet anlayışına sahip olduğuna dair yaygın iddianın hayvanlarla kurulan bu paralellikler ışığında mutlaka tekrar gözden geçirilmesi gerekir.) Adalet bir rütbe ve sürü içindeki yerini, ödevlerini bilme durumudur. Sürünün dışında bu kavram geçerli değildir elbette – ama o zaman bizim için de geçerli olmaz, ta ki biz "sürü" kavramımızı diğer topluluklardan, uluslardan, dünyalardan insanları da kapsayacak kadar genişletene dek.

Kurtlar arasındaki rütbeler hem öğrenilmiş hem de "doğaldır." İtaat ve liderlik biçimlerinin yanı sıra, çiftleşme davranışlarında da görülen karşılıklı diğerkâmlık bunun en iyi kanıtıdır. Rütbe, yaşamın ilk yıllarında, yavruların tamamen masum görünen oyunla karışık dövüşleriyle başlar, hayat boyunca da çeşitli karşılaşmalarla sık sık güçlendirilir. Bunların çoğu yalnızca ya bir hırlama ya da itaatkâr bir jestten ibarettir. Arada sırada lidere meydan okuyanlar olur ve bir noktada değişiklik de gerçekleşir. Alfa erkek, merkezi önem taşımakla birlikte (o olmazsa sürü dağılabilir), her kurdun rolü vazgeçilmezdir ve sürüye, iç çatışmaların işbirliğini bozmasından daha fazla zarar veren şey yoktur. Kurtlar kimseye kazanan veya kaybeden olarak bakmadığı için Cassius ya da Cataline olarak tanımlanan politik kıskançlık da onlara yabancıdır. Her kurt kendi

17. Wilson, *Sociobiology*, 147; L. Michael Mech, *The Wolves of Isle Royale*.
18. Wilson, age.

yerini bilir; bunu kanıtlamak için ister mücadele etsin ister etmesin. Peki o halde, "yerini bilmeyen", sürekli "öne geçmeye çalışan"lar insanoğulları olduğuna göre, neden kurtların değil de bizim etik sahibi yaratıklar olduğumuz ve adalete ihtiyaç duyduğumuz anlamı çıksın ki buradan? Aradaki fark adalet duygusuna sahip olup olmamak değildir; asıl sorun bizim bu adalet duygusunun tamamen engellendiği durumlar ve toplumlar yaratma konusundaki o eşi benzeri olmayan yeteneğimizdir.

Kurtlar grup içi işbirliği yaptıkları için düzen ve eşgüdümü sağlamak üzere rütbeler, roller belirler; işte bu nedenle de adil olmak özellikle önem kazanır. Yiyeceğe yaklaşma önceliğini de rütbeler belirler; "yiyeceğe yaklaşma"nın kurtlar için başlıca "toplumsal kazanımlardan" biri olduğu açıktır – ama kesinlikle yegâne "toplumsal kazanım" değildir. Kurtların aynı zamanda sürüden kabul görmeye ve "kendine saygı" duymaya da ihtiyacı vardır. Ama kurtların hayatı dalaşmakla geçseydi veya beslenmeleri çılgınca bir yemeden ibaret olsaydı bunların hiçbiri geçerli olmayacaktı elbette. Yiyeceğe yaklaşma, "güçlü olanın kuralları koymasından" ziyade, kurulu bir öncelikler düzenidir. Rütbe önceliği belirler, ama tek belirleyici etken değildir. Paylaşım her zaman vardır, vericilik ve yüce gönüllülük de yaygındır. Belki her kurdun içinde, diğer kurtların da "hak"ları olduğuna dair bir duygu olduğunu söylemek abartılı olacaktır, ama sürünün her üyesinin belli bir mülkiyet alanı (ağzına yarım metre kadar mesafede olan bölge) vardır ve rütbesi ne olursa olsun, başka bir kurt bu alandaki yiyeceğe dokunmaz. Bu bölge içindeki yiyecek o kurda aittir. Düşük rütbeli bir kurt küçük bir hayvanı öldürdüğünde, daha yüksek rütbeden bir alfa veya betanın "malına" el koyacağından emin gibidir. Ama burada en belirgin olan şey, mülkiyetin varlığının yüce gönüllülüğün önüne geçmemesi, vericiliği olanaklı kılmasıdır. Mülkiyet güvence altında olmazsa vericilik diye bir şey de olmaz; ama böyle bir güvence söz konusu olduğunda (hem kurtlarda, hem de kurdu gözlemleyen insanlarda) yüce gönüllülük öne çıkar ve bunların yalnızca üstü kapalı tehdit veya gücün sonucu olduğunu söylemek sorunu çözmez.

Bu noktada, karşılıklı diğerkâmlık fenomeni tekrar öne çıkıyor.

Verici olan bir kurt, bunun karşılığında almayı umabilir. Başkasının mülkiyet alanına tecavüz eden bir kurt da ötekiler tarafından, belki de vahşi bir biçimde cezalandırılmayı bekleyebilir. Kurtlar, bir kurdun diğerinden yiyecek istediği; "varlıklı" kurdun "varlıklı olmayan" için besin kustuğu, "karşılıklı arz" adı verilen yüce gönüllü bir davranış biçimi içinde yaşarlar. Burada fiziksel saldırganlığa işaret ederek hakkaniyetten bahsedenler çıkabilir. Sürü içinde şiddetin sürünün, bunun sonucunda da türün yaşama şansını tehlikeye atacağı açıktır. Nitekim, sürü içinde dövüş nadiren görülür. Hâkimiyet ve itaatin temelinde böyle bir fiziksel güç değil, tehdit ve kabul gösterileri vardır. İki rakip, biri itibarını kaybedip çekilene kadar karşılıklı güç gösterisinde bulunur. Lider kurt, dişleriyle astını yerde kıpırdayamayacak hale getirerek statüsünü sergileyebilir, ama çenesini kapatmaz. Bu ritüel saygı içinde el ele (pençe pençeye) sürer; eş kıskançlığı veya hâkim statü gibi konulardaki rekabet sırasında nadiren yaralananlar dışında, sürüdeki kimse fiziksel yara almaz[19] (Fox, 1971, s. 20). Rütbe sıralamasına dikkat edildiği ve saygı gösterildiği sürece, düşmanlığa veya nedensiz saldırıya yer yoktur. Kurtlarda toplumsal hareketlilik tehlikeli bir lükstür ve adalet için mutlak bir gerekliliği yoktur; ama bu, kurtların birey olamayacağı anlamına gelmediği gibi, onları, karıncalara muhtemelen hatalı bir biçimde atfettiğimiz toplumsallık duygusundan yoksun ve kendi çıkarlarıyla adaletin gerekleri arasındaki muhtemel bir çatışma duyarlığı olmayan yaratıklar olarak göreceğimiz anlamına da gelmez.

G. ÇARLİ İÇİN ADALET: PRİMATLARA ÖZGÜ BAZI HAKKANİYET KAVRAMLARI

Doğada her yerde rekabet hüküm sürer; ama tür içinde maddi kaynaklar için rekabete neredeyse hiç rastlanmaz.
V. C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion*

19. R. Fox, "The Cultural Animal," J. F. Eisenberg ve W. S. Dillon tarafından yayıma hazırlanan *Man and Beast* adlı çalışma (Washington: Smithsonian, 1971), s. 20.

Felsefecilerin, tarihöncesi insanlara atfettiği hayali "doğa hali" hakkında bir şeyler yazmadan önce, biraz zaman ayırıp şempanzeleri –veya hiç değilse birkaç eski Tarzan filmini– izlemeleri gerek. Bazı muhafazakârlar, kendilerinin, kuyruksuz maymunların bir iki kez evrim geçirmiş hali oldukları iddiası karşısında küplere biniyor olabilir; ama şempanzeler, bu muhafazakârların hayal bile edemeyeceği bir topluluk biçimini hayata geçirirler. "Yıllar boyunca, oldukça iyi düzenlenmiş bir yuvayı mesken tutarlar."[20] (Wilson, aynı eser, s. 268) Her şempanzede kamu ruhu vardır. Otoriteye saygı mutlaktır. Her şempanzenin grup içinde bir yeri vardır ve biyolojik yapıları sonucu erkekle dişinin rolleri ayrıdır. Böyleyken, her şempanze, farklı bir kişiliği olan ayrı bir bireydir ve gruba farklı bir katkısı vardır. Grup, dışarıdan tek üye almadan ve dışarıya üye vermeden kuşaklar boyu devam edebilen, "30 ila 80 bireyin oluşturduğu gevşek bir birlikteliktir" (Wilson, aynı eser) ve Aziz Thomas More'dan, Skinner'ın *Walden II* adlı kitabına kadar pek çok ütopik ve gerçek şehir planına göre ideal bir topluluktur.

Kurt sürülerinde olduğu gibi, şempanze gruplarında da bir lider hiyerarşisi görülür; ama bunun, (genellikle hayvanat bahçelerinin nevrotik ortamında görüldüğü gibi) tüm yiyecekleri ve dişileri tekeline alan ve tüm diğer erkeklerin nefret ettiği buyurgan erkek biçimindeki basmakalıp örnekle ilgisi yoktur. Alfa şempanze, hiyerarşik "ast-üst düzeninin" tepesindedir ve diğer şempanzeler karşısında ciddi bir avantajı yoktur. Alfa erkekler grubu gerçekten yönetmez. Özel bir yetenekleri olması gerekmediği gibi zorunlu olarak iyi avcı olmaları da gerekmez. Aslına bakarsanız, tıpkı insan toplumlarındaki pek çok mutlak hükümdar ya da siyasi güruh gibi, pek bir şey *yaptıkları* da söylenemez. Başka bir deyişle, alfalık konumu, işlevden çok statüyle ilgilidir. İnsan adaleti terimleriyle ifade edecek olursak hüner değil gösteriş meselesidir. Jane Goodall da alfa erkeğin konumunun "psikolojik bir avantaj" dışında bir şey ifade etmediğini ısrarla söylemiştir.[21] Alfaların çoğu, bu konumu kaba kuvvetten ziyade hırsları, inatları, zekâları ve diğer şempanzelerle

20. Wilson, *Sociobiology*, 268.
21. Jane Goodall, *In the Shadow of Man*.

koalisyon kurma, onları düzene sokma yetenekleri sayesinde elde etmişlerdir. Alfa erkek zeki ve hareketli bir şempanze (Goodall'un Mike'ı) olabileceği gibi kaba saba, gaddar bir yaratık da olabilir (Goodall'un Humprey'si). Mike, Goodall'un kamp kurduğu yerden aldığı tenekeleri yuvarlayarak grubun arasında gezince dikkat çekip alfa rütbesini hatırı sayılır bir süre elinde tutmayı başarmıştı. Humphrey kalkıp onu eşek sudan gelinceye kadar dövünce de rütbesini kaybetmişti. Ama bu türden şiddet gösterilerine nadiren rastlanır ve bunlar genellikle gereksizdir.

Tarzan'ın Çita'sının şirin yanlarını herkes bilir de, şempanzelerin ne kadar acımasız olabileceğini bilmez. Grup üyeleri arasında fiziksel saldırılar kısa kesilir; alfa erkek olma savaşı genellikle kaslar yerine akılla yürütülür. Üstünlük konusunda karşılıklı girişimler sık görülse de bunlar tipik olarak küçük tehdit gösterileridir ve grup üyeleri arasında kavga çıktığına nadiren rastlanır. Humphrey ve Mike arasındaki türden karşılaşmalar sıradan bir durum değildir; grup içi çatışmalar kimseye bir yarar sağlamadığı gibi, grup açısından da son derece rahatsız edicidir. İyi bir tehdit gösterisi, fiziksel güce gerek kalmadan grup içinde düzeni sağlamaya ve pekiştirmeye yeter. Zaten en sıradan gözlemcinin bile fark edeceği gibi, şempanzelerin çoğu için temel etkileşim biçimi *oyundur* (yetişkin şempanzeler dahil). Hiyerarşiyi belirleyen önemli statü gösterileri, biçim olarak olmasa da tarz olarak küçüklerin oyunbaz hareketlerine çok yakın ve benzerdir. Yabani hayata ilişkin bizim kafamızdaki imgeler, her şeyin (televizyondaki "doğa" belgesellerinin durmadan tekrarladığı deyişle) bir "hayatta kalma savaşından" ibaret olduğu düşüncesiyle tuhaf bir biçimde çarpıtılmıştır. Ama gerçek, oyunun da en az Darwinci mücadele kadar doğanın bir parçası olduğudur. Karşılıklılık ve diğerkâmlık duygumuzun taşıtı oyundur. Adalet kavramı açısından da oyunun merkezi bir rolü vardır. Mesele bizim, hayatta herkesin eğlenmesi gerektiğini düşünmemiz değildir ("eğlence" sözcüğünün pek çok dilde, örneğin Japoncada, tam karşılığının olmaması da dikkate değer). Hakkaniyet olarak adalet kavramımız tipik olarak oyun metaforlarına ve oyun benzetmelerine bağlıdır, toplum felsefecilerinin oyun kuramını sık sık

kendi adalet kuramları için bir atölye olarak kullanması bundandır. Bir adalet duygusu, mutlak ve önemli olsa da, bizim çoğunlukla soktuğumuz biçimiyle, tamamen boğucu ve can sıkıcı bir konu da değildir. Saldırganlık potansiyeli taşıyan bireylerin oluşturduğu bir toplumda düzeni sağlamanın en etkili yolu toplum sözleşmesi veya devletin gücü değil, oyundur. (Bu anlamda, futbol gerçekten de politikadan daha önemlidir.)

Küçüklerin oyunbaz hareketleri, grup içi rekabetin zararsız bir biçimidir ve zamanla gruptaki hiyerarşiyi kurar. Ama bizler, oyunun nasıl inanılmaz derece sofistike bir faaliyet biçimi olduğunu kolayca unutuveririz. Oyun yalnızca davranış değil, hem benlik bilincini, hem de ötekilerin amaçlarına ve iyiliğine yönelik derin bir duyarlılığı gerektiren davranıştır. Kişi saldırıyormuş gibi davranır, ama bunun yalnızca oyun olduğu gerçeğiyle de açık bir ilişki içindedir. Başka bir deyişle, oyun, Gregory Bateson'un "meta-iletişim" (iletişim eylemlerinin anlamı üzerine iletişim) dediği şeyin bir biçimidir.[22] Çok küçük şempanzeler (köpek yavruları gibi) bir diğerini ciddi biçimde yaralayacak kadar güçlü değildir, bu nedenle de başlangıçta bu sofistike farkındalığa sahip olmak durumunda değildirler. Ama biri ötekini ısırdığında ve o da bağırdığında, ısırmanın can yaktığı dersi öğrenilir; yetişkin hale geldiklerinde de bir şempanzenin diğerine karşı yaptığı tehlikeli hareketler çok daha gelişmiştir ve çok daha karmaşık bir biçimde iletilirler. Yetişkinlerin bu oyunları (yavrularınkiler gibi) özenle dizginlenir; fakat artık bunu sağlayan şey katılımcılardaki benlik ve toplum bilincidir. Hem yetişkinlerin, hem de yavruların oyunlarında, kişinin, statüsünün ve amaçlarının farkında olması esastır – dikkat çekici bir bilinçliliktir bu (özellikle de, ister tür şovenizminden kaynaklansın ister yöntemsel nedenlerle, tüm hayvan davranışlarının bilinçliliği işin dışında tutarak anlaşılması gerektiğinde ısrar edenler için sorunlu bir noktadır). Kuyruklu ve kuyruksuz maymunlar arasındaki oyunlar (kurtlar ve köpek yavruları arasındakilerde olduğu gibi) çoğunlukla sahte kızgınlık, kovalama ve zararsız kavgalarla geçer. Şempanzeler ve diğer maymunlar, bir yüzlerinde "oyun ifadesiyle" birini oyuna davet

22. Gregory Bateson, "A Theory of Play and Fantasy."

eder, tipik olarak ağız açık, dişler sıkılmıştır, kimi zaman birkaç çığlık da duyulur. (Wilson bunu "insanların laubali sırıtışıyla" karşılaştırır. "Bir arkadaşının koluna veya göğsüne hafifçe vuran bir adam eğer o sırada laubali bir biçimde sırıtmayı unutmazsa muhtemelen düşmanca bir karşılık almayacaktır.")[23]

Şempanzelerde de, kurt sürülerinde olduğu gibi, keskin bir hakkaniyet ve edep duygusu mevcuttur. Bir (veya bir grup) şempanze avlandığında, avcı veya avcılar taze et olduğu anlamına gelen bir çığlık atar. İnsanın aklına aç bir şempanze sürüsünün (şempanzeler için son derece imrenilen bir besin olan) eti parçalayıp mideye indirdiği düşüncesi gelebilir. Ama böyle olmaz. Şempanze toplumunda avcıların önceliği vardır, diğer şempanzelerse onları ve avı Goodall'un "paylaşım kümesi" dediği bir biçimde kuşatırlar. Öldürme işine katılmayan hayvanlar etten bir parça kapıp gidemezler, hiyerarşideki göreli konumları ne olursa olsun, biraz yemek için yalvarmaları gerekir. İstediklerini elde edip edemeyecekleri, avın sahibinin yemiş olduğu et miktarına, bireylerin yaşlarına, rütbelerine ve ilişkilerine bağlı olarak değişiklik gösterir. Kimi erkekler daha vericidir, kimileri daha anlayışlı, kimileri ise daha saldırgan. Dilenenler uzanıp ete dokunabilir, bu sırada genellikle ruh halini anlamak istercesine avın sahibinin yüzüne bakarlar – veya avuçları yukarı doğru açık bir şekilde ellerini uzatırlar, ya da gevelediği lokmaya dokunmak üzere ellerini onun ağzına götürürler.[24]

Aslında şempanzelerin çoğu avdan bir parça alacaktır, ama buradaki açıklama yine saf vericilik veya basit diğerkâmlık değil, karşılıklı diğerkâmlıktır. Bir dahaki sefere avcı aynı şempanze olmayabilir, hatta bir gün gelecek, avcılık günleri geride kalacaktır. Vericilik bir sigortadır; ama bu, vericiliğin vericilik olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. (Kişisel çıkar ve diğerkâmlık arasında yapılan inandırıcı olmaktan uzak ayrımın bu kez de günlük hayatta bir uygulaması yoktur.) Ama bir şempanze, çeşitli nedenlerle, şempanzelerden birine avdan pay vermemeyi tercih edebilir. Bu, otomatik bir davranış değildir. Belki o an yalvaran şempanzelerden biri geç-

23. Wilson, *Sociobiology*, 98.
24. Goodall, *In the Shadow of Man*, 300-301.

mişte pintilik etmiştir. İnsanlarda olduğu gibi, bazı şempanzeler de birbirini sevmez. Karşılıklı diğerkâmlık ve kişisel sevgi birlikte karmaşık bir beslenme düzeni oluşturur ki bu düzende popüler olmayan bazı şempanzelerin aç kalması olasılığı da vardır. Böylesine hesaplı ve kaprisli bir paylaşımın, ödünlü adalete örnek olamayacağını ileri sürenler çıkabilir; fakat bu itiraz, tam da bizim sorguladığımız şeyi, adalet anlayışı için, gerçekçi olmayan bir eşitlik idealinden vazgeçmek ve dağıtım kararlarının kişisellikten uzak, nesnel olduğu konusunda bir ısrarın yerinde olmadığı savını baştan doğru kabul etmektedir. Soruna başka bir açıdan bakacak olursak, avlanan şempanzenin avın istediği kadarını kendine saklayıp, diğer parçaları istediği şempanzeye verme "hakkının" olup olmadığı tartışmaya açık mıdır? *Hak* kavramının burada yeri var mıdır? Şempanzeler bunu böyle mi görür? (*Beklenti* kavramı kendi başına yeterli gözükmemektedir.) Etin son derece imrenilen bir şey olduğu halde neredeyse her zaman paylaşılması olgusu da bu soruları cevaplamaz, hatta durumu kesinlikle daha karmaşık bir hale sokar. Şempanzelerin esas besinini oluşturan bitkisel gıdalar, anne ve çocuk dışında paylaşılmaz. Sıradan yiyecekler söz konusu olduğunda şempanzeler elde etme ve dağıtım meselesini önemsemezler. Belki bu, en "ilkel" kabile toplumlarında yiyecek ve istenen diğer şeylerin paylaşımı o kadar da karmaşık değildir, ama bir adalet kuramı veya kavramı içersin ya da içermesin, adil bir dağıtım duygusu, bence *adalet* adını hak etmek için yeterlidir.

Kurtlar ve şempanzelere dair bu gelişigüzel gözlemlerden yola çıkılarak doğadaki adalete dair çeşitli sonuçlara ulaşılabilir. Bunlardan bazıları, hiyerarşilerin doğal olduğu ve filozofların, imkânsız bir eşitlik ideali peşinde koşmak yerine bunlarla yaşamayı öğrenmesi gerektiği düşüncesi gibi, tartışmalı ve polemiğe yol açacak özellikte olabilir. Ama hem şempanzelerde, hem de kurtlarda etkilenmemiz gereken ve o kadar da tartışmalı olmayan şeyler vardır: Bu hayvanların zekâları, farklı kişilikleri, dikkat çekici (ve kimi zaman ustaca) oyunbazlıkları, toplumsallıkları ve toplumsal örgütlenişleri. Onlar, Descartes'ın ünlü iddiasındaki gibi, tesadüfen müthiş bir düzen içerisinde bulunan, çeşitli eylemleri yerine getirmek üze-

re programlanmış otomatlar değildir. Onlar yaratıcı, zeki, hayal gücü kuvvetli bireylerdir; yaşamayı, birlikte iyi bir biçimde yaşamayı, toplumsal koşullarındaki en ufak değişikliğe ayak uydurmayı beceren bireylerdir. İçgüdünün rolü elbette ki çok büyüktür; toplumsallaşabilme duygusunu en başta kuran içgüdülerdir ve içgüdüler, kuşkusuz, toplumsal kavrayışın temel kalıplarının yapısını oluşturur, böylece de toplumsal gündemi belirler. Bununla birlikte, toplumsal hayatın kendisi de bireysel güç ve kişiliklerin dinamik bir etkileşimidir. Toplumsal bilinç, bireysellik veya kişilik eksikliği anlamına gelmez; yalnızca, (bunu yapan ister toplum kuramcısı olsun, ister sosyobiyolog) kişisel çıkarlar ve diğerkâmlık arasında yaptığımız hatalı ayrımın bir anlam ifade etmediğini ve hiçbir şeyi açıklamadığını gösterir. Öncelikli olan gruptur, "birey" ve hatta "kişisel çıkar" da ancak grup içinde bir şey ifade eder. Bunun adı faşizm değil, temel biyolojidir. Sürüsünden veya topluluğundan ayrılmış tek başına bir kurt veya şempanze bir ucubedir, hastalıklı olduğu kadar tehlikeli de olabilir ve bir örnek olarak değil, hastalıklı bir vaka olarak alınabilir. Toplumdan ayrılmış, "doğa hali"ndeki gibi tek başına olan bir insan da "doğal insan" veya gerçek birey değil bir ucube; kimliği, kişiliği, dünü, yarını, varoluşu olmayan hasta bir varlıktır. İnsan, ancak toplum üyeliğiyle insandır ve başkaları için ilgi ve kaygı taşımak, belli koşullar altında onlara uygun tepkileri vermek, mümkün olduğu zamanlarda nazik ve yardımsever olup, gerektiğindeyse savunmayı ve cezalandırmayı bilmek bu üyeliğin doğasında vardır. En karmaşık ve uygar toplumda olduğu gibi, doğa halinde de adalet budur. Karşılıklılığın koşulları ve adları, farklı insan kültürleri arasında çeşitlilik gösterir; ama adaletin, doğada uygun bir temeli olsa da esas olarak kültürel bir ürün olduğunu düşünme hatasına kapılmamamız gerekir.

H. TOPLUM SÖZLEŞMESİ VE "DOĞA HALİ"NİN YENİDEN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

Bana göre, adil toplum, farklı özellikleri ne olursa olsun, her üyesini korumak için yeterli düzene; ve genetik özellikleri ne olursa olsun her bir üyesine kendini geliştirmesi için tüm olanakları sunacak düzensizliğe sahip olan toplumdur. Toplum sözleşmesi deyince benim aklıma gelen, bu düzen ve düzensizlik arasında katılığı çevresel tehlikelere bağlı olarak değişen bir dengedir.

Robert Ardrey, *The Social Contract*

Pek çok güncel adalet kuramının –"toplum sözleşmesi" denen şeyin ve bunun karşısındaki "doğa hali"nin belirgin temeli, bu biyolojik tablo bağlamında değerlendirilmelidir. Bu tablonun yalnızca varsayıma dayandığını ve gerçekte belli bir toplumsal düzenlemenin akılsallığını açıklama amacı taşıyan bir düşünce deneyi olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Ama, gerçek şudur ki bu düşünce deneyi daha başlamadan, adalete dair belli ciddi varsayımlarda bulunulmuştur. Katı deterministlerin dünya görüşünü benimseyip doğamız gereği ne olduğumuzun bizi belirleyerek, doğanın gereği olarak nasıl canlılar olduğumuzun farkına varmamızı sağladığı gibi bir düşüncede ısrar etmemize gerek yoktur. Biz –tıpkı kurtlar ve şempanzeler gibi– yalnızca genlerimizin değil, kendimizi içinde bulduğumuz koşulların, hepsinden önce de toplumsal koşulların ürünüyüz. Doğa halini savunan kuramcıların büyük hatası da işte buradadır; birkaç paranoyak veya polemikçi zihnin ve düşmanlıkla dolu bazı tuzu kuru Wall Street zenginininin kendinden menkul retoriğinin dışında doğa halinde birey veya herkesin herkese karşı yürüttüğü savaş diye bir şey söz konusu değildir. Toplumsallaşma yetimizin tartışma götürür tarafı yoktur ve akıl önemli bir rol oynasa da toplumsallaşma özelliğimiz toplumsal hayvanlar olarak bizim yapımızda vardır; aklın buradaki rolü yalnızca doğal karşılıklılığımızın artan karmaşıklığını yönetmede bir araç oluşudur.

Özerk, akılcı bireyler arasındaki ortak anlaşma fikri öylesine basit ve caziptir ki kimi zaman makul bir alternatif görüş bulmak bize imkânsız gelir. Bu anlaşmanın meyvelerini toplamıyor muyuz;

kimi zaman, yalnızca barışa, toplumsallık duygusuna ve ancak herkesin belli bazı dürtülere direnmesine ve bazı tehlikeli arzuları kaale almamasına bağlı olan güvenliğe değer verdiğimiz için topluma zararlı ve hatta vahşice eylemlerden bilinçli bir şekilde kaçmıyor muyuz? Peki neden bunun karşılıklı işbirliği ve bağımlılık duygusuna dair temel bir duygunun akılsallaştırılması değil de yalnızca akılla ilgili bir sorun olduğunu düşünüyoruz? Toplumu ve özellikle de yönetimi herkesin rızası ve yararıyla ilgili olarak düşünmüyor muyuz? Yalnızca kendimiz için değil, toplumsal bir ilke olarak da, halkın devlete hizmet etmesi ve –dikkati elden bırakmadan– ona uyması nasıl gerekiyorsa, devletin de halka hizmet etmesi ve halkı dinlemesi gerektiğini savunmuyor muyuz? Ama bu, en yüzeysel antropolojik, biyolojik ve tarihsel incelemelerde bile olsa, toplumun, zaten bağımsız ve özerk olarak tamamen gelişmiş insanların bir araya gelmesiyle oluştuğu anlamına mı gelir – yoksa toplumların ve yönetimlerin, yüzlerce yıllık bir karşılıklı uyum ve şüphe süreci sonucunda evrimleştiğini söylemenin idealleştirilmiş bir yolu mudur? (Robert Nozick, toplum sözleşmesi kuramının yerine, devletlerin herkesi koruma amaçlı kurumlar gibi, böyle bir evrimsel süreç sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür.)[25] Kendi paranoyasını ortaya koyan Jean-Jacques Rousseau'nun hayal ettiği gibi bağımsız ve özerk canlılar olmamışızdır hiçbir zaman ve olmayacağız da. Hiçbir zaman Thomas Hobbes'un ileri sürdüğü gibi bencil, kötü ve zalim yaratıklar da değildik. John Rawls'un tahayyül ettiği tamamen akılsal yaratıklarla da bir ilgimiz yoktu, olamazdı da. Kesinlikle, kurnaz felsefenin ve kötü biyolojinin ileri sürdüğü gibi bağımsız ve çıkarcı yaratıklar da değildik. İktidarlara genelde şüpheyle yaklaştığımız ve haklı olarak hiçbir devlet biçimine güvenmediğimiz doğrudur; ama kişinin içinde bulunduğu gruba ve kültürüne karşı sorgulayıcı ve reformcu bir mantıkla yaklaşması doğru olsa bile, toplumun kendisine karşı güvensiz olması, kişinin kendisini mahvetmezse de yaralar. Bizler toplumsal canlılarız ve toplumla bireyin birbirine karşı olduğu biçimindeki yanılsama, basit kurallarla yetinemeyecek kadar büyümüş ve karmaşıklaşmış bir toplumdaki

25. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, kısım 1, bölüm 2.

baskın, fakat tuhaf, karşılıklı diğerkâmlık kurallarından biri olmaktan öteye geçemez.

Bizler, geçiş dönemindeki en eski yarı insan varlıklardan, *Australopithecus* zamanından beri halihazırda kurulu gruplarda doğan ve yaşayan, toplumsal içgüdüleri olan toplumsal varlıklarız. Başka türlü hayatta kalmamız kesinlikle mümkün olmazdı. İşbirliği yapan bir grup insan, büyük kaplanların hakkından gelebilir, böylece her biri tek başına kaplana yem olmaktan kurtulur. Yalnız anne babamıza değil, dostlarımıza ve komşularımıza duyduğumuz bağlılık ve bağımlılığın geçmişi de, görüşmeler ve belli anlaşmalar yapmamızdan yüzbinlerce yıl önceye dayanır. Karşılıklı güvensizlik, kıskançlık ve hasedin tehdidi altında olsa da birbirimize karşı beslediğimiz sevgi ve ilginin; hırs ve üçkâğıtçılığın tehdidi altında olsa da toplumsallık ve işbirliği duygumuzun, pek de bir bağlayıcılığı olmayan akılcı bir anlaşmadan çok daha sağlam ve sarsılmaz bir temeli vardır. Sözde özerkliğimiz ve bireyselliğimiz doğal özellikler değil, aksine, tıpkı ussallığımız ve başka insanlarla sözleşmeler ve başka türden anlaşmalar yapma yetimiz gibi, belli bir toplum içerisinde öğrenilmiş ve geliştirilmiş özelliklerdir. Hobbes'çu açgözlülük ve bencillik kavramı, "insan doğasının" özelliklerinden çok, öğrenilmiş ve geliştirilmiş toplumsal kötü alışkanlıklardır. (Rousseau, Hobbes'çu doğa halinin gerçekte belli bir toplumun patolojik bir yansımasından, Hobbes'un kendi toplumunun kötü özelliklerini doğaya atfetmesinden başka bir şey olmadığını söylerken haklıydı.) Keşke Rousseau kendi gözlemlerini takip etseymiş ve ancak toplumdan giderek bulabileceği "doğal insan"a başlı başına bir şeymiş gibi kapılmasaymış. Rousseau'nun memnuniyetle savunduğu gibi doğamız gereği iyi olduğumuz doğrudur, fakat bunun nedeni diğer canlılara karşı kayıtsızlığımız değil, onların zaten farkında olmamız ve davranışlarına karşılık vermemizdir. Bizim "doğal iyiliğimiz", sayısız koşuldaki ve Rousseau'nun son derece haklı olarak aşağıladığı dünyadaki zalimce statü oyunlarının ortadan kalktığı zamanlardaki karşılıklı diğerkâmlıktan başka bir şey değildir.

Biyolojik yapımız, kültürümüz, içinde bulunduğumuz koşullar ve kişiliklerimiz bizim için bağlayıcıdır. Yeni felsefe ve ideolojinin

ileri sürdüğünün tersine, özgürlük ve özerkliğin sınırları olduğunu söylemek, özgürlük ve özerklik karşıtı bir tez değildir. Toplumun, birey haklarından önce geldiğini söylemek de mutlak bir iktidarı savunan bir tez veya bahane de değildir. Yunanlılar haklıydı; iyi bir hayat sürmek için, iyi bir toplumda yaşamak gerekir. İyi bir hayatın, toplumdan önce ve toplum karşıtı bir şey olduğu düşüncesi ise, ilhamını ancak modern şehir toplumunun isimsizliği ve agorafobisinden alabilecek bir saçmalıktır.

IV
Bağlamda, kültürde ve çatışmada adalet

Bir hayvanı vaatte bulunma hakkıyla *yetiştirmek: İnsan örneğinde doğanın yüklendiği paradoksal görev bu değil midir?*

Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* [Ahlâkın Soykütüğü Üstüne]

Okurun, adaletin her şeyden önce doğal bir duygu, başka insanlarla bağlantılarınıza, ortak çıkar ve kaygılarımıza dair doğuştan gelen bir duygu olduğu konusundaki tezimi kabule niyetli olduğunu varsayacağım. Eleştirel bir okur, bunun, işbirliğinden çok çatışmalarla ilişkili ve neredeyse her zaman diğer insanlara yönelik genel hislerimizden çok belli bir bağlam içindeki gerçek adalet deneyimimizi nasıl açıkladığını bilmek isteyecektir. Üstelik biliyoruz ki adalet duygusu kültürden kültüre değişiklik gösterir; gerçekten de kimi kültürler bizim "adalet" dediğimiz şeyden tümüyle yoksun değil midir? Ben (ihtiyatı elden bırakmadan) "bir" adalet duygusun-

dan, hatta "bizim" adalet duygumuzdan söz ediyorum; fakat zaten adalet sorununun özü de bizim neyin adil olduğu konusunda sık sık anlaşmazlığa düşmemiz değil midir? Kimi insanlar (bazı kuramcılar da dahil) adaletin, özünde, birine gereksiz yere zarar vermeyi reddetmek ve ihtiyaçlarına önem vermek olduğunda ısrarlıdır. Kimileri de adaletin, özünde, insanların haklarına saygı göstermek veya onların mallarını korumak olduğunu ileri sürer. Bazılarına göre adalet, temelde hepimizin eşit olduğunu kabul etmektir. Başkaları da adaletin, özünde, herkese (ister ödül olsun ister ceza) hak ettiğini vermek olduğunda ısrar eder. Bu böyle devam eder gider. "Doğal" bir adalet duygusu, tüm bu duygu ve düşünce farklılıklarını nasıl açıklar? Bu çatışan görüşlerden hangisinin doğru olduğunu –tabii bir doğru varsa– nasıl bilebiliriz? Ve bunlar arasındaki derin anlaşmazlıklar ortadayken, bunlardan biri nasıl olur da "doğal" olur?

Hem doğal adalet duygumuzu, hem de muazzam esnekliğimizi ve çeşitliliğimizi açıklayan şey, karşılıklı diğerkâmlık erdemidir. Karşılıklı diğerkâmlık bize birbiriyle dostane yaşayan canlılar olduğumuzu ve bizim, stratejik çeşitlemelerle, her şeyin karşılığını vermemiz gerektiğini, diğerkâmlığa yönelik belli doğal bir tarafgirlikle "öğretir." Ama sözü geçen diğerkâmlık kişisel çıkarların karşısında değil, kişisel çıkarlara bağlı, onların bir parçasıdır ve bizim "bencillik" dediğimiz şey de, karşılıklılığın diğerkâmlık değil karşılıklı nefsi müdafaa olduğu bir toplumsal duruma verilen tepkidir, ama bu tepki ölçüsünde doğal değildir. Her alanda rekabeti ve serbest piyasayı yücelten bir toplum, doğal olmayan bir biçimde, kişisel çıkarlara odaklanmayı kışkırtacak, hatta gerekli kılacaktır, fakat bu yapay kültürel durumu "insan doğasıyla" karıştırmamak gerekir. Böyle koşullarda adalet kaçınılmaz olarak rekabetin adilliği ve "galiplerin" hakları gibi meselelere odaklanacaktır. Bir yanda, kaçınılmaz olarak, "uygun bir saha" arayanlar ve yarışmacıların eşitliği konusunda kaygılananlar olacaktır. Diğer yandaysa, zaferlerinin meyvelerini toplamayı "hak etmiş" olsun olmasın, yarış adil olsun olmasın, en avantajlı konumda olanların "haklarını" güçlü, savunmacı bir şekilde vurgulayanlar bulunacaktır. İki tezin de ardında

oyunu oynama şansına hiç sahip olmayanlara, piyasanın veya ödülün kurallarına göre hareket etmeyenlere yönelik insanı canından bezdiren bir kaygı olacaktır. İşte bizim adaletle ilgili tuhaf tartışmalarımızın başladığı nokta budur; öte yandan her kültürün, hatta çoğu kültürün (bizim gibi) adalet kavramıyla düşündüğü iddiası kesinlikle doğru değildir. David Miller, *Social Justice* adlı kitabında "adalet" dediğimiz şeye neden ilkel toplumlarda değil de bizimki gibi piyasa toplumlarında önem verildiğine dair fikir yürütür.[1] Miller'ın anlattığına göre, ilkel toplumlarda her şey yakın ilişki içinde bulunan küçük gruplarda kurulan somut toplumsal ilişkilere bağlıdır. En önemli ilişkiler bire bir olanlardır ve aile üyelerinin önemi, yabancılarınkinden kat kat fazladır. Duygusal yanı ağır basan bu ilişkiler, ekonomik bir değişimde taraflar arasında görmeyi bekleyeceğiniz duygusal tarafsızlığın tersine, sözleşmelerden çok bire bir duyguları kapsar. Miller'ın deyimiyle: "İlkel insan akrabalık bağlarıyla, geçmişten gelen yükümlülükler vb. ile bağlı olduğu diğer insanlara karşı bir sorumluluk duygusu hisseder; bu yine, piyasa toplumlarındaki insan ilişkilerinin bir özelliği olan kayıtsızlığın zıddıdır."[2] Başka bir deyişle, bizdeki adalet duygusu, kendi tuhaf kültürümüzün ürünüdür, yani muazzam bir anonimlikle, tek seferlik karşılaşmalarla, sıradan tanışıklıklarla ve kişisel ilişkileri sözleşmelerin sabit kalıplarına feda eden ve ekonomi takıntısı olan bir kültürün ürünüdür. Böyle koşullarda diğerkâmlık en çok aile, arkadaşlar ve arada sırada da hayır işleriyle sınırlıdır ve yalnızca nezakete indirgenmiştir. Karşılıklılık da kişinin sattığı şey karşılığında ödenen adil bir bedelin ve yasaları çiğneyenlere verilen yasal cezanın ötesinde pek bir anlam içermez.

Geniş bir kültürel farklılıklar yelpazesinde adaleti veya kendi adalet anlayışımızın tuhaflığını tartışmayacağım; benim anlatmak istediğim çok daha genel bir nokta; adalet duygumuzun her zaman bağla-

1. David Miller, *Social Justice*, 270-271.
2. Burada Rawls'a ve onun "esas konumuna" karşı bildik bir itiraz var; akılsallığın geniş ve yansız olarak tanımlanmasının (ki bu, örneğin ilk seçim durumunun, katılımcıların çıkarlarını varsaydığı itirazını da köreltir) kültürel bağlamı yok saymayı beraberinde getirdiği ve herhangi bir adalet ilkesinin belirlenmesini olanaksız kıldığı belirtilmektedir.

ma ve kültüre bağlı olduğu ve kendimizi farklı toplumsal pratik ve eylemler içinde bulduğumuz için bu duyguyu –doğal bir birliktelik duygusundan yola çıksak da– farklı yollarla geliştirdiğimiz.[3] Bu nedenle, neyin diğerkâmlık sayıldığı da –doğrudan yüce gönüllülük mü yoksa vericilik mi, kişinin statüsünü yükseltecek biçimde hediyeler vermesi mi, oyunu centilmence oynamak mı, yoksa yalnızca, delil yetersizliğinden karşınızdakinin suçsuzluğuna hükmetmek mi– büyük ölçüde değişiklik gösterecektir. Yanlış anlamda diğerkâm olmak uygun olmayacağı gibi haksız da olabilir. Karşılıklılığın anlamı da eylemin kurallarına ve pratiklerine, özünde rekabete mi işbirliğine mi yönelik olduğuna, kurulu değer ölçütleri olup olmadığına, hangi çatışan talep ve beklentilerin devreye girebileceğine göre farklılık gösterir. Bu nedenle adalet, yalnızca genel bir adalet duygusuna değil, deneyim ve katılımla öğrenilmiş, geliştirilmiş, uygulanmış bir *yargı* duygusuna da gerek duyar. Ama benim anlamak istediğim anlamıyla yargı, akla olduğu kadar duygu ve hislere de yakındır (bu yüzden sık sık yanlış bir biçimde "sezgi" diye tanımlanır). Yargı da (olay sırasında öyleymiş gibi gözükse de) basit, açık bir mesele değil, pek çok etmenin karmaşık bir sentezidir. Dostluk duygusu doğal ve evrensel olabilir, ama bizim adalete dair sahip olduğumuz belli fikirler çoklukla birbirinden farklıdır ve birbiriyle çatışır. Ben, bu anlaşmazlıkların doğa değil, bağlam ve kültür meselesi olduğunu, "eşitliğin" neredeyse anlaşılmaz bir soyutlamaya dönüştüğü bir dünyada çatışma ve rekabetin kaçınılmaz sonucu olduğunu ileri sürüyorum. Fakat biz bu çatışmaları ve aramızdaki kaçınılmaz eşitsizlik ve kıyaslanamazlığı akılsallaştırarak ideolojilere dönüştürürüz; bunu yaparken de pekâlâ müzakere edilebilecek çıkar çatışmalarını ve telafi edilebilecek trajedileri, adalet veya adaletsizlikle ilgili kızışmaya hazır tartışmalara dönüştürürüz. Ben bu bölümde –başlığın hak ettiği kadar yakından olmasa da– adaletle ilgili farklı kavrayışlarımızın doğasını ve adalet sorunlarının neden çoğunlukla çatışmaya dönüştüğü sorusunu incelemek niyetindeyim.

Daha önce de ileri sürdüğüm gibi, bizde var olan dostluk duy-

3. Platon, *Devlet*, 1. kitap; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5. kitap.

gusu ve karşılıklı diğerkâmlık pratiğimiz, gayet bilindik, insanların "doğal" bir biçimde bencil ve toplumsallıktan uzak olduğu görüşüne ters düşer. Fakat, biraz paradoksal olsa da, insanın adalet duygusunun doğası da tam olarak "doğal" değildir. Farklı toplumlar farklı koşullarda yaşar; nüfusun şehirli ya da kırsal ağırlıklı oluşuna; zenginliğine ya da yoksulluğuna; çalkantılarla dolu bir tarihi olup olmamasına, kurulu bir anayasal yönetime sahip olup olmayışına bağlıdır. Bunun sonucunda da farklı değerlere, neyin adil olup neyin olmadığına ilişkin farklı duyguları vardır insanların. Sorun elbette, bizim çoğulcu bir toplum olmamız ve kendi toplumumuz (hatta belki kendi muhitimiz) içinde bile tek bir kültürel veya çevresel koşullar bütünü içinde yaşamıyor oluşumuzdur. (Ayrıca bu "biz"in kendi içindeki kimliği de son derece sorunludur.) Bazen öyle "ortak çaresizlik" halleri ortaya çıkar ki adalet, az çok eşit veya ihtiyaca uygun bir şekilde paylaşmaktan başka pek bir şey ifade etmez. İhtiyaç ve eşitlik sorunlarının hiç söz konusu edilmediği zenginlik halleri de vardır. Suçluluk, masumiyet ve ceza sorunlarının, tüm adalet duygumuzu içine çekme eğiliminde olduğu kaotik halleri vardır. Altkültürel bağlamda, adaletin ihtiyaç veya erdem kaygısından bağımsız bir şekilde çeşitli geleneklerce belirlendiği çeşitli ortamlar bulunur. Kimi bağlamlarda yansız ve akla dayanan bir yargı, bir adalet paradigması oluşturacaktır; kimilerindeyse sağlamayacaktır. Aslında, adalet söz konusu olduğunda, yansızlık fikrinin kendisi çirkin ve adaletin tamamen karşısındadır. Bazı toplumlarda ve koşullarda, en önemli şey her bir kişinin ne aldığıdır; bazılarındaysa insanın ne verdiği çok daha önemlidir, "almak" önemsiz bir konu, hatta kimi toplumlarda tam bir utanç kaynağıdır. Sonuçta, "bizim" adalet duygumuzu anlamak için, özellikle kültürel açıdan bakmak gerekir ve dostluğa yönelik doğal duygumuzun hangi koşullar altında billurlaştığı, bunun bizim "adalet" diye adlandırdığımız (ve tartıştığımız) şey halini aldığını görmek gereklidir.

Tüm bu farklılıkları tek bir kuram veya ölçüt altında toplamaya çalışmaya kalkanlar hayal kırıklığına veya dogmatizme mahkûmdur. Fakat bu, her şeyin kaostan, saçmalıktan veya "görelilikten" ibaret olduğu anlamına gelmez. Adalet, benim itiraz ettiğim biçi-

miyle; yani, her bağlama ve koşula dayatılması gereken son derece yüksek bir akılsal yapı olarak düşünüldüğünde bu duruma düşer. Gerçekten de bu açıdan bakıldığında, adalete yönelik tüm ilgi ve kaygılar, çatışma ve çelişkilerle dolu görünmektedir. Fakat adalet ve bizim neyin adil olduğuna ilişkin duygumuz tam ters yönde işler; yukarıdan aşağı değil, aşağıdan yukarı; doğal dostluk duygumuzun gelişip belli toplumsal normlar biçimini aldığı bağlam ve faaliyetlere doğru. Böyle bağlamlarda, son derece yüksek ilkelerin ciddi olarak çatıştığına pek rastlanmaz; var olan farklı kaygılar, karşıt konumlardan ziyade, bizim belli bir adalet duygusunu ve derin bir yargı duygusunu geliştirdiğimiz farklı toplumsal yapılardır. Ne demek istediğimi somut bir örnekle açıklayayım.

A. ADİL OLAN NEDİR?

> ...klasik bir adaletsizlik vakası... [Dünya Kupası hakemlerinde rotasyon sisteminin kullanılması hakkında]
> *Boston Globe*, 16 Ekim 1988

Birbirinden parlak, rekabetçi, üstün başarılı otuz öğrenciden oluşan bir sınıfa ders veriyorum. Benim sorunum, onlara nasıl not vereceğim. Pek çok şey vereceğim nota bağlı –bu alandaki gelecekleri, hiç değilse başka ders alabilme şansları, yüksek lisans ve kariyer olanakları, okulda kalmaları, burslarını kaybetmemeleri, aileleriyle iyi ilişkiler sürdürmeleri– ve kendileri de bunu bana asla unutturmuyorlar. Birinin bir spor araba edinmesi ihtimali tehlikede, arkadaşlar arasındaki onur veya rekabetçi gurur ve kendine saygı ise hepsi için geçerli. (Dersin ve hocasının itibarından ve "sistemin" güvenilirliğinden bahsetmeye bile gerek yok.) Neye karar vermem gerektiğini biliyorum: Dönem sonunda notları vermenin en adil yolu nedir? Kurallar belli: Kendi notlandırma sistemimi oluşturamam ve sözü gereğinden fazla uzatan sözlü değerlendirmeler yerine tek bir sembol (A, B, C, D, F) kullanmak durumundayım. Kendilerine yüklenen anlamdan (A= mükemmel, F= tamamen başarısız vb.)

farklı bir şey ifade etmek için kullanamam notları. Sorumluluktan kaçamayacağım gibi, bir öğrencinin iyi bir not için bana "bir iyilik yapmasını" bekleyerek veya isteyerek (hatta ima ederek) durumdan yararlanamam. Böyle bir durumda adaletin bağlamını belirleyen bir kurum var (söz konusu üniversite değil bu, adına "Amerika'da yükseköğretim" denen çok daha büyük, çok daha belirsiz bir şekilde tanımlanmış bir kurum). Herhangi bir "ilk konumda" veya "doğa halinde" değilim. (Zaten kendi özel okulumu kurmuş olsam bile böyle bir durum söz konusu olmazdı, olamazdı.)

Öğrencilerime notlarını verirken neyi temel almalıyım? Sokrates, adaleti herkese hak ettiğini vermek olarak tanımlamış. Adaletin resmi tanımı denebilir buna. Kibarlığı bir kenara atarsak, aslında boş laftır bu. Adil olmak için her öğrenci neyi hak ettiyse ona tam bunu vermemiz gerektiğini zaten biliyoruz, ama her birinin neyi hak ettiğini nasıl hesaplayacağız? Aristoteles de adaletin resmi bir tanımını verir; bu tanıma göre "benzer olaylara benzer, farklı olaylara farklı biçimde yaklaşmak" gerekir.[4] Yani notları vermek için yazılı sınavları tek dayanak noktası olarak alırsak, 84 alan iki öğrencinin ikisi de B'yi hak eder veya etmez. Eğer bir öğrencinin notunu değerlendirirken derse katılımı da işin içine sokarsam, öteki için de sokmam gerekir ve ikisinin de derse katılım düzeyi aynıysa, notları aynı olmaya devam edecektir. Fakat, ilerideki değerlendirmeler için bir yöntem sağlamakla beraber, bu resmi tanımın, notlar konusunda nasıl karar vereceğimize dair bize pek de yardımcı olmadığına dikkat çekmek istiyorum. "Benzer olaylara benzer biçimde yaklaşmak," "adil" olmamız gerektiğini vurgulamanın bir yoludur, ama adalet tutarlılıktan ibaret değildir. 84 alan iki öğrenciyi de (bu notla sınıfın ilk üçte biri içinde yer almış olacaklardır) geçirmeyip sınıfta bırakmak tutarlı olabilir, ama adil değildir. "Benzer olaylara benzer biçimde yaklaşmak" bize iki olayın benzer olduğunu nasıl anlayacağımızı veya hangi özelliklerin bu "benzerliğin" amacına ilişkin olduğunu da anlatmaz. Siyah bir öğrenciyle Asyalı bir öğrenci birbirinden farklıdır, ama bu nedenle onlara farklı not vermek apaçık haksızlık olur. Adaletin resmi tanımları –"her

4. Michael Walzer, *Spheres of Justice*.

öğrenciye hak ettiğini vermek" veya "benzer olaylara benzer, farklı olaylara farklı biçimde yaklaşmak"– bize yeterli bir adalet standardı vermez (yeterli bir adalet kuramı hiç vermez).

Şu cevap tartışmaya yer bırakmıyor gibi gözükür: Öğrencinin notu, dersteki performansına bağlıdır. Fakat bu nasıl ölçülecek? Sınıfta ne kadar konuştuğuna bakılarak mı? (Ya öğrenci çekingense?) Sınavlarda ne kadar hızlı düşündüğüne bakılarak mı? (Ya öğrenci iyi bir cevabı ancak uzun sürede toparlayabilenlerdense?) "Nesnel" sınavların öğrenciden çok sınavı ve sınavı yapan kişiyi sınadığını hepimiz biliyoruz. Araştırma ödevleri genellikle öğrencinin harcadığı zaman ve çabayı sergiler ama çoklukla yaratıcılık eksiktir bunlarda; yaratıcı ödevlerdeyse arada sırada ustaca olanlar çıkar, ama genelde olgunluktan yoksundurlar. Bir öğrenci dersi dinliyor gözükerek (doğru yerlerde kafa sallayıp, doğru zamanda gülerek) iyi bir not alabilir mi? Bir öğrenci yalnızca "parlak" olduğu için ödüllendirilmeli midir? Eğer öğrenci çalışırken bütün potansiyelini kullanmıyorsa (sınıfın en iyisi o olsa da) cezalandırılmalı mıdır? Bir öğrencinin toplumsal konumu veya "torpili" göz önünde bulundurulmalı mıdır? (Mütevelli heyetinin başkanının kızı özel ilgiyi hak eder mi?) Peki ya (size umutsuzca söyledikleri gibi) tıp fakültesine veya hukuk fakültesine girmek, okulda kalmak ya da yalnızca ailelerini mutlu etmek için A'ya ihtiyacı olan öğrenciler? Sistemimiz her bir öğrenciye göre değiştirilmeli midir, yoksa ilke olarak her öğrenciye aynı şekilde davranmamız mı gerekir? Eğer bazı öğrenciler kopya çekiyorsa, ötekiler kopya *çekmedikleri* için ödüllendirilmeli midir? Eğer öğretmen bir öğrenciyi seviyorsa, denkleme bunu da sokmalı mıdır? Böyle kişisel ilgi ve kollamalara önem vermek haksızlık mıdır? Yoksa öğretmenin öğrenciyi sevmesinin tek nedeni iyi bir öğrenci olması mıdır? Aslında sınavlar ve ödevler sonucunda oluşan "nesnel" kanaatimizin de desteğiyle (arada sırada da buna rağmen) değerlendirmelerimizi böyle hisleri temel alarak yapmıyor muyuz? Fakat bu "yalnızca bir his" değildir: Adil yargı ve deneyimin birikimidir, bunu hesaba katmadan yalnızca notları "hesaplamak" pek de hoş değil, kişisellikten uzaktır ve kimi zaman da kötü hocalığın işaretidir.

Şu soruyu her zaman öğrencilerin kendisine sorarım ve tahmin edilebileceği gibi etkileyici, meseleyi kendine yontan ve belirsiz cevaplar gelir. Bunu son yaptığımda, başta kendilerine neyin sorulduğunu bile bilmiyorlardı. Daha önce hiç fikirleri sorulmamıştı ve bunun bir tür oyun olduğundan emindiler. Bunun sonucunda da, ilk gelen cevaplar, umulacağı gibi ukalacaydı. Bir öğrenci hemen kendi notlarını kendilerinin vermesine izin verilmesi önerisini getirdi. Bu öneriyi herkes alkışladı, fakat hiç kimse pek ciddiye almadı. Ben birbirlerine not vermeleri önerisini getirdim. Bir anlık gergin bir uğultudan sonra, birbirlerine, bana güvendiklerinden çok daha az güvendiklerini utançla fark ettiler. Top yine bendeydi. "Peki size nasıl adilce not verebilirim?" diye tekrarladım.

Genel olarak, adalete giden yolun herkese aynı davranmaktan, kişisel hislerimi ve onlar arasındaki farklılıkları görmezden gelip hepsine eşit davranmamdan geçtiğinde hemfikirdiler. Sınavların geçersizliğine, sınıfta konuşacak cesareti olanlara daha iyi not vermenin haksızlık olduğuna ve yeterli bir ölçüm sisteminin imkânsızlığına dair o bildik tezleri getirdiler. Sonunda da hepsine adilce, yani tıpa tıp aynı davranmam gerektiği talebine geri döndüler.

Söylenenleri kabul ettiğimi söyleyerek, her birine dersten C vermeyi teklif ettim. Birden kargaşa çıktı, ıslıklar ve yuhalamalar sınıfı doldurdu. Önerimi, her birine A vermek biçiminde değiştirdim. Tahmin edilebileceği gibi herkes sevinç çığlıkları atarak, alkışlayarak, zıplayıp ıslıklar çalarak bunu destekledi. Fakat bu tepki yavaşça yerini sessizliğe bıraktı. Bir öğrenci, en iyi olanlardan biri, elini kaldırıp ağırbaşlı bir biçimde, herkese A vermenin de hakkaniyetli olmadığını söyleyerek itiraz etti. "Bu gerçekten çok çalışmış olanlarımız açısından... Yani, notların bir şey ifade etmediği anlamına gelir." Dikkati çektiği nokta önemliydi: Notlar şişirildiğinde cezayı çeken iyi öğrenciler oluyordu.

"Ama o kadar da iyi olmayan öğrenciler bundan daha çok yararlanacaktır," diye bir yorum getirdi o kadar da iyi olmayan öğrencilerden biri; kendilerinin, gerçekten A'lık öğrencilerden sayıca çok daha fazla olduğuna işaret ederek.

"Sayıca çok olan kazanır," dedi arkadaşı gülerek.

"Fakat bu, notu tamamen anlamsızlaştır," diye itiraz etti iyi öğrenci, "ve tüm öğrencilerin çalışma ve öğrenme motivasyonunu azaltır."

"Yani yalnızca not için çalıştığını söylüyorsun," diye cevap verdi o kadar da iyi olmayan, fakat zeki olduğu su götürmez öğrenci alaylı bir sesle.

"Elbette ki hayır," diye atıldı iyi öğrenci, utançtan kıpkırmızı kesilerek. "Ama çalışmayı ödülden ayıramazsın."

"Elbette ayırırsın," diye beklenen cevap geldi. "Ayrıca zaten A alacağını bildiğin için gönül rahatlığıyla çalışabilirsin."

Konuşma, böyle konuşmalarda hep olduğu gibi, yolundan sapıyordu. Ben de tekrar yoluna sokmaya çalıştım.

"Diyelim ki hepinize aynı notu vermeyeceğim, farklı notlar vereceğim; ama bunu adil bir biçimde nasıl yapabilirim? Size nasıl eşit davranabilirim?"

"Hepimiz için aynı standardı uygulayarak," diye koro halinde cevap verdiler.

"Peki bu adil mi?" diye sordum. İki hayali öğrenciyle ilgili bir örnek sundum önlerine (sınıftaki öğrencilerden oluşturulabilecek pek çok çiftin de durumu bunlardan pek farklı değildi). İlki son derece zeki, annenin de babanın da akademisyen olduğu bir ailede yetişmiş, birinci sınıf bir liseye gitmiş ve işlenen konuyla ilgili pek çok ders almış. Bu dersteki en teknik konuların bile onun için son derece kolay olduğunu ve sınavlarının mükemmel geçtiğini söylemeye bile gerek yok. Ama ders boyunca sıkılıyor, çalışmaya hevesi yok, ilgisiz yorumlarla sık sık dersi bölüyor ve genel olarak hiç çalışmıyor (ve derse hiçbir katkısı yok) görünüyor. Diğer öğrenciyse o kadar zeki değil ve ailesinde liseyi bitirip üniversiteye gidebilen ilk kişi. Mütevazı bir üniversite öncesi eğitimi görmüş, derste rahat etmesini sağlayacak hazırlık derslerinden de hiçbirini almamış. Yine de derse hazırlanmak için deli gibi çalışıyor, açığını kapatmak için kütüphanede çalışarak ve ek okumalar yaparak saatler harcıyor, konuyu anladığından emin olmak için dersten sonra da hocasıyla vakit geçiriyor, sınıfta en içten, açıklamaya yönelik, kimi zaman da yaratıcı soruları soruyor. Yine de sınavlardaki başarısı

pek fazla değil, fakat öğrendiklerinin çokluğu ve kendini ne kadar geliştirdiği görülmeye değer. "Peki bunların ikisi için de aynı standartları uygulamak adilce olur mu?" diye sordum.

Önce iki öğrenci için de kullanılabilecek "performans" gibi, tek bir göstergenin mümkün olup olmayacağına dair bir şeyler söylendi, ama sonuç hep belirsizdi. Öğrencilerden biri ayrımcı bir standart önerdi, her öğrenci ya çabasına, ya da sonuçlara göre değerlendirilecekti, fakat bu da pek uygun bir çözüm görünmüyordu. Hem çaba, hem de sonuçlar belli bir standarda göre notlandırılırsa, standartlar arasındaki seçimin, not verme sürecinin öznel görünmesine yol açacağı yönünde ortak bir karara varıldı.

"Zeki öğrenci için 'sıkı çalışma' standardını, sıkı çalışan öğrenci içinse 'sonuç' standardını uygularsanız ikisinin de canına okumuş olursunuz," diye bir gözlemde bulundu öğrencilerden biri.

"Doğru," dedi bir diğeri, "bu da istediğiniz öğrenci için istediğiniz standardı uygulayabileceğiniz anlamına gelir; kısa öğrenciler için 'uzun boy' standardını, çirkin öğrenciler için 'çekicilik' standardını, beyaz öğrenciler için 'siyah ten' standardını uygularsınız, böylece hepimiz çakarız."

Gergin gülüşmeler. Ben devam ettim; "Birden fazla standart kullanılması, istediğim standardı ekleyip uygulayabileceğim anlamına mı geliyor? Yani öğrencilere tenlerinin rengine göre not verebilir miyim mesela?"

Herkes bunu yapamayacağımda kararlıydı, ama bunu destekleyecek tez bulmakta zorlanıyorlardı. "Ten renginin konuyla bir ilgisi yok!" diye bağırdı biri. "Peki 'sıkı çalışma' neden ilgisiz değil?" diye atıldı bir başkası. "Peki ya sınıfı eğlendirmek?" dedi bir başkası, "Bu yeterince ilgili görünüyor." "Peki ya yatakta eğlenmek!?" diyerek kahkahalarla karşılık verdi hepsine A vermemi önermiş olan çokbilmiş öğrenci. Bunu, önceden beklenen gülüşler ve yine beklenen birkaç sinirli homurdanma takip etti (bu tepkiler çoğunlukla cinsiyete göre ayrılıyordu).

"Anlaşılıyor ki, tek bir standart olmazsa her yolun uygun olacağını, keyfi olarak belirleneceğini düşünüyorsunuz," diyerek eğlencelerini böldüm. "Ama tek bir standardın bazı öğrencileri görmez-

den geldiğini, hiç değilse zor duruma düşürdüğünü zaten gördüğümüze göre, tek bir standart neden doğru olsun ki? Ayrıca standartların çokluğu ve bunların uygulamaya geçirilmesindeki yargılama ihtiyacı neden her yolun uygun olacağı anlamına gelsin?"

"Ama bu çok net değil," dedi en parlak öğrencim, "ve güvenemeyeceğiniz bir öğretmenimiz olması da durumu son derece tehlikeli bir hale getirecektir."

Bu üstü kapalı iltifatı anlamazlıktan geldim, pek de nazik olmayan bir şekilde "Sanırım bu göze almanız gereken bir risk," diyerek devam ettim. "Ama buradan, değerlendirmenin her zaman değerlendiren kişinin kaprislerinin insafına kaldığı ve 'her yolun uygun olduğu' bir süreç olduğu sonucunu çıkarmayalım. Birden fazla standart ve birkaç sadist hoca olabilir, ama işi tanımlayan ve sınırları çizen şey girişimin kendisi, yani eğitimdir. Yani tek bir standart olmasa bile, ilgili standartların egemenliği söz konusudur: Sıkı çalışma ve sınavlardaki doğru cevaplar kuşkusuz konuyla ilgili temel meselelerdir. Dersi dikkatli dinlemek ve derse katılım da konuyla ilişkilidir, fakat, en azından bu derste, o kadar yakından ilgili değildir; hoş biri olmanın aşırı uç olduğunu söyleyebilirim, ten rengi ve çekicilikse tamamen konu dışıdır."

"Ama bu standartlardan hangilerini uygulayacağınıza keyfinize göre karar vermeyecek misiniz?" diye devam etti o en parlak öğrencim.

"Eğer kastettiğin buysa, standartları nasıl uygulayacağınıza dair bir standart yok, ama standartları adilce uygulamadıysam veya ilgisiz standartlar uyguladıysam bunu hepiniz anlar ve bu konuda fikir birliğine varırsınız." ("Yatakta iyi olmak kesinlikle ilgisiz değil!" diye mırıldandı ukala öğrencim.)

"Peki aldığımız notlardan memnun değilsek ne olacak?" diye sordu kısa boylu öğrenciler için bir not standardı olarak uzun boyu öneren öğrenci. (Boyu bir seksen civarındaydı.)

"İstediğiniz şey, her zaman hak ettiğiniz şey değildir," diye hemen cevap verdim, "ve şu açıktır ki kişisel çıkarlar, insanın hakkaniyet duygusunu gölgeler."

"Peki ya *sizin* kişisel çıkarlarınız?" dedi birden o zamana kadar

susmuş olan bir öğrenci.

"Benim tek çıkarım, hepinizin olabildiğince başarılı olmasıdır," diye yalan söyledim. "Ama bu da hepinizin gayet iyi bildiği bir soruyu gündeme getiriyor. Peki ya *ihtiyaç* ne olacak? Bu da tanımın bir parçası mı? Her dönem tıp veya hukuk okumak, ya da yüksek lisans yapmak için A almaya 'ihtiyaç' duyan öğrencilerim olur. Başka bir öğrencinin, yalnızca eğitimini sürdürebilmesi için B'ye 'ihtiyacı olur', daha başka biri de ailesi Corvette'ini elinden almasın diye bu dersi geçme 'ihtiyacı' içindedir. Bunlar konuyla ilgili midir?"

Köşedeki bir öğrenci "Yalnızca *benim* durumumda," diye cevap vererek konuyu benden bile iyi açıkladı. Diğer öğrenciler güldüler.

"Geçen yıl, B vermezsem Tahran'a geri gönderilecek bir öğrencim vardı. Hayatı tehlikedeydi. Ne yapmam gerekirdi?"

"Ne yap*tınız*?" diye sordu birkaç öğrenci neredeyse hep bir ağızdan.

"Çok iyi bir sınav kâğıdı verdi. Ona A verdim," diye yanıtladım. "Peki ya tartışmasız C'lik bir öğrenci olsaydı?"

Konuyla ilgili mırıldanmalar duyuldu. Üç dört öğrenci hemen "Bu özel bir vaka," diye cevap verdi.

"Peki ya hepimiz 'özel vakalarsak'?" diye sordu köşedeki öğrenci. "Sonuçta, hepimizin aldığı notlar hayatlarımızı etkileyecek."

"Evet, notlarımızı verirken genel standartlar kullanmak haksızlık gibi görünüyor," dedi herkese A vermemi önermiş olan öğrencim. Birkaç başka muhalif de her öğrenciye farklı bir birey olarak davranılması gerektiğini savundu.

Yeniden başa dönmüş gibiydik. Her öğrenciye farklı bir birey olarak davranmak, ne kadar arzulanabilir olsa da, bunun aslında not sistemini ortadan kaldırmak ve belki de bunun yerine her bir öğrencinin durumunun ayrıntılı bir tasvirini koymak olduğuna işaret ettim. Belki mükemmel bir fikirdi, ama bizden istenen bu değildi. Radikal bir öğrenci bana varoluşçulukla ilgili derslerimi hatırlattı: Not vermeyi reddedebilir ve bunun sonuçlarına katlanabilirdim. Sınıfa, bu durumun sonuçlarına katlananın muhtemelen kendileri olacağını söyleyince bu radikal soru da sessizce kayboldu. Bazıları, re-

kabetin eğitimlerine engel olduğundan şikâyet ederken notu ortadan kaldırarak rekabeti minimuma indirmeyi teklif etti. Ama artık not sisteminin adaletinden değil, tüm eğitim bağlamından ve yükseköğretimin amacından söz ettiklerine dikkatlerini çektim. İyi öğrencilerden biri, kaçınılmaz soruyu sordu: "Öyleyse neden bunu konuşmuyoruz?"

Biz de konuştuk tabii. Bu vakanın böyle tartışılır olmasının nedeni, bir bağlamın içinde oluşudur; belli bazı hedeflerin tanımladığı bir girişimin, yani bu ülkedeki "yükseköğrenim" kurumu içinde bulunmasıdır. Üniversitenin görevi öğrencilere bilgi vermek mi, belli toplumsal beceriler kazandırmak ya da mesleki kariyerlerine hazırlamak mıdır yoksa yalnızca daha eğitimli ve duyarlı insanlar haline getirmek midir? Bu konularda ciddi tartışmalar olabilir, fakat bu yüksek amaçlar yumağını, bizim tartışma konumuz olan adalet kaygımızdan ayrı tutmak gerekir. Elbette bu değerlerin daha küresel adalet kaygılarıyla –örneğin savaş zamanı koşulları– kuşatıldığı olağandışı koşullar vardır; ama neredeyse her koşulda eğitimin gerçek değerine saygımız vardır. Uygulamaya geçirilen yargının, anında ortaya çıkıyor gibi görünen bir adalet duygusu yarattığı bağlam budur ve kişisel ilgi ve yargıların yerine, her şeyi kuşatan soyut akılsal bir sistem veya "nesnel" bir not sistemi bu bağlamda adaleti sağlayamayacağı gibi, hem tek tek öğrencilerin ve öğretmenlerin, hem de kurumun tümü üzerinde kötü bir etki yaratmaktan öteye gidemez. Arka plandaki politikalarımız ne kadar akılcı olursa olsun adaletin işleyişi, ilgimizin, merhametimizin ve paylaştığımız işe, katılımımıza yönelik kaygılarımızın teşvik ettiği deneyime dayalı kişisel yargılara bağlıdırlar.

Ben, adalet tartışmasını, yeni bir soyutlama düzeyine yükseltmek istiyorum.

John Rawls, *A Theory of Justice*

"Bakın şu işe, servetin yeniden dağıtımı meselesi ne güçmüş meğer."

"Dennis Moore" (John Cleese, *Monty Python's Flying Circus*)

Bir üniversite sınıfı örneği bağlamında adaletin ne anlama geldiğini biliyoruz, çünkü bizler bir geleneğin parçasıyız ve eğitimin, not vermenin amaçlarını anlıyoruz; bu eylemlerin anlam ve önemini ortaya koyan uzun, ortak bir geçmişimiz var. Derslikteki tartışma bağlamında neyin adil olup olmadığını biliriz. Temel sorun, tek bir kelimeyle, liyakattir, her öğrenciye hak ettiğini vermektir. Sınavlardan geçme başarısı, sıkı çalışma ve zekâyı değerlendirmeyle ilgilidir, ama öğrencinin saç rengi, ten rengi veya öğrencinin servetinin bununla bir ilgisi yoktur. Gene de konunun ciddi anlaşmazlıklara yol açabildiğini gördük. Sıkı çalışma, gerçek performanstan bağımsız bir şekilde mi değerlendirilmelidir? Çaba yoksa da zekâ ödüllendirilmeli midir? Sınavların kendilerinin de sınanması ve belki de bunlara şüpheyle bakılması mı gerekir? Bu sorulara verilebilecek basit bir cevap söz konusu değildir ve bunlar, olması gerektiği gibi, öğretmenin kişisel, aynı zamanda da profesyonel yargısına bırakılmıştır. (Durum, neredeyse her zaman aynı değil midir?) Adaletle ilgili yargılar hemen her zaman böyledir; soyut bir formülün somut durumlara uygulanmasından çok duruma, iyice düşünülmüş ve hissedilmiş bir biçimde bağlılıktır; böylece çatışan kriterler ve kaygılar birbirinden ayrılır ve kimi zaman bunlardan biri seçilir.

Adaletin farklı boyutları vardır ve bunların uygunluğu, mevcut bağlamla ilintilidir. Bağlam ne kadar özelse ve iyi tanımlanmışsa, yargılarımız da o kadar emin ve kendiliğinden olur. Mesele, durumun basit olmasından çok, rekabet halindeki kaygıların ve etmenlerin, deneyim sayesinde, halihazırda sezgimize sindirilmiş ve çözümlenmiş olmasıdır. Örneğin, kuralları belli olan oyunların ço-

ğunda, centilmenlik sınırlamaları, tüm deneyimli oyuncuların ikinci doğası haline gelmiş gibidir. Hukuk söz konusu olduğunda da benzer davaların oluşturduğu birikim aynı amaca hizmet eder; bu sayede günlük hukuki anlaşmazlıklar, neredeyse her zaman iyi tanımlanmış ve sayısız etmenin halihazırda düzenlenmiş bulunduğu bir çerçeve içine net bir biçimde yerleşmiş olarak bulunurlar. (Anayasa Mahkemesi ve Uluslararası Mahkeme kararlarıysa, aksine, o kadar iyi tanımlanmamış ve nerede durduğu açıkça belli olmayan davalarla ilgilenir.) Ama kürsüde ve sıralarda bilgisayarlar değil yargıçlar ve bilirkişiler oturuyorsa, bu, adaletin yalnızca önceden kurulmuş bir karar mekanizmasının mekanik işleyişine değil, duyarlık ve deneyimli yargıya ihtiyaç duymasındandır.

En önemli düşünürlerimizden Michael Walzer, uhrevi adalet ilkeleri değil, yalnızca çeşitli kaygıların ortaya çıktığı farklı bağlamlar bulunduğunu açıklamak için "adalet alanı" kavramını gündeme getirmiştir.[5] Mahkemedeki adalet vardır, bürodaki adalet vardır, pazar yerindeki adalet vardır, okuldaki adalet vardır, ailedeki adalet vardır, bürokrasinin işleyişindeki adalet vardır, ama Adalet diye bir şey yoktur. Tahmin edeceğiniz gibi ben bu fikre büyük yakınlık duyuyorum; ama "alan" metaforunun adaletin işlediği farklı alanları çok tekil ve sınırlı göstermesini benimsemiyorum. Adaleti bu derece zor ve kuramsal bir analize uygun değilmiş gibi gösteren şey yalnızca çeşitli adalet kavramlarının kullanıldığı farklı bağlamlar değil; aynı zamanda bu bağlamların en iyi tanımlanmış olanında bile adaletin farklı boyutlarının üst üste binmesi ve birbiriyle yarışmasıdır. Farklı boyutlar çatışmaya başlar ve yukarıda anlatılan o basit üniversite örneğinde bile, farklı ve çelişkili adalet kavramlarını aynı anda, aynı şartlarda iş başında buluruz.

Adaletin bu çeşitli boyutları net bir biçimde sınıflandırılmış değildir, ama göz önünde bulundurulacak temel konulardan ikisi, kesinlikle, liyakat ve eşitliktir.[6] Sınıfta, öğrencinin motivasyonunu, çabasını ve başarısını görürüz ve bizim ilgi ve desteğimizi hak edip

5. Bkz. "karşılaştırmalı" ve "karşılaştırmasız" adalet üzerine Joel Feinberg'in *Doing and Deserving* adlı çalışması (ve diğer eserleri).
6. Peter Singer, *Practical Ethics*, özellikle 2. Bölüm.

etmediğini sorarız. Liyakat açısından herkes görünüşte farklıdır ve –en sıradan işlerde bile– herkesin eşit yeteneği olduğunu, eşit derecede üretken olabileceğini, eşit katkıda bulunduğunu düşünmek imkânsızdır. Ama diğer taraftan, herkes bir anlamda, en saf haliyle, sorgulanmayacak şekilde eşittir: Hepimiz insanız. Hepimizin duyguları var. Hepimizin ihtiyaçları, çıkarları, korkuları ve sevgileri var. Peter Singer, diğer pek çok kişi gibi, en savunulabilir eşitlik kavramının, yetenek veya avantaj (bu alanlarda eşit olmadığımız aşikârdır) açısından değil, ihtiyaçlarımız ve çıkarlarımız açısından ifade edilebileceği gibi makul bir iddiada bulunmuştur.[7] İleri sürülen şudur: Herkesin ihtiyaç ve çıkarlarının –bu ihtiyaç ve çıkarlar ne olursa olsun– eşit derecede ciddiye alınması gerekir. Bu anlamda, sorgulanan şey farklılıklarımız değil aynılığımızdır ve bir kişinin çıkar ve kaygılarının eşit olduğudur. Buna niye yalnızca insanları dahil edeceğimiz de açık değildir, zaten pek çok kişi de hiç değilse bazı hayvanlara (özellikle kendi evcil hayvanlarına) bu anlamda tamamen kendileriyle eşitmiş gibi davranmaktadır. Özellikle başarılı ve yaratıcı insanlar, liyakatleri sonucu büyük bir ödülü hak edebilirler, ama "budala" bir hayvan bile rahatsız edilmemek, işkence görmemek ve nedensiz yere öldürülmemek gibi asgari bir saygıyı hak eder. Bu bir liyakat meselesi değildir ve evrensel eşitlik açısından bakarsak, bizi insan yapan özelliklerimizin büyük kısmı "insana yararlı olma" (terim aynen böyle) meselesine gereğinden fazla bağlanmıştır.

Eşitlik ve liyakat arasındaki ayrım, adalet konusundaki düşüncelerimizdeki temel çatışmayı oluşturur. Bir tarafta, olması gerektiği üzere, tüm duyarlı, zeki varlıkların (yalnız insanların değil) benzer temel ihtiyaç ve çıkarları olduğunu ve belli bir temel saygıyı hak ettiğini söyleyen bir bakış açısı vardır. Diğer taraftaysa hiçbir insanın ve hatta hiçbir canlının dünyada bir eşi daha olmadığına, arzu edilirliklerinin, yetenek ve yetilerinin, dünyaya yaptıkları katkıların, iyi ve kötü yönlerinin, yaptıkları iyilik ve kötülüklerin farklı olduğuna, sonuçta da değerlerinin farklı olduğuna ilişkin yoğun

7. Geçtiğimiz yıl, van Gogh'un bir tablosu, New York'taki bir müzayedede yaklaşık kırk milyon dolara satıldı. Sanatçı bu tabloyu (ve biri hariç hiçbir tablosunu) hayattayken satamamıştı.

bir anlayışa sahibiz ve onların bu farklılıklara göre saygı görmesi, ödüllendirilmesi (veya cezalandırılması) gerektiğini savunuruz. (Elbette liyakatin değerlendirilmesinde herkes için aynı standartları uygulayabiliriz, uygulamalıyızdır da; ama bu, insanların ihtiyaç ve çıkarlarını eşit görmekten çok farklı bir şeydir.) Bu ikisinin nasıl çatıştığını görmek kolaydır. İnsanlara eşit davranırsak, onlar arasındaki farklılıkları görmezden gelmeye veya reddetmeye zorlanırız; ama bireysel başarıya dikkat etmeye başlar başlamaz, eşitliği ister istemez geride bırakır ve (belki de kendilerinin bir suçu olmadığı halde) topluma işe yarar bir şekilde hizmet etmelerini sağlayacak yetenek, bilgi birikimi veya zekâdan, hatta belki de sağlıktan yoksun olanlara karşı ayrımcılık yapmış oluruz.

Adaletin çeşitli boyutları olduğu –tek bir ölçütü olmadığı– düşüncesi yeni değildir; ve biz bu çok sayıdaki boyutun tek bir boyuta indirgenemeyeceği veya her koşulu kapsayan tek bir büyük formülle dengelenemeyeceği düşüncesine direniyoruz. Yalnızca eşitlik ve liyakat değil, bunların dışında da bazı bağlamlarda yerini bulan, bazılarınaysa uymayan düzinelerce başka etmen vardır. Örneğin özel ihtiyaçlar sorunu: Hasta ve engelli kişiler için yalnızca eşit sağlık hizmeti almak yeterli değildir. Ya da hak etme kavramı: Bu nokta, eşitlik, liyakat ve ihtiyaç sorunlarından bağımsız olarak kişinin neye hakkı olduğuyla ilgilidir. Böyle bir hakkın en belirgin örneği açık bir sözleşmedir: Siz bana çitinizi boyamam karşılığında elli dolar vereceğinizi söylemişsinizdir, ben işi yapmışımdır ve parayı almaya hak kazanmışımdır. "Medeni haklar" dediğimiz bu toplumsal ve yasal güvenceler de toplumun tamamı tarafından verilen sözlerin sonucudur. "İnsan hakları" kavramıysa çok daha soyut, ama adalet hakkındaki düşünüşümüz açısından kesinlikle temeldir; açık açık dile getirilmese bile, bunlar toplumun geleneklerinin ve hatta yasalarının ötesine geçen taleplerdir ve herhangi bir sözleşmeye bağlı değildir. Birkaç yüzyıl öncesine kadar toplumsal düşüncede pek bir rol oynamamış olsalar da, bugün, bu hak kavramları olmadan adaleti düşünmemiz mümkün bile değildir. Örneğin bugün temel insan hakları arasında yer alan politik ifade özgürlüğü, belli bir hükümetin söz vermesiyle veya devlet beyannamesiyle il-

gisi olmayan ve bizler adaleti düşünürken kesinlikle merkezi özellik taşıyan, ama tarihin büyük kısmı söz konusu olduğunda anlaşılmaz olacak talepler arasında yer alır. Ama haberlerin de sık sık hatırlattığı gibi, ifade özgürlüğü bile bu hakkı yeterli kılan ve kimi zaman da bununla çatışan bir bağlam içine yerleşmiştir. Mutlak hak diye bir şey olmaz, bu insan hakları için de geçerlidir.

Toplumumuzda daha çok tartışmaya yol açan, ama aynı zamanda da temel bir önem taşıyan bir başka şey de kişinin, yasal yollardan kazandığı ve önceden sahip olduğu tüm serveti ve mallarını elinde tutma hakkına sahip olduğu anlayışıdır. Kişi, ihtiyacı olsun veya olmasın, hak etsin veya hak etmesin, isterse herkesten çok servete ve mala sahip olsun, bu hak geçerliliğini korur. Ayrıca, kişinin hiçbir şekilde kazanmadığı bir paraya sahip olma hakkı da vardır ve "kazanılmamış" gelir de adalet tartışmalarımızda önemli bir rol oynar. Örneğin biri miras yoluyla para edinebilir; adalet konusundaki başlıca çelişkilerden biri de servetin –beraberinde muazzam bir güç ve ayrıcalığı da taşıyarak– kuşaktan kuşağa aktarılmasını, hiçbir kişisel katkı, yaratıcı eylem vb. söz konusu olmadan yıllar geçtikçe sürekli artmasını nasıl haklı gösterebileceğimizdir. Haklar kavramı çoğunlukla eşitlikçiliğin işareti olarak gösterilir, ama mülkiyet haklarına verilen bu önem, eşitlik düşüncesinin doğrudan doğruya karşısındadır. Liyakat de (kişilerin yetenek ve başarılarının eşit olmadığını varsayarsak) eşitliğin karşısındadır ve birini ihlal etmeden diğerini tamamen savunmak olanaksızdır. Haklara, eşitliğe ve liyakate verdiğimiz yaygın öneme karşın, bizdeki adalet duygusunun ne kadar eşitlik karşıtı olduğuna dikkatinizi çekerim. Soyut bir anlamda (ve yalnız kanun önünde değil) herkesin eşit olduğuna inanabiliriz; ama insanların dünyadaki nimetlere farklı oranlarda ihtiyaçları olduğuna, bunları farklı oranlarda hak ettiklerine ve aldıklarına da inanıyoruz.

Adına "*piyasa*" dediğimiz tuhaf kurumla birlikte, adaletin çok farklı bir boyutunu hesaba katmaya başlarız – bu örgütlenmemiş ticaret sistemi yalnız kapitalizmi değil, bizdeki "hakkaniyet" duygusunu da büyük oranda belirler. Serbest piyasa yanlılarının çoğunu dinleyince insan piyasanın yalnızca bir liyakat ölçütü olduğunu,

çünkü sıkı çalışma, verimlilik ve yaratıcılığın para ve başarının getirdiği saygı ve beğeni için yapılan yarışı neredeyse her zaman kazanacağı fikrine kapılabilir. Elbette bazen liyakat ve piyasa tam bir işbirliği içine girer; bunların her zaman bağdaştığı yanılsamasını beslemek için örneğin, muazzam değerde bir ürün icat edip bunun ödülü olarak zengin olan genç, zeki, çalışkan girişimcilerle ilgili hikâyeler anlatılır. Ama aynı değerde başka ürünlerin, benzer bir ilhamla aynı derecede sıkı çalışan mucitleri, çabalarına karşılık ancak normal bir ücret almış, belki de hiçbir şey kazanmamışlardır. Çünkü dev şirketlerden biri buluşun patentini kapıp bunu pazarlayarak bir servet kazanmıştır. Doğrudur, esas mucitler işadamları kadar hırslı olmayabilir ve ürünlerini o kadar başarılı bir şekilde pazarlayamayabilirler. Ama bu senaryo yine de bizde büyük bir adaletsizlik duygusu uyandırır ve biz de piyasa savunuculuğunun eşitlik veya liyakatten farklı bir şeylere değer verdiğini görmek zorunda kalırız. Birtakım insanlar değerden yoksun fikir ve ürünlerle milyonlar kazanırken genellikle uygarlığımızın en değerli ürünlerinin piyasa değeri yoktur; en azından yaratıcıları hayattayken.[8]

Adaletle ilgili hiçbir tartışmanın dışında bırakılamayacak bir konu da "kamu yararı"dır. Adalet duygusunu, kısmen de, topluluğun tümünün refahına yönelik bir kaygı olarak tanımlamıştık. Eşitlikçilerin, eşit bireylerden meydana gelen bir toplumun kıskançlık ve kavgalardan daha az zarar göreceğini, liyakati savunanların da insanları ellerinden gelenin en iyisini yapmaya yöneltmenin herkes için daha iyi bir toplum güvencesi verdiğini söylemesi şaşırtıcı değildir. Düzenlenmemiş serbest piyasayı savunanlar savunmalarını neredeyse her zaman piyasadaki serbestliğin kaçınılmaz olarak herkese refah getirdiğine dair (tarihsel bir rastlantıdan ibaret olan) iddiada temellendirirler. Gerçekten de, bu savunma olmasa piyasa ekonomisinin arzulanabilirliğine olan inancımız, az sayıdaki bireyin girişim "özgürlüğünü" saymazsak, sarsılırdı. Ama halkın kamu yararına en iyi hizmet eden şey her zaman eşitlik, liyakat veya piyasa olmayabilir; bilinen birkaç durumda, tüm bir toplumun iyiliği, bir veya daha fazla sayıda bireye yapılan çok büyük adaletsizlikle-

8. MacIntyre, *Erdem Peşinde*.

re bağlı olmuştur. İnsanların kurban edildiği eski törenler bunu açık bir biçimde gösterir; bugün bizim ünlüler ve günah keçileri sistemimiz de büyük oranda aynı biçimde işler. Herkesin iyiliğini hesaba katmadan adaletten söz edemeyiz, ama bu da adaletin tek yolu değildir.

Adaletin başka boyutları da vardır (bazıları bir sonraki paragrafta açıklanacaktır) ama şimdi dikkatimizi tekrar bu tezin yer aldığı bakış açısına çevirelim. Adaletin boyutlarını veya adalet kriterlerini vurgulamak, karşılıklılık duygusuna ve dünyamızı paylaştığımız insanlara karşı beslediğimiz dostluk duygusuna dikkat çekmeye yönelik tüm çabalarımızın önüne geçebilir. Adalet, sık sık bu boyutların biri veya ötekiyle tanımlanmaktadır; bense daha çok, bizdeki adalet duygusunun, bu boyutların bağlama ve kaygıya göre tartıldığı, işlenip geliştirilmiş bir yargıda bulunma duygusu olduğunda ısrarlıyım. Adalet, her durumda, insanların (kişinin kendisi de buna dahildir) topluma nasıl uyduklarına dair bir kaygı ve bu kaygıya hizmet eden ölçüt ve boyutların seçilmesidir. Evsizlerin içinde bulunduğu kötü durumla veya manyakların askeri saldırı silahları edinme hakkıyla ilgili güncel (bence "iğrenç") tartışmalarımız sırasında haklara, liyakate ve hatta ihtiyaca dair pek çok şey duyarız; bunlar, bu tartışmaların anlamını sağlayacak bir ilişki veya merhamet duygusundan kopuk yapılmaktadır. Benim buradaki amacım da adaletin gerçekte ne kadar karmaşık olduğunu göstermek değil, hakların önceliği mi liyakat mi, liyakat mi eşitlik mi gibi bitmek tükenmek bilmez tartışmalardan kaçınarak bunların tümünün temelini oluşturan ilgi ve kaygıya dönmektir.

"Adaletin boyutları" kavramı bizim kolay kolay kabul edebileceğimiz bir kavram değildir; çünkü bu kavramın kabulü, bizdeki adalet duygusunun hem karmaşık hem de çelişki ve çatışmalarla dolu olduğu anlamına gelir. Neredeyse hepimiz, insanların eşit saygı görmesi gerektiği fikrini bir tür zorunluluk gibi kabul ederiz, ama çoğu durumda bunun ne anlama geldiği belli değildir. Hepimiz insanların hak ettiklerini almaları gerektiği düşüncesine de katılmak isteriz, ama bu formül teorik olmaktan çıkartılıp farklı yeteneklere, hırslara, vicdanlara, başarılara ve katkılara sahip gerçek in-

sanlara uygulandığında, bu farklı durumların birbiriyle ve ihtiyaçlarla nasıl dengeleneceği, bu farklı kararların ne kadarını pazarlama yeteneğinin birdenbire en büyük öncelik kazandığı ve satacak bir şeyi olmayan yoksulların da canına okunduğu "piyasanın" gayri insaniliğine bırakmamız gerektiği konularında kesinlikle bir uzlaşmaya varmış değiliz. (Ekonomi dalında Nobel ödülünü de genellikle bu belirgin gerçeği, biçimsel kuramın ekonometrisinin altına saklayabilen bilim adamları alır.)

Platon'un vaadinin ışığında, adaleti hâlâ tekil bir ideal, bir defa kavradık mı en budala yargıç, hatta bilgisayar tarafından bile her zaman uygulanabilecek tamamen adil bir karar verme yordamı sağlayacak bütüncül bir kavram olarak düşünüyoruz. Gerçekte ne böyle bir ideal, ne de böyle bir yöntem mümkündür. Bizim "adalet" dediğimiz şey, net bir biçimde bu farklı boyutların birine veya diğerine denk gelen belli adaletsizliklerin düzeltilmesinden ibarettir. Biri açlıktan ölüyorsa ona yemek vermek gerekir. Biri yeni bir fare kapanı icat ettiyse ona saygı göstermek ve bu icattan yararlanmak gerekir. Biri yeni bir televizyon almak için para verdiyse ve televizyonunu alamadıysa, hakkı çiğnenmiştir. Sally'ye, raporunu 18 Ekime kadar bitirdiği takdirde ikramiye alacağı söylenmişse ve o da bitirmişse parasını alması gerekir. Biri paranızı çaldıysa, paranın iade edilmesi ve hırsızın cezalandırılması gerekir. Biri piyangoyu kazandıysa ikramiyesini alması gerekir.

Ama bu boyutlar kesiştiği ve çözümleri birbirinin karşıtı olan iki adaletsizlik çatıştığı zaman adalet yalnızca bir karar verme yöntemi değil, bir müzakere, gerekiyorsa savaşma meselesine dönüşür. (Şili'nin ulusal sloganı Akılla veya Zorla'dır.) Tek yönlü adalet kuramlarının tümünün kaçınmak için elinden geleni ardına koymadığı "çözüm" elbette ki budur. Ben de "adalet duygusundan" söz ederken her bir toplumsal duruma uygulanabilecek tek bir duygudan söz ediyor değilim. Bizdeki adalet duygusu da bağlama göre değişen ve incelikli yargı biçimleri içeren, karmaşık ve sıklıkla çatışan bir duygular kümesidir. (Bu karmaşıklık ve bağlam duyarlılığına, doğru bir biçimde, "sezgi" adını veriyoruz.) Bizdeki adalet duygusu da yalnızca açık bir biçimde tanımlanmış, önceden kurul-

muş ve içselleştirilmiş bir akılcı adalet ilkeleri kümesinden ibaret değildir; çünkü ne tek bir ilkeler kümesi mevcuttur, ne de tek bir adalet duygusu.

C. "BASİT ADALET"

Adalet insanın hak ettiğini almasıdır; bundan daha basit bir şey olabilir mi?

John Hospers, *Human Conduct*

Adaletin farklı boyutlarının nasıl olup da en doğrudan ve "basit" görünen tartışmalara bile konu olduğunu ve bunların pek çok defa birbiriyle çatıştığını görmek bize yardımcı olacaktır. Bu sayfalarda, günlük hayatımızdan bir başka adalet sorununu; yaptığımız iş karşılığında "layık" olduğumuz paranın dağılımını gözden geçirmek istiyorum. Diyelim ki siz bir müfettişsiniz ve belli bir miktar ikramiyeyi (yuvarlak olsun, bin dolar diyelim) iki çalışan arasında paylaştıracaksınız. Göz önünde bulundurmanız gereken etmenler, adalet boyutları nelerdir?

Platon'dan beri, neredeyse evrensel olarak anlaşmaya varılmış en az üç nokta var gibidir:

1) Bunlardan ilki, adaletin yalnızca "güçlü olan haklıdır" meselesi olmadığıdır. Adaleti savunmak için güç mutlaka gereklidir, ama adaleti meydana getiren şey güç değildir. Çalışanlarınızdan birinin, iyi bir ikramiye almazsa sizi fena halde dövmekle tehdit etmiş olması, onun lehine bir durum değildir.

2) İkincisi, *ilgisiz* etmenlerin tartışmalarımıza sızmamasıdır. Örneğin çalışanlardan birinin kadın, diğerinin erkek; birinin Hintli, diğerinin Çinli olması, hangisinin ne kadar ikramiye alacağıyla ilgili değildir. Ama "ilgili olan nedir?" sorusunu cevaplamak da "adil olan nedir?" sorusunu cevaplamak kadar zor olabilir elbette; zaten ikisi de aslında aşağı yukarı aynı sorudur. Birinin daha çok çalışması, konuyla ilgili midir? (Yalnızca sonuçların önemli olduğu zorlayıcı bir işte muhtemelen değildir.) Peki ya birinin ötekinden zeki olması? Veya birinin, ötekinin beş katı kadar bir zamandır bu şir-

kette çalışması? Biri son derece somurtkan ve kılıksızken, ötekinin hoş biri olması? Birinin büyük borç içinde olması? Veya, belki de en zoru, birini ötekinden daha çok sevmeniz? Çalışanlara sebepsiz yere farklı davranmak apaçık haksızlıktır, ama onlara yanlış nedenlerle farklı davranmanız da haksızlıktır, konuyla ilgili farklılıkları hiçe sayarak benzer biçimde davranmanız da.

3) Eşit davranma isteğiyle farklılıklara dikkat etmeyi uzlaştırmanın en belirgin yolu, eşit standartlarda ısrar etmektir. Yani neyin yaptığımız değerlendirmeyle ilgili olduğuna karar verdiysek, iki çalışan için de bu kriteri kullanmamız gerekir. Ama, neyin ilgili olduğuna ilişkin karar verirken olduğu gibi, zor olan kısım, iki durumun da aynı standardın kullanılmasının doğruluğuna güvence verecek kadar birbirine benzeyip benzemediğine karar vermektir. Eğer çalışanlardan biri sürekli ağır ve rutin bir iş yapmak durumunda, diğeriyse ne kadar uzun (veya kısa) zamanda olursa olsun, sorun çözücü olarak doğru cevabı vermek durumundaysa bunları aynı yolla değerlendirmenin ne kadar adil olduğu belli değildir. Nasıl biri çalışkan ama acemi, diğeri deneyimli ve artık alışkanlık haline gelmiş bir kavrayışa sahip iki öğrenciyi farklı değerlendirmek gerekiyorsa, farklı işler yapan –hatta bazen aynı işi yapan– farklı insanları değerlendirirken de adil olmak için farklı standartlar gerekir.

Peki, adil bir değerlendirme için elimizde ne tür standartlar var ve nasıl standartlar gerekir? Aşağıda bazı önerilerimi sıraladım, ama bu, kesinlikle eksiksiz bir liste değil:

eşitlik: Tüm farklılıkları göz ardı edin, her birine beş yüzer dolar verin. (Bu ölçüt, bu türden eşit paylaşımların kızgınlığa neden olmadığı ve ayrıca bir açıklama gerektirmediği yanılsaması içinde olanlara cazip gelecektir).

liyakat, hak etme (sonuçlar): Kim daha fazla üretmiş? (Üretimin nasıl ölçüleceğine karar vermek zaten başlı başına bir sorundur.)

liyakat, hak etme (çaba): Kim daha çok çalışmış? Adil düşünen her işveren sonuçların önemli olduğunu, ama sonuçların gerçek liyakati her zaman yansıtmadığını bilir. İşin % 95'ini Carol'un yaptığı bir işin meyvesini Charlotte toplayabilir.

yetenek: Bir insanın ne kadar ümit verdiğidir. Yalnızca sonuçlar sayılmadan önce insanın ne kadar süre "ümit vermesi" gerekir? Ümit vermeyi bu şekilde ödüllendirmek gerçekten adil midir?

ihtiyaç: Kişilerden birinin, ikisi hasta, biri üniversitede üç çocuğu olması, diğerininse bankada hatırı sayılır miktarda parası olması bizi ilgilendiren bir husus mudur? İşyerindeki adalet her zaman işle mi ilgili olmak zorundadır?

piyasa değeri: Birinin daha yüksek maaşla daha iyi bir iş bulma şansı var mıydı? Onu elinizde tutmak için gereken parayı verin.

haklar: İçlerinden birine belli bir ikramiye vermenizi gerektiren bir sözleşme ya da yasal beklenti söz konusu mu? Birinin "ikramiye" almaya hakkı olabilir mi?

kamu yararı ("fayda"): Diğer çalışanlar açısından, şirket ve toplum açısından, yani en çok kişi için en iyi etkiyi yapacak olan nedir?

ödev ve sorumluluklar: Bu çalışanlara ne kadarlık bir yükün bedelini ödüyorsunuz? Bir genel müdür neden yanında ağır işler yapan çalışanlardan çok daha fazla kazanır? Bunun psikolojik bir nedeni var mıdır? Bu, geleneklerle ilgili bir mesele midir?

risk ve belirsizlik: Daha fazla beceri gerektirsin ya da gerektirmesin, sağladığı katkı güvenli bir işten daha fazla olsun ya da olmasın, tehlikeli bir iş için daha çok para öderiz. Paralarını riske atan yatırımcıları, ne kadar para ve çaba harcadıklarını, hangi özelliklere sahip olduklarını sorgulamaksızın ödüllendiririz. Marx, bir yatırımın gelirinin yalnızca fiziksel işi yapanlara ait olduğunu söylerken kesinlikle hata yapmıştır (Elbette riskin karşılığının *ne kadar* olacağı ciddi bir tartışma konusudur).

kıdem: Kişi şirkette ne kadar zamandır çalışmaktadır? Bu ona, yetenek ve başarıdan bağımsız olarak, özel bir konum kazandırır mı?

sadakat: Kıdemden farklıdır (ama kıdem de sadakatin bir işareti olabilir). Son zamanlarda, genç işadamları hızla iş değiştirerek şirketten şirkete atlamakla, şirketler öncelikle yeni çalışanlar yerine eskilerin işine son vermeyi (genellikle de zamlardan birkaç ay önce) tercih etmekle sadakat kavramının önemini azaltmışlardır. Ama bence bu, çok daha derin bir sorunun, kendimizi toplumda ol-

duğu gibi işyerlerimizde ve kurumlarda da katılımcı üyelerden ziyade tek tek bireyler olarak görme eğilimimizin belirtisidir.

ahlâki erdem: Yukarıdakilere ek olarak, şirkete mutlaka yarar sağlamasa da (sadakat örneğinde olduğu gibi), kimi zaman insanları yalnızca güvenilir veya dürüst oldukları için ödüllendiririz. Cana yakınlık genellikle bu kategoride yer alır, ama çok daha belirsiz olan kişisel duygular da öyle. Bu türden kişisel meseleleri işin içine katmak adil bir tutum mudur? Adaletin kendisi kişisel bir mesele midir?

gelenek: Son olarak, hiçbir kurum tarihsel bakımdan boşlukta yer almaz ve bu da ikramiyenin geçmişte, ister katı bir biçimde eşitlikçi olsun, ister her zaman eşitlikten uzak (mesela iki yüz elli dolara yedi yüz elli dolar), ister eski çalışanın lehine olsun ister yeninin, ister çok çalışanın ister çok üretenin, ister daha çok ihtiyacı olanın ister erdemliliği daha çok göze çarpanın, belli bir biçimde dağıtılmış olması insanların beklentileriyle kesinlikle ilişkilidir. Geleneğe karşı gelmek mümkündür elbette, ama bunun için özel bir neden gerekir. Kurum kültürlerinin kendi ataleti vardır, bunu gereğinden hızlı değiştirmeye çalışmış her yönetici bilir bunu.

Günlük hayata özgü bu basitleştirilmiş adalet vakasında bile hesaba katılacak başka unsurlar da vardır. Ama buradaki amaç, adaletin, en basit hallerde bile, basit olmadığını göstermekti. Adalet için bir karar verme yöntemi değil, yargıda bulunma gerekir ve adalet, geniş bir kaygı yelpazesini içinde barındırır. Bin dolarlık ikramiyeyi iki çalışan arasında adilce paylaştırmaya çabalarken bazı adil ve tutarlı standartlar uygulamaya ve onların şirkete yaptığı çok farklı katkıları (ve belki de çok farklı *türden* katkıları) hesaba katmaya çalıştık. Bu farklı kaygılar arasında bir denge kurmaya çalışıyoruz ve yargılarımız çoğu zaman adil ve mantıklı oluyor. Ama önemli olan nokta, bize böyle durumlarda nasıl yargılarda bulunacağımızı söyleyen bir formülün ve dolayısıyla da bir kuramın mümkün olmadığıdır. Adalet bağlamsaldır ve hemen her zaman çatışan kaygıları, adaletin farklı boyutlarını içerir; bunlar da kendi içinde çelişki ve çatışmalar taşıyabilir.

Elbette ikramiyeyi bir mesaj vermek –uyarmak, ödüllendirmek,

cezalandırmak, övmek– için veya önceden gelen bir eşitsizliği düzeltmek ya da yapmış olduğumuz bir hatayı kabul etmek için de kullanabiliriz. Ama söylemeye çalıştığım şey adaletin pek çok farklı malzeme ve baharat içeren bir türlü olduğu değil; çelişen taleplerin anlaşılmaz çatışması olduğuysa hiç değil. Bin dolarlık bir ikramiyeyi nasıl paylaştıracağım diye kıvranan bir işveren vicdanlı veya aklı başında değil, ancak beceriksiz ve kararsız olabilir. Aslında adaletin farklı boyutları, yerini kendiliğinden bulur; yerini bulmayı sağlayan şey bir adalet kuramı değil (çoğunlukla bu kuramlar böyle kararları bozar), deneyim ve sorgulanan bağlam ve kuruma katılımdır. Bizdeki doğal adalet duygusu kadar, kazanılmış adalet duygusu da eleştireldir ve adaletin iki veya daha fazla boyutu, ancak özel durumlarda –ki bu durumlar genellikle trajedi olarak adlandırılır– bizi sıradışı danışma ve görüşmelere bel bağlamaya itecek kadar ciddi bir biçimde çatışır veya çelişir. Siyaset kuramında kıyaslanamazlık, tutarsızlık ve karar vermenin olanaksızlığından söz edilmesinin nedeni muhtemelen, kötü olan bir ideolojinin savunmasına hizmet etmek üzere yanılma amaçlı değilse, genellikle kuram öncesi yargıda bulunma duygumuzun taşıdığı bilgeliğin reddi anlamına gelir.

En sık tekrarlanan adalet imgesi, bağlantısız, hissiz ve adalet kaygılarıyla ilkelerinin dayattıklarının dışında kişisel kimlik ve farklılıkları algılamayan, gözleri bağlı heykelin temsil ettiği o insana uzak biçimdir. Bence adalet söz konusu olduğunda böyle insana uzak bir biçim, benzersiz kaygılar veya ilkeler yoktur ve adaletin en gerekli boyutu da bunun tam tersidir: Zeki ve duyarlı yargının temelinde sevgi ve belli kişilere karşı beslenen duygular bulunur.

D. ZENGİN VE YOKSUL: GELENEK, LİYAKAT VE PİYASA

Hukuk, muhteşem eşitlikçiliğiyle, yalnız yoksulların değil, zenginlerin de köprü altlarında uyumalarını, sokaklarda dilenmelerini ve ekmek çalmalarını yasaklar.

Anatole France, *Le Lys Rouge*

Bir sorun, modern dünyadaki adalet tartışmalarında başat hale geldi: Zengin ve yoksul arasındaki eşitsizliği haykıran dipsiz kuyu. Eşitlikçiler, kendilerinden bekleneceği üzere, bu sorunu büyük bir eşitsizlik olarak görür; liyakati savunanların bazıları kimi insanların zengin olmayı hak ettiğini, olmayanların da kendini kanıtlamaması gerektiğini ileri sürer. Pek çok kişi eşitsizliği bir ideolojiye bağlamadan yalnızca bir kader veya şans meselesi olarak kabul eder (şanslı kesimdenseniz işler kolay). Oysa tüm dünyada umutsuzca yokluk çeken insanların trajedisine kayıtsız kalmak için duygusuzluğun doruğunda olmak gerek; ama son yıllardaki adalet tartışmaları, temel amaç olarak bu ihtiyacın inkârını veya bu konuda bir şey yapma yükümlülüğümüzü ya da zenginle yoksul arasındaki büyüyen uçurumun ussallaştırılmasını benimsedi. Dünya üzerindeki servetin eşit olarak paylaştırılması gibi imkânsız bir talep de, zenginler zenginleşiyor, yoksullar yoksullaşıyor biçimindeki statükoyu savunmaya veya ussallaştırmaya yönelik çeşitli çabalar da yükselişte. Peki, bizim adalet duygumuz nerede? Adalet duygumuz, imkânsıza yönelik bir talep veya kayıtsızlık savunmasından farklı bir şey olsa gerek. Ama söz konusu adaletsizlik, zenginle yoksul arasındaki uçurum mu? Yoksa zenginlerin kayıtsız ve tamamen soyut yaklaşımı mı? Ben ikincisini, yani asıl adaletsizliğin eşitsizlik olmadığını savunmak niyetindeyim. Gerçek adaletsizlik kayıtsızlıktır; ama bu, çeşitli boyutları, uzun bir geçmişi ve derine inen kökleri olan bir tür kayıtsızlıktır.

Platon *Devlet*, Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik* kitaplarında adaletin ve iyi hayatın birbirine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, öyle ki adil olmadan iyi yaşamanın mümkün olmadığını savunmuşlardır. Ama Platon ve Aristoteles birer aristokrattı (en azından

aristokratların oğullarıyla yaşıyor ve onları eğitiyorlardı) ve büyük bir eşitsizliğin varlığını adaletsizlik değil, tamamen doğal bir durum olarak görüyorlardı. Köleliği, uygar bir toplumun zorunlu koşulu olarak kabul ediyorlardı. Bu yüzden de zenginlerle en yoksullar arasında büyük farka ve aristokrasiyle köleliğin birlikte var olmasına rağmen adaletin nasıl olup da var olacağı onlar için bir sorun teşkil etmiyordu. Ama biz "tüm insanların eşit yaratıldığına" inanıyoruz ve adaletle ilgili tüm tartışmalarımıza bu bakış açısıyla başlıyoruz. Birileri, yalnızca birkaç bina ötede, başını sokacak bir barınaktan veya yiyecek bir lokma ekmekten yoksun yaşarken, başkalarının para içinde yüzmesi adil değildir. Eğer açlıktan ölen pek çok insanın yüzlerce kat üzerinde bir yaşam standardının keyfini sürüyorsak nasıl olur da adil olduğumuzu düşünebiliriz? Adaletsizliklerden yararlananın kendimiz olması gibi utanç verici bir gerçek ile adalet arzunuzu nasıl bağdaştırabiliriz? Bu rahatsız edici soru karşısında kimileri sahip olduklarımızı elimizde tutmaya dair o oldukça soyut hakkımızı savunurken, kimileri de yeniden dağıtım sorularının güçlüğüyle uğraşacaktır, yani zenginleri, elindekini yoksullarla paylaşmaya ikna etmenin (veya zorlamanın) yolları ve gerekçeleriyle.

Bu soruyu karmaşık hale getiren ve hatta çökerten şey bizim görkemli, ama tuhaf ekonomik sistemimizdir; şu serbest piyasa denen şey. Tek bir cümleyle ifade edecek olursak, her bireyin istediğini yaptığı, (kendi zamanı ve yetenekleri de dahil olmak üzere) ne isterse alıp sattığı, vaktini veya parasını istediği şeylere yatırdığı (bunlar iş ve sanatsal çalışmalar olabileceği gibi, piyangolar da olabilir) ve bunun ya ödüllerini topladığı ya da kaybına katlandığı bir ekonomidir bu. Piyasa sisteminin sonuçlarından biri, farklı bireylerin yeteneklerine ve zekâlarına, ama aynı zamanda şanslı zamanlamaya, doğru tahminlere, ama ille de ilk ve en büyük kumara, kişinin ne zaman, nerede ve hangi şartlarda doğduğuna bağlı olarak ortaya çıkan gelir eşitsizliğidir. Ama kim olurlarsa olsunlar, mevcut konumları ne olursa olsun, şans veya yetenek sonucu talih kuşunun her zaman, herkesin başına konabileceği gibi yatıştırıcı bir düşünce mevcuttur sistemde ve artık bu düşünce, Amerika'nın seküler di-

ninin amentüsüdür. Serbest piyasa ekonomisinin en göze batan adaletsizliği, en hoş özelliğiymiş gibi gösterilir. Bu yüzden de "toplumsal hareketlilik" amentüsünün pek çok kişi için zalimce bir yanılsama olduğu fark edildikçe toplumumuzdaki hiçbir şeyin bu kadar yıkıcı olmadığı görülmüştür. Refah, çoklukla zaten refah içinde olana gelir. Yoksulluksa yoksullara iyice yapışır.

Başka kültürlerin hemen hepsinde kültürlerde bu durum normal sayılırdı ve kaygılanmak için bir neden sayılmazdı. Platon ve Aristoteles, yaşadıkları çağdaki ekonomik dağılımı –bu tür sorunlara kafa yordukları kadarıyla– öylece kabul etmişlerdi. İnsanlar belli bir yaşam biçiminin içine doğar ve (kendini kapana kısılmış hissetsin veya hissetmesin) bu yaşam biçiminin dışına çıkmazdı. Bir askerin oğlu hemen hemen her zaman asker olmak ister ve olurdu. Aristokrat bir annenin kızı da aristokrat bir anne olmak ister ve olurdu. Zengin veya yoksul olmak, kişinin hayatta kendisine miras kalan rolüne bağlıydı: Devlet adamları ve generaller zengin olur ve lüks içinde yaşar, ayakkabı tamircileriyse alçakgönüllü hayatlar sürerdi. İnsan iyi şeyler yaptıysa ve kendisine iyi davranılıyorsa hayatından memnun olması gerekirdi; çünkü bu, nasıl yaşaması gerekiyorsa tam öyle yaşadığı anlamına gelirdi. Ama biz, insanların (genel olarak) doğumlarında şans onları nereye getirdiyse orada kalmaları gerektiğine inanmıyoruz; hatta buna inanmayı kesinlikle reddediyoruz. Toplumsal hareketliliğe ve özgür seçime inanıyoruz, çünkü bu sayede kişinin en vahşi tutkularını dahi yaşaması, en büyük psikolojik zorluklara katlanması, hayatta "daha iyi" bir konuma gelebilmek için tüm ailesini ve çocukluk arkadaşlarını terk etmesi, hatta onlara yabancılaşması mümkün olabilir (ve bu teşvik edilir). İşte bu yüzden, bu toplumsal hareketliliğin koca bir alt sınıf ordusuna kapalı olması bizi büyük ölçüde kaygılandıracak bir durumdur, çünkü söz konusu olan yalnızca bir adaletsizlik değil, bir ikiyüzlülük belirtisidir de. Bu sistem (veya bu sistemsizlik) zekâyı, yaratıcılığı, girişimciliği ve bunlarla birlikte de refahı daha kapalı toplumlarda hayal dahi edilemeyecek bir ölçüde geliştirmiştir. Ama kapitalizmin dayanak noktasının ve vaat ettiği şeyin şanslı azınlığın refahı değil *genel* refah olduğu göz önünde bulundurulursa, zengin-

le yoksul arasındaki uçurum bizim için, diğer toplumların çoğu için söz konusu dahi olmayacak anlamlar taşıyacaktır.

Sorun biraz da kendi ekonomik sistemimizin doğası ve gerekliliklerı hakkında –ve en az bunun kadar önemli olan– bu sistemin alternatiflerine dair çok kötü bir eğitimden geçmiş olmamızdır. İşletme öğrencileri borsanın nasıl işlediğini ve kurumsal finansın temellerini öğrenir, ama uzun süreli işsizlik sorunuyla veya ödünlü adaletin sorunlarıyla ilgili bir şey öğrenmezler. Arzla, taleple, fiyatlarla, kârla ilgili bir dolu şey duyarlar; ama değerlerle ilgili bir şey okusalar bile bu pek azdır. Hepimiz kapitalizmin (arkaik bir kavram) tek alternatifinin, adına sosyalizm (bir başka arkaik terim) denen ve seçim özgürlüğünü imkânsız, refahı çok güç bir hale sokan korkunç bir şey olduğunu öğrendik. Ama bu eleştirilerin ötesinde (ayrıca unutmayalım ki bazı korkunç piyasa ekonomileri olduğu gibi, mutlu ve müreffeh "planlı" ekonomiler de mevcuttur) kapitalizmle sosyalizmin pek çok ortak yönü vardır ve örneğin, ikisi de Platon ve Aristoteles'i tiksindirebilir. İki sistem de ekonomik açıdan dar bakışlıdır ve ve maddi refahı tüm diğer toplumsal değerlerin üzerine koyar. Yoksulluğun bir sorun olarak görülmesinin nedeni insanların hasta, acı ve yokluk içinde olması değil, maddi refah türünden bir eşitsizliğin varlığıdır. Zaten mutlu, tatmin olmuş yoksulların düşüncesi bile hem liberalleri, hem de muhafazakârları rahatsız etmeye yeter; liberalleri, kuramsal olarak böyle insanların acı çekmesi gerektiği için rahatsız eder, muhafazakârları ise "hayır işi" yapmaları için nedenleri kalmayacağından. Ayrıca hem kapitalizm hem de sosyalizm, toplumsal sistemde ödünlü adalet açısından köklü değişiklikler yapılmasını öğütler – ilki piyasa için yenilik ve serbestliğin teşvik edilmesini, ikincisiyse maddi eşitliği, kader ve piyasanın yarattığı rastlantıların ortadan kaldırılmasını. İki durumda da (retorik farklı da olsa) geleneksel değerlerin zarar göreceği kesindir.

Bizim eski Yunan filozoflarının, sosyalist toplumların çoğunda yaşanan –gulaglar ve "yeniden eğitim" merkezleri olmasaydı bile– geleneksel ilişkiler ve değerlerdeki büyük değişiklikler karşısında dehşete kapılacağı ve toplumsal dayanışma kuramları ne derse de-

sin, ilham ve beceri eksikliğini beğenmeyecekleri kesin. Bu filozoflar serbest piyasa ekonomisini benimsemiş toplumumuzda da, piyasa değerlerinin vurgulanmasının felsefi bedeli (ki bundan önce psikolojik olduğu aşikâr olan iki bedel, endişe ve güvensizlik gelir) karşısında benzer biçimde dehşete düşeceklerdir. Neredeyse her şeyin –zamanımız ve işimiz, hatta sadakatimiz ve pek çok durumda aşkımız da dahil– bir fiyatı vardır ve her şey satılıktır. Birleştirici bir toplumsal değer ve beraberlik duygusu kaybolmuştur. Önemli olan bir şeyin (buna kişinin zamanı ve çabası da dahil) "değişim değeridir." Kapitalizm, zenginle yoksul arasındaki ayrılıkları çoğaltmış olsun olmasın, yoksulların "soyut" yaşam standardını ister yükseltmiş, ister düşürmüş olsun –bu iddiaların ikisi de sonu gelmez tartışmaların kaynağıdır– serbest piyasa sistemi, geleneksel kurumlara ve değerlere büyük zarar vermiştir.

Platon ve Aristoteles'in modern toplumda eksik göreceği şey de bizim (onların değil) *gelenek* diyeceğimiz şey olurdu. Gelenek bir ekonomik sistem değildir elbette, ama zaten önemli olan nokta da budur. Platon ve Aristoteles böyle bir ekonomide adalete pek fazla yer olmayacağını ileri sürerlerdi. Adalet tüm bireyler içindir, zaafları olan *homo economicus* için değil; tüm cemaatler içindir, tek boyutlu, kalıcı değeri olmayan piyasa cemaati için değil. Bu filozoflara göre en başta gelen şey bu kişisel erdem ve toplumsal bütünlük duygusu olurdu ve eğer toplumu bir arada tutan gelenek, zenginle yoksul arasında devasa bir uçurum (ve hatta kölelik) içerse bile yine de sürdürülür ve ona saygı duyulurdu. Zenginle yoksul arasındaki fark Platon ve Aristoteles'i rahatsız etmezse de bunun nedeni merhametsiz olmaları değildir; ayrıca vericilik, ikisi için de erdemler listesinin en üst sıralarında yer alırdı. Ama temel ve belki de yegâne amacı yoksulluğun ortadan kaldırılması olan köklü bir toplumsal değişim fikri, onlara, davranışlara hiçbir kısıtlama getirmeyen ve değişim değerinden bağımsız bir değerler sistemi barındırmayan bir piyasa sistemi kadar çılgınca gelirdi. Şüphesiz, kölelik olmadan neler yapabildiğimiz karşısında da hayrete düşerler ve teknolojiyi bayağı bir şey olarak görmekle beraber, kölelerin yerini verimli bir şekilde doldurduğunu da kabul ederlerdi. Ama kafalarını

en çok, toplumsal adalet ve servetin dağılımı konularında koparılan yaygara karıştırırdı; neden söz edildiğini anlayamazlardı. Onlara göre insanlar, sahip oldukları şeylere, toplumdaki konumları sayesinde sahiptirler. İnsanların ne kadar kazandığını ve neye sahip olmalarının beklendiğini belirleyen şey gelenektir. Yirmi (hatta kırk, elli!) yaşındaki insanların, hayatta ne yapacağım diye kafa patlattığı bu delice koşuşturmadan çok daha mantıklıdır bu.

Gelenek, bugünlerde neredeyse hiç sözü edilmeyen bir maddi dağıtım biçimi savunmasıdır; günümüzde pek adının geçmemesinin nedeni kısmen bildik ekonomi kuramlarından olmaması ("mutlu bir aile hayatı" veya "dindar bir dini cemaat" ortalama aile geliri dengesiyle nasıl ilişkili olabilir ki?), kısmen de karşıtları tarafından ("sosyalizm" gibi) son derece sistematik bir biçimde yanlış anlaşılıp aşağılanmasıdır. Nispeten ılımlı karşıtları bile "Gelenek, *statükonun* savunmasından başka bir şey değildir," der. Piyasayı savunanlarsa "Serbest girişime yer bırakmaz" der. Ama ben, bu suçlamaların ikisinin de yanlış olduğunu ileri sürüyorum ve insandaki ekonomi algısının ve kavrayışının –serbest piyasanın en gelecek kaygısı taşımayan savunucularını da bağlayan bir şey olarak– geleneğin bir temel bileşen olduğu daha geniş bir toplumsal duyarlılık tarafından belirlendiğini savunuyorum. Elbette, gelenekler arasında nitel bir fark bulunmadığını ya da adalet söz konusu olduğunda kimi insanların ötekilerden daha iyi olmadığını veya tüm yerleşik pratikleri savunmak için yalnızca geleneğin yeterli olduğunu söylemek istemiyorum. Ama bu, adaletin önemli bir boyutu; özellikle ödünlü veya toplumsal adalet tartışmalarında, ekonomik olmayan toplumsal koşullar çoğu kez görmezden gelindiği için, büyük önem taşıyan bir boyutu.

Gelenek, işleri olduğu gibi bırakmaya yönelik bir savunma olarak kullanılabilir ve kullanılmıştır da, ama tarihi tamamen göç, yenilik ve değişim geleneğinden ibaret bir toplumda böyle bir savunma, en iyi haliyle zayıf bir retorik ifadedir. Pek çok muhafazakârın, pek kârlı olan pornografi ve fuhşa (bu tür işlerden yalnızca ikisi) saldırmasını gerektiren şey serbest piyasaya bağlılıkları değil, gelenek duygularıdır. Liberal John Rawls'un, kendi eşitlik duygusunun

gayet net bir şekilde gerektirdiği radikal politikaları izlemekte tereddüt etmesini açıklayan şey de, soyut bir haklar kuramı veya şiddete ve büyük toplumsal değişikliklere yönelik çok daha somut bir korkudan çok, gelenek anlayışıdır. Elbette gelenek, toplumsal değişime bir ara verdirir ve başlangıçta eşitsizliğin olduğu bir toplumda, eşitsizliğin devam edeceğini kesinleştirir. Ancak ekonomik eşitsizlik, kendi içinde o kadar korkunç bir şey midir? Yoksa bu kadar göze batmasının nedeni, tek başına ekonomik değerlere yersiz bir biçimde verdiğimiz önem midir? Serbest piyasa sistemi gerçekten de yalnızca, hatta temel olarak arz-talep meselelerine mi bağlıdır; yoksa her zaman piyasayı tanımlayan ve sınırlayan daha derin toplumsal etmenler mi vardır?

Bu soruyu sormak, cevaplamak demektir. Son derece yapay (ama aynı zamanda da çok incelikli bir biçimde yapılandırılmış ve düzenlenmiş) elektronik komut ve aktarımlar dışında, bizim pazar dediğimiz şey (eski Atina'da olduğu gibi) *halkın* buluştuğu bir yerdir; yalnızca ortak veya birbirini tamamlayan çıkarları olan ve aynı zamanda iyi bir anlaşma yapmak ve anlaşmaya hazır olma gibi piyasayla ilgili değerlerden ibaret insanlar değildir bunlar; Alasdair MacIntyre'ın sürekli tekrarladığı gibi, açıkça dile getirilmese bile hayli yaygın olan bir "iyi" duygusunu ve işlerin nasıl yürüdüğünü yöneten birçok geleneği içeren ortak bir değerler kümesine sahip *insanların* karşılaştığı bir yerdir.[9] (Başka bir ülkede alışveriş yapmayı denerseniz, kendinizin ve satıcının bu türden ne kadar çok beklentisi olduğunu ciddi bir şekilde fark edersiniz). Gelenek, pazarları yerinde tutar ve onları mümkün kılar. Gelenek insanlara kayıplarını şiddete başvurmadan kabullenmeyi öğretir, tıpkı Vahşi Batı'daki birinin pokerde kaybedince silahına sarılması gibi. (Bunu kabul etmemiz için kaçınılmız bir neden var mı?) Gelenek bize bazı şeylerin satılık olmadığını söyler (ama liste her geçen yıl azalıyor gibi). Ve zenginlerin refah içinde, yoksulların büyük kısmının da yoksul kalmasını sağlayan da yalnızca atalet, piyasa veya zenginlerin düzenlediği bir komplo değil, esas olarak gelenektir.

9. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: Notre Dame Univ. Press, 1988).

Gene de geleneği savunmak demek statükoyu savunmak demek değildir; yoksulların yoksul kalmasında ve zenginlerin daha da zenginleşmesinde ısrar etmek hiç değildir. Daha çok, ekonomik eşitsizliğin bir hayat biçiminin kumaşı olduğu ve kişinin, bu kumaşın dokunduğu birkaç ipliğe önem verip mutluluk ve iyi hayat için en az bu iplikler kadar, belki de daha fazla gerekli olan tüm diğer toplumsal değerleri görmezden gelmemesi gerektiği gibi önemli bir noktayı vurgulamaktır. Geleneğin önemini savunmak, serbest piyasa diye bir şey bulunmamalıdır, değişim olmamalıdır, ekonomik dağılımları değiştirmek için sistematik girişimlerde bulunulmamalıdır anlamına gelmez. Ayrıca, Alasdair MacIntyre'ın *Whose Justice? Which Virtue?*[10] adlı kitabında ileri sürdüğü üzere, liberalizmin kendisi de bir gelenektir. Serbest piyasa da, tarihin önemini reddeden ekonomistlerin göstermeye çalıştığı gibi, yaşadığımız ana özgü, kendiliğinden bir mekanizma değildir. Geleneği savunmak demek, sonuçta, toplumsal dayanışma kavramını, ortak girişimleri ve ortak bir tarih –hatta farklı tarihler– duygusunu vurgulamak demektir. Bu –benim kitap boyunca savunduğum üzere– iyi hayatın, özünde, diğer insanlarla yaşadığımız tutarlı ve sürekli ilişkilerin –bunların piyasadaki ilişkiler olmadığı apaçıktır– bulunduğu toplumsal bir hayat olduğunu varsaymaktır.

Gelenek duygumuzun en önemli bileşeni adalet duygumuz için vazgeçilmez olan liyakattir – yani insanların telafi, ödül ve cezaları hak ettiği düşüncesidir. Genellikle, bir tez veya analiz olmaksızın, serbest piyasa sistemlerinde liyakatin bulunduğu ve ödüllendirildiği, sosyalist sistemlerdeyse bunun gerçekleşmediği varsayılır. İki varsayım da hatalıdır. Serbest piyasanın bir tür karşılaştırmalı piyasa değişim değerine bağlı olduğu kesindir, ama bu, bu türden bir liyakatle değil, arz ve taleple ilgilidir. En bayağı veya en açgözlü izleyicilere veya piyasalara hitap eden, hiçbir yeteneği veya marifeti olmadığı halde bol bol, hatta iğrenç bir biçimde ödüllendirilmiş bir ünlüyü, karanlık işler çeviren birini veya bir girişimciyi seviyor olabiliriz her birimiz. Bunların en sadık müşterileri bile utançlarını ifade etmekten alıkoymaz kendini (belki saklamaya ça-

10. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 17. Bölüm.

lışabilir), ama talep ortadadır ve piyasa için de önemli olan taleptir. Piyasa liyakati ödüllendirebilir, ama ödüllendirilme liyakate çok da bağlı değildir; pazarlamada yetersizlik liyakat eksikliğinden çok daha ağır biçimde cezalandırılır. Aklı başında bir sosyalist toplumdaysa başarının ödüllendirileceği ve vasatın cezalandırılacağı kesindir, ama bunun eşitlikle nasıl uyum sağlayacağı sorun yaratır. Fakat bu, bizim toplumumuzda da bir sorundur elbette: Kimi insanların, hiç değilse bazı bağlamlarda, ötekilerden *daha iyi* olduğunu kabul etmezsek, insanların erdemlerini nasıl ödüllendirebiliriz? Daha da kötüsü –ister şansla olsun, ister yetenekle, ister topluma yapılan gerçek bir katkının ödüllendirilmesiyle– piyasada daha çok para kazanan kişinin daha iyi olduğu gibi saçma bir fikre kapılmaktan nasıl korunabiliriz? Liyakatin hiç değilse bazen ödüllendirildiğini düşünmek istesek de piyasanın bunu yapacağına güvenemeyiz.

Gelenek fikriyle ilgili en kötü yanlış anlaşılmalardan biri de geleneğin bireysel liyakati kabul etmediğine, insanların yaptıkları işlerle değil, yalnızca toplumsal konumlarıyla değerlendirildiği yolundaki yanlış suçlamadır. Ama hakikat bunun tam tersidir; bir gelenek, yerleşik bir pratikler kümesi, değer ve nitelik duygusu olmadan liyakat de olamaz, çünkü böyle bir yargıya varmak için gerekli temel yoktur.[11] Aristoteles ve Platon'un savunduğu "en iyilerin idaresi" anlamına gelen kavramı, devrim öncesi Fransa'sının cahil takımının dilimize soktuğu soysuzlaştırılmış "aristokrasi" anlamıyla düşünmemek gerekir. Ne "en iyi" sayılır? Bunu sormaya gerçekten gerek var mı? Bir gelenek, insanların bu geleneğe uygun olarak (yapacakları iş her neyse) ellerinden gelenin en iyisini yapmasının beklendiği kurulu standart ve değerler kümesidir ve her pratiğin (hükümet yönetimi de dahil) kendi kurulu ölçütü vardır. Platon ve Aristoteles'e göre, insanların toplumsal konumları nedeniyle değil, yaptıkları iş için ödüllendirilmesi gerektiği apaçıktı. Ama kişi, tüm getirileri ve eğitimiyle o toplumsal konuma sahip değilse bu işi yapmazdı veya gerektiği kadar iyi yapamazdı. Bu nedenle de paylaşım sorunu önemsiz bir meseleydi.

Elbette çoğumuz için *tek* mesele budur. İnsanların liyakatlerine

11. Rawls, *A Theory of Justice*, özellikle 103*f*, 310-311.

göre para kazanması ve ödüllendirilmesi gerektiğini söylemek istiyoruz, ama görünümün genelde gerçek icraattan daha iyi sattığının, kimi insanların liyakat söz konusu olmadan (kendilerine bir miras kalması ya da iyi bir borsa simsarına denk gelme sonucu) zengin olabileceğinin ve hayat boyu çalışmış insanların yeteneklerine artık piyasada yer olmadığı için sokaklara düştüğünün gayet iyi farkındayız ve bundan acı duyuyoruz. John Rawls, *Theory of Justice* adlı kitabında, işte bu türden küçük ihtimal hikâyelerine yanıt olarak becerilerimizin, yeteneklerimizin, hatta motivasyonumuzun sonuçta bizim dışımızda belirlenen bir şans meselesi olduğunu söyleyerek bu türden liyakate karşı olmayı gerekli bulmaktadır.[12] Ama bu, hedefi kaçırmak ve adaleti (ve adaletle ilgili sezgilerimizi) pek çok bakımdan feda etmektir. Adalet söz konusu olduğunda piyasaya fazla güvenmemek gerektiği doğrudur, ama bu, liyakat ve değer duygumuzu reddetmemiz gerektiğini göstermez. Kimi zaman *kimin* bizim değerimizi yargılayacak konumda olduğu belirsiz olabilir, ama bu işi (Friedrich von Hayek'in uzun uzadıya savunduğu gibi) piyasaya bırakmamız gerektiği veya Rawls'un önerdiği gibi, bundan tamamen vazgeçmemiz gerektiği (veya vazgeçebileceğimiz) sonucu çıkartılmamalıdır.

Benim buradaki amacım aristokrasi fikrini savunmak veya dağıtım (ve yeniden dağıtım) sorununu adaletle ilgili tartışmalardan atmak gerektiğini ileri sürmek değil. Benim yapmak istediğim, bizim serbest piyasa retoriğimizin genellikle gizlediği bir çatışma ve çelişkiler kümesine işaret etmek ve adalet kavrayışımızı yargılamakta kullanabileceğimiz, en zalim ve kısır sosyalist diktatörlüklerle yapılan alışıldık kaba tezattan daha farklı bir karşıtlık geliştirmek isteğindeyim. Zenginlik tek başına –onur ve mutluluktan, ailenin ve toplumun içinde yer almaktan ayrılarak– bir hedef haline geldiğinde serbest piyasa, refahı geliştirirken onun yanı sıra felsefesini hazırladığı bir aptallığı (ve açgözlülüğü) adalete ve iyi haya-

12. Katılımcıların onuru ve kişisel rolünden çok ilkelerin akılcılığına önem veren "deontolojistler" ve faydacıların çoğunun savunduğu tez bu değildir (farklı olan biri vardır: Rawls, bu türden adalet ilkeleriyle ilgili çıkarımlarında değil, "iyiyi" tartışırken –birbirinden yeterince ayırmadığı– "kendine saygıyı" ve "onuru" hesaba katar.)

ta dair eksikli bir kavrayışı geliştirmek için kullanır. İnsanlar ellerindekinin hak ettikleri olduğunu varsayıp, hiçbir şeye sahip olmayanların hiçbir şey kazanmadığı gibi yanlış bir sonuca vardığında, haklı gurur nedensiz bir zalimliğe dönüşür ve adalet duygusu tümüyle fırlatılıp atılır. Zenginlerin zengin olmayı hak ettiği her zaman doğru değildir, yoksulların yoksul olmayı hak ettiğiyse neredeyse hiçbir zaman doğru değildir.

Ekonominin insan hayatının ayrı bir alanı olarak kabul edilmesi ancak Adam Smith'ten sonra gerçekleşmiştir. Ama Smith'in kendisi de ekonominin hayatın en önemli parçası olduğuna veya piyasanın belirlediği kazanç ve değerlerin elde edilmesinin, hayatı değerli kılan ahlâki duygular ve karşılıklı sevgi kadar önemli olduğuna inanıyor değildi. Karl Marx, ekonominin hayatımızın "üstyapısını" belirleyen "altyapı" olduğunu ileri sürerken bize (gerçi kendi hayatında pek kabul etmemiştir bunu) yanlış bir fikir vermiştir. Gerçekse, fikirlerimizin ve etik düşüncemizin ekonomimizi, taleplerimizi ve beklentilerimizi belirlediğidir ve Marx da modern toplumda materyalizmin sapkınlığına (bir metafizik olarak değil, ama bir yaşam tarzı olarak) karşı çıkmıştır. Biz de, muhafazakârlar ekonomik özgürlüklerin en temel özgürlük olduğunu ve tüm diğer özgürlüklerin önkoşulu olduğunu savunduğunda ya da liberaller sanki adil bir gelir dağılımı herkesin hayattaki bütün potansiyellerini ortaya çıkartacakmış gibi yazılar yazdığında bunlara büyük bir şüpheyle yaklaşmalıyız. İyi hayatın, gelire veya servete sıkı sıkıya bağlı olması gibi bir durum söz konusu değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır; iyi yaşamanın ve adaletin karşısındaki en büyük engelin, bizim servete verdiğimiz önemin ta kendisi olduğu haklı bir biçimde dile getirilmektedir (ama bu görüşü dile getirenlerin ekonomistler veya toplum felsefecileri olduğunu söyleyemeyeceğiz). Adaletin temel kaygıları ekonomik değerler değildir ve bizdeki adalet duygusu da kolay ölçülemez. Modern toplumda servetin ve yoksulluğun yarattığı çelişki, hastalığın kapitalizmde veya eşitsizlikte değil, serveti toplumdan üstün tutan ve bunun sonucunda da yoksulluğu sorun haline getiren değerlerde olduğuna işaret eder.

> *İnsanoğlu ne kadar bencil sanılırsa sanılsın, insanın başkalarının kaderiyle ilgilenmesini sağlayan ve başkalarının mutluluğunu görmenin verdiği zevk dışında bir çıkarı olmasa da bu ilgiyi göstermesini insan için gerekli kılan ilkeler doğada vardır. Başkalarının sefaleti karşısında hissettiğimiz, üzülme ve merhamet gibi duygular bu türdendir.*
>
> Adam Smith (*Theory of the Moral Sentiments* I, I, i)

Şimdilik hem gelenekle ilgili tartışmaları hem de –kimi zaman çelişkiler barındırsa da– övdüğümüz liyakat ve piyasa kavramlarıyla ilgili utanmazca uslamlamaları ve sofistike felsefi bahaneleri keserek tartışmamız için bir "zemin" hazırlayacağız. Serbest piyasanın erdemleri ne olursa olsun, liyakat ve liyakat hakkındaki düşünceler adalet açısından nasıl bir önem taşırsa taşısın, bir adalet tartışması belli temel ihtiyaçların kabulüne ve bu ihtiyaçlarla birlikte, evrimleşerek temel haklar kavramı haline gelmiş doğal yapımıza dayanır. Bu olmadan, insan ne kadar sağgörülü olursa olsun, adalet duygusu diye bir şey olamaz.

Temel ihtiyaçlar, nesnesi insanın varlığı için –hiç değilse çok istisnai durumlar dışında– kesinlikle gerekli olan ihtiyaçlardır. Kimi azizlerin ve kahramanların açlıktan veya kan kaybından ölürken bile başarılar kazandığı ve kimi büyük sanatçıların (Degas, Monet) başyapıtlarını neredeyse körken yaratmayı başardığı doğrudur, ama bir grip veya migren çoğumuzun hayatını karartmaya yeter. Temel ihtiyaçlar, insanı canlı ve sağlıklı tutmak için gerekli olan asgari ihtiyaçları içerir; bunların en belirgin örnekleri gıda, yeterli giysi ve barınma, temiz hava ve içme suyudur. İhtiyaçların en temeli belki de acı çekmeme özgürlüğüdür; bebeklikte bakım ihiyacı, çocuklukta teşvik edilme ihtiyacı, yetişkinlikteyse saygı görme ihtiyacı gibi diğer psikolojik ihtiyaçlar da temeldir. Psikologlar ve davranışçı biyologlar, çocukluktaki kucaklanma ihtiyacını ve arılardan karıncalara, kurtlardan primatlara kadar tüm "sosyal hayvanların" toplumsal sistemde yerlerini alma ihtiyacını, biyolojik dürtü ve ihtiyaçların yanında toplumsal dürtü ve ihtiyaçlar listesinde de üst sıralarda

yer almasını uzun süre tartışmışlardır. Böyle ihtiyaçların doyurulması, insanın insan olmasını sağlar ve biz de bir insanı besinden, evden veya toplumda bir konumdan yoksun ya da acıya, aşağılanmaya maruz bırakmanın onu tam bir insandan daha aşağı bir şey kılacağına (ama ısrarla söylüyorum, onu "bir hayvan" yapmayacağına – çünkü değer vermeme ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşmanlık için sıklıkla kullanılan bir metafordur bu) haklı olarak dikkat çekiyoruz.

Şimdiye kadar söylediklerimde tartışma konusu olacak bir şey bulunduğunu pek sanmıyorum. İnsanların doğal ihtiyaçları vardır ve bunlar, insanların belli bir toplumsal kültürün veya cemaatin üyesi olarak sahip olduğu öğrenilmiş ve üretilmiş "ihtiyaçlar" dışında yeterince gerçektir. Bizler, birey olarak, kırılgan ve zayıf varlıklarız; Rousseau, bereketli topraklar üzerinde tek başına mutlu mutlu yaşayan cesur ve bağımsız bireyler hayal etmiş olsa da ve kendi başına gayet iyi idare eden Robinson Crusoe tarzı (muhtemelen kurgusal) insanları ne kadar sevsek de, (başka türlü hayatta kalmamız *mümkün* olsun veya olmasın) gerçekte çoğumuz ancak bize süpermarketler ve meslekler, su ve kanalizasyon sistemleri ve çeşitli toplumsal düzenlemeler sağlayan bir toplumsal düzenin bağımlısı bireyler olarak yaşıyoruz.

İhtiyaçlar kültüre göre değişiklik göstermeye başladığında ve diğer insanlardan taleplerde bulunan birer hak biçimini aldığında, ihtiyaç kavramı tartışmalara yol açmaya başlar. Tüm insanların genel fizyolojik benzerliklerini ve hayatı çekilmez kılan kimi yoksunluklar ve acılar bulunduğu gözlemini temel alan bir mutlak ihtiyaç kavramımızın olmasını isterdik. Bu nedenle Robert MacNamara, Dünya Bankası başkanı sıfatıyla, Üçüncü Dünya ülkelerinin pek çoğunda ve çok daha az da olsa bizim ülkemizde de bulunan "mutlak yoksulluğa" karşı savaş ilan etti. Fakat MacNamara'nın bu düşüncesi, itkisi siyasi olduğu halde tezi felsefi olan yoğun bir itirazla karşılaştı. "Mutlak ihtiyaç" kavramı, farklı insanların ve farklı kültürlerin ihtiyaçları arasındaki büyük farklılıkları yok sayıyordu. Nevrotik, zengin bir Amerikalı, konserve sebze yemektense açlıktan ölmeyi yeğlerken pek çok "ilkel" kültüre mensup yoksul köylüler,

yalnızca ot ve böcek yiyerek yaşayabileceklerini göstermişlerdir. Bir şeker veya kalp hastasının hayatta kalmak için pahalı günlük tıbbi bakıma ihtiyacı vardır, ama bu "ihtiyaç" da erişilebilir ilaç teknolojisinin düzeyine bağlıdır. Arabası veya buzdolabı olmayan Amerikalı yoksul sayılır; oysa, bazı kültürlerde bir radyoya, kulübeye veya büyük bir muz yaprağı birikimine sahip kişiler son derece zengin sayılmaktadır. Bunun sonucunda da bu tez, ihtiyaçların göreli olduğunu kabul etmek durumunda kalır. Temel ihtiyaç diye bir şey yoktur, yalnızca kültüre ve kişisel şartlara bağlı ihtiyaçlar vardır.

Elbette, insanlar ve toplumlar farklılık gösterir ve yalnız karşıladıkları ihtiyaçlar değil, temel saydıkları ihtiyaçlar da farklıdır. Ama çizilecek tek bir çizgi olmadığını söylemek, çizilecek hiçbir çizgi olmadığını söylemek değildir ve insan temel ihtiyaçlar kavramını ne kadar görelileştirmek isterse istesin (ve bence de büyük ölçüde görelileştirebilir), gene de hemen herkes için katlanılmaz olan bir yoksunluk ve acı düzeyi olduğu düşüncesi bana tartışılmaz görünüyor. Bunun kabulüyle birlikte de, bizi birbirimizden ayıran servete ve maddi şeylere bağlı eşitsizliklere dair farkındalık ortaya çıkar. Kimi insanlar sadece yoksulluk içinde değil, katlanılmaz bir yoksulluk içindedirler. Bunun kabulüyle birlikte de –liyakat ve "piyasanın büyüsü" sorularını bir kenara bırakırsak– hepimizin, acı çeken türdeşlerimize duyduğumuz (veya duymamız gereken) o derin merhamet duygusu ortaya çıkar (veya çıkmalıdır). Adaletle ilgili tartışmamızı başlatan konu temel ihtiyaçlar olmayabilir, ama bence tüm tartışmaların biteceği nokta bu olmalıdır. Açlıktan ölen bir çocuk yalnızca bir haber başlığı veya ideolojik bir tez için bir örnekten ibaret değildir.

Buraya bir ödev veya yükümlülük kavramı ve belki de hislerimizi haklı gösterecek veya açıklayacak bir haklar kavramı eklense iyi olurdu gibi gelebilir. Ama ben bunun gerçekten gerektiğini sanmıyorum. Merhamet hislerimizi neden açıklayıp savunmamız gereksin ki? Bu duygumuzun görünüşe göre yalnızca ahlâk felsefesinin sağlayabileceği desteğe neden ihtiyacı olsun? Rekabetçi girişimlerimizin bağlayıcılığının çok ötesinde ve sıradan ahlâk, liyakat

veya yerindelik duygumuzdan çok daha temel olan sefalet durumları mevcut. Hiç ihtiyacımız olmayan ve insani olmadığı için saldırmamız gereken şey, aşikâr olanı gölgelemeye, başkalarının şiddetli ihtiyaçlarını fark etmemizi ve bunun sonucunda ortaya çıkan merhamet duygusunu engellemeye çalışan argümanlardır. Temel ihtiyaçların göreli olduğu ve tek, evrensel bir sefalet ölçütü anlamında mutlak olmadığı doğrudur. Ama bunlar, hiçbir argüman bizi bunları görmezden gelmeye yöneltemeyeceği için mutlaktır ve tanınmaları için özel bir dikkat gerektirdiği için zorlayıcıdır. Bunu deneyen pek çok kişi olmuştur, ama gerçek insani sefalet, ne "Tanrısal iradeye," ne de uhrevi bir adalet kuramına başvurularak açıklanabilir.

İhtiyaç kavramının gizemli bir yönü olmadığı gibi, kavramın ahlâkçılar veya filozoflar tarafından üretilmiş olduğu gibi bir kuşkuya da yer yoktur. Elbette reklamcılar ve bunun dengi baskılar tarafından üretilmiş tamamen yapay, biyolojinin değil yalnızca kültürün ürünü olan ihtiyaçlar da vardır. Dahası, kültür ve biyoloji arasındaki çizgi genellikle belirsizdir (örneğin her toplumdaki "sağlıklı gıda" anlayışı, gelişmiş bir toplumun artan bir karmaşıklıkla yüz yüze gelen ihtiyaçlarını karşılamak için gerek duyduğu teknoloji). Ama inkâr edilemez ihtiyaçlar, kültürel belirlenmenin bağlarından kopmuş, rekabetçi girişimlerimizin bağlayıcılığının çok ötesinde ve sıradan ahlâk, liyakat veya uygunluk duygularımızdan daha temel sefalet halleri mevcuttur. Adalet duygumuzun temelini oluşturan şey bu temel ihtiyaçların tanınması ve bu ihtiyaçlara karşı duyarlı olunmasıdır; bu duyarlılık olmadan hiçbir eşitlik, adalet veya liyakat sistemi adil olamaz. Fakat duyarlılık, adaletin büyük yapısı için zayıf bir temel olarak görülmüştür ve temel ihtiyaçların öneminin farkına varanlar da hep daha güçlü bir kaynağın ve onayın gerekli olduğunda ısrar etmişlerdir. Eski Ahit'teki peygamberler yoksulluğa merhamet adına değil, Tanrı adına saldırmışlardır; modern ahlâkçılar da hislerimizi desteklemek, savunmak veya açıklamak üzere bir ödev veya yükümlülük duygusunda ısrar eder. Ama ödevler faille ilgilidir, kurbanla değil. Modern ahlâk ve felsefe de ihtiyaç içindekilere yardım edilmesi gerektiğini söylemekle, yoksullara, kendilerine yardım edilmesini bir hayır işi olarak değil, bir *hak* me-

selesi olarak *talep etmelerini* sağlayacak konuşma hakkını savunmanın birbirinden son derece farklı olduğunu açıkça görmüştür.

Haklar, hislerin nihai savunmasıdır, merhametin ve haksızlık karşısındaki öfke duygularının güvencesidir ve aptallarla duyarsızların frenidir. Hem yeterli yiyecek ve yaşayacak uygun bir yere sahip olma ve işkence görmeme hakkı gibi temel hakları, hem de ifade ve din özgürlüğü gibi temel olmayan, fakat gerekli hakları kapsamayan bir adalet duygusu veya sistemini tasavvur bile edemeyiz. Temel haklar kavramı, ihtiyaç içinde olanlara başkalarının iyi niyetine veya insafına bağlı olmayan güçlü bir silah verir. Ama bu temel haklar kavramı, temel ihtiyaçlar kavramından farklı olarak yalnızca biyolojik yapımızla ilgili değil, karmaşık bir ahlâki iddialar sistemi içinde kurulmuştur. Başka bir deyişle, hakların nereden geldiği (ihtiyaçların aksine) açık değildir. Bu yüzden de temel haklar meselesini ilk ortaya atanlar, hakların varlığını "kendiliğinden" sayarak kaynaklarını Tanrı'ya atfetmişler ve konunun dağılmasına neden olmuşlardır. Bugün de bu konu üzerine yazan en heyecanlı ve anlaşılır yazarlar bile (örneğin *Taking Rights Seriously*'de Ronald Dworkin ve *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da Robert Nozick) hakların kökeni konusunda dikkat çekici bir şekilde sessiz kalmıştır. Dworkin, hakların varlığının gözler önüne serilemeyeceğini (s. 81) itiraf eder, Nozick ise kitabına "insanların hakları vardır" diyerek başlar.[13] Bu düşünceye karşı çıkanların haklar kavramının "gökten zembille inmiş" gibi ortaya atıldığından yakınmasına şaşmamak gerek. Hakların "kendiliğinden" olduğunu varsayan söyleminin, modern zamanlara kadar politika sahnesinde görünmemiş olması da şüphelerimizi artırıyor[14] (MacIntyre, s. 67) ve haklar meselesinin yakın zamanda maruz kaldığı inanılmaz sömürü de bu şüpheyi güçlendiriyor. İnsanlar, neredeyse yapmak istedikleri her şeye "hakları" olduğunu söylüyorlar. Rahatsız edici olmaya da hakları var, canları ne isterse söylemeye de. Potansiyel katillerin canları çekince yarı otomatik tabanca almaya hakkı var; pornocular da yaptıklarını

13. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 81; Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, ix.
14. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 67.

Anayasa'daki ifade özgürlüğünü koruyucu yasalarla savunuyorlar, böylece haklar felsefede savunmaya çekilir. Hakların "gökten zembille inmiş" gibi olmaması için bir "zemine" ihtiyaç vardır. Haklar kavramının karşısında olan Jeremy Bentham, "cambazca saçmalıklar" olarak nitelemişti bunları. Daha yakın dönemde, Alasdair MacIntyre, haklara duyulan inancı cadılara duyulan inançla karşılaştırmış (s. 67), Elizabeth Wolgast da, dikkatli bir biçimde, daha güçlü bir görev kavramı uğruna haklar kavramından kurtulmamızı önermiştir.[15] (Örneğin "hasta haklarından" bahsetmekten vazgeçip doktorların ödev ve sorumluluklarını vurgulamalıyız.) Ama haklara dair tartışmalar, bizim adalet kavrayışımız için önemli bir amaca hizmet ederken, fayda veya görevleri yeniden vurgulamak aynı amaca hizmet etmeyecektir. Haklara dair tüm tartışmalarımıza kuşkuyla yaklaştığımı itiraf ediyorum, ama bunlar olmadan adaleti düşünmem bile imkânsız. Gene de hakların "zemini", bunların gökten zembille indiğini varsayan kuramlar olamaz. Bizzat kendi hislerimizde, en temel kişisel dokunulmazlık ve bunun ihlaline yönelik hislerimizde aramalıyız bu zemini. Temel haklardan söz etmek, temel ihtiyaçların aciliyetini kabul etmektir. Birinin ötekinden kaynaklanmadığı kesindir, ama merhamet sahibi bir insanın, ihtiyaç içindekilere yönelik bir görev ve yükümlülük duygusu geliştirebilmesi için daha nasıl bir kanıta ihtiyacı olsun ki?

Haklara dair tartışmaların sömürülmesi, bu tartışmaları lekeler ve görünüşe göre haklardan yararlanmakla kötüye kullanmak arasında net bir "çizgi çekme" yolu bulunmadığı için de (Anayasa Mahkemesi'nin "pornografiyi" tanımlama çabaları buna iyi bir örnektir), kavramın kendisinin şüpheli olduğu sonucuna kolayca varılır. Hakların genellikle farklı ülkelerin yasalarına ve alışkanlıklarına göre değişiklik göstermesi de kavramın kendisini zan altında bıraktırmak için kullanılmaktadır; sanki evrensel ve tüm insanlar için gerekli olmayan bir kavram, hiç kimse için merkezi bir konumda olamazmış veya olmamalıymış gibi. Ama bu argümanların tümü yersiz ve talihsiz birer açıklamadır. Hakları ayırt etmenin, tıpkı di-

15. MacIntyre, a.g.e.; Elizabeth Wolgast, "Wrong Rights," *A Grammar of Justice*'den.

ğer ahlâki kavramlarda olduğu gibi, iyi bir yargı gücü gerektirdiği ve mekanik bir karar verme yöntemiyle pek sağlanamayacağı doğrudur (Adaletin pornografik müstehcenliğe vurduğu darbenin ardındaki kavrayış şudur: "Görür görmez tanırım"). Ama bu, kavramın meşru olmadığını göstermez. Ayrıca hakların bölgeden bölgeye değişmesi de (Amerikalıların siyasi liderleriyle alay etme hakkı vardır, pek çok başka ülkenin yurttaşlarıysa bu haktan yoksundur) bu hakların asılsız olduğunu göstermez. Bu kitap boyunca sıkça görüldüğü üzere, bizi, bağlamsal olsa da, her zaman net olmasa da tamamen akla uygun, herhangi bir toplum ve adalet duygusu için olmazsa olmaz değerleri görmezden gelmeye veya inkâr etmeye götüren şey, yine net ve soyut bir ideale yönelik o anlamsız taleptir. Hiç değilse bir değerler kümesinin –ki bunlara temel haklar adını veriyoruz– evrenselliği ve gerekliliği sorgulanamaz. Haklar, mutlak bir şekilde gerekli gösterilmelerinin imkânsızlığı açısından göreceli olabilir, ama temel ihtiyaçlarla ilişkili oldukları sürece mutlaktırlar ve bunu kabul etmezsek insan sayılmayız.

Adaleti ihtiyaçtan ayırmaya yönelik tüm çabaların karşısında ve adaletin haklarla başlaması gerektiğinde ısrar edenlere yarısı dolu bir bardakla benim burada savunduğum tez, adalet duygumuzun, temel ihtiyaçların ve dolayısıyla temel hakların –yardım edebilecek durumdaki herkes için bağlayıcı, özlü meşru taleplerdir bunlar– tanınmasını gerektirdiğidir. Bu meşru talepler, belli görevlerin doğmasına neden olur. Ama basit görünen bu denklemde saklı olan çok farklı sorunlar vardır, bu yüzden de basit bir duyarlılığın gerektiği noktalarda genellikle anlaşmazlık çıkar. Kişinin işkence görmeme hakkına saygı göstermek bunlardan biridir. Bu hakka saygı göstermek için yapılması gereken şey, kişiye işkence yapmaktan kaçınmaktır ve en başta hiç kimsenin buna yönelik şiddetli bir gereksinimi olmadığından, bu talep pek zorlayıcı sayılmaz. Bizde gereğinden fazla miktarda yiyecek varsa ve başkaları açlık çekiyorsa, "piyasanın" eli açıklığın kötüye kullanılmasından korunması gerekse bile, ne yapılması gerektiği açıktır. Ama bedeller engelleyici olmaya başlayınca, tartışmalar da daha sert bir hal alır. Sağlıklı yaşamanın temel ihtiyaçlardan olduğu kesindir, ama herkesin tıbbi bakıma

hakkı olduğunu söylemek ne anlama gelir? Hastanın durumu ve kimliği ne olursa olsun, bedeli önemsenmeden her hastalığın tedavi edilmesi mi? (Ölüm döşeğindeki doksan yaşında bir insanı kurtarmak için "kahramanca" önlemler almamıza gerek var mıdır? Yüz binlerce çocuk, çoktan alt edilmiş bir hastalık yüzünden, yalnızca aşıya ayıracak para olmadığı için ölüyorsa; az rastlanan bir hastalığı nasıl tedavi edeceğimizi öğrenmek için milyonlarca dolar harcamamız gerekir mi?) Benzer şekilde, toplumumuzda bir çocuğun iyi bir eğitim alma hakkı olduğu konusunda anlaşmaya varabiliriz, ama bunu sağlamak kimin görevidir? Anne babanın mı? Toplumun mu? Devletin mi? Eğer bir insanın evi ve yiyecek ekmeği yoksa, yani kalacak bir yere ve yiyeceğe ihtiyacı varsa (iki temel ihtiyaç), bunlara hakkı olduğu düşüncesi bizde bir rahatsızlık yaratmayacaktır, ama bunları sağlamak kimin görevidir? Bunlar gerçek ahlâki ve siyasi sorunlardır ve benim buradaki amacım da bunlar için çözüm önerileri üretmek değil. Benim yapmak istediğim, böyle soruların cevaplanmasının zor oluşundan, sürecin gayri meşru olduğu ve bu sorunları çözmek için doğrudan bir şey yapma isteği duymamak yolunda sonuçlar veren (örneğin "piyasanın" sonunda bununla ilgileneceğini ileri sürmek) ters mantığın önünü kesmek. Siyasetin de ekonominin de tıkandığı bir nokta vardır. Bu noktada tartışmayı sürdürmek akılsallığın değil, duyarsızlığın ve barbarlığın (nedeni değilse bile) göstergesi olarak kabul edilmelidir. Apaçık olanı gölgelemeye, başkalarının zorunlu ihtiyaçlarına dair farkındalığımızın ve bunun sonucunda ortaya çıkan merhamet hissimizin önünü kesmeye çalışan tezler insanlık dışıdır. Tek ve evrensel bir sefalet ölçütü açısından temel ihtiyaçların mutlak değil, göreli olduğu doğrudur. Ama aynı zamanda, temel ihtiyaçların, onları hiçbir argüman uyarınca görmezden gelemeyeceğimiz ve özel bir kabul ve dikkat gerektirecek kadar zorlayıcı olacağı için "mutlak" olduğu da doğrudur. Çok uzun süredir denenmesine karşın, insanın gerçek sefaleti ne "tanrısal iradeye" ne de uhrevi bir adalet kuramına bağlanarak çeşitli bahanelerle açıklanabilmiş veya akılcılaştırılabilmiştir.

F. ADİL OLMAYAN BİR DÜNYADA ADALET

Hayat adil değildir, öyle olması da çoğumuzun pek işine gelir.
Oscar Wilde

Adaletin çeşitli boyutları ve bunların temsil ettiği karşıt değerler arasındaki çatışma, meseleyi (kişinin kendi tercihlerine ve önceliklerine göre) bir defada ve tamamen çözmeye niyetli ideolojilere ve adalet kuramlarına ilham kaynağı olmaktadır. Bir toplum sözleşmesi kavramı –pek çok başka adalet kuramı gibi– bir düzeni, akılsallığın yapısını değilse de temellerini, topluma dayatma denemesidir. Düşünülen şey, adaletin tek bir baskın boyutunun, "doğru" olanın, adaleti güvence altına alacağıdır. Fakat adaletle ilgilenen herkesin karşı karşıya geleceği ezici, acı gerçek; sonuçta dünyanın inkâr edilemez, kaçılamaz, katlanılamaz adaletsizliğidir. Kişinin kaderle ve insanların kaçınılmaz eşitsizliğiyle ilgili görüşleri ne kadar kibirli olursa olsun, pek çok çocuğun içine doğduğu koşullar kesinlikle cazip değildir. Kişi liyakate veya "piyasanın büyüsüne" ne kadar tutkuyla inanırsa inansın, sınır tanımayan hırsızların, dolandırıcıların ve gangsterlerin eline geçen çok büyük ödüller ve en başarılı toplumlarda bile görülen insanlık dışı yoksulluk ve acı, serbest piyasanın en ateşli taraftarlarını bile ağlatacaktır. Kişinin düşünceleri ne kadar muhafazakâr, statükoya ne kadar bağlı olursa olsun, dünyada süregiden hırsızlık ve baskının ölçüsü ve bu yollarla elde edilmiş servetlerin miktarı, kişinin inançlarını yıkmazsa da sarsar. Bir de, dünyanın mevcut halinin tamamen korkunç, muazzam adaletsizliklerle ve gereksiz acılarla dolu olduğu gözleminden yola çıkan ve bunun yerine yepyeni, daha iyi bir dünya öneren, hatta belki de bunun sözünü veren liberaller ve radikaller var. Bunun yaratacağı kaçınılmaz hayal kırıklığının, bizim umutsuzluğumuzu ve boyun eğme duygumuzu artırmaktan başka bir işe yaramadığını söylemeye bile gerek yok.

Dünyanın mevcut hali ve olması gereken hali arasındaki karşıtlık, Platon'dan başlayarak en büyük filozoflara ilham vermiştir; ama adaletle ilgili çalışmalarımızın böylesine uzak, böylesine inanılmaz, böylesine ütopik görünmesine ve pek çok kişiyi –genellik-

le filozofları değil– adalet diye bir şey olmadığına ikna etmesine neden olan şey de bu "öte dünyalık" duygusudur. Dünyanın mevcut haliyle bizim adalet talebiyle algıladığımız ve umduğumuz dünya arasında dipsiz bir uçurum vardır. Bu, güzel veya ilham verici bir tablo değildir. Durumun en iyi betimlemesini belki de, İkinci Dünya Savaşı'nın ilk günlerinde Albert Camus yapmıştır. Camus, akılcı insan ve onun beyhude adalet beklentileriyle –o yıllarda yaygın olarak "insanlık durumu" denen şey–, akıldışı ya da en azından kayıtsız bir evren arasındaki umutsuz karşılaşmayı betimlemiştir. Bu karşılaşmayı ve yaşanan hissi "Saçma" [absurd] olarak tanımlamıştır:

> Varlığı yaşaması için gerekli olan uykudan yoksun bırakan bu çok önemli duygu nedir? Kötü nedenlerle de açıklansa, açıklanabilen bir dünya bildik bir dünyadır. Ama tersine, birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada insan kendini yabancı bulur. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir. (*The Myth of Sisyphus*)*

Camus, ünlü romanı *L'Etranger*'de [Yabancı], aynı imgenin daha stoik, durumu kabullenen bir versiyonunu önerir: Meursault (yabancı), idamından hemen önce "Yüreğimi, evrenin yumuşacık kayıtsızlığına açtım," der. Ama "yumuşacık kayıtsızlık" çoğumuzun pek katlanamayacağımız bir yaklaşımdır. Camus'nün kendisi de kesinlikle katlanamaz buna. Camus'nün bu en önemli eserinin, adalete yönelik akılcı beklenti ve taleplerimizle dünyanın mevcut hali ve daha da acısı, bizim mevcut halimiz arasındaki karşıtlığı anlattığı söylenebilir.[16]

Adalet kuramlarına yönelik her felsefi arayışın ardında bir açlık vardır. Bir adalet kuramı geliştirmenin temel amacı bize, iyi topluma dair bir kavrayıştan çok zihni ve ahlâki bir gelişim, bir yön, bir plan kazandırmaktır. Bize umut vermektir. Veya, kişisel çıkarlardan umut kesildiğinde (kişisel çıkarlarla umutsuzluğun bir arada olduğu nadiren görülür), dünyanın içinde bulunduğu durumu "herkes

* Bkz. A. Camus, *Sisifos Söyleni*, çev.: Tahsin Yücel, Can Yay., 2004, 8. basım.
16. Albert Camus, *Sisifos Söyleni*; *Yabancı*.

hak ettiğini alır" ya da "sonuçta her şeyin bir nedeni vardır" gibi kaba kerametlerle akılsallaştırmaya, statükoyu savunmaya yönelik yeni bir çabadır.[17] Biz adil bir dünya istiyoruz, hiç değilse istediğimizi sanıyoruz. Adaletin, en azından bizim çıkarımıza olduğu zaman işlemesini istiyoruz ve zararımıza olmadığı zamanlarda da işlemesini tercih ediyoruz. Sınırlı dahi olsa bir adalet arzusunu sürdürmek isteyenler için büyük hayal kırıklığı, adaletin talepleri ile dünyanın gerçekte olduğu hal arasındaki dipsiz uçurumdur. Dünya adil değil. Adil olmaya yakın bile değil ve bizim adalet adına yaptığımız şeylerin çoğu da yalnızca işleri daha da kötüye götürüyor. Bizim kuramlarımız, yönü yokmuş gibi görünen bir dünyaya yön, kimi zaman anlamsız görünen bir dünyaya anlam kazandırmaya yönelik çabalardır. Bu kuramlar, tutundukları bir şey olmadığından, iğreti olmasa da ister istemez temelsiz kalıyorlar. Veya, Alexander Pope'un inandırıcılık taşımayan "var olan her şey doğrudur" sözü, Hegel'in (çoğunlukla yanlış anlaşılan) "hakikat akılsal olandır" iddiası ve Nietzsche'nin çarpıcı sloganı *Amor fati* (kader sevgisi; başa geleni, neredeyse bir tür neşeyle kabul etmek) gibi hikmetleri, dünyanın mevcut halini kavrama çabaları oluyor. Bugün bir filozofun bu kadar amiyane olduğu nadiren görülür, ama akılsallaştırma işi (gelir eşitsizliğinin, sefaletle dolu bir dünyadaki konforlu hayatlarımızın akılsallaştırılması) hâlâ felsefe için önemli bir iştir.

"Adil dünyaya" olan inancımızı savunuyoruz, çünkü başımıza gelen her ne olursa olsun, adalet diye bir şey olmadığı düşüncesine katlanamıyoruz. Filozoflar daha büyük düşünüyorlar, ama itici güç ve niyet aynı. Gerçeği akılsallaştırıyorlar, düzeltmeye, bazen de kökten değiştirmeye çalışıyorlar. Ama, hemen her zaman, istedikleri yalnızca o veya bu nefret uyandırıcı durum için bir açıklama veya çözüm değil; her şeyin yerine oturup anlam kazandığı ve tüm nefret uyandırıcı durumların düzeltildiği ya da önlendiği muazzam bir proje. Kişi bu çabayı ne kadar ciddiye alırsa, hayal kırıklığına uğramaya da o derece mahkûm oluyor. Bu korkunç hayal kırıklığını önlemek için kuramlar soyut kalıyor: Hayatın adil olmadığı so-

17. Bu akılsallaştırmaların etkileyici, ama sonuçta boğucu bir ampirik incelemesi için bkz. Melvin J. Lerner, *Belief in a Just World*.

nucundan kaçış yok ve onu toptan değil ama parça parça, her seferde küçücük bir miktar değiştirmeye, (retorik dışında) adaletin peşinde değil, bulduğumuz yerde, kendi küçük adalet alanlarımızda ve başarabildiğimizde de genel olarak bu anlaşılmaz dünyanın tümünde adaletsizliğin karşısında olmaya dair sorumluluk duygumuzdan da kaçış yok.

Bu, adaletten vazgeçmek değil, adaleti yeniden konumlandırmaktır. Pek çok kuramcının yapamadığını yapıp, ahlâki şans olgusunu adaletin önündeki başlıca engel olarak değil, adaletin olmazsa olmaz bir parçası olarak kabul etmektir. Ama sahip olduklarımızı bir şekilde hak ettiğimiz yönündeki şeytani bir zevkle dolu, şaşkın ve bencilce anlayıştan da vazgeçmektir aynı zamanda. Kimse bunları kendi başına yaratmamıştır. Zekâmızı, yeteneklerimizi, temelde sağlıklı bedenlerimizi, yaşadığımız yerde kabul gören ten rengini bize kazandıran doğru genlerle doğmuşuzdur. "Kendini yaratan adam" (ve artık "kendini yaratan kadın") fikrini onaylamayı ne kadar istersek isteyelim, hiçbirimiz kendimizi yaratmayız. Doğuştan sahip olduğumuz veya talih yardımıyla elde ettiğimiz faydaların keyfini sürmekteyiz. Yaşadığımız toplumun uygun koşullarından yararlanırız. Bu yüzden de adalet için gereken şey, çıkarlarımız konusunda kendimizi daha haklı veya güvende hissetmemizi sağlayacak bir kuram olmadığı gibi, yaşadığımız hayattan vazgeçmemize neden olacak bir kuramı benimsemek de değildir. Eşitlik ve liyakat ideallerinin asla gerçekleşmeyeceğini görmek için adaletten vazgeçmemize gerek yoktur. Bu türden bir adalet ideali yalnız erişilemez değil, anlaşılmazdır da.[18] (Bu konu üzerine iyi bir tartışma için, Elizabeth Wolgast'ın *A Grammar of Justice* adlı eserine bakılabilir.)

Yapılacak çok şey var. Tamamen hayali varlıkların yaşadığı ideal dünyaların çekici yanı, işe bizim sorunlarımız ve kişiliklerimizle başlamak zorunda olmamaları, hatta yeterince soyut veya yüzeysel seler, mantık kurallarına bile uymak zorunda olmamalarıdır. Merhamet sahibi sade vatandaşın sağduyusu, filozofun parlak soyutlamaları karşısında çok zayıf kalır. Tüm duyarlı adalet taraftarları so-

18. Bkz. Wolgast, *A Grammar of Justice*, özellikle 7. Bölüm.

nuçta Platon'un olmalarını istediği konumdadır: Platon'un üstün zekâsı ve soyut idealizmine yenilen akıllı genç Thrasymakhos'un konumudur bu. Adalet, gerçek dünyanın üzerinde bir yerlerde dolaşan ve insan aklının keşfedemeyeceği soyut bir ideal değildir. Sorun adalet diye bir şey olmaması değil, bizim onu yanlış yerde aramamızdır. Adaletin bulunacağı bir yer varsa, o da bizim içimizde, dünyada düzeltilecek şeyler olduğuna dair taşıdığımız duygudadır. Adaletin, genellikle burnunuzun dibinde olan varlığını keşfetmek için ille de her şeyi kuşatan bir adalet duygusuna sahip olmanız gerekmez. Adalet ideal bir durum veya kuram değil, bir kişisel duyarlılık hali, bizi dünyaya bağlayan, ilgi ve özen göstermemizi sağlayan bir duygular kümesidir; aklın, tüm o parlak tezleriyle (üzerinde anlaşmaya varabilseydik bile) yapamayacağı bir şeydir bu. Kimi zaman adaletin sevgiye benzediğini düşünüyorum, çünkü en önemli şey sevmektir, sevilmek değil; yalnızca sevgiyle ilgili kuramlar yaratmak veya sevgiden bahsetmekse hiç değil. Adalet söz konusu olduğunda da önemli olan kişinin işler haldeki adalet duygusudur, adaleti tanımak değil (ki bu genelde imkânsızdır); adaletle ilgili kuramlar yaratmak veya adalet üzerine laf üretmek de değil kesinlikle. Adalet, adaletin boyutlarının akılsal formülleri veya kuramları değil, deneyim ve duyguları temel alarak birleştiği, yaşayan dünyayla birlik duygusudur. Bu pek mümkün gibi gözükmeyebilir, ama elimizde olan yalnızca bu, belki de böylesi daha iyi.

V
Adalet ve ahlâki duygular

Hiçbir erdem türeden daha çok saygı görmez, ve hiçbir erdemsizlik türesizlikten daha çok saygı görmez, ve hiçbir erdemsizlik türesizlikten daha çok tiksinme yaratmaz; ne de, ister sevimli ister iğrenç olsun, karakteri saptamada daha ileri giden başka nitelikler vardır. Şimdi türe yalnızca insanlığın iyiliğine doğru o eğilimi taşıdığı için ahlâksal bir erdemdir; ve, gerçekten de, o amaç için yapay bir buluştan başka bir şey değildir...

Bununla birlikte, bütün yasa ve adalet şeması toplum için kazançlıdır, ve insanlar bu kazancı göz önüne alarak gönüllü uylaşımları yoluyla onu kurmuşlardır... doğallıkla *ona güçlü bir ahlâk hissi eşlik eder.*

David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**

Bu kitapta savunduğum tez, adaletin bir duygu meselesi olduğu, bizdeki doğal dostluk hissinin işlenip geliştirilmesiyle ortaya çıktığı ve biçimlendirilirken uzun ömürlü bir kimlik kazandığıdır. Adalet temelde ne soyut bir ilke meselesi, ne kuramsal bir yapı, ne de gerçek dünyayla karşılaştırılmaya muhtaç (tabii bu karşılaştırmada kötü olan gerçek dünyadır) ideal bir durumdur. Ama bu adalet duygusunu neyin oluşturduğuyla ilgili şimdiye kadar pek bir şey söylemedik; genel olarak duyguların doğasının, duygu ve adalet ara-

* David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1997.

sındaki yakın ilişkiyi nasıl olanaklı kıldığıyla ilgili de pek bir şey söylemiş değiliz. Örneğin duygular, pek çok kuramcının, özellikle de bizim kültürümüzde çoğunun ileri sürdüğü gibi, fizyolojik bir rahatsızlık veya bir duygu patlamasından başka bir şey olmasaydı, adalet duygusu dediğimiz şey de bir kaşıntıdan veya küçük bir sarsıntıdan, kimi insanların ahlâki duyarlılıklarının kaynağı veya belirtisi olarak tanımladığı, karın ağrısına benzer bir histen pek de farklı olmayacaktı. Ama bu his, arada sırada kişinin ahlâki alarm sisteminin uyarı verdiğinin işareti olsa da, adaletin analizi veya temeli olmaya pek yeterli değildir. Ama ben, adalet duygusunun ikincil veya belirti olarak değil, temel olarak duygulara bağlı olduğunu ileri süreceğim. Bizdeki adalet duygusu, en genel biçimiyle, *ilgiyle* başlar; kendimize ve dünyadaki yerimize, sevdiğimiz veya yakınlık duyduğumuz kişilere, dünyanın gidişatı ve dünyadaki algı sahibi canlıların kaderine gösterdiğimiz ilgiyle. İlgi olmadan adalet de olamaz. Yoksa adalet neden *umurumuzda* olsun ki? Adalet, dünyaya olan duygusal bağlılığımızla başlar, hayattan kopuk bir felsefi düşünce ya da yalnızca varsayımsal olan herhangi bir başka konumla değil.

Adaletin ve genel olarak ahlâkın bu şekilde tanımlanmasının, bugünün egemen etik düşüncesiyle bir hayli çatıştığını söylemeye gerek yok. Bu gelenek, yalnızca, modern çağın en önemli filozofu olan Immanuel Kant'ın eşsiz parlak felsefesinden doğmuş olmasa da en iyi temsilini onda bulur. Bugün bu gelenek, Harvard'dan John Rawls ve onun çok tartışılan adalet kuramıyla temsil edilmektedir. Neredeyse tüm duyguları –bunlara merhamet ve duygudaşlık da dahil– ciddi ahlâki alanların dışına atan bir gelenektir bu.[1] Bu geleneğe göre, adalet ve ahlâk, pratik akılla ilgili meselelerdir ve en uygun bakış açısı da yansız, ilgisiz ve ideal olarak hayattan kopuk olandır. Geleneğe göre duygular ahlâki düşünceye uygun bileşenler

1. Rawls'un adaleti kuşatan duygulara –özellikle de öfkeye– ciddi bir dikkat göstermesi önemlidir, ama bu onda yalnızca ikincil bir kaygıdır. Rawls'a göre duygular, gelişim süreci bakımından adaletten önce gelir ve belki kimi durumlarda güdülenme bakımından önemlidir; fakat adaletin bir parçası olmadığı açıktır. Rawls'ta, (ondan önce gelen pek çok düşünürde olduğu gibi) duygudaşlık ve merhamet övgüye değerdir, ama bir kurama temel oluşturacak kadar evrensel veya güvenilir değildir.

olamayacak kadar kararsız, değişken, kişisel, özel ve akıldışıdır. Adalet ve ahlâksa, aksine, sürekliliği olan ilkeler içerir, alanları evrenseldir, uygulamaları da kişisel değil, yansızdır. Benim, ahlâk üzerine bu geleneksel düşünme biçimini yalnız hatalı değil tehlikeli de bulduğum açık, ama burada vaktimi geleneğe saldırmak yerine, alternatif bir ahlâk ve adalet görüşünün, kimi zaman "ahlâki duygu kuramı" olarak adlandırılan görüşün, yeni bir versiyonunu ayrıntılarıyla anlatmaya ve savunmaya adamayı tercih ederim.

"Ahlâki duygu kuramı" tabiri, iki üç asır önce İskoçya'da doğan ahlâk felsefeleri için kullanılan ve tam da yeterli olmayan bir tanımdır. Bu kuramın başlıca ve en bilinen taraftarları David Hume ve kapitalizmin kutsal kitabı kabul edilen *Ulusların Zenginliği*'nin de yazarı olan Adam Smith'ti. İkisi de "doğal" *duygudaşlık* hissiyatının ahlâk için merkezi önem taşıdığını savunmuştur. Ama duygudaşlıkla, özellikle Hume'un kesinlikle "doğal" olmadığını iddia ettiği adalet arasında bir ayrım da gözetmişlerdir; ayrıca bence onlardaki ahlâki duygu anlayışının kapsamı da çok dardır. Ahlâk gerçekten de yalnızca bir akıl meselesi değil, bir tutkular meselesidir, kimi zaman iyi kimi zaman da vahşileşen tutkuların kaynadığı bir kazandır. Duygu aklın karşıtı değildir ve duygularımızı en temel fikirlerden ayırmak da konumuzu, asla anlaşılamayacak bir biçimde parçalamaktır. Bizim adalet duygumuz duygudaşlığın karşıtı değildir, duygudaşlık onun için gereklidir. Adalet duygusu, duygudaşlık gibi duyguların (ama belki bu şekilde bir duygudaşlık değil) çok önemli bileşenler olduğu, çatışan tutkuların son derece karmaşık bir bileşimidir.

Ahlâki duygu kuramı, ahlâkın temelinin, bizim belli duygulara sahip olmaya yönelik doğal yapımızda olduğu görüşüyle başlar. Ama bu, ahlâkın, her şeyden önce doğru olanı yapma meselesi olmadığı anlamına gelmez. Sonuçta bizim için önemli olan eylemdir, itkiler ve hisler değil. Ama kendimiz veya başkaları, yanlış nedenlerle doğru şeyler yaparsak bunun ahlâki olduğunu düşünmeyiz; eğer bir davranışın arkasındaki itici güç açgözlülük veya kinse, sonucu ne olursa olsun davranışı büsbütün adil bir davranış gibi övmeyiz. Bu genel gözlem, Aristoteles'ten Kant'a, Kant'tan John

Rawls'a kuşaklar boyu hemen bütün ahlâkçıların ahlâk ve adaletin, en az eylem ve sonuçları kadar, eylemin arkasındaki harekete geçirici güçler ve niyetlerle de ilgili olduğu sonucuna varmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda da ahlâk ve adalet için doğru nedenlerin gerekliliğine dair kavrayış, eylemde bulunma nedenlerimizin kendi başına *aklın* ürünü olması gerektiği biçimindeki aşırı akılsallaştırılmış önermeye dönüşmüştür (*akıl* sözcüğündeki söz oyunu* da felsefeye pek çok zarar vermiştir). Bu önerme, aklımızın kişisel niyet veya hislerden ziyade ("a priori" değilse bile) genel ilkeler içerdiği yönündeki entelektüalist talebi destekler. Ama duygu ve niyetler, ihtiyacı olan birine yardım etmek için kesinlikle iyi birer gerekçedir, örneğin "ona acıdım," derken duygumuzu dile getirmiş oluruz ki, bu kadar ikna edici bir başka neden bulmak da güçtür.

Yine de, geçtiğimiz iki yüzyılın felsefesini incelerken "ona acıdım"ın, ahlâkın veya adaletin temeli olarak hiç dikkate alınmadığını hatta tamamen görmezden gelindiğini görmek, sıradan okuru hayrete düşürecektir. İyi bir gerekçenin, aklın ürünü olması gerektiği düşünülmektedir, ki bu da belli eylemlerin kişisel olmayan, akılsal bir ilkeler kümesinden tarafsız bir biçimde çıkarımına ilişkin karmaşık bir süreç olarak anlaşılır. Böylece iyi ve adil insan, gerçekte doğru kurallara bakıp bunları belli olaylara uygulayan bir tür özel bürokrata dönüşür. "Çünkü ona acıdım" biçimindeki doğal yanıta yer yoktur. Tersine, bu, ahlâk bürokratının işini yapmadığının göstergesidir. Duygularına yenik düşmeyen ahlâkçı, insafa da o bildik "yufka yürek" sıfatını yakıştırıp karmaşık ahlâk ve adalet sorularına verilen böylesine basit bir cevabı elbette küçümseyecektir.

Adaletle ilgili alışıldık analiz ve kuramlarda eksik olan şey, duygudaşlık ve merhametin önceliği anlayışıdır. Benim burada savunmak istediğim tezin ise kesinlikle bir parçasıdır. Ama eğer adalet duygumuzu ortaya çıkartan veya oluşturan duygular yalnızca hoş olanlarla sınırlı olsaydı, bu analiz kesinlikle yetersiz ve eksik olurdu. Peki ya intikam; peki ya kendimizde kıskançlık, haset ve öfke aracılığıyla duyduğumuz güçlü adaletsizlik duygusu? Peki ya haksızlıklar karşısında duyduğumuz ahlâki öfke? Peki ya suçluluk

* İngilizcede *reason* sözcüğü hem "akıl", hem "neden" anlamına gelir. (y.h.n.)

duygusu ve utanç? Merhamet ve duygudaşlığın simgelediği hoş duygular, adalet duygumuzu oluşturan çok sayıdaki, kimi zaman şiddetli tutkuların muazzam çeşitliliğini veya derinliğini açıklamak için muhtemelen kendi başına yeterli olmayacaktır. Duygudaşlığa dayanan geleneksel ahlâki duygu kuramlarının sağlayabileceğinden çok daha büyük bir ahlâki duygular kümesine ihtiyacımız var. Bizim adalet duygumuz yalnızca hoş bir duygudaşlık ve merhametten ibaret değildir; içinde kimi zaman birbiriyle çatışan tutkuların kaynadığı, çoğu kez bir felsefi şema biçiminde değil de belli beklentiler ve talepler yoluyla dünyanın nasıl olması gerektiğine dair, içimizde duyguların kaynadığı bir kazandır. Adalet duygumuz bir ilkeyle değil, "Bu haksızlık!" diyen bir hisle başlar. Bir başkasının acılarının yoğun biçimde fark edilmesiyle de başlayabilir. Düzenin bozulduğuna, ortada hak edilmeyen bir acı veya cezanın bulunduğuna, beklenen bir ödülün ihmal edildiğine, birinin, ortada gözle görülür bir sebep yokken bir başkasından çok daha fazla şeye sahip olduğuna dair rahatsız edici bir duyguyla da başlayabilirdi. Adalet duygusu, genellikle, anlamsız bir acıyla veya intikam duygusuna dönüşebilen bir savunma sırasındaki acizlik duygusuyla başlar. Kıskançlığa dönüşen bir sahiplenme duygusu haline gelen basit bir "Benim!" duygusuyla da başlayabilir. Ama tüm bu durumlarda temel olan *ilgidir*, yani olayların *umurumuzda* olmasıdır. İster duygudaş, ister savunmacı, ister düşmanca olsun, duygusal ilişki olmadan adalet duygusu diye bir şey de olmaz.

Etiğin duygudan, aklın tutkudan, adaletin hayırseverlikten ayrılması, etiği ve adalet kuramını insanların ve toplumun nasıl *olduğunu* çoklukla görmezden gelerek veya daha da kötüsü onlarla ilgili olabilecek en kötü varsayımlarda bulunarak (yani insanların doğaları gereği bencil ve birbirine zarar veren özellikte olduğunu varsayarak) nasıl *olması gerektiğine* dair kopuk, kişiden uzak spekülasyonlar ve tamamen akılcı tezlerden oluşan bir küme haline getirmiştir. Oysa tartışmamızın buraya kadarki amacı, insanların o kadar da bencil olmadığına, bencilliğin "doğallıkla" bir ilgisi bulunmadığına ilişkin alçakgönüllü ve açıkça görünen bir noktaya işaret etmekti. İnsanlarda doğal olarak var olan bir özellik varsa, bu, top-

lumsallığa uygun ve toplumsal canlılar oluşlarıdır; toplumsallığa uygunluk ve akıl da, kişisel çıkarlar kadar, insan doğasının parçasıdır. Ama genel olarak etik, en azından Kant'tan beri, bir tarafta "saf pratik akıl" ve "Ahlâk Yasası" diğer tarafta ne kadar yararlı olursa olsun, "ahlâki değeri bulunmayan" "heves ve eğilimler" olmak üzere bir karşıtlık içine yerleştirilmiştir. Adalet duygumuz da, buna uygun olarak çarpıtılmış ve saf aklın tarafına itilmiştir; sahip çıkma güdülerimize ve hakkıyla kavranmayan "sezgilerimiz"in payına da ancak akılcı ilkelerimiz adına öylesine kabul edilmek düşmüştür.

İnsanoğlundaki, tanrısal akılla, hayvani olmasa da aşırı insani olan duygular arasındaki temel karşıtlık düşüncesi, daha önce de söz ettiğimiz gibi, çok eski zamanlara uzanır; intikam, insaf, bağışlayıcılık ve merhamet gibi duyguların adaletle ilgisi bulunmadığı, hatta adaletin karşıtı olduğu düşüncesinin de uzun bir dini, felsefi ve siyasi geçmişi vardır. Sonuçta adalet soyut, biçimsel, resmi, hatta insani olmaktan uzak bir hal almış, aklın veya devletin duygulardan bağımsız ve yansız işlerinde kişisel duyguların yeri olmadığına karar verilmiş, bunlar "yalnızca" kişiyi ilgilendiren duygular düzeyine indirgenmiştir. Benim bu kitaptaki amacım, adaletin bu kayıp, fakat olmazsa olmaz bileşenlerini yeniden tanıtmaktır. Platon'un, parçalayıp birbiriyle uzlaşmaz hale getirdiği insan ruhunu (gerçi Platon'da bu derece bir karşıtlık kesinlikle yoktu) tekrar bir araya getirmek ve adaletle ilgili düşüncelerimizi ve hislerimizi yeniden bütünleştirmek istiyorum. "Adalet," merhametin ve yardımseverliğin karşıtı sayılmamalıdır; bu hoş duygular olmadan adaletin anlaşılması veya uygulanması da mümkün değildir. İnsan ilkelere veya sığ bir görev duygusuna göre hareket edebilir, ama yine de bu ilkelerin ve görevlerin nereden geldiğini sorması gerekir; oysa biz, soğuk değilse de fazlasıyla "serin" ve duygudan arınmış davranışlar konusunda ihtiyatlı olacağız. Devlet dairelerindeki işlerimizin kimliği belirsiz bürokratlarca halledilmesine memnun olduğumuz bir gerçek; ama eylemi failden soyutlayabilmemiz, failin, yeri bir bilgisayar tarafından kolayca doldurulabilecek bir araçtan öte bir şey olmadığını düşünmeye başlayarak onu önemsemeyi bırakmamız sayesinde gerçekleşmiştir. Gerçek bir insanın davranışı-

nı adil veya haksız diye değerlendirmemiz, onun genel kişiliğinin yanında belli harekete geçirici güçler ve eylemler temelinde gerçekleşir; harekete geçirici güçler, eylemler ve kişiliğin bu bileşiminin en önemli bileşenleri arasında da ahlâki duygular ve, daha genel bir söyleyişle, ahlâki duyarlılıklar bulunur. Bir toplum ne kadar etkili ve dürüst olursa olsun, böyle bir ahlâki duyarlılık olmadan adalet de olmaz.

A. AHLÂKİ DUYGULARIN TARİHİ

> *Yapımızda ahlâk ve şeref duygusu bulunmasaydı, insanın yapısını tek bir özelliğe indirgemeye çalışanların ileri sürdüğü gibi tamamen bencil olsaydık, insan hayatı bizim her gün yaşadığımız şeyden farklı, neşesiz, sevgisiz, soğuk ve karanlık bir hile ve kuşku hali olurdu.*
>
> Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*

Ahlâki duygular kuramı, geniş anlamıyla, Aristoteles'e kadar uzanır; fakat Aristoteles, eyleme sevk eden duyguları eylemin kendisinden ve onu önceleyen akılcı kaygılardan o kadar kesin bir şekilde ayırmamıştır. Doğru eylem için doğru duyguların şart olduğunun farkına varmış ve adil bir insanın, adil düşüncelerin yanında, adil hislerle de hareket ettiğinde ısrar etmiştir. Augustinus ve pek çok başka Hıristiyan düşünür de duygulara, yalnız imana ve sevgiye değil, çeşitli erdemleri tanımlayan farklı duyguların tümüne (ve elbette en büyük kötülükleri meydana getiren ölümcül tutkulara da) özel bir önem vermişlerdir. Fakat ahlâki duygu kuramı esas olarak XVIII. yüzyıl İskoçya'sında Shaftesbury Kontu'nun eserlerinde tartışılan ve Francis Hutcheson tarafından geliştirilen "içkin ahlâk duygusu" ile olgunluğa erişmiştir.[2] Hutcheson, değerlerin takdirinde hislerin önemini fark etmekle kalmamış; bu hislerin ve bunların

2. Bu tartışmada, Cheryl H. (Cheshire) Calhoun'ın "Feeling and Value" başlıklı çalışmasından yararlandım. Shaftesbury ve Hutcheson (Hume ve Smith gibi) çağdaşları olan ahlâk felsefecilerinin aksine kendilerini eskilerle son derece uyumlu kabul etmişlerdir. Alasdair MacIntyre, bu filozofların paganlık iddialarını sorgular (*Whose Justice? Whose Rationality?*, özellikle ss. 268-269).

farklı türden değerlerle ilişkilerinin ayrıntılı bir sınıflandırmasını ve dökümünü yapmıştır. David Hume da Hutcheson'ın kuramını alıp gerçek bir ahlâki duygular kuramına dönüştürmüştür. Adam Smith ise bu kuramın temellerini arkadaşı Hume'dan almış ve –hak ettiği ilgiyi görmemiş olan kitabı– *The Theory of Moral Sentiments*'ta (1759) bunları işlemiştir. Ama ahlâki duygular kuramı, tam da ahlâki duyguları, bunların adalet ve genel olarak etik tartışmalarındaki yerini önemli ölçüde aydınlatmaya başladığı sırada, Almanya'da, Immanuel Kant'ın felsefesinde neredeyse ölümcül bir engelle karşılaşmıştır.

Kant'la birlikte, değerler üzerine felsefi düşünüş yalnızca "akılla," akılsal ilkelerle ve tutkuların kötüye kullanımıyla takıntılı bir biçimde ilgili görülmeye başlamıştır. Filozof kral türü etiğin bu aşaması esas itibarıyla iki yüzyıldan öncesine gitmez; ama çok büyük zarara neden olmuştur. Kant, "ahlâki değere" ilişkin tüm değerlendirmelerin doğru hislere sahip olmakla veya uygun bir kişilik sergilemekle değil, ilkelere ve pratik akla uymakla yapılabileceğinde ısrar ederek, ahlâki konularda "eğilimlere" güvenmenin şiddetle karşısında olmuştur. Örneğin bir yazısında şöyle der: "Düşünemeyen insan, sorun tamamen evrensel yasalarla ilgili de olsa, hislerinin kendisine yardımcı olacağını sanır; böyle bir ahlâki his ilkesinden medet ummak, boş inançtan ibarettir. Üstelik bunu, hisler, doğal olarak kişiden kişiye sonsuz derecede farklılık gösterdiği ve dolayısıyla iyi ve kötü için tek bir ölçüt sağlayamadığı halde yapar."[3] Kant, kendisi adaleti ciddi bir ölçüde bizzat tartışmadığı halde, günümüz adalet düşüncesini hatırı sayılır derecede etkilemiştir. Ama Kant, kendi çağında bile, felsefi açıdan aşırı uçlarda bir düşünür olarak tanınmıştı ve çevresi, onun akılcılığını aşırı bulan düşünürlerle doluydu. Kant'ın katı duygusallık karşıtlığı kısmen XVIII. yüzyıl İskoç ahlâkçılarının çalışmalarına bir tepkiydi; Kant'ı çok geçmeden yanıtlayan da, yine Almanca yazan bir başka düşünür, aksi, ama parlak bir zekâya sahip Arthur Schopenhauer olmuştur.[4] Schopenhauer'in hayat konusundaki kötümserliği ne kadar katı

3. Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 442. [*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982]
4. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*. [Ahlâkın Temelleri Üzerine]

olursa olsun, Kant'ın ahlâk kuramının aslında ahlâkın temelini –yani merhamet duygusunu– içermediğine işaret etmekle Kant'ı canevinden vurdu. Ne yazık ki felsefe Schopenhauer'i değil de Kant'ı izleme eğilimi gösterdi ve ahlâki duygu kuramı bu yüzyıla kadar ihmal edildi, sonra İngilizce üretilen felsefede değil de Almanya'da yeniden hayat buldu. Max Scheler, *Nature of Sympathy* adlı çalışmasını 1912'de yayımladı ama eser 1954'e kadar İngilizceye çevrilmedi[5] ve bu çalışma, İngilizce konuşulan dünyanın ahlâk kuramcıları ve sosyal kuramcıları tarafından neredeyse tamamen yok sayıldı. Anglo-Amerikan felsefe, etik ve duygu arasındaki bağlantıyı "emotivizm" [duyguculuk] diye nitelenen bir bakışa mal ederek bir kez daha ele aldığında, duygusal yaşantılarla birlikte etiğin de bir kenara atılmasını getiren bir sonuca ulaştı; zira ciddi bir tartışma için duygusallıktan daha anlamsız ve daha az değerli ne olabilirdi ki?[6]

Ahlâki duygu kuramı, geleneksel olarak, bir duyguyla özel olarak ilgilenir; bu duygu, *duygudaşlıktır*. Fakat hem ahlâki duygu kuramcılarının yazılarında, hem de bizim kendi konuşmalarımızda bu terimin anlamıyla ilgili ciddi karışıklıklar mevcuttur. Teknik olarak duygudaşlık ("birlikte hissetmek", "duygu-daş", "tutku-daş"), his paylaşımı veya başkalarının hislerini paylaşabilme yeteneğidir. Adam Smith terimi bu şekilde kullanır ve bu sayede, insanların özünde bencil olmadığını, aralarında duygusal bağlar olan toplumsal varlıklar olduğu tezini sunar. Ama duygudaşlık aslında bu "paylaşılan duygu" anlamında değil, iyilikseverliğin eşanlamlısı, ötekilerin iyiliğini isteme anlamında kullanılır. Hume terimi sıklıkla bu anlamıyla kullanmıştır ve bu, Hume için de, Hobbes'un çizdiği

5. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, çev.: P. Heath (Londra: 1954).

6. "Emotivizm," en iyi Michigan Üniversitesi'nden Charles Stevenson tarafından *Ethics and Language* (New Haven: Yale Univ. Press, 1944) adlı eserde açıklanmıştır, ama buna yer veren çalışmalardan en çok bilineni herhalde hâlâ A. J. Ayer'in *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952) [*Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yay., 1984] adlı çalışmada yürüttüğü polemiktir. Bu kuram, gerçekte, etik ifadelerin –inanç bildirisi değil– anlık duyguların ifadesi olduğunu, bu nedenle de ne doğru ne yanlış olduğunu, doğruluğunun kanıtlanamayacağını ve bu nedenle de "anlamsız" olduğunu ileri sürer. Kuramda büyük oranda kullanılan varsayım, duyguların kendisinin anlamsız ve bilişsel içerikten yoksun olduğudur.

özünde bencil olan insanlık tablosunu reddetmenin bir yoludur. Ama bu konunun yanlış anlamaya çok uygun olduğu da Hume ile Adam Smith'in "duygudaşlık" olarak adlandırdığı şeylerin tutarsız veya en iyi haliyle karmaşa içindeki olumlu hisler olduğu açıktır. Kişinin, acı çeken bir diğer canlı için üzüldüğünü ve ona karşı hoş hisler beslediğini söylemesi başka bir şey, bu hisleri *paylaştığını* söylemesi daha başka bir şeydir; kişinin bir başkasının içinde bulunduğu kötü durumun farkında olduğunu veya onu anladığını söylemesi (çok daha zor gerçekleşecek bir iddia) daha başka bir şeydir. Zaten *duygudaşlık* da kimi zaman paylaşılan hislerle ilgili varsayımlarda bulunulmadan, yalnızca anlayışla ilgili olarak kullanılır. Duygudaşlık, çoğu zaman, yine bir başkasıyla "özdeşleşme," "kendini başkasının yerine koyma" ve onun duygularını yaşama biçiminde tanımlanan *empati* ile karıştırılır. Ayrıca Hume da, Smith de duygudaşlıktan, sanki genel bir diğerkâmlık duygusuymuş, kişinin kendisine bir yararı olmayan, yalnız başkalarına yönelik bir ilgi ve kaygıymış veya bir birliktelik ve yoldaşlık duygusuymuş gibi, alışıldık Hobbes'çu bireysel bencillik tablosunun karşıtı olarak söz ederler sık sık.

Duygudaşlığı bire bir hislerin *paylaşımı* olarak anlarsak, kişinin acı çeken biriyle paylaştığı acı, büyük oranda zayıftır ve etik davranışa neden olmaya yetmez. Siz bacağınızı üç yerden kırdığınızda ben kendimi birazcık hasta gibi hissedebilirim, ama benim hissettiklerimi sizinkilerle karşılaştırmak saçma olur. Zaten böyle durumlarda "paylaşmaktan" söz etmek tamamen saçma görünüyor. Yakın zamanda dedenizi kaybettiğinizi, vergi dairesinden ihtarname aldığınızı veya genel "küçülme" politikası nedeniyle işten atıldığınızı duyup üzülebilirim. Ama benim de sizin *yüzünüzden* ve hatta sizin *adınıza* aynı olumsuz hislere sahip olmam (üzüntü, korku, öfke), "paylaşılan hisler" denecek ölçüde bir duygu birikimi yaratmaz. Eğer aynı durumu paylaşıyorsak, ölen kişi *ikimizin* de dedesiyse, ihtarname *ortak* kurduğumuz şirkete geldiyse veya *ikimiz* de kovulduysak aynı hisleri paylaştığımızı söylemek makuldür elbette. Ama "duygudaşlıktan" bahsedilen genel durum bu değildir. Genel durum şudur: Sizin müthiş acınız, bende bu acıya dair orta halli bir

duygu uyandırmıştır ve ikimizin hissettiklerini karşılaştırmak anlamsız, bunların "paylaşıldığını" söylemekse tamamen mantıksızdır. Bu nedenle de, özellikle Smith, adalet duygusunu önemsemiş; insanların çoğunun kendi başına kaçınılmaz olarak sahip olduğu bencilce itkilere karşı gelecek güçte olmayan duygudaşlığa ek olarak adalet duygusunun gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Smith'e göre adalet, içselleştirilmiş bir fair play [centilmenlik] duygusudur ve adalet (duygudaşlık değil) toplumun temel direğidir. Adalet de, duygudaşlıktan farklı olarak, negatif de olsa, belli bir içeriğe sahip bir tutkudur; adalet, kişinin komşusuna zarar vermemesi gerektiği duygusudur.[7] Smith'in *Theory of Moral Sentiments* başlıklı kitabında insanoğlunun doğası, iyilikseverliğin yanı sıra adalet ve duygudaşlıkla ifade edilir; bu tablo daha sonraki çalışması olan *Ulusların Zenginliği*'nde kapitalizmin çarklarını döndürenin yalnızca bireysel hırs olduğunda –hatalı bir biçimde– ısrar eden yeni Smithçilerin alışıldık Hobbes'çu yorumlarından çok farklı bir insan doğası tablosudur.[8] Smith'e göre, duygudaşlık, kişinin ötekiler *adına* hissetmekten çok, onlarla *birlikte* hissettiği ortaklık duygusudur. Adalet duygumuz bizi, birbirimize zarar vermekten kaçınmaya yöneltir ve Hobbes'un çizdiği "herkesin herkesle savaşı" ve "kötü, vahşi ve kısa" biçimindeki insanlık tablosunun yerini, birbirine özen gösteren ve birbirine zarar vermekten doğal bir şekilde kaçınan yurttaşların oluşturduğu bir topluma dair çok daha hoş bir tablo alır.

Hume'un duygudaşlık ve adalet kuramı Smith'inkinden farklıdır ve işleri daha zorlaştıran nokta ilk dönem başyapıtı olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (1738) ile son dönem başyapıtı *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) arasındaki dönemde fikrini değiştirmiş olmasıdır. Hume, ilk dönem eserinde, duygudaşlığa bu duyguyu ciddi bulmayarak, kişisel çıkarın sağladığı itkilerle karşılaştırıldığında genellikle zayıf bir duygu olduğu yorumu-

7. Adam Smith, *Theory of the Moral Sentiments*, II, ii, 2, 1.

8. Örneğin Corey Venning, "The World of Adam Smith Revisited," *Studies in Burke and His Time*, cilt 19, 197. Ayrıca Milton Friedman, "Adam Smith's Relevance for 1976," *Selected Papers of the Graduate School of Business*, no. 50 (University of Chicago, 1977); ve Patricia Werhane'in yayımlanmamış çalışması "The Legacy of Adam Smith for Modern Capitalism."

nu yaparak yaklaşır. Son dönem eserindeyse duygudaşlığın, pek çok durumda kişisel çıkarları alt edecek güce sahip evrensel bir duygu olduğunu savunur. Duygudaşlık "birlikte hissetmekten" çok iyilikseverliğin bir biçimi, kişinin diğer yurttaşlara karşı hissettiği bir duygu, onların iyiliği için taşıdığı bir kaygıdır. Ama Smith'e göre olduğu gibi, Hume'a göre de, duygudaşlık bencillikle, fazlasıyla sık bir biçimde çatışır ve ona yenilir; bu yüzden de bir adalet duygusuna ihtiyaç vardır. Ama Smith adalet duygusunu, kişinin başkalarına zarar vermekten duyduğu doğal bir tiksinti biçiminde düşünürken Hume, adaleti, karşılıklı iyiliğimiz için akıl tarafından yaratılmış yapay bir erdem olarak ele alır. Adalet, doğal bir duygudan ziyade, avantajlı bir uzlaşımsal yapıdır. Smith için değil ama Hume için (duygudaşlığı ahlâki duygu olarak görse de) adalet gerçek bir ahlâki duygu değildir. Böyleyken bile, Hume, adaletin ahlâki duygularla ayrılmaz bir bütünlük içine girecek kadar yararlı olduğunu kabul etmiştir; çünkü bu duygular için, herkesin iyiliğine yönelik genel duygumuzdan, "insanlığın mutluluğuna yönelik ve insanların sefaletine duyulan üzüntü biçimindeki bir histen"[9] daha temel bir şey olamaz.

Hume, adaletin başlı başına bir duygu meselesi olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmez, ama genel olarak ahlâki duygular ve özel olarak da duygudaşlık olmadan etik diye bir şey olmayacağını, bunların adalet için o derece önemli olduğunu ısrarla söyler. İnsanların yalnızca kendi bencilce çıkarları doğrultusunda hareket ettiğine ilişkin Hobbes'çu görüşü iki yazar da reddeder ve ikisi de "toplumsal tutkuların" önemini savunur. Zaten tezlerinin özü de, Smith'in sözcükleriyle ifade edersek şöyledir: "Doğa, insanı topluma göre biçimlendirirken ona, kardeşlerini mutlu etmeye yönelik bir arzu ve onlara zarar vermesini önleyen özgün bir nefret vermiştir." Dahası, "doğa insana, bir onaylanma arzusunun yanı sıra onaylanır hale gelme ve başka insanlarda onayladığı özellikleri edinme arzusunu da vermiştir." Bizi birbirimize bağlayan yalnız duygudaşlık değil, birbirimize yönelik karşılıklı duyguların meydana getirdiği bütündür. Bu yüzden de İskoç düşüncesindeki ahlâki duygu ku-

9. Hume, *Treatise*, s. 235; ayrıca bkz. s. 577 ve s. 579. (Bkz. Bölüm 3, dipnot 1.)

ramı, adaletin duygudaşlıkla birleşmesini desteklemek üzere hem "özünde bencil insan" görüşüne, hem de Kant'ın ve pek çok çağdaş adalet kuramcısının aşırı entelektüel bakış açısına bir alternatif olarak gayet uygundur.

Adam Smith'te, ahlâki duygular konusunda sistematik bir kuram yoktur; ama Hume'da bu vardır ve genel kuramında yalnızca duyguların etikteki önemini vurgulamakla kalmaz, anlamakta çok farklı bir yol da izler. Bununla beraber, geleneksel modellerden ve önyargılardan kurtulamaz. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde yer alan ve sıklıkla alıntılanan "akıl tutkuların kölesidir ve öyle de olması gerekir," şeklindeki yorumu hem duyguların önemine ilişkin radikal bir argümanı, hem de aklı ve duyguları karşıt olarak düşünmeye yönelik geleneksel eğilimi sergiler. Bu gerçekten de cesurca ve iddialı bir açıklamadır, geleneksel akılcılığı yıkıcı bir biçimde reddettiği için de son derece güçlü ve akılda kalıcı olmuştur. (Bu türden ifadeler, Kant'ın, iddialı bir biçimde duygulara karşı aklı savunmasına da neden olmuştur.) Ben, Hume'un ifadesini şüpheyle karşılıyorum, çünkü tezi, akılla duygunun yersiz ayrımına engel olmaktan çok, bunu pekiştirmiştir. Fakat Hume'un kuramının ayrıntılarına baktığımızda, kendisinin gerçekte böyle bir karşıtlığa hapsolmadığını da anlayabiliyoruz. Hume'un pek çok erdeminden ikisi de, duygulara yönelik olarak, "tutkulara karşı akıl" biçimindeki geleneksel karşı çıkışın önünü kesen genel bir bakış açısı geliştirmesini sağlamış olan kavrayışlılığı ve titizliğidir. Ahlâki duygu kuramının temel üstünlüğüyse, bizim, hayattaki kişisel çıkarlarımızın ve hırslarımızın yanında, başkalarına yönelik bir birliktelik hissine sahip ve ilgili, özünde ve "doğal" bir biçimde toplumsal varlıklar olduğumuza dair görüşüdür.

B. TUTKUYA DAİR SORUNLAR: ADALETİ DUYGU OLARAK DÜŞÜNMENİN NESİ YANLIŞ?

> *Doğal eğilimlerden gelen sevgi başına buyruktur; fakat ödevden doğan incelik –bizi zorlayan bir eğilim olmadığı ve hatta yolumuza doğal ve yenilmez isteksizliğimiz çıktığı halde– marazi olmayan pratik sevgidir, bunun yeri eriyip giden merhamet değil iradedir.*
>
> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*

Duygular neden adaletin temeli olmasın? Neden tartışmaların dışında bırakılmak istensin? Ne aklın düşmanı, ne de dizginsiz tutkunun savunucusu olan Platon ve Aristoteles, doğru duyguların iyi bir kişilik için, erdemler, özellikle de o her şeyden önemli adalet duygusu için gerekli olduğunu düşünüyorlardı. Aziz Paulus ve Aziz Augustinus'dan Aquinalı Thomas, Luther ve Kierkegaard'a kadar hemen tüm Hıristiyan filozoflar erdemli tutkuların, özellikle sevgi, sadakat, umut ve cömertliğin önemini vurgulamıştır. David Hume ve Adam Smith, duygudaşlığın ve iyilikseverliğin ne kadar temel olduğunu etkileyici bir biçimde anlatmışlardır. Gündelik etik yargılarımızda sıcaklığa ve cömertliğe değer verdiğimiz ve soğuk, hesaplı çıkarcılığa güvenmediğimiz açıktır. Peki etik, (doğru) duyguların yoğun bir biçimde takdir edilmesini içeren köklü geleneklerden sonra neden tutkulara sırt çevirmiş, onları tartışmak yerine yalnızca yok saymıştır?

Ahlâki duygular kuramı duyguların yalnızca birer his, belli ayırt edilebilir fizyolojik değişimlerin (yüz kızarmasının, kalp atışlarının hızlanmasının, mide bulantısının, insanın kendisini hafiflemiş veya ağırlaşmış hissetmesinin) doğrudan sonucu olan hoş veya nahoş duygular olarak kabul edildiği o eski geleneğin tamamen karşısındadır. Duygular gerçekten de bundan daha öte şeyler olmasaydı, ahlâkla veya adaletle ilgilerinin neden bir baş ağrısı veya mide bulantısından fazla olacağını görmek cidden zor olurdu.[10] Ama derin-

10. Bulantı kavramı, Jean-Paul Sartre veya hiç değilse en ünlü karakterlerinden biri olan Antoine Roquentin tarafından, *La Nausée* [*Bulantı*, çev.: Selahattin Hilav, Can Yay., 1997] başlıklı eserde yaşanan felsefi bulantıyı içermeyebilir. Bulantının bu türün fizyolojik olanın açıkça daha ötesinde ve dünyaya dair derin bir felsefi çözümlemeyle yakından ilişkili olduğunu söylemek yeterlidir.

lerde hissedilen bir tutku bundan daha öte bir şeydir, Hutcheson'ın ileri sürdüğü gibi bir algı türü veya Hume'un savunduğu gibi dünyaya dair daha incelikli bir düşünceler ve yargılar kümesidir; bu da ahlâk ve adaletle olan bağlantılarını kesin bir biçimde açıklamaktadır. Örneğin ahlâki öfke duygusu yalnızca, hedefsiz fizyolojik bir tepki değil, hem kişisel, hem de ahlâki açıdan dünyayla ilişki kurma biçimidir.

Duyguların temelde fizyolojik olduğuna dair bu görüş çok eski zamanlara kadar gider ve özünde, duygular tamamen fizyolojik temelli olmasa bile, neredeyse tüm güçlü duygularımıza belli bazı fizyolojik rahatsızlıkların eşlik ettiği gözlemi yatar. Nitekim ortaçağ fizyologları o veya bu duygunun sorumlusu olan birçok "vücut salgısından" ["humor"] bahseder; Descartes da, daha soyut bir biçimde, duyguların, bedenimizde akarken çeşitli duygulara neden olan "hayvansı ruhun" bir dışavurumu olduğunu savunmuştur. Daha yakın zamandaysa William James, duyguların, özünde, iç organlardaki rahatsızlıkların neden olduğu bir duyumlar kümesi olduğu kuramını getirerek bugünkü psikoloji ve felsefeye ortam hazırlamıştır.[11] Fakat Descartes ve James bile, yalnızca iç organlarımızın fizyolojisinden değil, duygularımızın bağlamından da bahsetme zorunluluğu duymuşlardır. Güçlü bir duygunun fizyolojik bir ifade olduğu açıkça anlaşılabilir; ama neredeyse her duygunun bir şeyle, belki nahoş veya çirkin bir durumla, belki de yeni bir başarıyla *ilgili* olduğu da en az o kadar açıktır.[12] Bir duygunun nedeni ani bir rahatsızlık veya çok önce meydana gelmiş bir olayın anısı olabilir; ama bir neden veya bağlam olmaksızın fizyolojik bir rahatsızlığın varlığı bizim sözünü ettiğimiz anlamda bir duygu değildir. Duygu-

11. William James'in duygu kuramı, en iyi 1884 yılında yazdığı "What Is an Emotion?" başlıklı makalede özetlenmiştir. Bu makale, Calhoun ve Solomon editörlüğünde tekrar yayımlanmıştır, *What Is an Emotion?* (New York: Oxford Univ. Press, 1984).

12. Filozoflar, duyguların bu teknik özelliğini (ve duygulara özgü diğer bilinçli eylemleri) "niyet" olarak adlandırır. A. Kenny'nin yazdığı *Action, Emotion and Will* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1963) ve Daniel Dennett tarafından yazılan *Content and Consciousness* (Boston: Routledge, 1970) bu konudaki iki iyi tartışmadır. Duyguların arkasındaki niyet konusunu iki makalemde tartıştım: "Emotions Mysterious Objects" (yay. haz. Irani ve Myers, *Emotions*) ve "Nothing to be Proud Of," *Understanding Human Emotions* içinde (Bowling Green, 1982).

lar yalnızca fizyolojik rahatsızlıklarla değil, dünyayla da ilgilidir. (Bir duygunun her zaman bir fizyolojik rahatsızlık içermek zorunda olup olmadığı da sorulmaya değer bir sorudur; sakin duyguların –Hume bunların temel bir örneği olarak adalet duygusunu sunar– dikkate değer fizyolojik veya duygusal bileşenleri olmayabilir.) Bir duygu, dünyayı görmenin ve onunla ilişkiye girmenin bir yoludur ve adalet duygumuz da bu türden bir duygudur (veya daha ziyade karmaşık bir duygu kümesidir).

Akılsallık içinde eğitim görmüş ve ekmeğini bu yoldan kazanan profesyonel filozofların ve hukuk düşünürlerinin duyguların, adalet ve ahlâk için uygun bir alan olduğunu reddetmesinin nedeni esas olarak, duyguların fizyolojik olduğuna dair bu kaba görüştür ve buna göre basit duygularla, mantıksal çıkarsamalar yapabilen akıl arasındaki uçurum çok belirgindir. Fakat bu kaba fizyolojik bakış açısını bir kenara bıraktığımızda dahi, duygular daha olumlu görünmez. Adaletin akılla ilgili bir mesele olması gerektiği söylenir; duygular buna uygun değildir. Kant'ın, adalet konusunda duygulara yer olmadığını savunan sekiz argümanı aşağıdaki gibidir:

1) *Duygular tanımlanamaz:* Buradaki sorun, elbette, bu argümanın kendisinin –tanımlanamaz değilse de– denenmemiş oluşudur. Gerçek şudur ki filozoflar ve diğer sosyal bilimciler, kurumları ve argümanları tanımlamak ve çözümlemek için bir sözlük ve bir yöntem dizisi geliştirmek uğruna neredeyse üç bin yıl harcamışlardır. Duyguların tanımlanmasını ve çözümlenmesini de şairlere bırakmışlardır. Geriye kalanın da büyük oranda metaforik, sadelikten uzak ve edebi bir dil oluşuna şaşmamak gerek. Psikologların bile büyük kısmı, öğrenme kuramı ve benzerlerine ilişkin, açıklanması ve sınanması daha kolay hipotezlerin dışına çıkmayarak duygulardan ve "tesirden" bahsetmekten olabildiğince kaçınmaktadır. Fakat duygularımızı tanımlayamayacağımızı veya çözümleyemeyeceğimizi söylemek saçmadır; çünkü bunu zaten sürekli yapıyoruz ve davranışın, yalnızca çevre koşulları ve önceki davranış biçimleri temel alındığında bilimsel olarak tahmin edilebileceğini düşünenlere tamamen kapalı bir temelden yararlanarak diğer insanların davranışlarıyla

(ve kendi davranışlarımızla) ilgili doğru tahminlerde bulunuyoruz. Duygular tanımlanamaz değildir; kuramcılar bunlar hakkında çok az düşünüp çok az konuşuyor ve bunun sonucunda da tanımlanamaz olduklarını düşündükleri için bu şekilde gösteriyorlar. Adalet duygumuzdan bahsederken sorun yaşamamızın nedeni, söyleyecek bir şey olmaması değil, adaletin dilinin hislerden ziyade kuramlara uygun hale getirilmiş olması olabilir mi acaba?

2) *Duygular fazlasıyla kişiseldir:* Bu bir alçakgönüllülük veya çekingenlik itirafı olarak alınabileceği gibi, ahlâk felsefesine fazlaca uzun bir zamandır hükmeden bir önyargı olarak da görülebilir. Doğru düşünce biçiminin "nesnel" ve insandan bağımsız, kopuk ve uzak olması gerektiği fikrinin ne olduğunu görmenin vakti gelmiştir artık; bu bir yöntem değil, bir hastalıktır. Bilimsel yöntemin XVII. yüzyıldaki yükselişinin yalnız din üzerinde değil, etikle ve kendimizle ilgili anlayışlarımız üzerinde de korkunç etkileri olduğuna, bizi kendimizden uzaklaştırıp, kendimizi insani olmayan her türlü açıdan, çeşitli makine metaforları ve atomcu imgelerle görmemize neden oluşuna ilişkin yazılmış pek çok şey vardır. Bugün, hesapçı aklın, en sevilen güncel makine metaforuna, bilgisayara nasıl uyduğu ortadadır. Fakat duygular bu metafora o kadar iyi uymaz, bu da bizi duyguların yoğun düşünme için uygun olmadığını değil, aksine, bizi insan kılanın aklımız değil duygularımız olduğunu düşünmeye sevk eder. Duygular gerçekten de kişiseldir, ama bence adalet de öyledir.

3) *Duygular hakkında yargıda bulunulamaz: Hepimizin duyguları var, o kadar.* Elbette; duyguları, akıllıca veya aptalca, mazur görülebilir veya görülemez, mantıklı veya mantıksız diye sık sık yargılarız. Adam Smith, bir duygunun doğasının (örneğin duygudaşlığın) belli bir bağlama bağlı olduğunu ve her zaman bu bağlam temelinde değerlendirileceğini (kimi zaman da değiştirileceğini) ayrıntılarıyla göstermiştir. Aldatıldığını hisseden bir insanın sahip olduğu bu duygunun bir nedeni vardır ve bu neden –kendisi veya bir başkası tarafından– değerlendirile-

bilir. Hisler yalnızca ruhumuzla ilgili "olgulardan" ibaret değildir; tıpkı daha soyut ve insana tamamen uzak konulara özgü belli kaygılarla gelişmiş araçlar olan gerekçeler ve argümanlar gibi tartışılmaya, geliştirilmeye ve yeniden gözden geçirilmeye açık, değerlendirici yargılardır. Adalete dair argümanlarımızın tipik bir biçimde duygularla dolu olmasının nedeni argümanı izleyememiz değil duygunun bu argümanın ta kendisi oluşu; neyin adil veya haklı olduğuna dair anlaşmazlıkların genellikle sadece düşünce farklılıklarını değil, his farklılıklarını da içermesidir. Yanlış bir fikre sahip olan kimse yalnızca hatalıdır, ama yerinde bir adalet veya adaletsizliği idrak edemeyen kimse yetersiz, hatta muhtemelen kötü bir insandır.

4) *Duygular özneldir:* Doğru, ama öznel olmalarının nesi yanlış? Çoğunlukla, nesnel olmanın, tartışmanın ve aklın ötesinde olduğu tartışmasız kabul edilir, ama elbette ki durum böyle değildir. *Öznellik*, belli bir nesneyle indirgenemez bir ilişki içinde bulunmak anlamına gelir; ama bu, söz konusu öznenin bir argümanı izleme veya dile getirme ya da akılsal kaygılar taşıma yetisinden yoksun olduğu anlamına gelmez.[13] Vanilyalı ve çikolatalı dondurma ya da iyi bir burbonla sek skoç arasındaki seçim söz konusu olduğunda zevkler tartışılmayabilir, ama konu intikamla bağışlama, öfkeyle utanç, küsmeyle tevazu arasında bir seçimse, tartışma ve anlaşmazlığın dayandırılacağı nedenler olduğu kesindir. Öznellik, adaletle ilgili bir argümanın sonu değil, Kant'ın bile teslim ettiği üzere, her zaman başlangıcıdır. Konuyla duygusal bir bağlantımız yoksa (vekâleten ilgileniyorsak) daha "nesnel" olmayız, bunun yerine durumu sadece konunun dışında görürüz. Nesnellik, *a priori* bir öznelliğe bağlıdır. Nesnellik için öznel bir yönlenme, her şeyin anlam kazandığı bir çerçeve gerekir. Nesnel olarak konuşursak, evren adaletsiz bile değildir. Daha ziyade, Camus'nün söylediği gibi "kayıtsızdır." Evrenin adaletle hiç bir ilgisi yoktur.

13. Duyguların akılsallığının mükemmel bir çözümlemesi için Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, özellikle Bölüm 7'de bu bağlamlarda "öznellik" kavramına yüklenen anlamların çeşitliliğinden söz ettiği kısım.

5) *Duygular akıldışıdır:* Bazıları öyledir. Çoğu değildir. Duyguların kendi içinde akıldışı (veya daha da kötüsü akılcı olmayan, yani aptalca veya yanlış yapacak bir zekâdan dahi yoksun) olduğu kesinlikle doğru değildir. Doğru nedenlerle sinirlenmek akılsallığın doruğu olabileceği gibi, yeterince neden varken sinirlenmemek de kişiyi, Aristoteles'in deyimiyle, ahmak yapar. Toplumsal konular söz konusu olduğunda, akılsallık dediğimiz şeyin temeli büyük ölçüde adalet duygusudur; duygulardan yoksun bir temelde bir ilkeler sistemi inşa etmek biçimindeki bildik anlamıyla akılsallık ise, aksine, psikiyatristlerin genellikle (örneğin şizofrenlerde) çözülme dediği bir delilik biçimidir. Biraz paradoksal bir biçimde ifade edecek olursak, belli zamanlarda belli duygulara sahip olmak akılcı, olmamaksa akıldışıdır. Duygular kendi içinde akıldışı değil, akılsallığın gereğidir.

6) *Duygular değişkendir:* Kant, duygulara karşı olan argümanlardan en çok bunu seviyordu; duyguların önceden tahmin edilemez olduğu, ruh halimize ve havadaki değişikliklere göre değişim gösterdiği, aklınsa, şartlar ne olursa olsun, ebedi ve değişmez olduğu tezi.[14] Belli duygular –örneğin duygudaşlık– bir toplumda yaygınken, diğerinde olmayabilir. Şimdi bana öyle geliyor ki aklın kendisi de –ama konuyu oraya çekecek değilim– çağdan çağa, kültürden kültüre değişir ve –tutarlı ve çoğu zaman kendini aldatan bir araç olan akılcılaştırma aracılığıyla– belli koşullara, önyargılara göre şekle girebilir (bahsettiğimiz şey yalnızca matematik kuralları değil). Daha önemlisi ve daha ilginci, duygularla ilgili şu bildik yakınma, saldırdığı Hume'cu tezi, yani duygudaşlık gibi hislerin aslında doğal ve evrensel olduğunu –incelemek yerine– görmezden gelir. Bu duygular insanın genetik, toplumsal ve psikolojik açılardan rastlantılara bağlı olması anlamında hâlâ öngörülemez olabilirler, ama kişi "akıl" adını hak eden her prensibin ebedi ve evrensel bir doğruluğa sahip olması ve akla gelebilecek tüm tuhaf yaratıklara, tüm gezegenlere uygulanabilmesi gibi saçma bir taleple işe başlama-

14. Ayrıca Bernard Williams, "Morality and the Emotions," *Problems of the Self* içinde (New York: Cambridge Univ. Press, 1973) içinde.

dığı sürece, insanın güzelim duygusallığının gerçek evrenselliği yeterli görünecektir. Elbette, etrafımızda daha çok duygusallık görmek istemediğimiz anlamına gelmiyor bu. Zaten, Hume'un kendi önerdiği bir hipoteze göre, adalete ihtiyaç duymamızın tek nedeni, insanlar arasındaki iyilikseverlik ve iyi niyetin görece azlığıdır.

Duyguların değişken ve güvenilmez olduğu biçimindeki bildik suçlamanın yanına bir başka bildik yakınmayı da eklemek gerekir; duyguların inatçı, takıntılı ve değişkenlikten uzak, istenenden veya uygun olandan çok daha uzun süre kalma eğilimine sahip olduğu iddiası. Otuz (yoksa yirmi mi?) yaşın üstündeki her yetişkin, aşkın verdiği acının, ilişki bitse de silinmediğini bilir. İntikam alma dürtüsünün verdiği sancının, intikam almak imkânsız veya yersiz bir hal almış olsa bile kaybolmadığını hepimiz biliriz. Fakat bence, acıya ve kimi zaman da aptallığa rağmen, duyguların bu kontrol edilemezliği, onların en yüce erdemlerindendir. Aşk, hayatlarımızda önemli bir duygudur, çünkü bir kere yerleşti mi, ister zayıf olsun ister güçlü, kolay kolay gitmez. Aşkın saplantısallığı, onun güvenilirliğini ve önemini gösterir. İnsan yalnız bir saat veya bir iki gün için sevebilseydi, ("eğlenceli" olmaya devam etsin veya etmesin) bu duygu anlamsız olurdu. İntikam, insanların yaşamlarını tanımlamakta kullandığı bir saplantı değil de geçici bir dürtü olsaydı –caydırıcılık ve (ceza yerine) rehabilitasyon sorunlarını bir kenara bırakacak olursak– cezai adalet sisteminin pek önemli veya gerekli bir yanı kalmazdı. Adalet duygusunu bizim için öylesine önemli kılan şey, ortadan kaybolmaması ve ne kadar uyarılırsa, zihinlerimize ve toplumsal ilişkilerimize de o kadar yerleşmesidir. Diğer taraftan, aklın ürünü olan büyük kuramları akılda tutmak, okutulan o kadar derse rağmen hiç kolay değil; derslerden sonra da bu kuramlar defterlerimizle beraber rafa kalkarlar. Adalet duygumuzsa her zaman canlı ve uyanıktır.[15]

15. Duyguların kontrol edilemezliği üzerine, Amelie Rorty, "Explaining Emotions," Rorty'nin *Explaining Emotions* adlı kitabı içinde, 103-126. Ayrıca Patricia Greenspan, "A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion," aynı çalışma, 223-250.

7) *Duygular yalnızca tekili ilgilendirir, evrenseli değil:* Etik ve akılsallığın belirli kişiler veya durumlarla değil, evrensel kategorilerle ilgili olduğu düşüncesi, özelleşmiş argümanlardan biri olmakla beraber, Platon'un diyaloglarından John Rawls'un yeni Kantçı etiğine kadar bütün tartışmalarda büyük önem taşımıştır. Bir etik ilke, "belirli durumları göz önünde bulundurmadan, her zaman şu şekilde davran" biçimindedir. Ama duygularımızın her zaman bir duruşu vardır. İnsan belli bir kişiyi sever. Veya birkaç belli kişiyi sever. Eğer kişi tüm insanlığı veya insan türünü severse (yani aslında insanlara güvenmeyip onları sevmedikleri halde zekice tersiymiş gibi gösteren Rousseau ve Marx için dendiği gibi yalnız soyut kategoriyi değil, gerçekten insanları severse), her bir insanı da tek tek sever (veya sevme yetisine sahiptir). (Hıristiyanlıktaki ruhani aşk erdemi de bu nedenle belirsizdir, ya insanlık sevgisi söz konusudur ya da her bir insana duyulan sevgi; ama bence, doğru olan ikinci yorumdur.) Fakat Platon'dan bize ulaşan tuhaf etik kavramına göre önemli olan yalnızca evrensel ("İyi") olandır. Tek tek sevgiler önem taşımaz. Hatta evrensel olan için onlarla savaşmak gerekir.

Bu geleneksel saplantının son derece sapkın sonuçlarının en iyi görülebileceği yer, faydacı etiğe getirilen çok tartışılmış bir karşı örnektir. Bu öylesine belirgin bir itirazdır ki John Stuart Mill, kurama dair klasik savunmasında bunun önüne getirileceğini sezmiştir.[16] Faydacılık, akılsal bir kuram olarak, "herkes bir olarak sayılmalı, kimse birden fazla sayılmamalı"[17] düşüncesini talep eder. Önemli olan genel zevk ve acıdır, kişisel tercihler veya düşkünlükler değil. (Burada da, genellikle olduğu gibi, özel ilgi, kaygı ve iyilikseverlik duygularının yerine evrensel bir prensibin koyulmasının amacı, kuramı akılcı kılmaktır.) Örneğin, faydacılık birinin on beş ya da dört kişiyi kurtarabileceği bir durumda on beş kişiyi kurtarmasını dikte eder. Gözlerinizin önünde iki kayık karanlık göle batıyor. Yalnızca birini kurtara-

16. John Stuart Mill, *Utilitarianism* [*Faydacılık*, çev.: Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1946]
17. A.g.y. 107. Cümle, Jeremy Bentham'ın *Introduction to the Principles Concerning Morals and Legislation* başlıklı çalışmasından.

bilecek zamanınız ve donanımınız var. Birinde on beş yabancı var. İkincisindeyse eşiniz ve üç çocuğunuz. Faydacılık, evrensel ilkeler temelinde, o on beş kişiyi kurtarmanız gerektiğinde ısrar eder. Sağduyu ve tüm insani duygularsa ailenizi kurtarmanızı söyler. Kişisel duyguların önce geldiği durumlarda evrensel ilkelere itaat etmek, adaletsizliğin paradigması değil, en üst noktasıdır.[18]

8) *Duygular etiğin konusu değildir, çünkü hükmedilemezler:* Kant'ın etik alanındaki en itibar edilmeyen tezlerinden biri şöyledir: "[Kutsal kitaplarda] emredilen sevgi, yalnızca ödeve duyulan sevgi yani, Pratik Akla duyulan sevgi olabilir; eriyip giden merhamete duyulan *patolojik* sevgi değil." Burada savunduğu şeyin özü şudur: Kişi bir duyguya söz geçiremiyorsa etik de duyguları içeremez. Sıkça tekrarlanan bir argümandır bu. Benzer biçimde Nietzsche de Hıristiyan etiğinin ve psikolojinin, komşularımızı sevmemizi söylemesinin saçma olduğunu söyler. Ama bence burada haklı olan Hıristiyanlık, hatalı olansa Kant ve Nietzsche'dir; çünkü bir duyguya "söz geçirmek" ve insanları duygularından sorumlu tutmak son derece mantıklıdır. Zaten pek çok duyguyu da böyle öğreniyoruz. ("James, kız kardeşini seveceksin.") Kişinin bir duyguyu "yerine getirmesi" mümkün olsun veya olmasın, bu duygu üzerine kafa yorması, onu eleştirmesi ve böylece değiştirmesi, güçlendirmesi veya baltalaması kesinlikle mümkündür. Kişi, örneğin kendini bazı durumlara sokarak duygularını işleyip geliştirebilir. (Fakirlerle oturup konuşmak, güçlü bir paylaşımsal adalet duygusu geliştirmenin iyi bir yoludur. Böyle bir duygudan kaçınmanın iyi bir yoluysa muhitinden dışarı çıkmayıp, artan suç oranı ve refah içinde vergilerimizi yiyip bitiren tembellerle ilgili paranoyak makaleler yazmaktır.) Birilerine "adalet duygun olsun!" veya "öfkelen!"

18. Yine bu türden saçma bir ters örnek, ciddi etik kuramların ünlü yandaşları tarafından önceden tahmin edilmiştir. Kant'a karşı da benzer örnekler getirilmiştir, örneğin Charles Fried, *Right and Wrong* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1978). Önemli olan, kendisine karşı çıkılan kuramcının bu örneklere karşılık verip veremeyeceği değil, genel dürtünün ve kuramın yapısının bu örneklerin saçmalığını yakalayıp yakalayamayacağıdır; yapılacak olan kuramı bunlarla "başa çıkacak" biçimde geliştirmek değildir.

demek ne kadar anlam ifade eder bir yana bırakalım, ama, duygularımız konusunda birbirimizi sorumlu tuttuğumuza ve birbirimize hangi duygulara sahip olup hangilerinden kaçınacağımızı, dolaylı olarak da olsa anlattığımıza şüphe yoktur. Hem bireysel olarak hem de kültür olarak duygularımızı *işleyip geliştiriyoruz*, bu belki yalnızca duygularımıza hükmetmekten daha farklı bir şey, ama onlarla ilgili sorumluluk almak ve onları kendimizin kılmak anlamına geliyor. Bu noktada şu soru karşımıza çıkar: O zaman hangi duygularımızı işleyip geliştireceğiz; merhamet ve yakınlık hislerini mi, yoksa savunmaya yönelik açgözlülük duygularımızı mı? Adalet duygumuz, her şeyden önce, duygularımızda biçimlenir, kuramlarımızda değil.

C. BİLİŞSEL BİR DUYGU KURAMI

Yargıç da jüri de benim, dedi canavar.
Lewis Carroll, *Alice Harikalar Ülkesinde**

Duygular her zaman başımıza dert açıyor gibi görünüyor. Gerçek hayatta durum bu elbette: Örneğin, bir öfke patlaması sonucu Cuma gecesi partileri mahvoluyor ya da yanlış zamanda yanlış kişiye âşık olmak bir evliliği ya da kariyeri yıkıyor. Ama duygular, insan zihninin bilgisayar gibi temiz, net bir modelini elde etmek, insan zihnini akılcılığın, henüz mükemmel olmasa da maddeleşmiş hali olarak göstermek isteyenlerin başına da dert açıyor. Birden, istenmeyen konuklar gibi dalıyor içeri duygular; kendi gündemlerini dayatıyor, aklı gölgede bırakıyor ve idareyi ele geçirecekmiş gibi oluyorlar. Platon, duyguları, ruhun aşağı bölümlerinden kabul etmişti; duygular akıl tarafından kontrol edilebilirdi. Hume ise aklın tutkuların esiri olduğunu ve böyle de olması gerektiğini söylemekle geleneksel hâkimiyet-itaat modelini tersine çevirdi, ama o da duyguların kendi Newtoncu zihin modeli için tuhaf bir bileşen olduğunu gördü ve bunların yalnızca zevk ve acının basit etkileri mi, yoksa kendi akılsallığını geliştirmiş çok daha derin düşünceler mi olduğu

* *Alice Harikalar Ülkesinde*, çev.: Tomris Uyar, Can Yay., 1992, 2. basım.

konusunda asla bir sonuca varamadı. Felsefe ve psikolojideki zihin kuramları duygulara yer vermek konusunda öteden beri rahatsızlık yaşamışlardır. Benim burada getirmek istediğim öneriyse duyguların, aklın "soğukkanlı" özelliklerinden o kadar da kesin bir biçimde ayrılmaması gerektiği, duyguların kendi doğasının da temelde bilişsel olduğudur; ama bu, kesinlikle onlardaki tutku özelliğini inkâr etmek değildir.

Her şeyden önce, duyguların ilkel, öğrenilmemiş, entelektüel özellikten uzak olduğu ve bunlar olmasa gayet akılcı ve mantıklı olacak olan hayatlarımıza zarar verdiği düşüncesinden kurtulmamız gerek. Gerçek şudur ki duygular –unutmayalım ki bunlar kişiyi ürperten bir soğuktan veya bir baş ağrısından çok daha farklı "hislerdir"– genellikle aptalca olmak bir yana derin; maruz kaldığımız değil, işlenip geliştirilmiş; hayat ve akıl için yıkıcı değil, iyi hayat ve hatta akılsallık için gereklidir. Genellikle, duyguların temelde fizyolojik görüngüler olduğu, "iç organlarla ilişkili rahatsızlıkların" veya hipotalamustaki ya da limbik sistemdeki, merkezi sinir sisteminin "aşağı" (hatta en ilksel) merkezlerinde meydana gelen ciddi bir karışıklığın (veya eksikliğin) sonucunda ortaya çıktığı düşünülür ve çoğunlukla da savunulur. Ama bu türden tezler, neredeyse her zaman, temel bir hatayı gözler önüne serer: Belli fizyolojik durumlar ve olaylar duygulara neden oluyor veya eşlik ediyor olsa bile, buradan, duyguların bu durumlar veya olaylardan ibaret, tamamen fizyolojik görüngüler olduğu sonucu çıkmaz. Duyguların, beynin ve zihnin en üst merkezlerini, yargılama ve entelektüel yetilerimizi de içerdiğini başka bir yerde uzun uzadıya açıklamaya çalıştım. Duygularımız kendi zekâsına sahiptir, kesinlikle kopuk veya kendi farkındalığı olmayan bir zekâ değildir bu; bizi dünyayla ilişkilendiren, kendimizle ve dünyadaki paylaştığımız yerle ilgilenmemizi sağlayan bir zekâdır. Duygular, zihnin yaşamında merkezi öneme sahip bileşenlerdir, yalnızca ruhun yıkıcı, önemsiz veya "aşağı" kısımları değildir. Felsefenin en büyük sorusunun cevabını özetleyecek olursak: Hayatın anlamı, duygularımızda bulunacaktır. Adalet duygumuz ve dünyadaki adaletle (veya haksızlıkla) ilgili en temel yargılarımız da öyle.

Duyguların aptalca olduğu gibi hatalı bir düşüncenin yanında bir de duygular çatıştığı zaman ortaya çıkan sorunların aşılmaz, saçma ve çözümsüz olduğu fikri vardır; duyguların üstesinden gelmenin ve onları kontrol etmenin mümkün, ama onlarla akıl yürütmenin, onları işleyip geliştirmenin mümkün olmadığı iddia edilir. Bence, aksine, duyguların kendi mantığı, kendi akılsallığı vardır. Stratejilere sahiptirler, tartışmaya ve işlenip geliştirilmeye açıktırlar. Ayrıca, esas aptalca, inatçı, değişmez, çözümsüz ve aşılmaz bir hal alanın akıl denen şey ve onun paradoksal sorunları olduğu rahatlıkla savunulabilir. En parlak adalet kuramlarına göz atalım: Akla gelebilecek her türlü karşıt örneğe karşı kendilerini savunurlar ama eninde sonunda ya tarif ettiği varsayılan dünyaya karşı tamamen kayıtsız bir halde çelişki içinde kalırlar ya da kendilerini yok ederler. Bu entelektüel çıkmazı bilirsek, duygularımız aracılığıyla birbirimizi daha iyi anlamayı başarabiliriz. Bilişsel akıl, bütünden kopukluğuyla gurur duyarken, tutkular her zaman bütünsel bir ilişki içindedir. Dünyadan çekilme değil, dünyanın izdüşümüdür onlar – elbette bir duygunun kendi içine çekilemeyeceği anlamına gelmez bu, ama böyle bir durum gerçekleştiğinde kendi içine çekilen yalnızca duygu değil, duygunun dünyasıdır. Adalet duygularımız zaten, kuramlarımızdan farklı olarak betimlemekle yetinmeyip *içinde yaşadıkları* bir dünyayla ilişki içindedirler.

Yanlış anlamalara kısmen de kullandığımız metaforlarda duyguları oturttuğumuz yer neden olmaktadır. Örneğin duyguların "içimizde" olduğu son derece belirgin görünür bize; ama bu kadar kendimizden emin bir şekilde bahsettiğimiz o "iç" alan nedir ve bu türden "iç" faaliyetler nasıl olur da "dışımızdaki" dünyayla ilişki kurar? Pek çok filozof, akıllarında bu soruyla, XIX. yüzyıl deneyci filozof-psikoloğu Franz Brentano tarafından geliştirilmiş bir kavramdan yola çıkarak duyguların "amaçlılığından," her duygunun bir şeye *dair* bir ihtiyaçtan doğduğundan bahseder. Bir duygu asla yalnızca kendi içinde bir bütünlüğe sahip değildir: Her zaman başka bir şeye, kişinin sevdiği biriyle, çok utanç verici bulduğu bir durumla, çok rahatsız edici bulduğu bir yorumla ilgilidir. Örneğin adaletsizlik hissi yalnızca bir iç fırtına, aldatılmayla veya ezilmey-

le tesadüfi bir bağlantısı olan bir duygu patlaması, bir fizyoloji patlaması değildir. Bu his aldatılmayla veya ezilmeyle *ilgilidir* ve bu türden algılanmış bir adaletsizlik olmasa, böyle bir duygu da olmazdı. (Bu, kişinin kendini asla *yanlış olarak* aldatılmış hissetmesi mümkün değildir anlamına gelmez elbette; kişinin, aldatıldığına inanmadan veya bunu algılamadan aldatılmış hissetmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir.)

Duyguların kendiliğinden ortaya çıkma eğilimi taşıdığını kabul ediyoruz, ama bu, fazla kolaya kaçılarak, duyguların bizim irademizin dışında, sanki bizimle tek ilgileri delilikleriyle canımızı sıkmakmış gibi anlaşılmaktadır. Ama gerçek şudur ki bizler genellikle duygularımızı işleyip geliştiririz, kimi zaman da bilinçli bir şekilde yaparız bunu. İnsan âşık olduğunda her fırsatta sevdiğini düşünmeye çalışır. Onu gözünde canlandırır, konuşmalarını düşünür, geleceğe ilişkin hayaller kurar. Kızmak için de kendini hazırlar insan; iç monologlar yürütür, tüm suçlayan ve eleştiren yönleriyle davadaki bir savcıyı hatırlatır ("Yargıç da jüri de benim," diye yazmıştı Lewis Carroll). Duygular maruz kaldığımız değil, hesapsız eylemler türünden şeylerdir. Bunu söylemek sözdizimimizde sorun yaratsa da, duygular bize verilmiyor ve dayatılmıyor, onları yapan biziz. Bu, bizim, istediğimiz duyguyu şartlardan, duygusal alışkanlıklarımızdan ve kişiliklerimizden, o sıradaki psikolojik "havamızdan" bağımsız bir şekilde özgürce seçebileceğimiz anlamına gelmez. Lord Keynes'in "his alışkanlıkları" ve de Tocqueville'in "yüreğin alışkanlıkları" dediği, kimlik ve kişiliklerimizi ele alırken bireysel hislerden ve duygu parçacıklarından fazla söz ederiz. Duygunun kendiliğindenliği dediğimiz şey, belki de aylardır, yıllardır işleyip geliştirdiğimiz bir duygusal alışkanlığın düşünülmeden ifade edilmesidir.

Örneğin, büyük bir adaletsizlik durumunda bir stoacının engin kabullenişini benimsemeye o anda karar veremez insan; bu türden yaklaşımların işlenip geliştirilmesi için yıllar hatta tüm bir ömür gerekir. Kişi hesaplı ve işlenip geliştirilmiş bir bencillik ve açgözlülükle geçen yıllardan sonra aniden yoğun bir adalet tutkusuna sahip olmayı bekleyemez (ama böyle bir tutku geliştirmeye karar ver-

mesi mümkündür elbette). Ben de içinde bulunulan anın, sağlık durumumuz, kanımızdaki kimyasallar, havadaki iyonlar, Ay'ın konumu gibi çeşitli fiziksel etmenlerin bizi belli duygulara sevk ettiğinden ve belli duyguların, duygusal kapasitelerimize belli sınırlar getirdiğinden kuşkulanıyor veya bunları inkâr ediyor değilim; ama bunların hiçbiri de duygularımızı tamamen edilgen fizyolojik tepkilere indirgemiyor. (Bu türden koşullar, sınava hazırlanan her öğrencinin gayet iyi bildiği gibi, zihnimizin performansını da etkiler; ama kuramcıların zihnin, kavrayışın ya da tartışma yeteneğinin yalnızca çevresel ve bedensel koşullara verilen bir tepki olduğunu ileri sürdüğünü pek duymayız.) Duygularımızın bize ait şeyler olduğunu söylemek yeterli değildir; biz de duygularımıza aidiz. Sonradan özür dilesek veya bahaneler bulsak dahi ("Özür dilerim, bana ne oldu hiç bilmiyorum"; "Kendimi tutamadım, çok sinirliydim") aslında öfkeliyken söylediklerimizin aylara, yıllara yayılan o nazik konuşmalardan çok daha gerçeğe yakın olduğunu biliriz. Öfke patlaması ani ve beklenmedik olabilir, birdenbire ifade edilen öfke de özenli bir işlemenin uzun süre sakladığı ürünüdür.

Başka bir yerde de uzun uzadıya savunduğum gibi, duygular, yargının temel biçimleri, dünyayı deneyimlemenin ve dünyayla ilişkiye geçmenin yollarıdır.[19] Başkalarını da kendimizi de önemli konularda çarpıcı senaryoların içine sokan kavramsal yapılardır bunlar. Duygusal deneyimin, bilimle ilgilenirken veya yalnızca bir durumu gözlemlerken edinmeye çalıştığımız (ama bunu asla tam olarak başaramadığımız) "nesnel" ve yansız tutumların karşıtı olarak görülebileceği ve (gereğinden fazla olmamak kaydıyla) görülmesi gerektiği doğrudur, ama bunlar arasındaki fark ilkinin aptalca ve kaçınılmaz bir biçimde çarpıtılmış ve kontrol dışı olması, ikincisininse "şeylerin gerçek durumunu" zihin gücüyle ve doğru bir biçimde yansıtması değildir. Duygular algılarımıza ve kimi zaman da yargılarımıza, tarafsızların sahip olamayacağı bir güç kazandırır ve insanla ilgili pek çok konuda, kavrayış ve anlayışa yönelik, en parlak sosyal bilimcilerin bile yakınına gelemeyeceği bir yatkınlık kazandırır. Hayatlarımız, benliklerimiz ve diğer insanlar (daha pek

19. Solomon, *The Passions*.

çok şey de), üzerinde düşünülmüş soyut yargılar aracılığıyla değil, duygularımız aracılığıyla bizim için bir değer taşır. Bir dost veya komşunun, sevgili veya kardeşin bize bir şey ifade etmesinin nedeni nesnel bir kategoriye denk düşmesi değil, bu kişiye duygularımız aracılığıyla ilgi göstermemiz, onu algılamamız, düşünmemiz ve ona yakınlaşmamızdır. Onların bizim için önem taşıdığı, bize yakın olduğu yargısına dolaylı olarak, kıyaslama veya toplumsal çözümleme yoluyla ("o benim kardeşim, demek ki onun için şöyle düşünmeliyim") değil, doğrudan, yanıltıcı bir biçimde "hissettiklerimiz" dediğimiz şeyler aracılığıyla varırız. Ama ilişkilerimizi duygularımız aracılığıyla tanımakla kalmayız; onları duygularımız aracılığıyla kurarız. Alman görüngübilimci Max Scheler duyguların "gerçek bilişsel eylemler" olduğu düşüncesini savunmuş, Jean-Paul Sartre da duyguları çarpıcı bir ifadeyle "dünyanın sihirli dönüşümleri" diyerek tanımlamıştır.[20] Buradaki düşünce, dünyamızı, kafamıza göre veya tek başına bireyler olarak değil, duygular aracılığıyla bütünleştirip anlamlandırdığımızdır. Akıllı memeliler olarak paylaştığımız ve birlikte öğrendiğimiz duygular aracılığıyla yaşamımızın ana hatlarını kurarız, sahip olduğumuz yoğun adalet ve adaletsizlik duygusu da buna dahildir.

Duygularımızın birer yargı olduğu düşüncesi, etken-edilgen, gönüllü-gönülsüz, akılcı-akıldışı, tüm o eski, yıkıcı ikilemlere saldırmak için güçlü bir silahtır. Duygusal yargılarda bulunuruz, fakat bir durumun gerçekleri ve değerleri (genellikle) o kadar bariz ve kaçınılmazdır ki sanki cevap apaçık karşımızdadır. Duygularımızı ve verdiğimiz yargıları işleyip geliştiririz; bunu söylemek, bunlardan kısmen sorumlu olduğumuz anlamına gelir; ama, şartlardan bağımsız olarak, bunları canımızın çektiği gibi yaptığımız türünden (saçma) bir anlama gelmez. Kimi duygularımız kesinlikle akıldışı olsa da, pek çoğu bize akılcılık için paradigmalar sağlar. Yoksa insanın "yanlış" değil de "doğru" kişiye âşık olabilmesi, "delice" ama aynı zamanda açıklanabilir bir kıskançlık göstermesi, öfkemizin kimi zaman haklı kimi zaman haksız olmasını, kimi zaman adaletsizliğe uğradığımız duygusunun haklı olduğu, kimi zamansa ol-

20. Jean-Paul Sartre, *The Emotions*,. çev.: Frechtman (New York: Citadel, 1971).

madığı gerçeğini nasıl anlamlandırabiliriz? Duygularla ve duyguları temel alan eylemlerle ilgili sorunun, duyguları tartışmanın ve değerlendirmenin imkânsızlığı olduğu söylenir sık sık. (Tüm duyguları, "duygular iyi veya kötü değildir; yalnızca vardır" gibi bir nedene dayanarak savunan popüler terapi saçmalığı da aynı aptallığın diğer yüzüdür.) Gerçekte, her duygu zaten kendi içinde birçok değerlendirme içerir (en basit örnek: Bir şeyin tehlikeli olduğuna ve kişinin –hemen!– kaçması gerektiğine dair bir yargı olarak korku) ve bu değerlendirmelerin kendileri de her zaman için değerlendirmeye açıktır. Ayrıca değerlendirmelerimizin değerlendirilmesi, başlı başına duygunun bir parçası bile olabilir (utanmış olduğu için utanmak, kızmış olduğu için kızmak).

Duyguların en etkileyici, fakat en az incelenmiş yanlarından biri, duygular üzerinde düşündüğümüz ve düşünce yoluyla bunları, çoğunlukla önemli ölçüde değiştirdiğimiz gerçeğidir. İlkel fizyolojik tepkiler olan duyguların, bunlarla ilgili düşünüşümüzden ayrı olması gerektiğine yönelik ve insanı anlamaktan uzak varsayım nedeniyle bu belirgin gerçek göz ardı edilir. (Duygularla ilgili daha soyut kuramlarımızın pek çoğu da –örneğin göze çarpanlarından olan Freudcu psikanaliz– bizi kendi duygularımızdan ayırmakta etkili olmuştur, öyle ki onlara sanki çok uzaktaymış gibi bakarız.) Ama nasıl ki yargılar değerlendirme konusuysa, aynı şekilde duygular da değerlendirici bir etki içerir ("Mantıksal olarak doğru olduğunu biliyorum, ama duygusal açıdan yanlış olduğunu hissediyorum"). Fakat bir değerlendirmenin (aynı kişi tarafından) değerlendirilmesi, değerlendirmeyi değiştirmeye eğilimlidir. Birine karşı önyargılıysam ve böyle duygulara sahip olduğum için içten içe kendime işkence ediyorsam, bu duygularımı daha fazla sürdüremem. Bu, yalnızca kendime önyargılarımla hareket etme şansını tanımadığım anlamına gelmez, bu şekilde hissetmenin de önüne geçtiğim anlamına gelir. İşte size daha ayrıntılı bir örnek:

Mahalledeki yeni bir dükkândayım ve çok acelem var. Satıcı benden önceki müşteriyle sakin sakin sohbet ediyor ve bu da beni fena halde rahatsız ediyor. Kızmam gerekir, ama "Burası yeni bir dükkân ve bu kişi de yapması gerekeni yapıyor. Acelesi olan ve bu-

raya uymayan benim," diye düşünüyorum. Böylece sinirlenmiyorum, yalnızca sabırsızlığım sürüyor. Kısa süre sonra ben de konuşmanın tadını çıkarmaya başlayıp "İnsanların hâlâ birbirine bu kadar iyi davrandığı bir kentte yaşamak ne güzel," diye düşünüyorum. Duygumu bastırıyor değilim, düşünce yoluyla onu *dönüştürmüş* bulunuyorum. Kıskançlık, öfke ve haset anlarında bunu ne sıklıkla yapabileceğimiz ve yapmamız gerektiği de (tabii ki bu duyguların her zaman, hatta genellikle, kötü veya yersiz olduğu sonucu çıkmaz buradan) bu kitapta ele almak istediğim sorulardan biri. Ama şimdi aklımda Teksaslı zeki ve duyarlı görünen başarılı bir beyaz öğrencinin durumu var. Besbelli ki kendi akademik kariyerini savunmak amacıyla, Birleşik Zenci Üniversite Vakfı'nın tanıtım faaliyetleri üzerine yazdığı bir makalede kurumun ihtiyaç içindeki siyahlara yönelik talep ve çabalarını küçümseyen son derece korkunç ifadeler kullanmıştı. Bana, birçok öfkeli okura ve mektup yazanlara öyle geliyor ki bu öğrencinin savunma duygusu ve kıskançlığı iyi duygularının önüne geçmiş. Birazcık düşünce (o öfkeli mektuplar gelmeye başladığında insan bunu bekliyor tabii) bu kıskançlığın önünü alır, yalnızca haksız ve yersiz olduğu için tepeden inme bir şekilde yargılamakla yetinmez, daha çok kıskançlığa nüfuz ederek onu başkasının acısını paylaşmaya, bunun yanında muhtemelen biraz utanç ve pişmanlığa dönüştürür. Fakat böyle bir vaka için yalnızca haksız, aptalca duygularla adil ve zeki aklın çatışması diyerek durumu görmezden gelmek veya ona saldırmak, bana, kişinin ruh halinin saptantıdan kurtulup olumlu yöne değiştiğini gözden kaçırmak olur gibi geliyor. Hem Hume'un, hem de Nietzsche'nin savunduğu gibi, bizim akıl dediğimiz şey çoğunlukla duyguya karşı duygudur, duyguya karşı başka bir şey değil; dolayısıyla kötü bir duygunun ilacı da iyi olanların işlenip geliştirilmesidir.

Duyguların düşünce yoluyla işlenip geliştirilmesi yalnızca psikoloji kuramları alanında değil, aynı zamanda (daha temel bir biçimde) sıradan konuşmalarımızda, duygularla ilgili gündelik mitlerimizde ve metaforlarımızda hayat bulur. Adaletin dili, adalet duygularımızı, yalnızca kuramlarımızı değil kişisel hikâyelerimizi, sıradan yorumlarımızı ve gündelik tezlerimizi de biçimlendirir ve ya-

pılandırır. Diğer yandan, yanlış bir konuşma biçimi, yanlış metaforlar adalet duygumuzu yozlaştırabilir, baltalayabilir, hatta yıkabilir. Örneğin, akıl ve duygu ayrımı, adalet kaygılarını yalnızca aklın potasında tuttuğumuzda, içimizden gelen eylemleri yok saymamızı veya aşağılamamızı, insana uzak tezlere ve filozof kralların kuramlarına başvurmamızı öğretir bize. Bu şekilde de akılsallaştırmayı destekler ve empatiyi önler; "mantıklı düşünen" (iyi) ve "hislerine yenilen" (kötü) biçimindeki bildik etiketler de bunu destekler. Fakat bu türden yanlış anlamalar, duygulara ilişkin tüm ifadelerimize yayılmış durumdadır; zihin gücü ve kavrayış içeren metaforlar yerine mekanik birtakım metaforlar kullanırız duygularla ilgili olarak. Duyguların eğitilemez olduğunu düşündüğümüz, onları birer zayıflık olarak görmeye devam ettiğimiz sürece duyguların işlenip geliştirilmesi en iyi ihtimalle şansa kalacak, hatta eksik kalacaktır.

İnsana uzak ve yıkıcı olan kimi metaforların düşüncemizdeki bildik hali beni hep şaşırtmıştır; özellikle de "hidrolik" duygu metaforu dediğim şeyi hatırlayınca – duygular, akışkan güçler gibi, ruhun içindeki yukarı doğru yükselirler, bu sırada da çoğalır ve sonunda patlarlar. Örneğin, öfke için kullandığımız imgeleri düşünün – "dolmak", "patlamak", "yönlendirmek", "taşmak"; insan zihninden değil de su tesisatından bahsediliyor sanki. (Normal konuşma biçimimizin önemli duygu kuramlarının karşısında olmadığı, onları etkilediği açıktır.) Antropologlar, başka topluluklardaki bazı etkileyici farklılıkları da kayıtlara geçirmişlerdir; örneğin Tahiti'de duyguların kaynağının mide olduğu düşünülür. En az bu kadar çarpıcı olan (ve farklı kültürlerin farklı duygulara, hatta farklı *temel* duygulara sahip olduğu varsayımının yolunu açan) bir diğer şey de hangi duygudan ne kadar bahsedildiği veya bahsedilmediğidir. Tahitililer öfkeden çok bahseder, ama bunu hissettikleri çok nadirdir. Biz de aşktan çok bahsederiz, ama bunun yanında gerçek deneyimlerimiz zavallı kalır. Robert Levi, *The Tahitians*'da Tahitililerin psikolojik dilini tartışırken *üst-benzeşim* [hypercognation] terimini kullanır.[21] Bir duygudan sürekli bahsettiğinizde o, üst-benzeşmiş [hypercognated] olur. (Nadiren bahsettiğimizdeyse alt-benzeşmiş

21. Robert Levi, *The Tahitians*. (University of Chicago Press, 1973)

[hypocognated] olur, özellikle de o duyguyu gerçekten hissedişimizin sıklığına kıyasla.) Burada şu soruyu sormak ilginç olur sanırım: Bugünkü toplumda adalet duygumuz alt-benzeşmiş mi dir? Adalet için daha az endişe duyuyor ve sonuçta ona ilişkin duygularımızı da daha az mı kabul ediyoruz? Okuyup dinlediğimiz mitler ve öyküler artık öfke ve taşkınlıktan çok, ders veren hikâyelermiş gibi görünüyor. Ama adalet duygumuzu bu duygudan bahsederek ve ona özen göstererek işleyip geliştiremeyeceksek, nasıl işleyip geliştirebiliriz ki? Yoksa bu duygu, savsaklanarak, bireysel savunmaya mı dönüşecek?

D. ÖZEN VE ŞEFKAT

> *Midge Decter, "merhametin" tahammül edemediği bir sözcük olduğunu söyledi.* The Public Interest'in *sayfaları duygulara gayet iyi tahammül edebilecek görünen, ama bunun bedelinin çok fazla olacağında ısrar eden genç... teknokratların makaleleriyle doludur.*
>
> Norman Birnbaum, *The Nation*, 23 Nisan 1988

Özen ve şefkat olmazsa, adalet de olamaz. Bu kitabın konusu budur. Kaygı duymak anlamına da gelen özen belki de duyguların en genelidir. Geniş anlamda, bir duyguya sahip olmak, kişinin özen gösterdiğini, paylaşma içinde olduğunu, çıkarları bulunduğunu, "bir şeyi kişisel olarak aldığını" gösterir. Böylece özen yalnız iyi ve hoş duyguları değil, düşmanca ve kindar duyguları da kuşatır. Duyarlılığa doğru koşarken, Goethe'nin *Faust*'unda özenin ve kaygının (*die Sorge*) bir lütuf değil, bir yük olarak sunulduğunu ve bunun nedeninin de bir şeye veya birine özen göstermeye başladığımızda, yalnız geliştiren ve destekleyen değil, aynı zamanda sahiplenen, savunan ve intikamcı bir hal almamız anlamına geldiğini unutmamamız gerek. Özen saf bir duygu değildir ve özeni yalnızca hoş, besleyici bir duygulanım olarak düşünmek de madalyonun yalnızca bir yüzünü görmek olur. Dünyada yalnız güzellikler değil, şiddet de kaygı duymakla ve özenle başlar büyük ölçüde.

Şefkat, özenden çok daha özgül bir duygudur, bu yüzden de onu, adaletin temel bileşenlerinden biri olarak tanımlamak ve incelemek çok daha kolay olabilir. Elbette şefkat de başka hislerle ilişkilidir, özellikle de acıma ve duygudaşlıkla. Empatinin, duyguları paylaşmaya ve anlamaya yönelik bir teknik veya strateji, kişinin kendini başkasının yerine koyma çabası olduğu için bu türden bir duygu olmadığına dikkat etmek gerekir. Şefkatin ("birlikte acı çekmenin") ayırt edici özelliklerinden en belirgini, acı çekmeyle ilgili oluşudur. Kimse piyangoyu kazanan bir arkadaşı için şefkat duymaz (çok ender bazı koşullar dışında elbette). Kişi boşanan bir arkadaşı için şefkat duyabilir, ama evlenen bir arkadaşı için bunu hissetmesi en azından uygunsuz olacaktır. (Alışılmadık veya talihsiz durumlar yine istisnadır.) Şefkatle ilgili olarak genellikle, kişinin başkasıyla *birlikte acı çektiği* söylenir (önekin de savunduğu gibi)*, ama ötekinin acısını gerçekten de hissetmesine gerek yoktur; zaten şefkat de kişinin, başkası acı çekerken güvencede olduğunu ve onun acısını paylaşma lüksüne sahip olduğunu gösterir. Sınavlarından çakmış bir öğrenci, çakmış bir başka öğrenci için şefkat duymaz. Yalnızca birlikte kendilerini berbat hissederler. Bu ikisi için de şefkat duyabilecek olan kişi, sınavlarını başarıyla geçmiş olan biridir, ama onun da kendi başarısının heyecanı bunu yapmasını zorlaştırır. Şefkat, kişinin kendinden daha az şanslı olanlar için bir şeyler hissedebilme yeteneğidir; adalet duygumuzun köşetaşı olan güçlü duygu işte budur.

Özen neredeyse tüm duyguları kuşatır; çünkü, kişinin, dünyayla ilgili bir şey hissetmesi için önce çevresine özen gösteren biri olması gerekir. Özen tanımımızı sınırlandırabiliriz; bunu yaparken başka bir canlıya (veya herhangi bir sayıdaki başka canlılara) yönelik, onun iyiliğini istemek ve (mümkün olduğunda) buna göre davranmak üzere bizi harekete geçiren bir dizi "olumlu" duyguyu dahil ederiz. Ama dikkat edin, harekete geçirilmek eylemde bulunmakla aynı şey değildir; kaderi için bir şey yapamayacağımız kişilere (Vietnam'a göreve giden bir asker için; anaokulunda ilk gününe başlayan beş yaşındaki bir çocuk için) yönelik olarak da ilgi ve

* Compassion: Batı dillerinde "com" öneki "birlikte", "ortaklık" ifade eder. (y.h.n.)

kaygı duyarız. Bir kişiye yönelik böyle olumlu hisler, hep bir "hoşluğun" garantisi değildir; özen nankörlük ve ihanet olasılığını da hazırlar ve hoşgörünün sınırlarının (özellikle anne babalar ve küçük çocukları arasında) çok genişlemesi başka sorunlara zemin hazırlar. Nitekim özen ne kadar yoğun ve hoşgörü sınırları ne kadar genişse, bu sınırların dışına çıkıldığında verilecek tepkinin de o kadar şiddetli olacağını tahmin etmek zor değildir.

Bilindiği gibi kimi aileler açısından en basit bir itaatsizlik veya bir cumartesi sabahı gürültü edilmesi bile bu sınırların ihlali demek olur. İşin içine başkaları girdiği zaman da aşağılayıcı bir toptan dışlama gelir (Arthur Miller ve Sam Shepard'ın ve elbette Shakespeare'in eserlerinde betimlediği türden). Elbette bu yazarların yarattıkları tipler, sıradan kişiler değildir; ne Regan ve Goneril sıradan evlatlardır ne de Lear sıradan bir babadır; pek çok ailede (yani, anne babalarla çocuklar arasında) karşılıklı özen ve sevginin sınırları aşılmaz . Ama unutulmamalıdır ki, bir kişiye veya şeye yönelik olarak gösterilen özen, güçlü bir savunma ve düşmanlığı kışkırtan bir tehdit ve tehlike bölgesi yaratır. Bir baba, oğlunu yabancı birinin saldırısından kurtarmazsa veya ona zarar veren bu yabancıya karşı kötü hisler beslemezse, bu babanın çocuğunu sevdiğini düşünmeyiz. Özen göstermek aynı zamanda savaşa hazır olmaktır; annelerin çocuklarına özen göstermesinden esinlenen, dünyaya da aynı şekilde özen gösteren bir kadın imgesi var olduğu gibi, çocuklarını dış dünyanın tehlikelerine ve saldırılarına karşı koruyan annenin o kadar da tatlı olmayan bir imgesi daha olduğu unutulmamalıdır. Bazı kampçıların ve gezginlerin bildiği gibi, doğada, yavrusunu koruyan bir dişiden daha saldırgan ve tehlikeli bir şey yoktur. Özen, şiddeti besler.

Daha sığ ve olumlu anlamıyla özen, nezaket ve sevgi dolu duygularla, bunların uygun eylemleriyle kısıtlıdır. Örneğin anne sevgisi, neredeyse her zaman, özenin bu biçimi için bir paradigma olarak alınır. Birine özen göstermek, onun için kaygılanmaktır, ama bunun eylem mi (bu eylem belli bir duygular kümesi içerebilir veya içermeyebilir) yoksa bir duygu kümesi mi (bunlar belli eylemlerle ifade edilebilir veya edilmeyebilir) olduğu belirsizdir. Bir so-

rumluluk duygusu özene eşlik etsin veya etmesin, sevgi dolu özel bir kaygı duygusu olarak özen, arkadaşlarımızın ve sevdiklerimizin çoğuyla aramızdaki duygusal ilişkilerin kimliğini belirler, ama bu haliyle onu tüm insanları kapsayacak biçimde genişletmek pek kolay değildir. Milton Mayeroff, "başkasına özen gösterme"yi "özen gösterilen kişinin gelişmesine ve kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmak" biçiminde tanımlamıştır.[22] Böylesi bir özen kavramının bir şekilde ayrımcı ve hedefe yönelik olmak zorunda olduğu açıktır. İyi bir öğretmen yirmi, otuz, hatta nadiren de yüz öğrenciye gerçekten özen gösterebilir, ama bunun ötesinde –örneğin bir müdürün sorumlu olduğu üç bin öğrencinin tümüne özen gösterdiğini ("özen duyduğu" gibi daha soyut bir ifade de kullanmıyorum) söylemek gibi– kişisel bir kaygı olarak özende var olan özel ilgi kavramından uzaklaşıp bundan epeyce farklı olan genel bir sorumluluk duygusuna yaklaştığımızı kabul etmemiz gerekir. Özgül anlamıyla özen, indirgenemez bir biçimde kişiseldir ve şüphesiz bir erdemdir (belki şaşırtıcı gelecektir ama ben bunun dişil bir erdem olduğunu da reddediyorum) ama ahlâkilik sayılacak bir kapsama, yani genel bir duygunun kapsamına sahip olmadığı kolaylıkla ileri sürülebilir. (Adam Smith'in, tam da aynı nedenle, değişmez bir biçimde özgül ve genelleşebilme özelliğinden yoksun olduğu için, aşkı bir erdem olarak kabul etmeyi reddetmiş olduğunu hatırlayalım.)

Özeni överken ve onu adaletin merkezine koyarken bile onu eşsiz bir lütuf veya ancak birkaç ölümlünün ulaşmayı umabileceği kutsal bir ideal olarak görmememiz gerektiğini ve nihayetinde de göremeyeceğimizi ısrarla belirttim. Fakat özeni, özünde "benliği dışlayan" nitelikte tasavvur etmek bu sonuca yol açar, çünkü özen gösterdiğimiz şeylerin neredeyse tümü benliği terk etmekten ziyade, onunla *ilişki* içindedir. Özenin bu şekilde idealize edilmesi, adaletle ilgili belirgin gerçeklere – yani adaletin (bu her zaman akılcı adalet *ilkeleri* olmak zorunda değildir) kimi zaman idealize edilmiş "özen" programına hiç uymayan duygulara ve eylemlere açık olmasına ve (bu da ilgili bir konu) bir şeye özen göstermenin olumlu

22. Milton Mayeroff, *On Caring.* (New York: Harper and Row, 1971)

bir yanı olduğu kadar olumsuz bir yanı da olmasına uymaz. Açlık konusunda özenli olmak, açlığa *karşı* olmaktır, intikam duygusunu (adaletin önemli bir yanı) ayakta tutan bir özen ise, "özen" başlığı altında tartışılan hoş ve geliştirici hislere kesinlikle uzaktır. Sevgi biçiminde idealize edilmiş olan özen, yerini alacağı soyut ve idealleştirilmiş akılsal ilkeler kadar sorun yaratmaktadır. Olumlu ve yapıcı adalet duygusu bile yalnızca tatlılık ve duygusallıktan ibaret değildir. Özenle birlikte sorumluluk da vardır. Sonuçta da özen, suçluluk duygusuna neden olur. Endişe ve acıya yol açar. Ağır bir yük olabilir. Birine özen göstermek kıskançlık duygularını harekete geçirir, bir başkası özen gösterilen kişiye zarar verdiğindeyse bir intikam arzusuna neden olur. Her avcı, her gezgin ve dişi bir kedisi olan herkes bilir ki doğadaki en saldırgan ve tehlikeli canlılardan biri, yavrusu tehdit altında olan annedir. İnsanlarda da durum budur. İyi bir arkadaşım (liberal feminist), çocuklarına zarar vermeye çalışan bir "yaratık" için idam cezasını onaylamakla yetinmeyip, onu kendi elleriyle seve seve öldüreceğini fark ettiğini anlatmıştı bir zamanlar. Öyleyse özenin; eğer bu özense kendi düşmanca, hatta vahşice sonuçları vardır. Nell Noddings özeni, "annenin etiği" olarak tanımlar, sanki annelik yalnızca rekabetçilikten ve şiddetten uzak, tatlı, içinde ben barındırmayan bir yaşam sevincini ifade ediyormuş gibi.[23] Gerçek şu ki Noddings burada annelik deneyiminin tek boyutlu bir imgesini kullanmaktadır. Tanıdığım annelerin çoğu, Noddings'in bahsettiği dingin sevinç anlarını yaşamıştır, özellikle de bebeği uyurken. (Noddings bu duyguyu, erkeklerin felsefesindeki "acı" ile kıyaslamaktadır.) Fakat dingin bir neşeyi, annelikte bile özenin özü saymak (gecenin üçünde, bebeği üç saattir ağlayan bir anne ne hisseder?) özen kavramını etik olarak merkezi kılmaz, tersine etik olarak işe yaramaz hale getirir; diğer yetişkinler için duyulan ve onlara gösterilen özen içinse durum daha da beterdir.

Özen, felsefede adaletin yerine bir alternatif, erkek filozoflara ve sosyal bilimcilere karşı bir silah olarak övülmüştür son zamanlarda. Oysa özenin bu yükü taşıyabileceği açık değildir. Genel anlamıyla özen öfke ve intikamdan aşk ve merhamete kadar tüm duy-

23. Nell Noddings, *Caring*, örn. 6.

guların ele alınmasını gerektirir. Özen kuramcılarının aklındakiyse bu değildir. "Bir şeye özen göstermek" biçimindeki özgül anlamıyla özen bir sorumluluk meselesi olduğu için (örneğin hasta bir akrabaya özen göstermek, öğrencilerine özen göstermek), geleneksel ahlâk kategorilerine, onların istediğinden çok daha fazla girer; biz bu "görev" ve "yükümlülükleri" soyut ahlâki ilkeler olarak anlamakta ister diretelim ister diretmeyelim. Gündemde olan özen, görevden ziyade duygusal bir mesele olan (tabii bu ikisini de tamamen zıtmış gibi düşünmemek gerek) daha özgül anlamında, yani sevgi dolu olmayı ifade eden biçimiyle "bir şeye özen göstermek, özenli davranmaktır." Nell Noddings, özen konusunda takdire değer bir çözümleme olan kitabı *Caring*'de, başkasının çıkarlarına yönelik yükümlülükler ve kaygılar, arzular ve eğilimlerden yararlanarak özenin karmaşık bir tanımını yapar. Şuna da dikkat etmemiz gerekir ki, özen çoklukla bir duygu meselesi olarak tanımlansa da, eylemden yoksun veya kopuk değildir. Hatta çoğu zaman özen, diğer kişinin iyiliği için eylemde bulunmayı, hiç değilse bu arzuyu duymayı gerektirir. Ama her zaman da değil; zaten eylem her zaman mümkün olmaz. Sevdiğinin gemisiyle ufukta kayboluşunu izleyen bir âşık veya üniversiteye gitmek üzere arabasına binen çocuklarını izleyen anne baba, özen göstermek için (o sırada orada) yapabilecekleri bir şey yok diye daha az özenli değildir. Peki böyle bir özen, adalet duygumuzun yerini alabilir veya onu açıklayabilir mi? Özenin rolü şaşırtıcı derecede sınırlıdır; ama ben, kişinin, istediği kadar ilkeyi savunsun, özen olmadan bir adalet duygusu geliştirmiş olmasının veya geliştirebilmesinin imkânsız olduğunu savunuyorum. Adalet duygumuzun geliştiği tohum, biri veya bir şey için kaygı duymak, ona özen göstermektir.

Günümüzde özen etiğinin, fazlasıyla soğuk ve duygusuz olan adalet etiğine bir alternatif olarak övülmesi de bu duygusal anlamından ötürüdür. Ben de bu kitapta bu yaklaşıma çok benzeyen bir şeyi savunduğum için, bu yeni özen etiğini savunurken, fazlasıyla hırçın ve tek boyutlu çözümler getirildiği konusunda duyduğum kaygıları dile getirme ihtiyacındayım. Özen için sunulan paradigma, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, uzaktaki babanın katı ve

kopuk otoritesinin karşıtı olarak anne sevgisidir. Ama özgül anlamıyla bile özen, saf bir sevginin erdemlerinin yanında, savunmaya yönelik vahşi duyguları da içerir. Özen, etik için önemlidir, hatta temel özelliktedir; ama etiğin gerçek doğası ve sonuçlarının özen olduğunu söyleyerek kendimizi kandırmayalım. Budizmin, huzur ve aydınlanma için özeni *vurgulamamasının* iyi bir nedeni vardır. Önemli bir erdemdir özen: Belki de ilk erdemdir. Ama sevgi duyguları adaleti açıklamaya veya onun yerini almaya yetmez.

Diğer yandan şefkat, kapsamı çok daha geniş olan bir duygudur. İnsanın, bir kişiye veya başka bir canlıya şefkat duymak için onunla özel bir ilişkisi olması gerekmez. Kişi bir anda milyonlarca kişi için de şefkat duyabilir, hiç tanımadığı yabancılar için de. Ama tamamen habersiz olduğu kişiler için değil tabii. Öldürülen kişi hakkında bir şey bilmeyince kurmaca cinayetlerin bizi neden üzmediğini hep merak etmişimdir. Örneğin Agatha Christie'nin romanlarında ve *Ahududu Likörü* adlı tiyatro oyununda hiç tanışmadığımız (veya çok az tanıdığımız) karakterler öldürüldüğünde, bu cinayetler yas tutulacak trajedilerden çok, çözülecek bulmacalardır. Bu karakterlerin kurmaca oluşunun, onlar için şefkat duymamamızı tatmin edici biçimde açıkladığını düşünmüyorum. Şefkat, özenden çok daha özgül ve buna bağlı olarak da çok daha karmaşık bir duygudur. Ayrıca şefkatin bir duygu değil, bir duyguya sahip olma hali –bir başka kişiyle "birlikte hissetme"– olduğu da söylenebilir. Şefkat duygudaşlığa, anlayışa, acımaya, iyilikseverliğe, birliktelik duygusuna ve dostluğa sıkı sıkıya bağlıdır. Aynı zamanda duyarlık ve nezaketle de birleşmiştir ve özenle bir tutulur; şefkat konulu tartışmalarda, duygudaşlıkta olduğu gibi, duygu "paylaşmanın" anlamıyla ilgili ciddi karışıklıktan doğan sorunlar yaşanır. Ama şefkati iyi ve sağlam bir şekilde anlamlandırmak için bu güçlü "birlikte hissetme" duygusuna ihtiyacımız yoktur.

Şefkat, belki de acı çeken biriyle "birlikte" değil, "onun için" bir şeyler hissetmektir daha çok. Kimi eski ahlâki duygu kuramcılarının ileri sürdüğü gibi yoğunluğu biraz azalsa da o kişiyle tamı tamına aynı acıyı duyduğumuz veya paylaştığımız benimseyebileceğimiz bir düşünce değildir. Örneğin Hume, duygudaşlık ve

şefkatin bu türden paylaşılmış hislerle tanımlandığını, bu yüzden de örneğin bir dostumuzun parmağı gut yüzünden ağrıdığında veya migreni tuttuğunda hiç değilse aynı türden bir sancı hissettiğimizi ileri sürer. Eğer bir dostumuz yıkıcı bir boşanma yaşayacaksa, biz de (bunun gölgesi olan) benzer bir deneyim yaşarız. Fakat bu türden bir tablo yoldaşlık duygularımıza ne kadar uygun olursa olsun, şefkati yeterince anlatmaz. Kişi, acı çeken bir dostuna, acısı ne kadar az olursa olsun, şefkat duyabilir. Hatırlıyorum da öğrenciyken, başı ağrıyan arkadaşlarına şefkat duyan bir arkadaşım başının hiç ağrımadığını ve baş ağrısının nasıl bir şey olduğuna dair en ufak fikrinin olmadığını itiraf etmişti. (Bir de hiç uykusuzluk çekmemiş ve bunun nasıl olduğunu hayal bile edemeyen bir hocam vardı, yaptığı bir Uzakdoğu yolculuğu sonrasında jet lag* ona bir süreliğine öyle bir deneyim yaşatmıştı ki arkadaşlarının çoğu senelerce bununla eğlenmişti.) Bu varsayımsal "birlikte hissetme" durumunun, eskilerin "dert, tek bir kişinin başına gelmiş olmayı istemez" sözünün kanıtından başka bir şey olmadığını ileri sürenler çıkabilir; ama bu, acı çeken bir dostunuzun sizin de acı çekmenizi isteyeceği gibi (çoğunlukla yanlış) bir varsayımı, acı çeken bir arkadaşınıza şefkat duymanızın, sizin de acı çektiğiniz anlamına geldiği yönündeki Hume'cu iddiayla birbirine karıştırmak olur. Zaten insanın böyle bir şey hissetmesine gerek yoktur (bir şey hissetmeniz istenir istenmesine ama şefkattir bu). Şefkat sahibi olmak, üzüntü duymaktır, acının sona ermesini coşkuyla dilemek ve bu sonuca ulaşmak için gerekeni yapmayı (belki de umutsuzca) istemektir.

Şefkatin, acıma ve duygudaşlığın "his" olduğunu söylemek mantıklıdır, ama bizi ciddi biçimde yanlış yönlendirebilir. Bunlar gerçekten de eylem veya hareket değil, ruhsal durum ifadeleridir; ama aynı zamanda da dünyayla kurulan ilişkilerdir, kişinin kendini, diğer canlıların içinde bulunduğu koşullarla ve çektiği acılarla ifade etmesi değilse de, bunlarla ilişkiye geçmesidir. Şefkat ve bununla akraba duygular her şeyden önce harekete geçirici güdülerdir: Bizi harekete geçmeye iterler (ne yapacağımız kesin olsun ya da ol-

* Jet lag: Kıtalararası uçak yolculuklarında geniş saat farklarının hızla katedilmesi sonucu yaşanan gün duygusu ve beden ritmi karmaşıklığı. (y.h.n.)

masın). Baş veya diş ağrısı gibi dikkatimizin kendi içimize yoğunlaşmasına neden olan ve bizi dünyadan kopartan, dışa kapalı duygular değildir bunlar. İnsaf ve onunla ilişkili duygular dikkatimizi dünyaya, acı çeken kişi veya canlıya odaklar. Şefkat acıma ve duygudaşlık birer histir, ama "yalnızca" his olmaktan ibaret de değillerdir. Ayrıca, bir adalet kuramını veya ilkesini ortaya çıkartmaya yönelik düzenlemeler de değildir bunlar. Geriye, yani tersine doğru işler. İnsan, ilkenin veya kuramın işaret ediyor göründüğü güçlü şefkat hislerini temel alarak bir adalet ilkesini veya kuramını kabul etmeye yönelebilir. Şefkat hissi, toplumsal bilinç taşıyan şiirlerin ve gazete yazılarının en iyilerinde olduğu gibi zarif bir ifade biçimine sahip olabileceği gibi, tamamen aptalca ve yalnızca algılama düzeyinde de olabilir. Konuşamayan hayvanlara ve çok küçük çocuklara şefkat atfetmemi önleyecek bir şüphe taşımıyorum, ama onların da kafası karışabilir veya neler olduğunu (mağdurun tam olarak neden acı çektiğini) anlamaları mümkün olmayabilir. Benim olmasını istemediğim şey, şefkatin (ve onunla ilişkili duyguların) "yalnızca hisler" diye yok sayılması veya aşırı entelektüel bir hesaplamayla kabul edilip soyut inançların uygulamadaki uzantısı olmanın dışına çıkamamaları. Bunların his olduğunu söylemek, ilk tehlikeye açık olmalarına neden olacak, fakat ikincisini tamamen ortadan kaldıracaktır. Fakat zihnimizde, yapımızdaki hislere dair sağlıklı bir bilişsel tablo bulunursa, hislerimizin önemini azımsamayız.

Lawrence Blum, "Compassion" başlıklı ünlü denemesinde, ciddi veya ağır koşullar altındaki kişilere yönelik hissettiğimiz kaygı olarak şefkatin çok genel, fakat yeterli bir tanımını sunar.[24] Örneğin arabayla geçtiği yol üzerindeki bir arkadaşını rahatsız etmekten kaçınan birine uymaz bu kavram. Şefkat karmaşık olabilir: İşinde başarılı, iyi bir evliliği olan mutlu bir adama, kör olduğu için şefkat duyguları beslemeye devam edebilirsiniz, ama gerçek anlamda acımak yersiz olacaktır. Blum, şefkatin, bir duygu (veya duygusal tavır), belli bir ahlâki değere sahip ahlâki bir görüngü olarak çözüm-

24. Lawrence Blum, "Compassion," A. Rorty editörlüğündeki *Explaining Emotions* içinde, 507-518.

lemesini yapar. O da "Kantçı" buyurgan ahlâk yorumuna bir alternatif getirme arzusu içindedir ve (Kant'ı andırırcasına) şefkat hissinin "kendi içinde iyi" olduğunu, hatta yararlı eylemin yokluğunda bir erdem sayılacağını ileri sürmüştür. "Şefkatin, öznenin iyilik yapma eğiliminin gerçekleşme olanağının çok az olduğu veya hiç olmadığı durumlarda da genellikle uygun oluşu, şefkatin tek öneminin, iyiliğe yönelik bir harekete geçirici güç olmasından kaynaklanmadığını gösterir ... Şefkatli insanın kaygısını ve paylaştığı kederi ifade edişi, acı çeken kişi için kendi içinde, kişinin durumunu düzeltici bir araç olarak değerinden bağımsız bir değer taşıyabilir."[25] Blum ayrıca şefkatin Kantçı bir "eğilim" olarak düşünülmemesi gerektiğine, çünkü şefkatli olmanın "kişinin yapabilme veya yapmayı kendi isteme gibi bir ruh hali içinde olmasından" farklı olduğuna işaret eder. Ayrıca "şefkatli eylemleri çoğu zaman kişinin ruh haliyle ve eğilimleriyle büyük çelişki içinde olan hareketleri içerir. Şefkat temelde kendini gözetme değil, ötekini gözetmedir: duygulanım konumu şefkati bu özelliğinden koparmaz."[26]

Bu son derece önemli bir noktadır; bunun ilk nedeni, duygularda temellenen tüm eylemleri (ve duyguların kendisini) etik olarak lanetleyen, bir anlamda "çıkarcı" damgası vurma eğilimini haklı olarak reddetmesi, ikinci nedeniyse ahlâki duyguların, tipik olarak ortaya çıkardığı eylemlerden –ayrı olmasa da– bağımsız bir ahlâki önem taşıdığının kabul edilmesinin önemidir. Eğer kişi sürekli şefkatten bahsediyor, ama yardım etmek istediğini hiç göstermiyorsa, sonunda onun şefkat iddialarını reddederiz; ama bir kişi gönüllü olarak yardımda bulunduğunda onun *ancak* şefkat duymuş olabileceğinde diretmek de ahlâki duyguların erdemini ciddi biçimde yanlış anlamak olur. *Nikomakhos'a Etik* kitabında Aristoteles, bir *eunoia* erdeminden bahseder; başkasının iyiliğini istemek, ama o kişi için zahmete girmemektir bu; ancak bu duyguyu överken başkalarına yardım etmeyi *dışlayan* bir duygu olarak tanımlamamak gerekir. Ahlâki hislerimizin ilk erdemi bu hislerin bizde var oluşu, dünyayla ilişki kurmanın kollayıcı bir biçimini temsil etmesidir. İkinci erdemiyse kimi zaman sevecen ve düşünceli eylemleri teşvik

25. A.g.y., 511.
26. A.g.y.., 513f. Cf. Schopenhauer, *The Basis of Morality*, 148f.

etmeleri ve dünyayı daha adil kılmalarıdır, ama öte yandan "iyi niyetli fakat başarısız toplum reformcularını" iyiliğe safça inanmakla eleştirenler de herkesin şefkatli dürtüleriyle eylemde bulunduğu bir dünyanın, çok büyük ihtimalle neredeyse şimdiki kadar (daha fazla olamayacağı kesin) bir kargaşa içinde olacağına işaret ederken haklıdır.

Acının kendisinin de bir erdem olduğunda diretmek tuhaf, hatta mazoşistçe gelebilir, ama bunun böyle olduğunu şefkatte görebiliriz. Birini işten atmaya zorlanan bir yönetici, askerlerine ölmeyi emretmek zorunda olan bir komutan acı çekebilir, çekmelidir de; çünkü görevini yaparken şefkat de duymaktadır. Böyle zamanlarda kişinin kendini kötü hissetmesi iyidir, acıdan kaçınmaksa bir anlamda ahlâksızcadır. Bu yüzden de bir yönetici "bu yalnızca mesleki bir karar" diyerek özür dilerken veya bir komutan "bu kişisel bir şey değil" diye ısrarla vurgularken onların bu soğuk tarafsızlığında kötü bir tür ahlâk tutumu görürüz. "Öğreti" bize "bunu kişisel olarak almamalısın" der. Oysa bunu kişisel olarak almak, ahlâksızca veya bir şekilde tatsız bir eylemi ahlâki bir eyleme dönüştürür. (Kişinin yeterince suçluluk veya şefkat duyması tüm ahlâksızca eylemlerin ahlâklı hale getirilebileceği anlamına gelmez. Kurbanlarına acıyan bir tecavüzcü, bunu düşmanlık duygularıyla veya soğukkanlı bir şekilde yapan bir diğer tecavüzcüden çok da farklı değildir – arada bir fark varsa tabii.) Fakat bu anlamda "olumsuz" ve acı verici duygular en azından adalet duygusu için zorunludur. Kişi, haksızlık ettiği için suçluluk duymuyorsa veya birinin güvenini kötüye kullandığı için utanmıyorsa yukarıda sözü geçen türden duygular taşımıyor demektir. Bu nedenle Aristoteles, utancın bir erdem olduğunu söyler; bununla utanmanın iyi bir şey olduğunu değil, utanılması gerektiği zaman utanmamanın kötü bir durum olduğunu ifade eder.[27] Bu tür koşullarda, acı verici duygular iyi ve arzu edilir şeylerdir; ahlâktan tamamen yoksun bir hazcı onların erdemini reddedebilir ancak.

Kişinin şefkat sahibi olması için önce özen duyuyor olması gerektiği söylenebilir; ama buradaki özen, sevgi ve düşkünlükten çok,

27. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, kitap 4, bölüm 9.

ilgi ve kaygıyla ilişkilidir. Kişi, acı çeken biri için, özgül anlamda özen göstermiyor, hatta onu küçümsüyor olsa bile şefkat duyabilir. Gene de şefkat sahibi olmak, başkasının iyiliği için kaygılanmaktır. (Bunun belirleyici bir duygu olması gerekmez; kişi, bir başkasının kazanması yönünde bir duygu taşımazken bile o kişi yenilince şefkat duyar.) Fakat burada neyin "kaygı" sayıldığı tam olarak açık değildir. Blum haklı olarak, kişinin, başkasının acısını azaltıp rahatlatarak gerçek anlamda çıkar elde edebileceğine işaret eder. Şefkat değildir bu. Şefkat için gereken (özen için gerekmeyen) şey başkasının durumunun "düşünsel yeniden inşasıdır." "Hisleri paylaşmak" değildir bu, Blum'un (Max Scheler'e referansla) hastalıklı bir hal olarak tanımladığı "başkasının içinde olduğu durumu kendinin gibi düşünme" hiç değildir.[28] Kişinin gerçekte bu derecede, hatta bu türden bir acı çekmiş olmasına gerek yoktur. Ama yeterince benzer olan durumları ve deneyimleri hayalinde canlandırabilmesi, bir ölçüde bunlarda "yaşayabilmesi" mutlaka gereklidir. Kişinin, (duygudaşlık ve insafın "paylaşım" analizinde olduğu gibi) ötekiyle ne tür, ne de ölçü bakımından aynı hislere sahip olması gerekmez; ama bir miktar acı hissetmesi gereklidir. Yani diğer kişi fiziksel bir acı çekiyor olabilir, ama şefkat duymak için fiziksel acının zayıf bir yankısını hissetmeye gerek yoktur. (Zaten, acı çeken biriyle karşı karşıya olduğunda bile, kişinin kendisinin acı çektiğini hayalinde canlandırması –*başka birinin* acı çektiğini hayalinde canlandırmasından farklı olarak– son derece zordur). Diğer kişi kendini aşağılanmış veya bunalımlı hissettiğinde de kişinin kendini aşağılanmış veya bunalımlı hissetmesi gerekmez. Ama kişi herhangi bir acı hissetmeden şefkat de duyamaz. Eğer kişinin konumu, ("düşünsel yeniden inşa" yoluyla) bir gün kendisinin de benzer bir acı duyabileceği ihtimaline dair bir korkudan ibaretse, bu da pek şefkat sayılmaz.

Günümüz toplum felsefesinin rahatsız edici yönlerinden biri de "etkisiz insancıllara" gösterilen o yaygın küçümsemedir. Yegâne amacı başkalarına yardım etmek olan bir duygu türü ve buna eşlik eden eylemlerin nesi yanlış olabilir ki? Sorun, şefkatin tek başınay-

28. Blum, "Compassion," 509; ayrıca bkz. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*.

ken çoğunlukla yanlış bilgiye sahip, hatta aptal, belirsiz bir biçimde yönlendirilmiş ve (durum bunun tam tersiymiş gibi yapsa da) kendine hizmet eden özellikte olmasıdır. Bu yüzden de şefkat, tipik bir biçimde, kollayıcı eylemleri veya önceden bilinmeyen yardım yollarını teşvik ederken, sıklıkla tehlikeli eylemleri teşvik eder ya da gerekli olabilecek soğukkanlı, profesyonel eylemi (örneğin tıptaki acil vakalar) zorlaştırır. Blum, şefkatin zaten umutsuz olan bir durumu daha da kötü bir hale sokabileceğine ve içinde bulunduğu durumun kötülüğü üzerinde fazlaca duran kişilere zarar verebileceğine işaret eder. Şefkat, "durumu yüzeysel bir biçimde ele alan yanlış bir anlayışla temellenmiş olabilir."[29] Gerçekten de hepimizin, kendimizi bir trajediye fazlaca kaptırınca, bununla başa çıkmanın kolaylaşmadığını, aksine zorlaştığını gösteren deneyimlerimiz olmuştur; bir başkasının içinde bulunduğu kötü bir durumu yüzeysel bir biçimde anladığımız için, istenmediği halde burnumuzu soktuğumuz veya altından kalkamayacağımız halde birilerinin işine karıştığımız olmuştur.

Fakat bu itirafı da kiniklere destek olarak görmek gerekmez. Şefkatin sınırları olması, onun erdemlerini veya şefkatli eylemlerin genel yararını ortadan kaldırmaz. Blum, haklı bir biçimde, şu sonuca varır: "Şefkat, başkasının selametini hedefleyen, bu anlamda bir çıkar kollamayı içerdiği için, karakteristik olarak, akılcılığın tek başına sağlayamayacağı kadar derin bir kavrayış dürtüsüdür. Şefkatli bir kişiliğe sahip olan kimse, ilke olarak, olabildiğince akılcı ve zihinsel bir eylem dizisine katılmış olur." Zihnin katılımı olmadan şefkat erdem değildir, şefkat yoksa da zihinsel yargımız adalet değildir. Benim bu kitaptaki amacım, duyguları tekrar ait oldukları yere, ahlâk ve adalet algımızın merkezine yerleştirmektir. Ama benim savunduğum tez, duyguların aklın karşısında veya ondan kesin bir biçimde ayrı olması gerektiği de değil; tam tersi. Şefkatin önemi, adalet duygumuzun özünü oluşturması ve yüreğimizi dışlamayan bir akılcılığı ortaya çıkartmasıdır.

29. Blum, op. cit., 510f.

E. DUYGU VE DUYGUSALLIK (DUYGUSAL KITSCH)

Duygusal biri, bedelini ödemeden bir duygunun lüksüne sahip olmak isteyen bir kimseden başka bir şey değildir.
Oscar Wilde, *De Profundus*

Belki de özen ve merhamete verilen özel ve şımartıcı önem nedeniyle, duygular, Anglo-Amerikan ahlâk ve toplum felsefesinde son derece zor bir dönem geçirmiştir. "Ahlâki duygu" kuramcıları (özellikle Hume ve Adam Smith) artık yalnızca pek çok diğer özellikleri nedeniyle incelenmektedirler. Duygudaşlığın takdir edilmesi (çok yakın zamana dek) felsefe sahnesinden tamamen çekilmiş durumdaydı. Kant, etiğin bir bileşeni olarak "eriyip giden şefkatten" yalnızca bir defa, alaylı bir yorumun içinde söz etmiş ve daha sonra onu tümüyle bir kenara bırakmıştır; diğer "içsel eğilimler"le de fazla ilgilenmemiştir. Bu nedenle de duygusallığın etik konulu tartışmaların çoğundan çıkartılmakla kalmayıp, tartışıldığında da etik bir hata olmaya hüküm giymiş olması, şaşırtıcı değildir. Zaten duygusallık yalnız ahlâki meselelerde değil, sanat alanında da küçümsenmiş ve *kitsch* diye hor görülmüştür. Bir sanat eseri için duygusal veya kitsch demek, bunun –eğer sanat eseri olarak kabul edilmeyi hak ediyorsa– çok kötü bir sanat eseri olduğunu söylemek ve hem yaratıcısında, hem de bunu takdir edenlerde şüphe uyandırmak anlamına gelir. Etikte, bir insana "sentimentalist" [duygusal] demek, hem kişiyi hem de görüşlerini, ciddi değerlendirmenin dışında bırakmak demektir; buna, aşağılayıcı bir kahkaha ve üstü kapalı bir aptallık suçlaması da eklenebilir. Oysa benim buradaki adalet duygum da bir duygusallık örneğinden başka nedir ki? Söz bu konuya geldiğinde, ben de alt tarafı bir sentimentalist değil miyim?

Rahatsız edici bir sıfat olan *sentimentalist* sözcüğünün, geçmişte de hakaret anlamı taşımadığına dikkat çekmek isterim: Schiller, günümüzden sadece iki yüz yıl önce, kendisi ve şiiri için (Goethe'nin "nahif" tarzının karşıtı olarak) "duygusal" derken, aklında duygunun inceliği ve içerdiği bir aklilik vardı, bir laubalilik ve duyguları vıcık vıcık kullanma değil.[30] Fakat 1823'te, Robert Southey,

30. Örneğin, bkz. Schiller'in Goethe'ye yazdığı 23 Ağustos 1794 tarihli mektup ve

Rousseau'yu, "kendilerinin çoğunluktan daha üstün özelliklere sahip olduğuna inanan duygusallığı mizaç haline getirmiş sınıflara; kendini hemen duygu seline kaptırmaya hazır iğrenç karakterli kişilere" hitap eden bir yazar olduğunu söyleyerek aşağılamıştır.[31] Elitizm suçlaması önemlidir, çünkü bu durum kısa süre sonra tersine döndürülecektir: Bir sentimentalist, apaçık ikinci sınıf duygulara sahip sayılacaktır. Yüzyılın başında, Rousseau'nun hitap ettiği kimselere, kendilerinin daha üstün duygulara sahip olduklarına inandıkları için karşı çıkılıyordu, Oscar Wilde'ın küçümsediği genç Lord Alfred Douglas, dürüstlükten uzak, alçakça tutkuları yüzünden saldırıya maruz kalmıştı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, "sentimentalist" sözcüğü, açık bir alay ve aşağılama ifade etmeye başladı.

Anlaşılıyor ki bu basit ilişki, bu konu üzerine yazıları bulunan pek çok yazarın gözünden kaçmış olsa da, "duygusallığın" düşüşe geçmesi ve duygunun, ahlâk felsefesindeki konumunu yitirmesinin aynı döneme denk gelmesi şaşırtıcı değil. Bu felsefi dönüşümdeki anahtar isim, elbette, Immanuel Kant'tır; Kant'ın, sentimentalizme karşı gerçekleştirdiği eşi benzeri görülmemiş saldırı, aslında, sadece (en azından takdir ettiği) felsefi ahlâki duygu kuramcılarına değil, aynı zamanda Avrupa ve Amerika'da sayıları giderek artan ve yazdıkları çok okunan binlerce ucuz macera ve aşk romanında erdemi ve iyiliği gerçekten de duygusallıkla bir tutan kadın yazarlara karşı da (duygusal?) bir tepkiydi. Felsefede sentimentalizm, önerme yerine duygulara hitap etmek biçimindeki hata (ki bu hata bugün neredeyse her ders kitabında tanımlanmaktadır) olarak anlaşılmaya başlandı. Sentimentalizmle suçlanmak, kişinin, sık sık görmüş olduğumuz gibi yürekten gelen duyguları, duygusuz akla tercih etmek gibi sağlıksız bir tercihte bulunduğu anlamına gelmeye başladı. Sentimentalizm, daha genel olarak ahlâki bir zevksizlik, insanın toplumsal yaşamındaki katı gerçekler ve belirsizlikler yerine, kolay olan hisleri tercih etmeye yönelik bir zayıflık meselesi halini aldı.

yine Schiller'in *Letters on the Aesthetic Education of Man*, çev.: R. Snell (New York: Ungar, 1965), mektup 9.

31. Robert Southey'dan alıntı, Mark Jefferson, "What's Wrong with Sentimentality," 519.

İnsanın toplumsal yaşamındaki katı gerçekleri ve belirsizlikleri görmezden gelmek niyetinde değilim; ama benim burada savunduğum tez, duygusallığın özünde yanlış bir şey olmadığıdır (elbette tüm ahlâki girişimlerde olduğu gibi burada da hastalıklı ölçüsüzlük ve uygun olmayan nesneler söz konusu olabilir). Aksine, etik için duygusallık esastır ve asıl endişe edilmesi gereken şey, duygudan yoksun ahlâk ve adalet kuramlarıdır. Duygusallığın (veya genel olarak duyguların) kendi içlerinde iyi olduğunu savunmak istemiyorum, ama duygusallık da –sıklıkla suçlandığı üzere– sadece duygu adına duyguları savunmaz. Duygusallığın yerinde olup olmadığı, nesneye, sorgulanan duygunun doğasına, "sentimentalistin" kişiliğine ve genel toplumsal bağlama göre değişir.

Oscar Wilde, duygusallığı oluşturan duyguların "ciddi bir biçimde kazanılmamış, ucuza elde edilmiş, kolayca edinilmiş" olduğunu, "duygusallığın sığlık olduğunu" savunmuştur. Fakat benim, bir şefkat duygusunun (eylemlerde kanıtlanmış olanın aksine) nasıl "kazanılacağı" konusunda emin olmamakla birlikte, doğal bir şefkate sahip olmanın kötü bir özellik olduğu konusunda da ikna olmam biraz zor. "Sığlığa" gelince, benim çok uzun zamandır inandığım bir şey var (Mark Twain de buna inanır), en derin kavrayışlar hep yüzeydedir; adalet de yüzeydeki duyarlılık yardımıyla, ahlâk felsefesinde bolca yapılan "derin" soyutlamalar yoluyla alabileceğinden çok daha fazla yol alabilir. Bir süre önce, Michael Tanner da duygusallığın "bir yere varmadığını" savundu.[32] Tanner'ın argümanına göre, duygusal insanlar, "tepkilerinin devamında *yerinde* eylemlerde bulunmaktan kaçınırlar; eylemde bulunsalar bile, bu, tesadüfen olur." Bu itirazın devamı getirilebilecek olsa, bu kitapta savunduğumuz şeylerin büyük kısmı saçma olurdu. Ama bana öyle geliyor ki duygusallığın, bu kadar da küçültücü bir biçimde tanımlanması gerekmez ve "yerinde" eylemler, pek dikkate değmez türden de olabilir – hatta kişinin mecliste kendisini temsil edenlere bir iki mektup yollaması veya posta kutusuna atması kadar basit bile olabilir. Kimi zaman, (sanırım estetik bir yanılgıyla) duygusallıktaki sorunun, duyguları yönlendirmesi olduğu söylenir; gerçekten de

32. Michael Tanner, "Sentimentality."

durum çoğu zaman böyledir. Fakat bunun rahatsız edici olup olmadığı, bağlama ve verilen mücadeleye bağlıdır. *Uncle Tom's Cabin* [Tom Amca'nın Kulübesi] gibi bir romanın yönlendirici duygusallığı, çok satanlar arasına girdiği XIX. yüzyıl ortalarında ahlâki sorunları olan bir toplumu kendine getirmiştir. Ayrıca bizler –*Terms of Endearment* ve (daha kaba duyguları harekete geçirmek için) *Jaws* gibi filmleri izleyerek– kendimizi sık sık, bile isteye duygusal etkilenmeye maruz bırakırız; ve kimi zaman bu filmleri izledikten sonra, bu tür filmlerin bizi sinsice yönlendirdiğinden yakınmamız, bana, mutlaka analiz edilmesi gereken bir savunma mekanizması gibi görünüyor. Bence, öncelikle, söz konusu olan filmin kalitesi veya ne ölçüde zekice yapıldığıyla ilgili varabileceğimiz yargılardan bağımsız olarak, kendimizi –ister şefkat olsun, ister korku– kendi duygusallığımızdan utanır buluyoruz. Duygusallık, muarızlarının ileri sürdüğü kadar yararsız değildir, yönlendirici olması da, amaç iyi olduğu sürece bir erdemdir. Zaten (kurgusal bile olsa) belli bir duygusallığın insanı derinden etkilemesi, iyi akılsallıştırılmış bir ahlâki zorunluluklar dizisinden çok daha güvenilir bir harekete geçme dürtüsüdür.

Duygusallığa getirilen en yaygın suçlama, sahte duygular içermesi, fakat bir duygunun gerçek olmaması ne demektir? Getirilebilecek tezlerden biri, gerçek duygularla değil, ancak başkaları adına hissedilen duygularla uğraştığı için duygusallığa itiraz edilebileceğidir. Fakat (bunu burada savunacak değilim ama) bana öyle geliyor ki bu vekâlet edilen duygular, gerçek duygulardır.[33] Bunları vekâlet edilir kılan şey, kendilerini uyandıran durumun bir adım uzağında olmalarıysa, bu açıdan, (önceki bölümde çözümlediğimiz gibi) genel olarak şefkatten bir farkları yoktur. İzleyicilik konumunda hissedilen duygularda –özellikle de duygudaşlık ve şefkatte– bir olayın veya sahnenin kurgusal olup olmadığının konuyla bir ilgisi yoktur. (Kurgunun yarattığı korkuyla gerçek hayattaki dehşet arasındaki fark ise çok daha ilginçtir.) Fakat ahlâki duygular da zaten

33. Bu konuyu "Literacy and the Education of the Emotions" başlıklı çalışmamda uzun uzadıya tartışmıştım, yay. haz. E. Kieran vd., *Literature and Schooling* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984).

tamı tamına, sizin değil, başka bir kişi veya canlının çektiği acıdan duygusal olarak etkilenmek anlamına gelir ve kurgu da duygusal yetilerimizin alıştırma yapması gibi görülebilir. Eğer duygusallık buysa, ahlâkta ve toplum felsefesinde buna çok daha fazla ihtiyacımız var; gerçek hayatta yeterince acı yok demek değil bu elbette, ama hissiyatımızı daha ölçülü dozlarda bilemeyi tercih ediyoruz. Ancak insan gerçek acıyı inkâr etmeye ve kurgusal olana çekilmeye yönelirse (burada kurgusalın etkisini dışlama değil bağışıklık kazanma olarak düşünmek gerekir) burada duygusallık, patolojik bir hal alır. (Bu konuda en çok kullanılan örnek, kısa süre sonra öldüreceği tutsakların yazdığı romantik bir operayı izlerken ağlayan Rudolf Hess'tir.)

Bir başka argüman da, duyguların *çarpıtıcı* özellikte olmaları nedeniyle "sahte" olduğunu ileri sürer. Örneğin Mary Midgley, "esas rahatsız edici olanın kişinin kendini aldatması, herhangi bir duyguyu hissetmek için bir bahane yaratmak amacıyla gerçeği çarpıtması" olduğunu savunur. Duygusallık, "gerçek insanlardan kaçmak ve onları küçümsemek" çevresinde odaklanır.[34] Mark Jefferson da "duygusallığın, çarpıtılmış bir inançlar dizisine bağlanmayı içerdiğini" savunur.[35] Ama bu itiraza verilecek cevap, her şeyden önce, bütün duyguların "çarpıtıcı" özellikte olduğudur. Öfke yalnızca verilen rahatsızlığı görür, karşıtının sahip olabileceği mizah anlayışına aldırmaz; kıskançlık yalnızca tehdidi fark eder, rakibin zekâsını veya çekici yönlerini değil; aşk, sevilen kişinin yalnızca iyi yönlerini görür, kötü yönlerini değil; açgözlülükse yalnızca göz dikilen nesnenin peşindedir, genel fayda ve arzulanan yeniden dağıtımın adaletiyle ilgili meselelere kayıtsız kalır. Ama, bunu neden "odak" veya "ilgi" yerine "çarpıtma" diye adlandıralım ki? Ayrıca bunun alternatifi nedir, her şeyi bilmek mi? Kişinin konuyla ilgili bildiği veya hatırladığı her şeyle ilgilenmesi mi? (Kendini Hamlet'in etkisine kaptırmadan önce Danimarka tarihini ve üvey evlatlarla ilgili literatürü okuması mı gerekecek herkesin?) Yanında "kötü" bir düşünce varsa asla "hoş" bir düşünceye sahip olamamak mı? Duygu-

34. Mary Midgley, "Brutality and Sentimentality," 386.
35. Mark Jefferson, "What's Wrong with Sentimentality," 526.

sallıkta yanlış olan şey, duygular uğruna gerçekliğin çarpıtılması değildir, çünkü tüm duygular, özel olarak kendi kaygılarına uygun hale getirilmiş bir gerçeklik perspektifi inşa eder.

Kişi, duygusallığa getirilen itirazları kabul edip, etikten ziyade sanata ve estetiğe uygun kaygılardan yola çıktıkça şurası giderek açıklık kazanmaktadır: Duygusallığa (ve sanatta kitsch'e) getirilen asıl itiraz, "bayıcı tatlılık" veya "şekersi yapışkanlık" olarak tanımlanan belli bir duygu türünün reddidir (veya bundan duyulan korkudur). Duygusallığın görevi hemen her zaman ortak bir insani duyguyu amaçlamaktır – örneğin bir çocuğun ölümü karşısında yaşadığımız ortak dehşet. Bu türden, uydurulmamış ve önceden tahmin edilebilir, paylaşılan bir duygunun nesi yanlış olabilir? Bu tür konuların, özellikle belirsizliğe yer bırakmayacak biçimde, açık açık, "mükemmelen" sunulduğunda ikinci veya üçüncü sınıf ressamlar, romancılar ve ahlâkçılar için yüzeysel bir araç olduğu doğrudur. Ama bu türden olaylar klişeleşmişse, bunun nedeni yalnızca çok yaygın ve evrensel denebilecek kaygılara ilişkin olmalarıdır; bu yaygınlığın kötü sanata ve rahatsızlık veren vaazlara neden olabildiği gerçeği, bizi bu gayet doğal duyguları yaşayıp edinmekten utanç duymaya itmek için kullanılmamalıdır. Ben şuna inanıyorum ki duygusallığa saldırının alışkanlık olmasının asıl hedefi bu türden duygular değil (Batı'nın entelektüel yaşamında, öfke dolu kızgınlığın ve acılı küskünlüğün modası hiç geçmemiştir zaten), kolaylıkla kışkırtılan ve duygularına yenik düşmeyenler için son derece utanç verici olan "tatlı" duygulardır. Bu tür duyguların, gerçeği çarpıttığı doğrudur. Ama bu duyguların idealize edilmesi ve iyimser bir biçimde düzenlenmesi neden öfke yaratsın ki? Katı düşünce, gerçekten de yumuşak duyarlılığa bu kadar yeğ tutulabilir mi? Bizi, aklımızdan çıkmayacak kadar etkileyen şeyleri düşünmeyeceksek neyi düşüneceğiz peki?

Benim iddiam, duygusallığa yönelik saldırının yersiz bir inat ve daha da kötüsü bir kendini kandırma veya ciddi bir yanlış inanç meselesi olduğudur. (Bu suçlamalar, itirazcıların duygusallığa yönelttiği suçlamalarla aynı elbette.) Ben şuna ikna olmuş bulunuyorum: Duygusallığa yapılan saldırı, aslında sevecen duygulara ve ki-

mi zaman da felsefi masumiyete yönelik bir saldırıdır. İnsanın Dickens okurken, olanaksız derecede idealize edilmiş olan Küçük Nell'in trajik ölümünde gözlerinin dolmasına izin vermesi, Midgley'in ileri sürdüğü gibi "gerçek dünyayla baş etmemizi olanaksız hale" getirmez, gerçek trajedilere karşı duyarlılığımızı harekete geçirir.[36] Elimizdeki tek şey "harcayınca" çabuk biten duygudaşlıktır diyen "duygusal ekonomi" görüşü, bana yanlış düşünülmüş ve insanı yanlışa sevk edecek bir metafor gibi görünüyor. Tek bir travmanın bile, duygusal kaynaklarımızı tüketebileceği doğrudur, ama Küçük Nell ile ilgili okuduklarımızın bunu yapması pek de mümkün değil. Zaten duygusallığın en iyi yönü de budur; yormadan, tüketmeden duygudaşlıklarımızı uyarır ve bir alıştırma yaptırır. Bu şekilde düşünüldüğünde duygusallık, duygusal bir kusur değil erdemdir ve çoğu zaman duygusallık denerek mahkûm edilen şey, ahlâki duygularımızın ve adalet duygumuzun alıştırma yapmasından başka bir şey değildir.

36. Mary Midgley, "Brutality and Sentimentality." "Duygusallık" ve cinsiyetçilik suçlamaları arasındaki ilişki için, bkz. Jane Tompkins, *Sensational Designs*.

VI
Adaletin işlenmesi ve "olumsuz" duygular

... en iyi insanların hayatlarına bir bakın ve sorun kendinize... şanssızlık ve dış direnç, ayrıca nefretin, kıskançlığın, inadın, güvensizliğin, sertliğin, para tutkusunun ve şiddetin bazı türleri de erdemin gelişmesinde vazgeçilmez koşullar arasında değil midir?

Nietzsche, *Şen Bilim* (I, 19)

Hiç kimse, hatta bir aziz bile, kendisinde bir öfke ve taşkınlık kapasitesi, hatta nefret yeteneği yoksa, bir adalet duygusuna sahip olamaz. Hatta nefret –ya da en azından kötülüğe duyulan nefret– ve adaletsizlik karşısında gösterilen tepki olmadan adaletin imkânsız olduğu ileri sürülebilir. Kimilerine göre adaletin merkezinde şefkat yer alır, ama adaletin kökeni ve adalet tutkusu daha vahşi, hatta düşmanca duygulardadır. Merhamet, inayet ve bağışlayıcılık (yeterli vasıflara sahipse) uygarlığa ve dine ilişkin önemli erdemler olabilir, ama bunlar intikamcılık gibi yoğun sert duyguların reddi değildir; bu duyguları koşul olarak gerektirir. Bizdeki adalet duy-

gusu, barışın ve evrende huzurun hayalini kuruyor ve amaçlıyor olabilir; fakat bizdeki rekabetçiliğe, açgözlülüğe ve "haklarımıza" da gereken ağırlığı vermelidir. Ben, duygusallığa yapılan saldırının, duygular ve kişisel hislerle ilgili genel rahatsızlığın bir parçası veya bölümü olduğunu savundum. Ama benim getirdiğim itiraz, duygulara yönelik pek çok yaklaşımın aşırı sulu gözlü doğasına ve sevecen hisleri (ve sevecen hislerin de en sevecen yanını) sulu gözlüleştiren ve fazlasıyla vurgulayan, ahlâki ve kişilerarası yaşamı oluşturan şeylerin çok büyük kısmınıysa görmezden gelen ahlâki duygu kuramına da yöneliktir. "Aşk her şeyi fetheder" düşüncesi her zaman ya nahif ya da ikiyüzlü bir düşünce olmuştur. Dünyayı döndüren tek başına aşk değil, tutkularla dolu kaynayan bir kazandır. Duygudaşlık ve şefkatin, adalet duygumuz için şart olduğu bir gerçektir, ama bu duygular ve tutkulardan oluşan tüm bir toplumun veya Max Scheler'in hoş bir biçimde "duyguların demokrasisi" dediği şeyin parçasıdırlar yalnızca. Hume ve Smith'in anlaşılır bir umutsuzlukla fark ettiği gibi içimizde duygudaşlık, şefkat ve yardımseverlik dışında başka güçler de vardır; ama Hobbes yandaşlarının korktuğu gibi bencilliğin ve düşmanca duyguların zorbaca yönetimi altında eziliyor da değiliz. Bizdeki adalet duygusu, yalnızca Yeni Çağ duygularının ürünü değil, çoğu zaman kötü ve adaletsiz olduğunu bildiğimiz, başkalarının da bizimle aynı durumda, hatta daha da bunalmış veya yoksunluk içinde olduğunu gördüğümüz, sonuçta da kızdığımız ve değiştirmek için eylemde bulunduğumuz bir dünyayla aramızdaki dinamik ilişkinin ürünüdür. Kin de hayırseverlik kadar adalet duygusunun ifadesidir, ama birini diğerine tercih etmek için de pek çok neden vardır (bu nedenler, uygarlık, kişilik ve toplumsal faydayla olduğu kadar, hakkaniyet ve sağduyuyla da ilgilidir).

Benim savunduğum genel argüman, adaletin formüle dökülecek, hâkim olunacak ve topluma dayatılacak soyut bir ilkeler dizisi olmayıp, işlenecek karmaşık bir tutkular kümesi olduğudur. Adalet, ilkeler veya fikirlerle değil, şefkat ve özenle başlar, ama daha en başından kıskançlık, haset, kızgınlık, öfke ve hiddet, yoğun bir aldatılmışlık veya ihmal edilmişlik duygusu ve intikam alma arzu-

su gibi "olumsuz" duyguları da içerir. Adalet duygumuz bu "olumsuz" duygulardan derlenmiştir. Hiç acı çekmemiş, adaletsizliğe uğramamış bir kişinin şefkat duyamayacağını söyleyemem, ama şurası açıktır ki böyle biri acının ve adaletsizliğin ne olduğunu bilmez. "Empatiye" verilen genel önem, kişinin kendi deneyimleriyle başkasının deneyimlerini anlaması ve "hissetmesi" arasındaki bu önemli bağlantıyı doğru bir şekilde ifade eder. Esas kritik nokta bizim adaleti ve adaletsizliği yalnızca birer ("ideal" ve "adil" veya başka türlü) izleyici olarak değil, dünyayla ilişki kurarak öğrenmemizdir. (Rousseau'nun, bizim "doğal olarak" şefkatli olduğumuz düşüncesi bu çok önemli bağlantıyı açıklar görünmüyor; John Rawls'un insanları akılcı kararlar veren varlıklar olarak görmesi de bu ilişkiyi, sanki biz kendi ilişkilerimiz karşısında adil birer izleyiciymişiz gibi gösterir.) Yani bizler adaleti haksız yere aşağılanarak, ödül beklerken cezalandırılarak, tartışmasız olarak kabul ettiğimiz bir şey elimizden alınarak, incitilerek –ve vazgeçilmez biçimde (ama pek de akılcı olmayan bir biçimde) intikam alma isteğiyle– öğreniriz. Pek çok kuramcının, adalete açılan kapının anahtarı olarak gördüğü ünlü haklar kavramımız da her şeyden önce neredeyse içgüdüsel olan bu dokunulmazlık duygusuyla, belli tecavüzlerin, engellemelerin, saldırıların kesin olarak kabul edilemez oluşuyla ilgilidir. Haklar bu nedenle bizim için önemlidir, ama kişisel dokunulmazlığı açıklayan şey bu hakkın varlığı değil; hakların öneminin kaynağı, bu kişisel dokunulmazlık duygusudur. Elbette tüm bunlar, kaçınılmaz bir biçimde, toplumsal bir bağlam içinde gerçekleşir; bu bağlamda bizim başımıza gelen şey başkalarının da başına gelir ve (az çok) yerleşmiş uylaşımlar ve beklentiler vardır. Fakat adalet, yalnızca gözlemleyerek öğrendiğimiz bir şey değildir; sadece düşünerek öğrendiğimiz bir şey hiç değildir. Adalete ilişkin bilgimiz, dünyadaki kendi yerimize özgü deneyimlerimizle başlar; adalet duygumuz, her şeyden önce, bizim beklenti ve taleplerimizi her zaman karşılamayan bir dünyaya verdiğimiz duygusal tepkidir. Başka bir deyişle, adalet duygumuzun kökeni, yalnız özen ve şefkatte değil, aynı zamanda hınç, kıskançlık, öfke ve intikam gibi duygulardadır.

Hınç, kıskançlık, öfke ve intikamcılık; bunların bildik "ahlâki duygular" listesi olmadığı kesin, ama benim dikkat çekmek istediğim nokta, adaleti ancak kendimiz topluma tam anlamıyla angaje olduğumuzda, tepede oturan yargıçlar değil, kurban veya haksız kazanç elde eden kimseler olduğumuzda anlayabileceğimizdir. Elbette etik ve adalet için şefkat ve anlayış sergileyen duygular gerekir, ama bunlar da güvenli mesafeden izlenerek algılanan duygular değildir; tutkular değil "duygular", yardım etme kararı değil acıma duygusudur. İyilik etmeye yönelik duygular, duygusal portremizin ancak çok küçük ve bütünü temsil ettiği söylenemeyecek parçalarını oluşturur ve en iyi duygularda bile bazı sorunlar, karanlık yanlar vardır. İnsan bir tür koruyuculuk, bir tür kaygı olmadan sevemez; kaygıyla birlikte savunmacılık ortaya çıkar ve eğer sevilen kişiye bir zarar gelirse, öfke ve intikam arzusu doğar. İnsanın, dünyayı değiştirmek, acılara son vermek için bir şey yapmak istemeden şefkat duyması da pek mümkün değildir; her şefkat eylemi aynı zamanda devrimci bir eylemdir ve dünyanın mevcut haline yönelik bir kızgınlık, işlerin mevcut gidişatı karşısında söylenen Sartre tarzı kocaman bir "Hayır!" gerektirir. Kişi, onları görmezden gelen hükümetlere öfke duymadan, Amerika'daki evsizler için kaygı duyamaz. Kurallara uymayan ve işleyişi çökertenlere kızmadan ve hatta intikam arzusu duymadan hakkaniyete özen gösteriyor olamaz. Bir hayır kurumuna bağış yapmak kadar basit ve küçük bir eylem bile dünyanın mevcut haline yönelik bir meydan okumadır. İnsan aynı zamanda kızgınlık ve hatta nefret duymuyorsa şefkatli ve dürüst de olamaz; bunun tersini varsaymak ahlâki duyguların ve bunlarla birlikte adalet duygumuzun da içini boşaltmaktan başka bir şey değildir.

Kiniklerin, antipati içeren güçlü duygularının (özellikle de kıskançlık ve hıncın) varlığını inkâr etmeyi akıllarından bile geçirmezken duygudaşlığı ve olumlulukları tartışma götürmez olan diğer güçlü duyguları sık sık görmezden gelmekle yetinmeyip bunları inkâr etmesi (ve bu durumun ironikliği) dikkate değer doğrusu. Bunun çok açık bir örneği olan Nietzsche, Hıristiyanların sevgi ve

acımaya verdiği önemi küçümser ve buna şüpheyle bakar, ama öfkenin varlığından veya samimiyetinden bir an bile kuşkulanmaz. Oysa, bir insan hiç değilse duygudaşlık kapasitesi taşımadan öfke duyabilir mi? Kişi, sevgi nedir bilmeden kıskanç olabilir mi? Neden olumsuz duyguların varlığını kabul etmeye bu kadar meraklıyız da sıra olumlu duygulara gelince şüphe duyma ve hatta inkâr etme eğilimi taşıyoruz? Bu duygular –olumlu, olumsuz– birbirinden ayrılmaz; insan biri olmadan diğerini de hissedemez. Kişi, kaybetme olasılığı olmadan bağlılık duyamaz; (kısa ve hatta geçici de olsa) bağlılığı tatmadan bir kayıp karşısında acı duyamaz. Kişi kendini hayal kırıklığına ve ihanete açmadan kaygı duyamaz, ama kendini bu duygulara açmayan kişi de ne hayal kırıklığına uğrar ne kendini ihanete uğramış hisseder. Utanç olasılığı olmadan kişi gururlu olamaz, gururu yoksa da utanç duyamaz. Olumlu ve olumsuz duygular birlikte gelir ve gider. İkisi de gerçektir, ama toplumsal bakımdan uygun olan, ikinciyi değil, ilkini taklit etmektir. (Fakat üniversite yaşamında sık sık durumun bunun tersi olduğundan şüpheleniyorum.) Diğer yandan, haset, kızgınlık, öfke ve hatta kin potansiyelleri olmadan yaşamak, sevgiden, özenden ve hatta saygınlıktan yoksun yaşamaktan farksızdır.[1]

Benim savunduğum argümanın ilk kısmı, kişinin adalet "ilkeleri" ne olursa olsun, insandaki temel kaygı ve şefkat duyguları olmadan –bizden çok uzakta olsalar ve onları şahsen tanımasak bile– öteki insanları ve diğer canlıları anlamadan ve onların iyiliğini istemeden bu "ilkeler" tamamen anlamsızdır. Ancak, argümanımızın son kısmına göre, sempati ya da diğerkâm tutkular çok sınırlıdır; en iyi ihtimalle ahlâki duyguların yarısıdır bunlar. Antipati duyguları ise sempati tutkuları kadar temeldir. Kıskançlık ve haset adaletin kökenleri ve gelişmesinde acıma ve merhamet kadar yer alır. Adaletsizliğin yüzünde öfke ve zulüm ile ilgili "olumsuz" bir şey yoktur; ve kötü bir nedenin ya da kişinin sevgisinde az olan şey "olumlu"dur. Tabii ki, hayal kırıklığına ve kalbinin kırılmasına ilk tepkilerimiz nadiren adil ve doğrudur ya da akılcıdır; ancak, yalnızca kı-

1. Bazı "olumsuz" duygular, Laurence Thomas tarafından *Living Morally* adlı kitabında yer alan "Morals, the Self and Our Natural Sentiments" başlıklı makalesinde iyi bir şekilde açıklanmıştır.

rıldığımızda ya da küçümsendiğimizde, aldatıldığımızda ya da küstürüldüğümüzde bir adalet duygusu geliştirmeye başlarız.

A. ADALETSİZLİĞİN VE TUTKULARIN ÖNCELİĞİ

Adaleti çiğnemek, zarar vermektir... bu yüzden de öfkeyi ve öfkenin doğal sonucu olan cezayı hak etmektedir.
Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*

Adalet çok soylu bir erdem (hatta erdemlerin başı) olduğu için, tam olarak gelişmiş bir adalet duygusunun ancak aynı derecede soylu (ama belki daha ilkel) duygulardan elde edilebileceği yolundaki görüş tartışmasız doğru sayılmaktadır. Ben, bunun yanlış olduğu düşüncesindeyim. Burada, adalet duygusunun, kişisel bir *adaletsizlik* duygusunun genellenmesi ve nihayetinde de akılsallaştırılması olarak ortaya çıktığını savunuyorum.[2] Belki tamamen gelişmiş bir adalet fikrini kendisine örnek aldığı anne babasından, çevresinden veya vahiyle –hiç adaletsizliğe uğramadan– öğrenen azizler gibi çok ayrıcalıklı birkaç nadir örnek olabilir, ama bunlar ne yazık ki gerçekten de çok nadirdir. Kimi zaman Buda bu türden bir örnek olarak sunulur; ama bunun İsa için geçerli olmadığına kuşku yok. Zaten Hıristiyanlığın özü, İsa'nın kendisine yapılan çok ciddi bir adaletsizlik fikrine dayanmaktadır. Birinin "bizim günahlarımız için ölmüş" olması –burada ilahi bir kendini kurban etme eylemi olsun ya da olmasın– yoğun bir adaletsizlik anını ifade eder. Bizler, bir adaletsizlik duygusunu adaletsizliğe uğrayarak kazanırız. Adalet duygumuzu da yalnızca yaşadığımız çeşitli adaletsizlik deneyimlerini, kendimizi yalnızca izleyici olarak değil aktif rol oynarken bulduğumuz (az ya da çok) tutarlı bir toplumsal sempati ve antipatiler kümesini bütünleştirip işleriz ya da toplumsallaştırırız.

Sahip olduğumuz adaletsizlik duygusu, doğrudan bir haddini bildirme duygusu değildir; bu daha sonra gelir ve birtakım büyük genellemeler içerir. Aslında haddini bildirme ve hiddet gibi güçlü duygular genellikle adaletin ikincil duygularıdır; bunun nedeni ise

2. Rawls, *A Theory of Justice*, 533n.

gerekli veya önemli olmamaları değil, öfke besleme (diş bileme, hınç) gibi öncü bir duyguya eşlik etmeleridir. Haksızlık deneyimimizde önce kendimizi aldatılmış hissederiz, sonra diş bilemeye, öfke duymaya başlarız. Haddini bildirme ve hiddet adaletsizliklere verdiğimiz yerinde tepkilerdir; içimizde biriken öfkeyse bu adaletsizlik duygusunun uzantısıdır. Diş bileme türünden duygular, her şeyden önce algı biçimleri, dünyaya ilişkin ve kendimizin (ve başkalarının) bu dünyada nasıl muamele gördüğüne ilişkin anında yaşanan değerlendirmelerdir. Hınç da kıskançlık gibi, tipik olarak bir eşitsizliğin algılanmasıyla başlar. "O, benden daha çok şeye sahip!" Ama diş bilemenin kaynağı, salt bir farklılık veya eşitsizlik değildir; bizim "elbette olacak" diye kabul ettiğimiz pek çok farklılık ve eşitsizlik vardır. Bunların çoğu zaten beklenen ve üzerinde düşünülünce hak edilmiş görünen şeylerdir. Bazıları ise hoşumuza gitmeyecek şeyler olsa da "gerçek böyle" diye kabullendiğimiz durumlardır. Hınç, çok özel bir değerlendirici algıya, yargının çok önemle rol oynadığı karmaşık bir toplumsal beklentiler kümesine bağlıdır. Bu yüzden de bizdeki adaletsizlik duygusunun zaten kendi temel yargılarını ve neyin doğru ve yerinde olduğuna özgü değerlendirmeler içerdiği düşüncesi, akılcı düşünceyle yalnızca duygusal olan tepki arasında yapılan geleneksel ayrımın otoritesini baltalar, buradaki kritik soru da bu türden yargıları nasıl yaptığımız ve eşitsizlikleri nasıl algıladığımız biçimini alır. Aramızdaki bazı farklılıklar (aslında çoğu farklılık) neden olarak kabul edilebilir ve adaletsizlikle ilgisi yok diye düşünülür? Daha iyisi, neden aramızda "ne yapalım durum bu" olarak değil de haksızlık şeklinde değerlendirilen farklılıklar vardır?

Cevabın ilk kısmı, kesinlikle, farklılığı yalnızca farklılık olarak değil, eşitsizlik olarak algılamak, bu yönüyle fark etmektir. Ama bu tek başına yeterli değildir elbette. Algı için zaten bir değerlendirme, bunun farklılığı yaratan bir farkındalık, kişilerden birinin avantajlı, diğerininse dezavantajlı konumda olduğu yönünde bir yargı gerekir. Ama bundan çok daha fazla şeye gerek vardır. Avantajlı konumda olan kişinin, bu avantajı *hak etmediği* yargısına da varılmalıdır. Böylece, görüyoruz ki çoğu zaman bir adalet kuramının par-

çası olarak sunulanların içeriğinin, kuram ve düşünce öncesi duygu ve yargılarımızın bir ifadesi olarak varsayılması gerekmektedir. (Düşünce ve kuramın önemi, duygularımızı ve yargılarımızı düzeltmemizi sağlıyor –yalnızca akılsallaştırmamızı değil– olmalarından doğar). Ama önemli eşitsizlikler, hak edilmeyen durumlar bile, kendi başlarına bir adaletsizlik ifade etmezler. Eksik olan şey, suçlamadır. Burada adalet ve adaletsizlik arasındaki başlıca asimetrilerden, düşünüş ve hissedişimizde neden adaletsizliğin öncelikli olması gerektiğine dair temel nedenlerden biri ortaya çıkar: Adalet sağlanır, ama haksızlıklar da yapılır.[3] Dünyanın kendisi adaletten yoksun olamaz. Bu açıdan bakıldığında, "hayat adil değil" demek de mantıklı değildir, çünkü hayat bizim adımıza veya bize yönelik bir şey yapmaz.[4] Adaletsizlik duygumuz, bir suçlama duygusuna bağlıdır ve (bu kavrayışın eksikliği veya daha muhtemel olarak, başkalarının gerçekleştirdiği tecavüzü, kendini önemseyerek fark etmeyi sağlayan kendine saygıdan yoksun olduğu için) suçlamayı başaramayan bir insanda adaletsizlik duygusu da olmayacaktır. (Peki, bu kişi adalet duygusuna sahip olabilir mi? Yalnızca soyut olarak, bir siyasi veya dini umut biçiminde, ama eylemleri için rehberlik yapmayan bir adalet duygusuna sahip olabilir).

Fakat sahip olduğumuz adaletsizlik duygusunun bir suçlama duygusu gerektirdiğini savunmak da fazlaca kolaya kaçmak olacaktır, çünkü burada sözü edilen suçlama normalde bir bireyi hedef alır. İnsanlara kötü bir biçimde zarar veren veya onları yoksunluk içinde bırakan ama hiçbir bireyin veya kesimin tek başına suçlanamayacağı karmaşık toplumsal eylemler çok daha yaygındır. Bu toplumsal eylemlerin bazıları –ki en çok endişe duymamız gerekenler bunlardır (çünkü eyleme benzemezler bile)– toplu ihmal eylemleridir; kendileri sözü geçen eşitsizliklerden (çeşitli boyutlarda) dolay-

3. Wolgast, *A Grammar of Justice* başlıklı çalışmasında haksızlığı "gramer bakımından" öncelikli bir kavram olarak alır ve adaletin sık sık geleceğe dair yerinde olmayan bir tahmin olduğunu savunur.

4. "Akılcı adam" imgesi –bu imge için adalet duygusu kaçınılmazdır– ve "kayıtsız evren" (*Yabancı*'daki "evrenin ilişkisiz kayıtsızlığı) Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde merkezde yer alan "Saçma" imgesini oluşturur; ama Camus, bizi umutsuzluğa kapılmak yerine "saçmayı canlı tutmaya" teşvik eder.

lı olarak kazanç elde ediyor olsalar bile çok sayıda insanın, ihtiyacı olan kişilere yardım etmemesi durumudur bu. Genelde neyin eşitsizlik kabul edildiği, neyin haksız bir farklılık olarak görüldüğü, hemen her zaman topluma ve toplumsal konuma bağlıdır. Yeteneklerdeki farklılığa bağlı olarak elde edilen ödüllerdeki farklılıklar kendi içlerinde ne haksız ne de yanlıştır. Kol emeğinin yoğun olduğu veya savaşçı bir toplumda, fiziksel güç ve cesaret büyük önem taşır;[5] bu erdemlere sahip kimseleri el üstünde tutmanın ve ödüllendirmenin haksız denecek bir yanı yoktur. Diğer yandan, çok sayıda kişinin temel bir toplumsal role sahip olmadığı bir toplumdaysa fiziksel cazibe önem taşıyacak ve performanstan çok görünüme değer verilecektir. Bu tür toplumlarda, Rousseau'nun da şüphesiz dile getireceği gibi, önemli olan erdemden çok gösteriş olacak, eşitsizliğin yaygın farkındalığı toplumun geneline yayılacaktır.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* adlı eserinde doğadaki farklılıkların gerçek olduğunu, fakat önemli olmadığını söyler. Bu farklılıkları önemli hale getiren, toplumdur. Uzun boylu, güçlü, zeki veya sarışın olmak, bir insanı diğerinden ayırmak için bir neden değildir. Ama moda, şöyle veya böyle olmak iyidir diye dayattığında, ciddi eşitsizlikler ortaya çıkar. Çocuklar, akıllı olmanın aptal olmaktan, gülümsemenin somurtmaktan, iyi davranmanın kötü davranmaktan, çekici olmanın çirkin olmaktan iyi olduğunu çok erken yaşta öğrenir ve buna göre ödül (ve ceza) beklentisi içine girerler. Büyüklerinin ve çevrelerindeki diğer kişilerin davranışları, bu beklentileri hızla ve sürekli olarak doğrular. Zaten bunlara karşı olan ters yöndeki mesajlar da olmasa (örneğin güzellik içtedir, "sertlik" iyidir ve daha genel olarak, insanlar eşit yaratılmıştır gibi) adaletsizlik duygumuz, bu beklentilere uyulmamasıyla sınırlı olacaktı. Ama beklentilerimizdeki zıt yönelimler ve tutarsızlıklar varken (davranışlarımızdaki ve çelişen toplumsal bağlamlardaki tahmin edilebilir tutarsızlıklar da cabası), sahip olduğumuz adaletsizlik duygusu bağlama ve değerlendirme biçimlerine bağlı olarak son derece karmaşık bir farklılık ve yoksunluk anlayışını içerir.

5. Rawls, *A Theory of Justice* , 310-315.

Ama, ancak dünyanın en şanssız çocuğu ilk adaletsizlik duygusunu böylesine karmaşık ve çelişkili koşullar altında öğrenir. (R. D. Laing ve Gregory Bateson– çok farklı bağlantılardan giderek– şizofreni hastalığının, hiç değilse kısmen, çocuğun bu tür koşullara aşırı uyum göstermesi olduğunu savunmuşlardır.)[6] Çoğumuz, az çok tutarlı bir aile ortamında büyütülmüş bireyler olarak, makul bir bütünlük içeren bir dizi talep ve sınırlamayla yetiştiririliz; temelinde güvenlik ve sevgi olan bu talep ve sınırlamalara göre ödüllendirilir veya cezalandırılırız. Adalet duygumuzun bu istikrar ve huzur duygusuyla başladığı ileri sürülmüştür, ama kişi hayata bir adalet duygusuyla değil, şu veya bu ölçüde doyurulmadan kalacak bir dizi beklentiyle başlar. Bir çocuk, arkadaşlarından daha az şeyi olduğunu fark eder örneğin; bir beklenti, doyurulmadan kalmıştır. "Neden?" sorusu doğar veya doğmaz (burada muhtemelen daha sonra ortaya çıkacaktır). Çünkü şimdilik bu yalnızca vaktinden önce ortaya çıkmış bir kızgınlık feryadı olacaktır. Zaten (tüm ailelerin çocuklarına söylediği gibi) söz konusu olan miktar gerçekten yetersiz mi yoksa yalnızca görünüşte mi böyle, önemli değildir. Her şeyden önce, bir akıl meselesi değildir bu. Aşırı beklentiler, aşırı bir adaletsizlik duygusu doğurur (ve dizginlenen beklentiler de yetersiz bir adaletsizlik duygusu doğurabilir). Ama adaletsizlik duygumuzun ne kadar yerinde olduğunu henüz tartışıyor değiliz. Bu ilk adaletsizlik duygusu öncelikli niteliğe sahiptir; iyi gelişmiş bir adalet duygusu çok daha sonra, ancak kişinin kendine ve başkalarına yönelik ciddi adaletsizlik deneyimlerinden sonra ortaya çıkar.

Adaletsizlik her şeyden önce kişisel olarak hissedilen bir hayal kırıklığı, bir hor görülmüşlük duygusudur veya başka bir şekilde söyleyecek olursak mevcut bağlamla (belki de buna benzer veya bir bağlamla) sınırlı olanlar dışında bir ilke çiğnenmesinden söz edilmemiş, geniş ölçekli bir karşılaştırma yapılmamıştır. Baştan, bize şu şu durumların doğal bir şekilde haksız olduğunu söyleyen bir kuram yoktur elimizde. Bunun yerine doyurulmayan beklentileri-

6. R. D. Laing, *The Divided Self* (Londra: Tavistock, 1960) [*Bölünmüş Benlik,* çev.: Selçuk Çelik, Kabalcı Yay., 1993]. Gregory Bateson, şizofreni için geliştirdiği "çifte bağ" kavramıyla tanınmıştır.

miz vardır; bu (Robert Gordon'ın yakın zamanda *The Structure of Emotion* adlı eserinde savunduğu gibi) yalnızca bir hayal kırıklığı meselesinden ibaret değildir; aynı zamanda –ne kadar ilkel ve zayıf temelli de olsa– bir suçlama duygusu da vardır beraberinde.[7] Bir çocuk, belki verilen bir sözü, belki de diğer çocukların elde ettiği şeyleri baz alarak beklediğinden daha azını elde etmiş olur. ("Makul beklenti" kavramı buraya oturur mu?) Diyelim ki ailede servis yapılırken önce en büyüklere, sonra en büyükten başlayarak sırasıyla kardeşlere servis yapmak gibi bir uygulama var. Bir akşam sırada küçük bir sapma oluyor ve en büyük çocuk kızıyor, kendini aldatılmış hissediyor. Küçük kardeşlerden birinin hasta oluşu bu düzeni değiştirir mi? Duruma göre değiştirir: Ağabeyin kendisi daha önce hiç hasta olmuş mudur? Olduysa bu yüzden ona da ayrıcalık tanınmış mıdır? Empati, adaletten önce, adaletin önkoşulu olarak öğretilir, ama haksızlık duygusu temelinde kişisel gücenme deneyimidir. ("Kız kardeşin sana böyle yapsa ne hissederdin?" "Ne kadar kötü olmuştun hatırlamıyor musun?") Anne babalar, adaleti ve hakkaniyeti apaçık bu şekilde öğretirler. "O sana böyle yapsa hoşuna gider miydi?" Zeki bir çocuğun bu soruyu ilk duyduğunda bir hile olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Çocuk, konunun "başka yere çekildiğinin" farkındadır. Ceza beklentileri de kuralların çiğnenmesi üzerinden öğretilir ve kişi, buna göre cezalandırılmayı –ve başkalarının da buna göre cezalandırılmasını– bekler. Ceza gelmezse, "bundan kurtulma" fikri doğar ki bu, elbette, yalnızca adaletin basit bir şekilde inkârı değil –tıpkı taklitle beğeni, ikiyüzlülükle ahlâk arasında olduğu gibi– adaletsizliğin kişinin kendi kişisel çıkarına çevrilebileceğinin fark edilmesidir. (Platon'un Glaukon'u –Thrasymakhos'u değil– başlangıç noktasını buradan alır.) Başka bir deyişle, anne babalar çocuklarına adaletsizlik duygusunu yalnız tutarlı davranışlarıyla değil, hataları ve tutarsızlıklarıyla da öğretir. Anne babalar (zavallı çocukları tuhaf nevrozlar geliştiren birkaç aklıevvel akademisyen hariç) adaleti ve hakkaniyeti bir ilkeler dizisi olarak öğretmezler. Bir adaletsizlik duygusunu ilk ortaya çıkar-

7. Robert Gordon, *The Structure of Emotion* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987) özellikle 47-50.

tan rahatsızlık ve beklentiler son derece sınırlıdır; genellenmezler ve genellenmeleri de çoğu zaman olanaksızdır. Diyelim ki yemek saatinde belli bir düzene alışmış üç çocuk var. Kuzenlerden biri ziyarete geldiğinde kargaşa çıkar. Fazladan bir çocukla ilgili yerleşik bir beklenti yoktur. Bu çocuk özel bir ilgiyi, servisin ilk olarak kendisine yapılmasını veya fazladan bir yardımı hak eder mi? İşte "adalet alanlarını" böyle öğreniriz, yerleşik bir alan bozulduğunda, beklentilerimizin sınırlarını öğreniriz. Ama ilk öğrendiğimiz şey adaletsizlik, bu nedenle alanı sınırlamayı öğrenmemiz gerekir. Peki alışkanlıklar yalnızca kişinin ailesiyle mi, yoksa topluluğun veya ülkenin tümüyle ya da bütün dünyayla mı ilgilidir? (Pek çok çocuk için en büyük adaletsizlik şoku, yeni bir kardeşin doğumuyla; tek çocuklardaysa ailenin dışına çıktıklarında yaşanır, çünkü bu durumlarda, alışkın oldukları alandan aniden çok daha geniş bir alana geçerler.)

Adalet genellemelere dayanır hep, oysa adaletsizlik –yaygın olsa bile– hep sınırlı bir çerçevededir. Bu, Michael Walzer'ın da ileri sürdüğü gibi, daha geniş bir çerçeveyle ilişkilendirmeye veya akılsallaştırmaya ihtiyaç olmadığı sonucuna varmayabilir.[8] Hatta bu türden bir ilişkilendirme veya akılsallaştırmadan kaçınmak zordur; hele ki kişi genelleme ve akılsallaştırmaktan neredeyse imla kuralı gibi öğrenmişse ve bu dilden konuşuyorsa. Bizde bu türden entelektüel çabalar, neredeyse her zaman, başarısızca ve (hemen her zaman olduğu gibi) ırk merkezli bir adaletsizlik algısıyla ortaya çıkar; ama adalet kurallarımızı, bunların temelini oluşturan güçlü adalet duygusuyla karıştırmamalıyız. Japon kültürü ve en "ilkel" kültürler, kendi toplumsal yapılarını veya hiyerarşilerini temel alan yoğun bir adaletsizlik duygusuna sahiptir, ama bu kültürlerde Rawls'çu ilkelerden veya yöntemlerden birine rastlanmaz. Sık sık düşünmüşümdür, acaba John Rawls'un *A Theory of Justice* adlı çalışmasında savunduğu karmakarışık argümanın ne kadarı Cambridge Massachusetts'teki yoksulların yaşam koşulları karşısında duyduğu (ve neredeyse hiç dile getirmediği) hiddet duygusunun son derece sıkı bir entelektüel savunması olmanın ötesine geçebilmiştir

8. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 12-14.

diye. Veya Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı kitabında ileri sürdüğü savların ne kadarı sonuçta kendisinin Brooklyn'den Harvard'a zorlu yükselişinin verdiği gururdan ("Bunu ben kazandım; elimden alamazsınız") kaynaklanıyor diye. Ama her iki örnekte etik hiddet duygumuzun bakış açısı ve kişisel deneyime bağlı olarak nasıl çeşitlilik gösterebileceğini ve çelişkili pozisyonlardan açıkça görürüz. Bu nedenle, bu duygunun tek veya bir örnek olmasını, belirsizlik, çatışma veya çelişki içermemesini bekleyemeyiz. Ait oldukları bağlama göre farklılık gösteren bu deneyim parçacıklarının ve ahlâki eğitimimizin, tek bir tutarlı ve uyumlu bütün oluşturduğunu neden varsayalım ki? Her şeyi kuşatan bir adalet kuramını formüle dökmeye kalkışmadan önce bir adalet duygusuna sahip olmamız gerekir, ama bunun için de önce genelliği olan bir adaletsizlik duygusuna ihtiyacımız vardır ve bu da kişisel adaletsizlik ve haksızlığın eseri olumsuz duygulara ilişkin –haset, kıskançlık, öfke ve intikam dürtüsü– deneyimlerimize bağlıdır.

Bu güçlü antipati duygularının hangileri, işlenmiş ya da toplumsallaşmış haliyle adalet duygumuzun temelinde yatan adaletsizlik duygusundan sorumludur? Adaletsizlik duygusu, hangi hisler aracılığıyla açığa çıkar? Öncelikle tüm ahlâki tiksinti ve kınama duyguları –iğrenme, aşağılama, küçümseme, hor görme, hoşlanmama, nefret ve benzerleri– bize dünyanın arada sırada ne kadar korkunç olabildiğini gösterir. Bu, özenle düşünülmüş, nedenleri hazır olan bir değerlendirme değildir. Kötü bir tada veya pis bir kokuya verilen tepki gibi, daha içsel bir tepkidir. Nietzsche, etiği her şeyden önce burnuyla yaptığını, böylece çürümüşlük ve ikiyüzlülük kokularını alabildiğini söylerdi.[9] Bizi tiksindiren veya rahatsız eden şeyler kadar, hoşumuza giden veya yüreklerimizi ısıtan şeyler de ahlâk ve adalet için önemlidir. Ahlâki duygu kuramcıları, duygudaşlığı çok ayrıcalıklı bir konuma yerleştirip, ahlâki nefret ve tiksinti duy-

9. Nietzsche, ahlâk felsefesiyle ilgilenen filozofun ilk özelliğinin keskin bir koku alma duyusu olduğunu savunmuştur, kendisi de büyük filozoflar içinde belki de en keskin burna sahip olanıdır. Bkz. örn. *Beyond Good and Evil*'de [*İyinin ve Kötünün Ötesinde,* çev.: Orhan Tuncay, Gün Yay., 2003] ve özellikle *The Antichrist*'te [*Deccal,* çev.: Oruç Aruoba, İthaki Yay., 2003] yer alan koku alma konulu çeşitli suçlamaları.

gularımızı tamamen görmezden gelmekle son derece hatalı davranmışlardır. Olumsuz duygular listesiyle ilgili en dikkat çekici şey, listenin uzunluğudur. İlginç ve muhtemelen çok şeyi açıklayabilecek bir sorudur bu: Neden olumsuz ve düşmanca hisler için, sevgi ve şefkat gibi duygulanımlar için olduğundan çok daha fazla sözcük var ve dolayısıyla neden bu duygular çok daha fazla? Ahlâki duygu ve yargılarımızın çoğu küçümseyici bir tebessüm ya da dokundurmadan ibaretken, neden bu kadar çok felsefeci, *iyi* kelimesinin anlamına takmış durumda? İngilizce dışındaki dillerin sözlüklerinin, hiç değilse bizim yok saydığımız olumsuz duyguları kabul etmesi çok önemlidir. Benim en sevdiğim örnek, Almancadaki *Schadenfreude*, yani başkasının acısından keyif almadır. Küçümseme, tiksinme ve aşağılama (ve "aşağılamanın da ötesi"!) gibi hisler arasındaki kimi zaman ince ayrımlarla burada vakit kaybetmemize gerek yok. Burada önemli olan, insanın olumsuz tutkuların gücünü ve önemini (ve yetkisini) takdir etmeden, insandaki adalet duygusunu anlayamayacağıdır.

Kuşkusuz bu duyguların en önemlileri, adaletsizlik duygusunun yapıcısı olmayan ama çoğunlukla adaletsizliğe gösterilen tepkiye ya da ona verilen karşılığın üzerinde temellenmekle birlikte (daha önce belirttiğimiz gibi) doğrudan ahlâki duygular olan haksızlığa karşı hiddet ve gücenme ile kızgınlık ve öfkedir. Kızgınlık ve haddini bildirme isteği, verilen bir rahatsızlıktan dolayı birini (kimi zaman, işin içine biraz da metafor katarsak, bir *şeyi*) suçlayan duygulardır. Kişi, hıncı, sinirlilik ve tepkisellikten ayırmalıdır, çünkü bu duygular ithamdan yoksundur. Bunlar daha çok, genel veya özel rahatsızlık ifadesidir – ama tekrarlanma durumunda sinirlenme, gerçek bir öfkeye dönüşebilir. Hiddet bunun bir adım daha ötesine geçer. Diş bilemedeki rahatsızlık –hakaret veya aşağılanma durumunda– tamamen kişisel olabilir ama hiddete sebep olan rahatsızlık daha büyük bir uygulamaya veya ilkenin çiğnenmesine tepkilidir. Yani başka bir deyişle, yalnızca kişisel bir rahatsızlık değil, bundan daha fazlasıdır (Kimi zaman bu noktayı açıklığa kavuşturmak için bu duygudan *ahlâki* öfke diye bahsederiz). Hınç, kişisel düzeyde algılansa bile buradaki neden kişisel çıkar veya hakarete uğramak

değildir, ama rahatsızlığı kişisel olarak almak, rahatsızlık verilen kişi veya toplulukla bir anlamda özdeşleşim kurmak gerekir. Aristoteles, öfkenin, kişinin kendisine veya dostlarına verilen ciddi bir rahatsızlık nedeniyle ortaya çıktığını söyler. Bence bu tanımı rahatlıkla, empati kurabileceğimiz tüm insanlara ve insan topluluklarına verilecek rahatsızlıkları içerecek şekilde genişletebiliriz. Tek bir Filipinler vatandaşı bile tanımıyorum, ama Marcos'un Filipinler vatandaşlarına davranışı beni öfkelendiriyor, hiddete kapılıyorum. Diğer yandan ahlâki öfke her zaman için kişisel çıkardan daha önemli bir meseledir, ama, biraz paradoksal olsa da söz konusu olan insana en uzak ilke bile olsa, eğer kişi bunun çiğnenmesine öfkelenecekse bunu kişisel olarak almalıdır.

Bir de haset, kıskançlık, hınç, burukluk ve kin gibi duyguları kışkırtan, talep etme ve mahrum kalmanın sonucu hakkaniyet duygusu vardır. Bu duygulara sıklıkla (ama kesinlikle her zaman değil) kızgınlık, arada sırada da öfke eşlik eder ve bu duygular, çok açık nedenlerle, sevgi ve merhameti gölgede bırakır. Yoksunluk, kayıp ve yitirme korkusu, bu duygular için temel önem taşır, ama tüm bunların bir aidiyet veya sahiplik duygusunu önkoşul olarak gerektirdiğine dikkat etmek gerekir. Gurur da kıskançlık kadar sahiplenici bir duygudur. İtiraf etmek gerekir ki kendini beğenmişlik de öyledir, ama kendini beğenmişliğin nesnesiyle gururun nesnesi arasındaki fark başlı başına adalet duygumuzun doğasına ilişkin önemli bir etik kavrayıştır. (Gurur, "sahte" olmadığı sürece haklıdır; kendini beğenmişlik ise mazur görülse de haklı değildir.)[10] Bizler, hukuk mantığına dayalı toplumumuzda, mal sahipliğini tapular ve mülkiyet hakları biçiminde algılama eğilimi taşıyoruz, ama tam anlamıyla mülkiyet veya "benim" sıfatı bundan çok daha derine iner. Bu duygu, özel mülkiyetin var olduğu toplumlar kadar ortak mülkiyetin olduğu toplumlarda da yaygındır; çok övülen "bölgesel koruma" davranışı hayvanların da çoğunda görülür. John Locke, kişi "kendi emeğini kattıktan" sonra mülkiyet tamamen doğaldır der-

10. Gurur bir başarı duygusudur; kendini beğenmişlik ise (gerçek veya hayali) bir erdem içerir, ama her zaman bir başarı olmak zorunda değildir ve tipik olarak başarıdan çok, kişinin kendine yönelik aşırı beğenisini çağrıştırır. Bu farkı, *The Passions* adlı kitabımda, özellikle sayfa 344-347 ve 363-365'te çözümlemiştim.

ken yarı yarıya haklıydı. (Buradan, bu mülkiyet duygusunun zaten bir "hak" olduğu ve toplumla olan bağlardan ve toplumdaki uzlaşımlardan önce geldiği sonucuna kestirmeden vardığı için de yarı yarıya haksızdı.)

İmrenme anlamında kıskanma, hasetlik bir yoksunluk duygusudur (yoksunluğu hissedilen şey, hak edilen veya hak edilmeyen herhangi bir şey olabilir), oysa dar anlamda kıskançlık (kısmen) kişinin zaten bir anlamda sahip olduğu bir şeyi kaybetmekten duyduğu korkudur.[11] (Bir adam, karısına başarılı bir şekilde kur yapan rakibi yüzünden kıskançlık duyabilir, ama hiç tanışmadığı çekici ve genç bir yıldızla aşk yaşayan yakışıklı bir politikacıya imrenir, gıpta eder.) Şurası açıktır ki insanlardan, bu duyguların "nesnesi" olarak (bu da zaten tuhaf bir anlatım) söz ettiğimizde, söz konusu olan "mülkiyet" duygusu, kaba bir sahiplik duygusuna hiç benzemeyen nazik ve karmaşık bir hal almaktadır. Karı koca arasındaki bu mülkiyet (veya sahiplik) duygusunun kaynağı yalnızca evliliğin yasal yanı değildir; bu durum arkadaşlıklar ve hatta işyerindeki ortak faaliyetler için de geçerlidir, bu nedenle kişinin, "takımındaki" üyelerden biri bir başka (belki de rakip) proje için alındığında kızması veya kıskanması son derece mantıklıdır. Hakların dili, "özel mülkiyete" inanan her kültür için temel nitelikte olan ve belki de liyakat duygusuna sahip her toplumda olmazsa olmaz özellik taşıyan bu duygular için bir maske görevi görür çoğu zaman. Bu duyguların çoğu hayvanlarda da vardır; gerçi hayvanlar söz konusu olduğunda haklardan bahsetmenin ne kadar anlamlı olduğu tartışmalı da olsa, *mülkiyet* sözcüğünün açık görünen anlamı (sözcüğün anlamı açık görünmektedir, çünkü bu terim yasal amaçlar için ayrıntısıyla tanımlanmıştır) o kadar açık olmasa bile hayvanlarda da vardır. Peki kişi hangi anlamda bir ağaca, köpeğe veya burada söz ettiğimiz konuya geri dönersek kocaya, karıya, çocuğa, çalışana "sahip olabiliyor"? İnsan hiç kullanmadığı veya kullanımı kendi kontrolü dışında olan bir şeye ne anlamda sahip olabilir? Yasal bir mülkiyet anla-

11. Kıskançlık ve haset arasındaki ilişkinin ve farkların mükemmel bir analizi için, bkz. Jerome Neu, "Jealous Thoughts," Amelie Rorty, *Explaining Emotions*, 425-463.

yışına sahip olmayan toplumlarda, haset ve kıskançlık gibi duygular su yüzüne çıkar (ayrıca, mülkiyet daha net bir şekilde tanımlanırsa yasal araçların, bu türden duygulara duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracağı da savunulabilir). Bu duygular, ödünlü adaletle yakın ilişki içerisindedir ve anlı şanlı ideolojilerin, bu tür duyguları gerçek yerine yerleştirmeye çalışması (sıkı çalışma ve üretkenlik için arzu edilir bir itici güç olarak kıskanma, sıkı çalışma etiği ve kişisel gelişim karşısında sinsi bir engel olarak kıskanma rekabetçiliği ve statü farklılıklarını ortadan kaldırmak için iyi bir neden olarak kıskanma) şaşırtıcı değildir. Burada haset (diş bileme) de özel bir önem taşıyor, ama buna az sonra tüm bir bölüm ayıracağız zaten. (Kin de aşırı uçta bulunduğu için ilginç, fakat husumet içeren bir duygudur –"benim olmazsa kimsenin olmasın"– ama burada bu konuya girmek için bir neden görmüyorum.)[12]

Duygular işin içine, adaletsizlik anlayışımız için olmazsa olmaz özellik taşıyan sorumluluğu sokar. Önce sorumluluğu düşünüp sonra duygusal tepki vermeyiz. Sorumluluğu işin içine sokan, duygudur; verilen bir zararın mutlaka bir nedeni olması gerektiğini hemen fark eden (veya yalnızca varsayan) da duygudur. (Bizler gerçekten de tipik olarak, herhangi bir araştırma veya kanıt olmadan, acımızın kaynağının biri veya bir şey olduğunu varsayarız. Uyluğunda eklem ağrısı hisseden yaşlı bir köpek, içgüdüsel olarak, daha kafasını bile çevirmeden, gördüğü ilk muhtemel suçluya saldırır veya hırlar. Bir tiyatro seyircisi, bilet aldıktan sonra parasının üstünü yanlış sayarsa hemen görevliyi suçlamak için gişeye döner.) Başka bir deyişle, adaletsizlik yalnızca kısa çöpü çekmek gibi değildir; suçlayacak biri de gerekir. Kızgınlık, öfke, hiddet ve intikam, tümü sorumluluğu (suçlama biçiminde) işin içine katan duygulardır; ama suçlamaya değil, övgüye başvuran minnet, takdir gibi duygular da aynı şeyi yapar. Adalet duygumuz (ama herkesin adalet duygusu değil) kişisel sorumluluğa öncelik verir. Birinin suçlanması gerekir. Övgüyü hak eden biri vardır. Bu kavramlar olmadan bir liyakat sistemi düşünmek imkânsızdır, ama ben yine de

12. Rawls, *A Theory of Justice*, sayfa 530-541'de haset ve kızgınlığı kısaca tartışır; Robert Nozick de bu duyguları *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da çözümler.

sorumluluğun kimi zaman içsel olan yanını fazlaca aklileştirdiğimizi düşünüyorum.

Bir de kişinin kendine atfettiği sorumluluk duyguları vardır: suçlama içeren utanç, suçluluk, mahcubiyet, vicdan azabı, pişmanlık ve aşağılanma; övgü içeren gurur, kendini beğenme ile onur duygusu. Adalet hakkında hissettiklerimiz, kısmen, kendimizi ve dünyada oynadığımız rolleri nasıl gördüğümüze bağlı olduğu açıktır. John Rawls, liberal adalet ilkelerini, kendini veya çıkarını düşünmeyen bir akılcı müzakere durumuna uyarlayabilir, ama ben liberalizmin her şeyden önce kişinin dünyada sahip olduğu ayrıcalıklı yer nedeniyle duyduğu yoğun bir kişisel suçluluk duygusu olduğunu –önyargılı bir şekilde– savunan muhafazakârların konunun aslına daha yakın olduğunu düşünüyorum. Bizler, her şeyden önce kendi görece zenginliğimiz, sağlığımız ve sahip olduğumuz fırsatlar dolayısıyla bir rahatsızlık duyarız; sonra bu rahatsızlığa bir yapı kazandırmak için ilkeler geliştirmeye, ayrıcalıklarımızı akılsallaştırmaya, hiç değilse onlarla yaşamamızı mümkün hale getirmeye, eşitsizlikleri kendimizi de yıkmayacak sistematik bir yöntemle düzeltmeye çalışırız. Başka bir deyişle, kişinin kendini suçlama (ve aynı zamanda övme) davranışı, kişinin adalet karşısındaki sorumluluğunu kabul etmesi ve bu sorumluluğu kendisinin ancak toplumun bir parçası veya belki de yalnızca bir gözlemci olacağı bir sistemi veya toplumsal yapıya havale etmekle yetinmemesi, adaletin önemli bir parçasıdır. Belki de en yoğun adaletsizlik duygusu, aşağılanma karşısında duyduğumuz incinme değil, adaletsizliklerden yararlananın kendimiz olduğunu gördüğümüzde yaşadığımız acıdır. Belki de çoğu zaman çocukça olan adaletsizlik duygumuzun, bir adalet duygusuna dönüştüğü nokta budur; bunun nedeniyse kişisel haklar kavramlarımızı genellemeyi ve soyut bir kurama çevirmeyi öğrenmemiz değil, kendimizi başkasının yerine koymayı ve adaletsizlik karşısında yalnızca gözlemci değil, pasif de olsa katılımcılar arasında olduğumuzun farkına varmamızdır.

Son olarak, sözünü etmemiz gereken bir de kindar duygular vardır; özellikle de intikamcılık. İntikam çoğu zaman rahatsızlık, kızgınlık, hınç ve öfke tarafından desteklenir, ama eylemle bağlantısı-

nın özü bakımından ve güdüsünün son derece düşmanca oluşuyla bu duyguların daha ötesindedir. Kişi kızgın veya öfkeli olabilir ve (öfkeyle intikam arzusunu bir sayan Aristoteles'in söylediklerinin aksine) intikam alma ihtiyacı duymayabilir – zaten intikam almak mümkün de olmayabilir. Kızgınlık ve öfke sonucu bir ceza verilmesi söz konusu olduğunda bile cezayı zorunlu olarak haksızlığa uğrayan kişinin vermesi gerekmez. Ama bu kişisel ilgi, intikam için mutlaktır. Bir "spagetti Western" filmi olan *Once Upon a Time in the West*'te intikamcı (Charles Bronson) kötü adamı (Henry Fonda tarafından insanda nefret uyandıran bir oyunculukla canlandırılmıştır) sırf filmin en heyecanlı yerinde öldürebilmek için hayatını kurtarır. İntikam için esas önemli olan, kişinin adalet sürecindeki olmazsa olmaz rolüdür (işte bu yüzden hepimiz için "intikam bana aittir"). İntikamın modern hukuk sistemlerinden aforoz edilmesinin nedeni de budur elbette; sistem, adaleti ve özellikle de cezayı kendi elinde tutmak istemektedir.

Önemli bir not: Bir bakış açısına göre minnete ve bununla ilişkili duygulara da burada yer verilmelidir; ama kinle değil, "ödeşmeyle" ilgili duygular olarak. İyiliğe iyilikle, nezakete nezaketle karşılık vererek ödeşmek çok büyük önem taşır; ve pek çok toplumda kişinin onuru, toplumdaki itibarı ve kendine saygısı bakımından mutlaka gereklidir. Kişi bunu kendisi sağlamalıdır. Size iyiliği dokunan birine bir başkasının teşekkür etmesi veya onu bir başkasının ödüllendirmesi yeterli değildir ve intikamda cezanın nasıl yerinde ve suçla orantılı olması gerekiyorsa, şükran durumunda da verilen hediye veya ödül, uygun ve yapılan iyilikle orantılı olmalıdır. Neden (Batı toplumlarının) adalet tarihinde intikamın adalet için temel sayıldığı, neden kişinin çevresine şükran duyacağı ve neden mevcut hukuk sistemimizin çok büyük oranda yanlış yapanları cezalandırmaya yönelik olduğu ve sistemin gelişmesini sağlayanlar için söyleyecek pek az sözü, onları ödüllendirmek için yaptığı pek az şey olduğu, üstünde kafa yormaya değer konulardır. "Ödeşmek" tüm liyakat sistemlerinde simetrik olarak uygulanırmış gibi görünür, ama ödül ve cezanın çoğu defa, aralarında hiçbir benzerlik veya simetri bulunmayan, tamamen farklı kaygılarmış gibi

ele alındığı sıklıkla rastlanan bir gerçektir.[13]

Ne kadar kısa olursa olsun, hiçbir intikam tartışmasının, bağışlama ve merhamet duygularından söz edilmeden tamamlanması mümkün değildir. Bu duyguların çoğu zaman adaletle çelişkili oluşu dikkate değerdir; örneğin merhamet Eski Ahit'te, intikam ve kısasa kısas gibi adalet iddialarının otoritesini baltalar. Bu İncil geleneğine karşı hareket eden Nietzsche, merhameti, gerçek adaletin göstergesi olarak ele almış ve ancak tanrı benzeri varlıkların (örneğin kendi *Übermensch*'inin) merhamet sahibi olabileceğini söylemiş, intikam arzusunu, zayıflara özgü olan kızgınlığa bağlamıştır.[14] Yeni Ahit ise bağışlayıcılık erdemini çok daha fazla vurgular elbette, ama buna karşı çıkanlar ve tefsirciler, bunun ne tür bir eylem veya duygu olacağı konusunda şaşkınlığa düşmüşlerdir. Bu sorunun bir parçası da, daha yeni bir durum olan "bağışlama ve unutmanın" ayrılmaz bir ikili sayılmasıdır. Neden ikisi birden gerekli olsun? Bence, bağışlamak, kişinin intikam planlarını ve umudunu bırakması, arkadaşları söz konusuysa da ilişkilerini tekrar sağlam bir temele oturtmaya çalışması anlamına gelir. Ama unutmak daha farklı bir şeydir ve söz konusu olan yalnızca bir hafıza sorunu değilse, bir akılsızlık sorunudur.[15]

Ben, merhamet ve adaleti (intikamı) birbirinden ayıran ve onları birbirlerine karşı kullanan geleneğe karşı çıkarak, bunların birbiriyle bağlantılı olduğunu ve bir bütünün parçası olduğunu söylemek istiyorum. Merhamet ve bağışlama, bir haksızlığı inkâr etmez veya ortadan kaldırmaz, aksine bunu önkoşul olarak gerektirir ve varlığını doğrular. Bunların karşıtmış gibi görünmesinin nedeni, tüm duygusal ve toplumsal ilişkiler ağına bakmayan ve aşırı sığ kalan bir adalet anlayışıdır (örneğin yalnızca "ödeşmek" anlamına ge-

13. Rawls, a. g. e. 314-315, 575'te ödünlü adalet ve ceza arasındaki asimetriye işaret edilmiş, fakat bu durum açıklanmamış ve tartışılmamıştır.

14. Nietzsche, adalet konusunu *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, kitap 2'de ele almış ve adaletin, gerçekten de kişiliğe dair bir erdem olduğunu, fakat çok çok nadir görüldüğünü, temelinde merhametten daha çok güç ve "hiddetin" yattığını savunmuştur.

15. Adaletin, merhamet ve bağışlamayla ilişkilendirildiği en iyi analitik tartışma için Jean Hampton ve Jeffrey Murphy, *Mercy and Forgiveness* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988).

len bir anlayış). Eğer suç, uygun görülen cezayı hak etmiyorsa merhamet gösterilebilir; ama bu, suçun varlığını inkâr etmez, dolayısıyla onaylar. Cezanın suçun karşılığı olduğu, ama suçlunun cezayı hak etmediği durumlarda da merhamet gösterilebilir. Kişinin erdemleri, bu suçun önüne geçiyor olabilir. Kişi, suçlanan kişiye dair bir şey söylemek için değil, kendisiyle ilgili bir şeyi, gücünü, nezaketini, hatta ne kadar kaprisli ve ne yapacağı önceden kestirilemez biri olduğunu göstermek için de merhametli davranabilir. Merhamet, adaletin (veya intikamın) karşıtı değildir. Merhamet, daha geniş bir açıdan bakıldığında, soyut bir kural veya ilke yerine kişisel bir jest olarak, adaletin üstünlüğünü görmeye yönelik bir teşebbüstür.

Kimi zaman, bir duygunun kendisi bir adaletsizliğe yol açabilir. Adaletsizlik hissinin açığa çıkmasını sağlayan duygulardan söz ettik, ama bir de "kötü hisler" diyebileceğimiz korku, üzüntü, tiksinti ve aşağılanmışlık var. Hiçbir güçlük, acı, yoksunluk işin içine karışmadan, bir adaletsizlik duygusu edinmemiz veya haksızlık duygularının bir dayanak noktası bulmamız pek mümkün değildir. (Bu, Hume gibi yoksunluğu adalet için vazgeçilmez sayan filozofları, adaletsizliği –koşullar ne olursa olsun, sonuçta biri acı çeksin çekmesin– her şeyden önce bir ilkenin çiğnenmesi olarak görenlerden ayırır.) Ama biz zaten acı çekeriz ve acılarımızın bir kısmının –aslında çoğunun– nedeni duygusaldır. Adalet duygumuzu oluşturmak gibi bir özelliğe sahip olmasalar da, çoğu zaman adaletle ilgili kaygılara konu olan belli nahoş duygular da vardır, bunların en dikkat çekicileri korku ve aşağılanmışlıktır. Adaletin amaçlarından biri (Hobbes ve Locke'un takipçisi olan bazı filozoflara göre tek amacı) insanların korku içinde yaşamasını önlemektir. Robert Nozick, aydınlatıcı bir örneği tartışırken, silahlı bir soygunda mal veya para kaybı olmasa bile,[16] yalnızca yaşanan korkunun çirkinliğinin kişi haklarını çiğnediğini savunur. Benzer şekilde, her adalet kuralı-

16. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da korkunun adaletle ilişkisinin içgörüyle kavranmış bir tanımını sunar. G. W. F. Hegel ise *Phenomenology of Spirit* (1807) [*Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay.] adlı çalışmasında çok farklı bir tanım yapmış, bu ilişkinin, toplumsal gelişmenin ve özkimliğinin olmazsa olmaz bir yönü olduğunu savunmuştur (ünlü "Master and Slave" bölümü, Miller çevirisi (New York: Oxford Univ. Press, 1977) özellikle 190-196. paragraflar arası).

nın amacı, cezanın bir parçası olmadığı sürece aşağılamayı olabildiğince azaltmaktır. (Gerçekte aşağılama, her zaman cezanın olmazsa olmaz bileşenlerinden biri olmuştur ve ceza çoğu zaman yalnızca aşağılamadan ibarettir.) Mahkûm edilen suçların hiç "kurbanı yoksa" bile insanların vicdanlarını rahatlatmak, onları tiksintiden kurtarmak, "yasa yapıcı ahlâkın" amaçlarından biridir. (Elbette insanların tiksinme eşiğinin herkeste bir olmaması ve öznelliği büyük bir sorundur; ayrıca, korku ve aşağılanmada olduğu gibi tiksintinin de yalnız kaçınılmaz değil, ahlâki hayatın olmazsa olmaz gerekleri olduğunu savunan son derece akla yatkın bir argüman da vardır.) Kederin nahoş bir duygu olmasının başlıca nedeni, temsil ettiği kayıptır elbette; ama bir kayıp yoksa bile bir insanı üzmenin adil olmadığı savunulabilir. Bir insana, kedisini bir arabanın çiğnediğini söyleyerek kandırmak, bu süre içinde kedi sürekli okşanıyor, şımartılıyor ve hiçbir zarar görmüyor olsa bile zalimce ve haksızcadır.

Tüm bu duygular "hak edilmeyen acı" veya tam olarak "zihinsel acı" şeklinde tanımlanabilir, ama böyle dendiğinde bu türden acı duygularının bir çoğunun, adaletle ve dolayısıyla bir hak etme (veya hak etmeme) meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu yolunda bir belirleme yapılmamış olmaktadır. Yani, pişmanlık çok nahoş bir duygu olabilir, ama kimse bir adalet sisteminin amacının, insanların pişmanlık hissetmesini engellemek olduğunu söyleyemez. Bu durum utanç ve suçluluk duygusu, hatta aşağılanmışlık gibi çok çeşitli başka duygular için de geçerlidir. Bu duygu kategorisi, adaleti olanaklı kılan sevgi duygusunun yitirilmesiyle ilgili duygulanımları da içerir; sevginin (veya daha doğrusu sevgi "nesnesinin") yitirilmesinden doğan üzüntü ve saygınlığın yitirilmesinden doğan utanç gibi.[17] Aslında üzüntüyü başlı başına bir duygudan ziyade duyguların harap olması olarak ele alan çok güçlü argümanlar da vardır. Örneğin, sevilen biri öldüğünde ve sevilen kişi artık yaşamadığında kişi kızmaz, üzüntü duyar. Bu ağı yeterince genişletirsek neredeyse tüm insani duyguların, gerek adalet duygumuzun bir bileşeni, gerekse adalete içeriğini ve kaygılarını kazandıran toplumsal katı-

17. Donald Gustafson, "Grief," *Nous* (Sonbahar, 1989) içinde.

lım biçimlerinden biri olarak ele adaletle ilişkili olduğunu görürüz. Bunların birkaçını az sonra tartışacağım, ama şuna işaret etmek isterim, adalet duygumuzu meydana getiren, birkaç seçkin his değil, duygusal yapımızın bütün bileşenlerinin genel bir sentezidir. İlk ahlâki duygu kuramcılarının hatası, adalet ve adaletsizlik duygumuzun yalnızca bir iki özel duyguya bağlı olduğunu düşünmeleriydi. Bense adalet ve adaletsizlik duygumuzun, sahip olduğumuz tüm duyguların ürünü olduğunu savunacağım.

B. ADALETİN KÖKENLERİ VE HINÇ

Dühring'in, adaletin evi, tepkisel duygular alanında aranmalıdır savına karşı, hakikat sevgisiyle dolu olarak, kaba bir sav ileri sürüyorum: Adalet ruhuyla ele geçirilecek en son alan, tepkisel duyguların alanıdır!

Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**

...hınç ile kıskanmayı birleştirmemeye özen göstermek gerekir. Çünkü hınç, ahlâki bir duygudur. Eğer başkalarından daha az şeye sahip olduğumuz için öfkeleniyorsak bunun nedeni, mutlaka, o başkalarının bizden daha iyi durumda olmasını kurumların adaletsizliğine veya o kişilerin onaylanamaz davranışlarına bağlıyor olmamızdır. Hınç duyduğunu ifade edenler, neden belli kurumların adaletten yoksun olduğunu veya başkalarının onlara nasıl zarar verdiğini göstermeye hazır olmalıdırlar.

John Rawls, *A Theory Of Justice*

Adalet duygumuzu ortaya çıkaran pek çok histen özellikle ikisi çeşitli adalet kuramlarında es geçilir; oysa bunlar adalete dair duygularımız için temel bir rol oynar. Aklımdaki bu iki duygu, bildik Maniheist duygu değerlendirme biçimlerine göre apaçık "olumsuzdur" ve aralarında Sokrates'in yanı sıra Friedrich Nietzsche'nin de bulunduğu pek çok filozof bu duyguların adaletle çelişkili olduğunu ileri sürmüş, bu nedenle de bu duygulara tartışmalarında yer vermemişlerdir. Bu duyguların ilki, adaletin tarihsel ve belki de içsel

* *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2003

özünde yattığını savunacağım intikamcılıktır.[18] Dengenin kurulduğuna ve ödeşmeye dair ilk anlayışımız, adil dağıtım kurallarıyla değil, intikam dürtüsüyle ortaya çıkar. (İntikamı, bir sonraki kısımda tartışacağım.) Aynı derecede "olumsuz" olan diğer duygu da hem adaletin evriminde, hem de adalet tartışmalarının yakın tarihinde çok büyük rol oynamış olan hınçtır. Hıncın, kötü duygulardan biri olarak adının çıkması haksız yere olmamıştır; ama bunun, duyguların en zeki, en felsefi olanlarından biri olduğu ve felsefesinin temelinde, adalet duygumuzun temel bileşenlerinden biri olduğu da dile getirilmelidir. Şurası kesin ki öfke her zaman bir tür kendiyle fazlaca meşgul olma haliyle başlar –tabii doğrudan doğruya kişisel çıkar veya şiddetli bir hayal kırıklığı ya da aşağılanma duygusundan doğmuyorsa– ama sonradan akılsallaştırma ve genelleme eğilimi kazanır ve böylece kendi iktidarsızlığını, dünyadaki adaletsizliklere dair bir tasarı –hatta bir kuram– olarak yansıtır. Adalet duygumuzun tamamı, bu haksız davranışa maruz kalma duygusu ve bunun sonucunda ortaya çıkan intikamcılık hissiyle –umarım bir de ötekileri geçersiz kılan– bir merhamet duygusundan ve diğer verici duygulardan doğar. Zaten adaleti pratik akılla ilgili bir sorun olarak göstermek için canla başla çalışan Rawls bile adaletin psikolojik kökeninde hıncın önemli olduğunu kabul eder. Rawls, hıncın zaten kişinin bir başkasının, "adaletsiz işleyen kurumların veya kendisine karşı yapılan bir yanlışın sonucu olarak kendisinden daha iyi durumda olduğunu" kabul etmesi olduğunu belirtir. Bu duyguyu, sanki "Hınç duyduğunu ifade edenler, belli kurumların neden adaletsiz olduğunu veya başkalarının kendilerine nasıl zarar verdiğini göstermek zorundadır," şeklindeki felsefi argüman, çoğu zaman getirilen talepleri zaten karşılıyormuş gibi sunar.[19] Bence bu "zorunda-

18. Sözcüğün yapısal anlamı, bir dürtü veya duygudan ziyade maksatlı bir eylem bütününü belirttiği için "intikamın" kullanım biçimi tuhaftır. Ben, kimi zaman "intikamcılığı," kendi ilgili bulduğum duyguyu belirtmek için kullandım, ama bu kullanımın kendisini yeterli olmaktan uzak kılan çağrışımları vardır (belli bir duyguyu değil, genel bir özelliği çağrıştırır). "İntikam" ise çok daha az yeterlidir, çünkü öncelikle tamamlanmış eylemle ilişkilidir, dürtüyle ilişkisi ancak ikincildir. Yani, şüpheli bir şekilde de olsa, kimi zaman "intikamcılık" sözcüğünü bir duyguya gönderme yapmak için kullanıyorum. Bu duygu için uygun bir sözcüğümüz olmaması, acaba bu duygudan hoşlanmayışımızın göstergesi olabilir mi?
19. Rawls, *A Theory of Justice*, 533n.

lık" yersizdir; bu türden bir öfke belli bir akademik veya sözle ifade edilebilecek yükümlülük taşımaz. Ama hınç, kendini genelleme ve yansıtma dürtüsüyle ve statükoyu baltalamayı amaçlamasıyla dışavuran ve açık sözlü, tarafsızlık ve nesnelliğin alışıldık anlamıyla mantıklı veya akılcı değilse de nedenlerle dolu olma eğilimi taşır.

Elbette, adalet duygusu neredeyse bütünüyle hınç takıntısından ibaret, *zulüm* duygusu tüm merhamet duygularına çok daha ağır basan ve *zalimle* kurulabilecek empati olasılıklarının önüne geçen kimseler de vardır. Ama bu durumda bile hınç nadiren salt kişisel acıya dayanır ve hemen her zaman karşılaştığı şeyi, yalnız kişinin kendisine değil, tipik olarak bir grubun veya aynı acıyı çekenlerin tümüne karşı yapılmış daha büyük bir adaletsizlik olarak görür. Bu, hıncın kendi başına herhangi bir adalet ilkesi taşıdığı anlamına gelmez, ama bu türden ilkeler içermesi kesinlikle mümkündür ve her durumda, beklentilere veya gizli doğruluk standartlarına başvurmayı içerir. Bunlar, (iki kardeş köpek örneğindeki) "Bu senin değil, benim!" sözünde olduğu gibi basit ve somut olabileceği gibi, (benim, bir hariciyeci olarak çiğnendiğimde sarf ettiğim) "Kimse yalnızca parti politikaları sayesinde büyükelçi olmamalıdır," cümlesindeki gibi karmaşık ve soyut da olabilir. Hıncın her zaman kişisel bir temeli vardır, fakat hınç zorunlu olarak kişisel odaklı veya sahası kişisel olanla sınırlı değildir. İnsan her zaman kendini bir şeylerden yoksun veya bir şekilde aşağılanmış hissedebilir (veya bir başkası için böyle hissedebilir) fakat kişinin şikâyetinin odağı aşağılanmanın kendisinden daha çok doğasıdır. Şikâyetin sahası, hiç değilse bizim gibi duygu ve düşüncelerini rahatça dile getirebilen "akılcı" hayvanlar için bu aşağılanmada birden kendini gösteren tüm bir yoksunluk ve aşağılanmalar kümesidir. Hınç için, duyguların sınıf hareketidir denebilir. Böylece, hınç kişi tümüyle kendine dönük olsa da tipik olarak toplumsal bir duygu haline gelir, diğer duyguları kendi pençeleri altına alır. Unutulmamalı ki, hınç yalnız kalmayı sevmez; yalnızı seven ıstıraptır. Yeterince yandaşı ve birazcık da cesareti bulunca hınç devrim bile başlatabilir. Başlattığı da çok olmuştur.

Hıncın, bu haliyle ahlâkın kökenini açıklayabileceğini söyleyenler olmuştur. Ahlâkı olumsuz duygular bakımından incelemeye yönelik en radikal ve şaşırtıcı girişimlerden biri, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Alman filozof Friedrich Nietzsche tarafından yapılmıştır. Nietzsche, ahlâka karşı savaş ilan etmiş, o zamandan beri de yanlış biçimde bir nihilist, hiçbir değere inanmayan ve her yolun mubah olduğunu düşünen bir filozof olarak anlaşılmıştır.[20] Gerçekteyse Nietzsche, güçlü adalet duygusu ve kısaca Homerik olarak tanımlanabilecek bir değerler kümesine bağlılığıyla bir ahlâkçıdır. Onun ahlâka yönelik saldırısı gerçekte çökmüş kabul ettiği bir değerler kümesine, bayağılığı kışkırtan ve içimizdeki iyiyi değil, kötüyü ortaya çıkartan değerlere yönelik bir saldırıydı. Adalete yönelik saldırısı, gerçekte o çok beğendiği mükemmelliğin gereği olan güçlü liyakat duygusuna değil, zayıf ve yetersiz olanların güçlü ve başarılı olanlara karşı kullandığı tepkisel duygulara yöneliktir.[21] Gerçekten de Nietzsche için adalet –çoğumuzun "adalet" dediği şey bu olmasa da– tam olarak, tüm aşağılanmaların ve kindarlığın ötesinde olmak biçimindeki üstün duygudur. Anlamaya eğilimli olduğumuz biçimiyle adalet, intikam ve herkesin hak ettiğini alması gibi kavramlara bağlıdır. Fakat Nietzsche'ye göre, gerektiği gibi anlaşılmış bir adalet duygusu, ifade anlamında (nedenleri anlamında değil) Hıristiyanlıktaki merhamet ve bağışlama duygularına çok benzer. Ama, sanıldığı gibi kişinin yargılama veya cezalandırma hakkını kendinde görmemesi veya insanın daha yüksek bir adalet makamına başvurmasının daha doğru olduğu ya da, duy-

20. Çoğu zaman Nietzsche'nin "nihilist" olduğu sanılır, ama özellikle yayımlanmamış notları ile W. Kaufmann'ın çevirisi ve editörlüğüyle yayımlanmış olan *The Will to Power* (New York: Random House, 1967) [*Güç İstenci*, çev.: Sedat Ümran, Birey Yay., 2002] adlı eseri dahil bütün eserlerine bakıldığında onun tam bir nihilizm düşmanı olduğu görülür. Nietzsche nihilizme –ve özellikle de yerleşik ahlâkın "hayatı inkâr eden" değerlerine– saldırır, bunları savunmaz. Bu nedenle de Nietzsche'nin, nihilizmin "Avrupa'yı ele geçiren bir hayalet" olduğu yönündeki sözleri (*Güç İstenci*'nde) ile Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'daki benzer uyarısı arasındaki sıkça sözü geçen paralellik yanıltıcıdır. Marx ve Engels, bu manzara karşısında heveslenmişlerdi. Nietzsche ise dehşet içindeydi.

21. Yakın dönem felsefesinde Nietzsche'nin ilk ve en iyi savunucularından olan Walter Kaufmann'ın, özellikle *Without Guilt and Justice* başlıklı çalışmasında adalet kavramına Nietzsche'nin kendisinin saldırmadığı bir biçimde saldırmış olması önemlidir.

gudaşlık bakımından insanın eylemlerinin sonuçlarından korkmasında değildir bu benzerlik; geçmişe ağlamaktan veya Nietzsche'nin her zamanki iltifatlı sözcüklerinden birini kullanarak "parazitler" diye tanımladığı insanlar için üzülmekten çok daha önemli işleri olmasındandır.[22] Herkesin hak ettiğini alması konusundaki kaygılara gelince, Nietzsche yine adaletin temelde zayıfları savunmak değil, kişinin erdemlerinin işlenip geliştirilmesi ve ifade edilmesi olduğunda ısrar eder (ama daha şanslı olanların, zayıflara yardım etmek gibi bir ödevleri olduğunu da belirtir).[23] Dikkatli olmak kaydıyla, Nietzsche'nin gayet seçkinci adalet anlayışıyla bugün Robert Shaeffer'in "başarı ahlâkı" ile "başarıya karşı hınç" ahlâkı arasında bir ayrım yaptığı *Resentment Against Achievement* adlı eseri gibi bazı özgürlükçü çalışmalar arasında bir paralellik çizilebilir.[24] Elbette ki Nietzsche, bugün özgürlükçü düşünceyi büyük oranda işgal eden "haklar" takıntısına pek hoşgörü göstermezdi ve güya "başarıya öfke duyanlara" karşı olan böyle yazarların duyduğu güçlü öfkeye ilk işaret eden de o olurdu; fakat Nietzsche'nin kişisel mükemmeliyete verdiği önem ve tepkisel bayağılığı kınaması pek çok modern düşünüre çok uyardı.

Nietzsche'ye göre, bizim "ahlâk" dediğimiz şey, zayıfların intikamıdır, tepkisel bayağılıktır; bu, hakkaniyet olarak adalet biçimindeki sıradan adalet duygumuz için de geçerlidir. Akılcılığın ve ahlâki düşünüş ile adaletin sözde saf (ve hatta a priori) idealerinin, aslında hıncın ifadesi olduğu görülür. Nietzsche, bize ahlâkın tarihi ve eskilerden günümüze evriminin çok yoğun ve söylencesel sayılabilecek bir dökümünü sunar ki bunun özünde bu tarihin ve evrimin temelinde bulunan nedenler ve mekanizmalara dair bir psikoloji hipotezi bulunmaktadır. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* başlıklı eserinde, "Ahlâkta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlı-

22. Nietzsche, her zamanki gibi yerinde bir davranış örneği göstererek, meşru müdafaa için adalet çığlıkları atan "parazitlerden" bahsetmiştir (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, kitap 2).

23. Nietzsche, son çözümlemede bu etiğin "kişinin karakterinin biçimlenmesini" içerdiğini ileri sürer. *Şen Bilim*, (New York: Random House, 1986, s. 290) [çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2002].

24. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, kitap 1, paragraf 10.

yor," der.[25] (Nietzsche, bu tartışmada genel olarak hınç, diş bileme anlamınagelen Fransızca terim *ressentiment*'ı kullanmıştır. "Soykütüğü" [genealogy] de kökenlerin tarihsel araştırması anlamına gelir.) Günümüzde bu kurama karşı çıkanlar, hınç duygusunu genetik hatanın bir versiyonu diyerek kenara bırakabilir: Yani onlara göre sorulacak soru, ahlâk veya adaletin oluşum süreci, başlangıcı veya itici gücü değil, yalnızca, yeni-Kantçı terimle, ilkelerimizin doğruluğu olup olmamasıdır. Geleneksel kuramcılar ve Nietzsche yorumcuları birbirinden farklı konuşur; geleneksel kuramcılar temel ahlâki ilkelerin biçimi ve bunların temellendirilmesine dair argümanlara odaklanırken Nietzsche yorumcuları bu asil, dolaylı ve gerekli kabul edilen ideallerin temelinde bulunan gizli itici güçleri açıklar. Soykütüğü incelemelerinin ve psikolojinin, bugünkü ahlâka ve ahlâk felsefesinin kaygılarıyla nasıl bağ kurduğu, önemli ve hâlâ büyük oranda yanıtlanmamış bir sorudur. Benim burada tartışmak istediğim konuysa hıncın karmaşık etik doğasıyla ilgili: Hınç, genel olarak etik yargıları, özel olarak adalete dair yargıları nasıl ortaya çıkartır ve bu durum bu yargılara dair ne söyler?

Hınç, güç meseleleriyle, tüm diğer duygulardan daha çok ilişkilidir: Kim güçlüdür, kim değildir. Nietzsche, faydacılara ve daha az sistematik olan hazcılara karşı, hayatımızdaki temel harekete geçirici gücün zevk arayışı (ve acıdan kaçınma) değil, o meşhur "güç istenci"[26] olduğunu söylemiştir. Bizi harekete geçiren tek bir temel tutku olduğu düşüncesini kabul etmeyebiliriz, ama –hayatımıza hâkim olan tutkular arasında en önemli yeri tutanı hangisi diye düşünürsek– zevkten ziyade güç için (veya en azından, zayıf düşmemek için) yaşadığımızı ve çoğumuzun, hiç değilse çoğu zaman, kişisel önemsemeyi kişisel tatmine tercih ettiğimiz kesindir. Hınç, her şeyden çok, bir güç duygusudur, daha doğrusu güç eksikliği duygusudur. Güç yoksunluğu, hıncın nedeni değil, içeriğidir ve aynı şekilde hınç da Nietzsche'nin de düşündüğü gibi, ahlâkın nedeni değil içeriğidir. Hınç, ahlâk ve adaletin doğduğu toprak (Nietzsche'nin alışılmış metaforlarından biri) değil ahlâk ve adaletin yapısının kendisidir. Ama, elbette, bu kitapta savunduğum tez (ve Nietzsc-

25. A.g.e., s. 36.
26. Nietzsche, özellikle *Güç İstenci*.

he'nin felsefesinin büyük kısmı) kişisel erdemlerin ve özellikle adalet erdeminin, insanı harekete geçiren güçler ve kişilikle yakından ilgili olduğudur. Nietzsche'nin bu şekilde yorumladığı ahlâkın soykütüğü genetik bir hata değil, güçlü bir ahlâki kavrayıştır.

Dolayısıyla, hınç etiği, ilkeleri ve akılsallaştırmaları ne olursa olsun kötü karakterin ifadesidir. İşte soyut etik kuramları, evrenselleştirilebilmenin mantıksal kavramları ve tüm pratik muhakeme modelleri zan altındadır; bunlar bizi kişilikle ilgili sorulardan uzaklaştırır ve dahası, çoğu kez, yalnız hatalı bir kişilik için saygın bir maske değil, hınç duygularına da çirkin bir silah sağlar. Bu Nietzsche'ci gözlem, bu kitabın temel tezine, yani "kişisel duygulara ilişkin referanslar içermeyen ve kişisel duyguları takdir etmeyen her adalet tanımı, adaletten ziyade akılsallaştırılmış bir savunmacılık davranışına götürür" düşüncesine hiç de uzak değildir.

Nietzsche'nın Fransızca kullanmayı tercih ettiği, "hınç" sözcüğüyle verilebilen söz konusu duygunun başlıca ayırt edici özelliği, güçle ilişkisi ve taşıdığı güç kaygısı olan bir duygudur. Genellikle aynı öznel evreyi paylaştığı kendine acıma duygusundan farklıdır; kişinin, yaşadığı şanssızlığın farkında olmasından ibaret değildir, aynı zamanda kişisel olarak yaşanan bir nefreti, dışa yansıtmayı, ağır bir adaletsizlik duygusunu da içerir. Fakat çoğu zaman nefret veya kızgınlıkla bir arada bulunsa da bunların bir çeşitlemesi de değildir; çünkü hem nefret hem de kızgınlıkta olan ama hınçta olmayan nokta, kendini güç sahibi görmedir. Nietzsche, bize "dünyada insanı hınçtan daha hızlı tüketen bir şey yoktur," der; hıncın tanımı çoğu zaman yanıp gitmesine neden olacak "küplere binmek" metaforundan ziyade "için için yanmak", "ateş püskürmek" ve "burnundan solumak" gibi süreklilik ve tüketim metaforlarını içerir.[27] Hıncı diğer duygulardan ayıran bir diğer özelliği de belli bir arzu içermemesidir. Bu özelliğiyle –aynı türden bir başka duygu olan– kıskançlıktan ayrılır; çünkü kıskançlık, sınırları belli ve arzuya yöne-

27. Nietzsche'nin "tutuşma" metaforları, başlangıcı eskilere dayanan, çoğu zaman ısı ve hidrolikle ilgili olan bir fiziksel enerji metaforları geleneğinin bir parçasıdır; bunlar "basıncı" (*cathexis*) ve "boşaltmayı" (*catharsis*), "patlamayı" ve "bastırılmayı" içerir. Ama bu metaforlar, tutkulara karşı olan çözümlemeye karşı önyargı oluşturup, bizi kendi önemlerini ve zekâlarını küçümsemeye mi iter?

lik olmak gibi bir özelliğe sahiptir. Kıskançlık istek duyar ve istediği şeyi elde etmeye hakkı yoktur. Hıncın bir arzusu varsa bu, hedefini olabildiğince aşağılamakla başlayarak tamamen yok etmektir – ama hıncın tasavvuru öyle kindardır ki bu da yetmeyebilir. Hınç, arada sırada dönüştüğü kinden ayrılır; çünkü hınç, öngörülü, stratejik, hatta amansız şekilde zekâya başvurur. Kendini yok etmekten hoşlanmaz; aksine, nihai bir kendini koruma (hayatta kalmaktan bahsetmiyorum) duygusudur. [28]

Hınç, kesinlikle en yaratıcı duygulardan biridir. Acımasız eleştiri ve soykütük incelemeleri dil ve kavrayış bakımlarından nasıl övgüye değerse –Nietzsche, bütün bir benliği bunlarla oluşturmaya isteklidir– hınç da en becerikli duygulardan biri olarak görülmelidir; en haklı kızgınlıktan bile daha anlaşılır, en açgözlü kıskançlıktan bile daha zeki, kayıtsızlığın hiç olamayacağı kadar eleştireldir.[29] En önemli eleştirmenlerimizin ve yorumcularımızın da bir şeylere diş bileyen insanlar oluşu şaşırtıcı değildir. Nietzsche kesinlikle haklıdır, en rahat konuşan ve en etkili ahlâkçılarımız, derin bir hınca sahip insanlardır – bunun ahlâkı ne kadar bağladığıysa ayrı bir konudur. Devrimcilerimiz de hınçlı erkekler ve kadınlardır. Kierkegaard'a göre, tutkudan yoksun kalmış bir çağda tek güvenilir duygusal itkiye onlar sahipti; bu güç değişmez ve saplantılı, için için kaynayan, fakat güvenilir ve dayanıklıdır. Hınç sayesinde işler sonuçlanır. Hınç her şey olabilir, ama yetersiz veya başarısız değildir.

Hınç, güçsüzlüğünün farkına varmasıyla yola çıkan bir duygu olabilir, fakat yoksunluğun yerini alan duygu olarak hınç, mükemmel silahlar üretmiştir– sivri bir dil ve dünyaya dair stratejik bir farkındalık; bunlar, pek çok toplumsal bağlamda Texas ve San Bernardino'daki birkaç bar dışında, zaferin olmasa da eşitliğin güvencesidir. Yeni Nietzsche'ci stereotip, eğitimli efendi ve cahil köle biçi-

28. Nietzsche, *Şen Bilim*'de ve başka yerlerde (Darwin'in aksine) yaşayan tüm canlıların, varoluşlarını sürdürmeye değil, kendi yaşamlarını büyük riske atmak pahasına da olsa çoğalmaya çalıştıklarını söylemiştir.

29. Alexander Nehamas, kendi yaratıcısı olarak (Sokrates'in, Platon'un eserlerinde yeniden yaratılmış olması gibi) Nietzsche'nin ilgi çekici ve ustalıkla yapılmış bir çözümlemesini yazmıştır: *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1985). [*Edebiyat Olarak Hayat*, çev.: Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., 1999]

mindeki basmakalıp örneği kullanır– belki de bunun nedeni köleliği tercih etmeyi biz kültürlülerin aklının hayalinin almamasıdır. Fakat hıncın ve ahlâkın oluşum süreci için geçerli olan tipoloji, ne dediği açık seçik anlaşılan köleyle dili ve kafası dumura uğramış efendi benzetmesidir. Nietzsche'nin bile yapmaktan umudunu kestiği şeyi –yeni değerler üretmeyi– başaracak kadar becerikli olan köledir.[30] Olanların peşinden sürüklenecek kadar çözülmüş ve özgüven yoksunu olansa efendidir. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde, Joseph Losey da 1963 yılında çektiği filmi *The Servant*'ta haklıdır. Konuşma, iktidarsızlığın kılıç oyunudur, fakat gerçek kılıç olmadığında genellikle büyük bir güç haline gelir. Dil, (Nietzsche'nin erken dönem eserlerinden *Şen Bilim*'de ileri sürdüğü gibi) sürünün bir icadı olabilir, fakat gerçek gücün ifade edildiği ve karşılıklı değişildiği bir ortamdır. İroni hıncın nihai silahıdır, çünkü Sokrates'in ustalıkla gösterdiği gibi ironi cehaleti kuvvete, kişisel zayıflığı felsefi güce dönüştürür. Nietzsche'nin, hıncın silahları konusunda kendi güç istencinin başarılı bir ifadesi olarak "aklın zorbalığını" yaratmış olan atasına dair karmaşık duygular beslemesine şaşmamak gerek.[31]

Nietzsche'nin, bazı duyguların "aptallıklarıyla bizi aşağı çektiğini" söyleyişi meşhurdur, fakat öfke kesinlikle bu duygulardan biri değildir.[32] Ondan daha zeki, daha güçlü, "hayatı artırmasa" da hayatı daha çok koruyan bir duygu yoktur; hiçbir duygu insana, Nietzsche'nin modernliğe ve Hıristiyan dünyasına karşı büyük hınçla giriştiği eyleminden daha çok olanak sunamaz. Hıncın önkoşulu

30. Nietzsche, "yeni değerlerde," ısrar eder, örneğin *Beyond Good and Evil*'de (paragraf 44) [*İyinin ve Kötünün Ötesinde,* çev.: Ahmet İnam, Yorum Kitapları, 2001] "filozoflar, kanun yapıcı olmalıdırlar," der.

31. Nietzsche'nin Sokrates ile ilgili çelişkili görüşleri için, bkz. W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* 4. baskı. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), bölüm 13 ve Nehamas, *Nietzsche*, özellikle 24-34.

32. Nietzsche: "Bir evresi vardır bütün tutkuların, yazgıya bağlandıkları yerde, dangalaklığın ağırlığı altında birer adağa dönüştükleri yerde – ve daha sonra, çok mu çok sonra, ruhla evlendikleri yerde, bir de 'tinselleşme'de... İstekleri, tutkuları *yok etmek* açıkça onların dangalaklığı ve bu dangalaklığın istenmeyen sonuçları karşısında boyun eğmek, bize bugün dangalaklığın sivrilmiş biçimi gibi görünüyor" ("Doğaya Karşı Ahlâk," *Putların Alacakaranlığı,* çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., 2002 içinde).

olan güçsüzlük, bir tür gurur olan sonuyla veya en güçlü harekete geçirici güçler arasında olma eğilimi taşıyan pratik sonuçlarıyla karıştırılmamalıdır. Bu nedenle, Nietzsche'nin, gücünü çoğu zaman kabul ettiği ve hatta (özellikle *Soykütüğü*'nde) takdir ettiği hınç –ve hınç temel alınarak oluşturulmuş bir etik– karşısındaki hoşnutsuzluğunun nedeniyse ilk güçsüzlük duygusu olması, bitkinin filizlendiği tohum olmasıdır. Nietzsche'nin şikâyeti, hıncın gaddar, hatta öldürücü olması değildir; çünkü Nietzsche'in saldırısı gaddarlığa değil, gaddarlığı yaratan gücedir. (Hatta zulmü över, ama, –sanki güç duygusundan doğan zulümle zayıflık duygusundan doğan zulüm birbirinden kolayca ayrılabilirmiş gibi– övgüsünü, güçten doğan zulümle sınırlar.) Nietzsche, hıncı ve hıncın ikiyüzlülük yansıtan stratejik ifadelerini küçümser, fakat böyle yaparken hıncın saldırmak istediği değerleri olduğu yerde bırakır, hatta bu amacı soylulaştırır. İkiyüzlülük, tıpkı taklit gibi, bir tür dalkavukluk olabilir.[33]

Hınç için bir yetersizlik duygusu gerekir ve genellikle, Nietzsche'nin iddiasının, sırf zayıfların hınç duyduğu olduğu sanılır. Fakat *Soykütüğü* metni, bunun böyle olmadığını açıklar. Güçlüler de hınç duyar, çünkü onlar da kendilerini, her zaman kendi denetimlerinde veya kendi istedikleri gibi olmayan bir dünyayla karşı karşıya bulur. Hıncı en iyi açıklayan örnekler, alt sınıfın zavallıca iğneli laflarında değil, en büyük güç odaklarında görülür. Örneğin artık Washington'da dünyanın en güçlü insanlarından bazılarını öfkeden köpürürken, hüsranları ve güçsüzlükleri her hareketlerinden okunurken görmeye alıştık. Nietzsche, zayıfla güçlü arasındaki farkın, hıncın varlığı değil, doğası ve biçiminde olduğunu söyler. Güçlü bir kişilik hınç duyabilir, ama hıncını hemen hareketleriyle boşaltır; hıncı onu zehirlemez. Fakat böylece kuvvetin, güç için genel bir ölçüt olmadığı açıklık kazanır; çünkü kendilerini asla hüsrana ve sonrasında hınca yol açabilecek arzu ve beklentilere kaptırmayan Zen ustalarının ve Musevi bilgelerin sahip olduğu bilgeliği görmek kolaydır. Bu noktada, elbette, Nietzsche'nin acı eleştirisini hatırlıyoruz –"sadece hadım edilmiş bir adam iyi bir adamdır"– fakat artık

33. Bkz. örn. Nietzsche'nin *Soykütüğü* kitabı üzerine Frithjof Bergmann, yay haz. Higgins ve Solomon *Reading Nietzsche* (New York: Oxford Univ. Press, 1988).

yaşanan duygunun yoğunluğunu ölçecek kaba bir ölçütten çok daha incelikli bir duygu etiğine ihtiyacımız var. Hınç dolu olan insan, duygulardan ve tutkulardan yoksun değildir; kendini yakıp bitirmeden alev alev yanan nihai bir tutkusu vardır. O halde hıncın –ve hınç temel alınarak kurulan etiğin– neresi yanlıştır?

Nietzsche'nin hınç karşısındaki tavrı karmaşıktır, fakat çok sık olarak tek taraflı yorumlara tanık oluyoruz. Bu, kötü duygular ve iyi duygular ile aptal duygular ve hayatı zenginleştiren duygular sorunu değildir. Bu, yalnızca kuvvet ve zayıflık sorunu da değildir. Hınç, temelinde bir yetersizlik duygusu bulunabilen, fakat sahip olduğu harekete geçirici güç ve stratejik zekânın, güçlü duygular arasında eşi benzeri olmayan bir duygudur. Bu güçsüzlük duygusu, nesnel güç ölçütlerinden çok farklı olabilir. Agamemnon, hınç duyma kapasitesine sahipti, fakat o, aynı zamanda antik çağın hâkim ahlâk anlayışının da en iyi örneği gibi görünmektedir. *Soykütüğü*'nde Nietzsche'nin hâkim ahlâk anlayışı için verdiği en "zaman dışı" örnek olan Napolyon, hınç dolu kaynayan bir kazan gibiydi; bunun nedeni boyunun kısalığından ziyade (boyu 1.65'ti) bir imparator olarak bile Korsikalı ve yabancı olmasıdır. Daha yeni bir örneği ele alacak olursak, bir zamanlar Philadelphia Phillies takımında oynayan Pete Rose, bir vakitler Amerika'nın fiziksel bakımdan en güçlü ve en başarılı erkeklerinden biriyken şimdi hınç dolu gibi görünüyor. (Rose'un, yetişme çağındayken kısa boylu olduğu ve sonra boy atıp gelişse de savunma mekanizmalarını hiç kaybetmediği de yapılan yorumlar arasındadır.)

Başka bir deyişle, hıncın temelinde –Nietzsche'nin savunur göründüğü şekilde– doğal veya toplumsal bakımdan herhangi bir biçimde nesnel bir kriter değil, kişinin kendini nasıl algıladığı yatar. Sonuçta güç ve zayıflığın bununla pek bir ilgisi yoktur, çünkü güçlüler de ("kötü vicdan" olarak), hıncı boyun eğme veya hüsran olarak yaşayabilen zayıflar kadar hınç duyma kapasitesine sahiptir. Hınç, aşağılık insanların değil, talepkârların, şımarıkların, kibirlilerin duygusudur. Scheler, buna bağlı olarak, Nietzsche'nin hınç karşısındaki suçlamasının en çok burjuva toplumuna uyduğunu, fakat bunun Nietzsche'nin, hınca giden yolun, aşağılık, zavallı, adi sıfat-

ları yapıştırılmış olarak "öteki" kavramına –ve ancak ikincil olarak kişinin kendisine– kadar uzandığını söyleyen kendi açıklamalarıyla çeliştiğini açıklar. Hınç sınıftan ve güçten bağımsızdır.[34] Ama statü ve güçle ondan daha yakından ilişkili, toplumsal farkındalığı ve topluma dair kanaatleri ondan daha güçlü olan başka bir duygu yoktur.

En azından Nietzsche'ci bağlamda, hıncı köpüren, gaddar, en nahoş biçimiyle görmeye o kadar alışmışız ki aynı duygunun, çok farklı türden bir yorumu da davet ettiğini göremeyiz. (Mesela Scheler, Nietzsche'yi asla hınca haksızlık ettiği için paylamamıştır; onun yapmak istediği, Hıristiyanlık ve Hıristiyan ahlâkının temelinde her zaman kuşkusuz itici olan bu duygunun zorunlu olarak bulunmadığında ısrar etmektir.) Hınç, son derece felsefi bir duygudur. Daha geniş bir bakış açısının farkındadır. Gözleri keskindir. (Nietzsche'nin koku alma duyusu benzetmesinin daha Aristotelesçi bir versiyonudur.) Yalnız şeylerin nasıl olduğunun değil, nasıl olabileceğinin, en önemlisi de kişinin çıkarlarına uygun olması için nasıl olması gerektiğinin de bilincindedir. Doğrudur, hıncın her zaman kişisel bir yönü de vardır –insan hep kendi adına belli bir ölçüde hınç duyar– fakat aynı zamanda kendini daha genel kaygılara, yani merhamet ve adalet dediğimiz şeylere açma eğilimi de vardır. Hınçlı kimselerle dost olanların "sefalet sefaleti doğurur" sözüne uygun hareket ettiğini söylemek, zalimce ve haksız bir çözümledir. Hınçlı insan, dert ortağı da olabilir, karşılıklı destek ve köstek de olabilir. Hınç, bir sıkıntı duygusudur. Hıncı düşününce aklıma *The Nation* ve *L. A. Weekly*'de zekice sövüp sayan Alexander Cockburn geliyor – doğrusu, bu yazar gerekten de terbiyesizdir, ama kesinlikle güçsüz veya aşağılık değildir. John Kenneth Galbraith gibi yazsa veya tezlerini, başlıca partilerdeki yerleşik politikacıların o pek tatlı basmakalıp laflarıyla açıklasa daha mı çok hoşumuza gidecekti? Hınç, demokrasinin özündedir –Nietzsche bu konuda haklıydı– fakat bu, güçsüz bir hınç, zayıflık, köle veya sürü zihniyeti

34. Max Scheler, Nietzsche'nin modern burjuva ahlâkındaki hıncı uygun bulmayışını destekler, ama Hıristiyan ahlâkına getirdiği suçlamaları reddeder (Scheler, *Ressentiment*) [*Hınç*, çev.: Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, 2004].

değildir. Tersine, güç istencidir; yalnızca tepkiden ibaret değildir, güçlü bir adaletsizlik duygusudur ve adalet duygumuzun temelini oluşturur.

Nietzsche'nin –kısmen kendi biyolojik determinizm anlayışı nedeniyle, ama bence aynı zamanda kendi köksüzlük ve toplumsal güçsüzlük duygusu nedeniyle– görmezden geldiği şey, dünyayı değiştirme ihtiyacının meşruiyetidir.[35] Hınç hissi sıklıkla meşru bir rahatsızlık duygusu olabilir. İnkâr edilen, vasatlığın veya beceriksizliğin sesi değil, adalet duygusudur. Bu, hıncın kötü olmadığı anlamına gelmez. Hınç tabii ki kötüdür. Hınç kindardır. Bir şeyleri değiştirmek ister. Zirvedekilere, gücü elinde tutanlara yırtıcı bir gözle bakar. Onları alaşağı etmek ister. Fakat bu, mükemmelliğe zarar veren bir vasatlıkmış, kaybedenler kazananların yolunu tıkıyormuş gibi anlamak son derece mantıksızdır. Aslında bu muarızlık modern dünyanın diyalektiği, belki de Hegel'in *Görüngübilim*'in efendi-köle bölümünde ileri sürdüğü (ve pek savunmadığı) gibi tüm rekabetçi insan ilişkilerinin temel diyalektiğidir.[36] Hınca yer veren bir yaşam, insan toplumunun ideal biçimi olmayabilir, fakat düşünüşümüzün temeli kişisel önem duygumuz olduğu ve toplum adına kendini hiçe sayma olmadığı sürece tüm toplumsal ilişkilerde, kaçınılmaz olarak, en azından bir bileşen olarak yer alacaktır.

Bu çok daha olumlu bakış açısına göre hınç hep bencilce bir bileşene sahip olduğu halde yalnızca bencil bir duygu değildir. Kendi bedbahtlık duygusunu korumak ve başkalarına yansıtmaktaki ısrarı bakımından şefkate bağlı olduğu bile söylenebilir. Hınç kavramını merhametle ilişkilendirmeden önce başka bir yönünü, düşünme zahmetinden kaçan taklitçi "sürü zihniyeti"ne göre sahip olduğu yüksek konumu dile getirmek gerekir. Ben, aynı zamanda bu şefkatin, cemaat duygusu olduğu sonucuna varmadan önce dikkatli olmamız gerektiği kanaatindeyim – bence cemaat kavramı şefkat açısından bakıldığında daha çok yapısal ve daha az bireyseldir, fakat burada önemli olan bu değildir. Kişinin kendi acısının farkında

35. Nietzsche, "insanlığın 'düzeltmenleri'" konusunda alaycıdır, *Putların Alacakaranlığı*, bölüm 7.
36. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*.

olması, ona başkalarının acılarını fark etme eğilimi kazandırır ve bizden çok daha kötü durumda olanların farkına varmamızı sağlar; bu yönüyle şefkat, empatiye yardımcıdır. İnsan yalnızca kendisine verilmiş olan küçük bir rahatsızlık veya fark edilmeyişi yüzünden hınç duyabilir ve bu düzeydeki bir hınç önemsiz, bencilce veya kötücül olabilir. Fakat –önemli olan nokta bu– bu türden bir hınç, eleştirilerimizi zarar verici bir özellik olduğu için değil, her zamanki dar kafalılığı ve kişisel sınırlamalarıyla hak eder. Çok daha büyük bir cemaat adına olduğu zaman hıncı o kadar eleştirmeyiz. Cesar Chavez, işverenlerinin kendisine karşı tutumlarından duyduğu hıncı yüksek sesle duyurmasaydı yerel bir halk kahramanı olmazdı. Tam tersine, ona verilmesi beklenecek cevap "Sen başkalarından farklı olduğunu mu sanıyorsun?" olurdu. Fakat onun hıncının geniş kapsamı –ve siyaset alanındaki yetenekleri– durumu çok farklı kıldı. Kötü gözle bakılan, hıncın bu yönü değil, dünyaya karşı yalnızca kişisel, dar kafalı, oransız yaklaşımdır. Duygularımız ister dar kafalı, zavallı ve kendine hizmet eder olsun; ister içten, merhametli, ilke sahibi ve cesur olsun, felsefelerimize ihanet eder. Bu nedenle ben, sonuçta Nietzsche'nin karşı çıktığı şeyin hınç veya zayıflık değil; bu ikisinin, yalnız adalet anlayışımıza değil, iyi bir insan olmanın ne olduğuna ilişkin anlayışımıza da uymayan özel bir bileşimi olduğunu savunuyorum.

Nietzsche adaletin nadir bulunan ve alışılmadık derecede asil bir duygu olduğunu savunarak onu "tepkisel" duygulardan ayırır. Ayrıca –hınçla ifade edilen– güçlü bir adalet duygusunun çoğumuz için ahlâkın ölçütü olduğunu da dile getirir. Ama bu yüzden, Nietzsche, adaletin, ister "hak" ister eşitlik adı altında olsun, kişinin kendi çıkarlarını savunması için bir maske olarak kullanılmasına ve sonuçta ortaya çıkan zorlama vasatlığın düzeyi düşüren etkisine itiraz ettiğinde ona karşı çıkmamız yanlış olur. Bizim "adalet" dediğimiz şey, çoğu zaman ikiyüzlülüktür. Mesela "adalet" adına olanlara eşitlikçi bir noktadan bakarız, fakat bu yalnızca tek taraflıdır. Fransız Devrimi sırasında burjuvalar, başlarını yalnızca yerlerini almak istedikleri aristokratlara çevirmişlerdir, çok daha kötü durumda olan "üçüncü tabakaya" dönüp bakmamışlardır. Adalet her

zaman benlikle ve kişisel duygularla başlar, ama bencil olmasına gerek yoktur, olamaz da. Adalet hınçla başlayabilir, ama öfkenin ve hıncın dar kafalı olmasına veya asil bir merhamet ve vericilik duygusunun karşısında olmasına gerek yoktur. Zaten Nietzsche'nin o hayal ürünü *Übermensch*'i gibi her şeyden memnun ve dünyamıza hâkim olmadığımıza göre, öfke olmadan adaletin ne olacağını hayal etmek bile güçtür.

C. ADALET VE İNTİKAMA DUYULAN TUTKU

> *Kötüler hak ettiği cezayı bulduğunda bize zevk veren ilahi adalet duygusunu, buradaki estetik tatmini inkâr etmiyoruz... Cezanın ölçülmesi mümkün olup da büyüklük ve biçim bakımından, yapılan yanlışla orantılı olduğu kanaati getirilince duyulan tatmin artar.*
>
> Arthur Lelyveld, *Punishment: For And Against*

> *Bence caydırıcılık argümanı bir gerekçeden ibarettir. Cezanın güdüsü intikamdır – caydırıcılık değil... Ceza, nefrettir.*
>
> A.S. Neill, *Punishment: For And Against*

Adaletteki mevcut rolü ne kadar şüpheli olursa olsun, intikamın, adalet için gereken asıl tutku olduğuna şüphe yoktur. *Adalet* sözcüğü, Eski Ahit'te ve Homeros'ta da hemen her zaman intikamla ilgilidir. Tarihin büyük kısmında adalet kavramı, mal ve hizmetlerin hakça dağıtılmasından çok suçların cezalandırılması ve yapılan yanlışların dengelenmesiyle ilgilidir. "Ödeşmek" hep ahlâkla ilgili dağarcığımızdaki en temel metaforlardan biri olagelmiştir ve haklı, gazap dolu kızgınlık gibi korkunç bir duygu da iyi huylu merhamet kadar mevcut adalet anlayışımızın duygusal temelinin bir parçasıdır. Kötülükler cezalandırılmalıdır ve özellikle de *bize* karşı yanlış yapanların cezasını bulması gerekir; bunu da bizim yapmamız ya da bizim adımıza birilerinin yapması gerekir. Adalet tutkumuz ne kadar güçlü olursa olsun, adaletsizlikler karşısında duyduğumuz öfke, adalet duygumuz için olmazsa olmaz bir koşuldur ve hak edi-

len cezayı vermeye yönelik kızgınlık da bunun başlıca sonucudur. "Öfkeleneceğine intikam al" sözünde –bu mantıklı bir öğüt olsun veya olmasın– kavramsal bir karışıklık vardır. İntikam almak, öfke duymanın etkili bir yoludur ve öfke de tipik bir şekilde canlı bir intikam arzusu içerir.[37]

Bundan hoşlanalım veya hoşlanmayalım, Arthur Lelyveld'ın, bu bölümün başında yer alan sözlerine katılmak zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Söz ettiği büyük zevk ve estetik tatmin, tutkumuzun derinlerine yönelir ve orantı ihtiyacı, duyguların en akıldışı ve kontrol edilemezi kabul edilen bu duygudaki zekânın göstergesidir. Fakat bu, intikam için harekete geçiren güçlerin meşru olduğu veya intikam eylemlerinin hep haklı olduğunu söylemek değildir elbette. Kimi zaman intikam gerekli, hatta zorunludur. Kimi zamansa değildir, özellikle de insan suç veya suçlu konusunda yanılıyorsa. Fakat zarar veren bir hata sonrasında intikam peşinde koşmak ya da kötülüklerden intikam almak – adalet duygumuzun temelinde bu yatıyor gibi görünmektedir, aslında benlik duygumuzun, saygınlığımızın, doğru ve yanlış anlayışımızın temelinde de bu vardır. Adam Smith bile *Theory of the Moral Sentiments* adlı kitabında şöyle der: "Adalete saygısızlık etmek, bir zarara yol açmaktır... bu yüzden de bu, öfke ve ceza için uygun olan nesnedir." Bizler ahlâki hayat karşısında yalnızca gözlemci değiliz ve intikam arzusu, kötülüğü tanımamız için gereklidir. Eski Ahit'te, intikamın, "göz yerine göz, diş yerine diş, ele el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere" (*lex talionis* [kısasa kısas yasası], *Eski Ahit, Çıkış* 21: 24-5) ile *sınırlandırılması* gerektiğinin söylenişi de bununla ilgilidir. Yeni Ahit, daha da fazla kısıtlama talep eder; kişi intikamını kendi almamalı, bunu Tanrı'ya emanet edecek sabra sahip olmalıdır. Hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit (daha çok ikincisi) bağışlayıcılığı da teşvik eder, fakat başta bir intikam arzusu (ve güvencesi) olmadan bağışlayıcılık da olamaz.

İntikam arzusu karşısındakine zarar vererek tümüyle tatmin olmaz, bu zarar ne kadar büyük olursa olsun. Bu bir duygu meselesi-

37. Aristoteles'in, öfkenin, intikam arzusunu da içeren çözümlemesi için bkz. *Rhetoric* [*Retorik*, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., 1995], 1378-1380.

dir ve tıpkı ceza gibi, her zaman bir saldırıya karşılıktır, zarar olsun diye zarar vermek değildir. (Burada, kötülüğe kötülükle karşılık vermenin ve hak edilen cezanın, kimi durumlarda verilen zararı ortadan kaldırabilen, fakat hiçbir durumda kendi başına ceza sayılamayacak tazminat ve bedelden ayrıldığının altını çizmemiz gerekir.) İntikamın da her zaman kendi nedenleri vardır (ama şurası kesin ki bunlar da yanlış, alakasız, oransız veya başka bir nedenden dolayı kötü nedenler olabilir). İntikam yalnızca akılcı gereklerle ilgili bir konu değildir, fakat akılcılığın karşısında da yer almaz (örneğin aile şerefiyle ilgili meselelerde), akılsallığın da karşısında değildir. (Akılcı her duyguda, intikamda bile bulunur.) İntikam, ödeşmek, dünyayı tekrar bir dengeye oturtmak demektir ve bu basit sözcükler, (henüz) açık ve gerekçelendirilmiş olmasa da, zaten tüm bir adalet felsefesini bir bütün halinde toparlar. Filozoflar, bu dengeyi veya hak edilen cezayı verme duygusunu hemen akla atfetmişlerdir, fakat ben, bunun duyguların yapısal bir sonucu olduğunu savunmak isteğindeyim. Örneğin Kant, suçla ceza arasında bir "eşitsizlik" ihtiyacını savunur ama duyguyu neredeyse tamamen yok sayarak aklı tercih eder.[38] İntikamın tamamen öznel, akıldışı, güvenilmez ve gereksiz olduğunu savunur. Bir ölçü veya akıldan yoksundur, herhangi bir denge veya adalet duygusuna sahip değildir. Fakat ben, Kant'ın (ve pek çok başka filozofun) sadece akla atfettiği o ölçü veya adalet duygusunun intikamın ta kendisi olduğunu savunuyorum. (Sonuçta burada da hatalı olan, yine şu eski ikiliktir: Bir tarafa aklı, diğer tarafa da tutkuları koyan karşıtlık.) Cezayla ilgili muhakememiz, kötülüğe kötülükle karşılık verme ve hak edilen cezayı verme ihtiyacına dair duygularımızın durumunu sormakla başlamayacaksa neyle başlayacak? Toplumun bir suçun karşılığını verme konusundaki âdetleri ve ahlâk anlayışının yanı sıra, nesnesi ve hedefine ilişkin güçlü bir anlayış tarafından yönlendirilmiş ve kültürel özellik kazandırılmamış olsa intikamla ilgili duygularımız ne durumda olurdu?

İntikam için, tıpkı adalet için olduğu gibi, kördür denir (fakat yerleşik mitolojide hangisinin gözü bağlı olarak gösterildiğini ha-

38. Kant, *Hukuk Felsefesi*.

tırlamak önemlidir). İntikamın sonu yoktur derler. Bu, intikamın ucunun kaçırıldığını değil, ucunun daha en başta "insanın elinde" tutulamadığını anlatır. Elbette intikamın tehlikeli olduğunda hemfikiriz: İntikam, doğası gereği yıkıcıdır, daha önceden zorbaca yıkılmış bir dengeyi yeniden kurmak adına yola çıkıp çoğu zaman sonuca varması imkânsız olan bir çabayla dengeyi bir kere de kendisi bozar. Başarının olanaksızlığı, hüsran ve şiddet doğurur, tipik olarak bunu da yine şiddet takip eder. Bir intikam eylemi (meşru olsa bile) çoğu örnekten bilindiği gibi karşılık gerektiren yeni bir suça yol açar. Bu eylem, suçu işleyen kişinin kendisine değil de aynı aileden, kabileden veya (kan davasında olduğu gibi) aynı toplumsal gruptan birine yönelik olduğunda, işlerin iyice ve sonu gelmez biçimde tırmanma ihtimali vardır. (Günümüzde toplumsal sorumluluk kavramının yerini bireysel sorumluluğun alması, geleneksel örneklerden bildiğimiz intikamın tırmanması tehlikesini azaltmış ya da ortadan kaldırmıştır, fakat bireysel sorumluluğa verilen önem, aynı zamanda bunun intikamla olan bağlarını giderek inkâr etmiştir.) Tamamen kişisel ölçüsüzlüğün eseri olarak karşılıklı hak ihlali olasılığı (John Locke insanın kendi eliyle adalet uygulamasının "sakıncaları"ndan söz eder.) nedeniyle kurumsallaşma aracılığıyla intikamın sınırlandırılması gerekli bir hal almıştır.[39] Fakat buradan, intikamın kendisinin gayri meşru veya ölçütten yoksun olduğu ya da ceza açısından bir önem taşımadığı sonucu çıkmaz. İntikamın sınırının olmaması tehlikesinin bulunduğu ileri sürüldüğünde; ceza, artık intikam arzusunu doyurmadığı, suçun kurbanı olan kişilerin yalnız haklarını değil, duygusal ihtiyaçlarını da karşılamadığı durumlarda, suçluyu ıslah etse ve başka bir suç işlemekten caydırsa bile (ayrıca genellikle bunu başaramadığı açıktır) temel işlevini yerine getirmediğini söylemek gerekir. İntikamın yasalarla sınırlandırılması gayet makuldür, fakat intikamın meşru bir harekete geçirici güç olduğunun toptan inkâr edilmesi, psikolojik bir facia olacaktır.[40]

Giriş niteliğindeki bu yorumların amacı, intikama karşı getirilen aşağıdaki kötü argümanlara uzanmaktı (üstelik bunlar genellemeler

39. Ceza ihtiyacı üzerine bkz. John Locke, *Treatise on Government*, yay. haz. Peter Laslett (Indianapolis: Hackett, 1983), özellikle bölüm 124-125.
40. Bkz. Jacoby, *Wild Justice*, özellikle bölüm 1.

haline getirilerek "olumsuz" ve vahşi duyguları aynı kaba koyan daha da kötü argümanlara dönüşür):

(1) *İntikam (bu haliyle) akıldışıdır ve dolayısıyla asla meşru değildir.* Hepimizin temellendirilmiş ve temellendirilmemiş intikam arasındaki farkı anlamamız için (hemen olmasa da) bir an düşünmek yeterli olacaktır. İntikam sırf zarar verme arzusu değil, bir nedenden dolayı zarar verme arzusudur, diğerlerinden farklı bir arzudur. Bir öğrenciyi, saçı turuncu ve punk modelinde olduğu için veya en sevdiğiniz kurama karşı çıktı diye sınıfta çaktırmak haksızlıktır, fakat onu, bölümün kütüphanesini yaktığı için okuldan atmak ayrı bir konudur. Peki ya bazen şiddetli duygularınızın pençesindeyken, intikamımızın nedenini ve intikam alma yetkisini nereden aldığımızı anlayamamamız ya da bunlara uygun hareket edemememiz ne olacak? Fakat burada esas önemli olan, *bazen* sözcüğüdür, çünkü intikamın özünde, bu türden sorunların mutlaka ortaya çıkmasına neden olacak bir şey yoktur. Tartışmasız akılcı bağlamlarda, karar veren kişi, yöntemi sonuç sanabilir veya sonuç peşinde koşarken en uygun yöntemi yok sayabilir veya görmezden gelebilir. İntikam sırasında insan yönteme de takılıp kalabilir veya ne olursa olsun sonuç almak isteyebilir ve bu yüzden doğruyu yanlışı karıştırabilir, fakat ne zaman neyin uygun olacağına ilişkin standart bir mantık yoktur. Dolayısıyla sorun, intikamın gerekli olup olmaması değil ne zaman gerekli olduğudur.

(2) *İntikamın "doğal" bir sonu yoktur.* Hayır, tabii ki vardır. İntikamın, yasak tanımamaya ve kontrolü yitirmeye yol açtığı fikri, insanın içindeki yerleşik, kültürel nitelik kazanmış intikam tatminlerinin varlığını görmezden gelir ve karşılıklı intikam eylemlerinin, tek bir intikam eyleminin tipik olarak son derece belirli hedeflere ve dolayısıyla kendi içinde, kendine ait bir tatmin ölçüsüne sahip olduğu gerçeğiyle, bazı durumlarda tırmanmaya yüz tutması birbirine karıştırır.[41] Bence, burada, iki farklı bileşenin, her zaman belli bir suça (veya suç dizisine) yönelik olan intikamla kökeni unutulmuş bile olabilen, kişiler, aileler veya ka-

41. Eisenstein'ın *Korkunç Ivan* filminin ikinci bölümünde taşkınlık içindeki Ruslar-

bileler arası düşmanlığın süregiden bir biçimi olan bildik kan davasının aynı şey sayılması, bizi yanlış yönlendiriyor. Başka bir deyişle, (intikamın bir parçası olabilen veya olmayabilen) nefreti, intikamın kendisiyle karıştırıyoruz. İki taraf da intikam arzusu duymak için iyi sebeplere sahip gibi görünse bile intikamda şiddetin artmasının nedeni, Elizabeth Wolgast'ın söylediği gibi, "farklı aritmetiklere" sahip olmaları olabilir.[42] Yani, bir tarafın ödeşmek saydığı şey, öteki taraf için fazladan bedel ödemek olabilir veya dengenin neye göre hesaplandığı çok farklı olabilir. Wolgast'ın verdiği örneklerden biri, Agamemnon'un Apollo'ya olan borcunu, kızı Iphigenia'yı kurban ederek ödemesidir. Fakat Iphigenia'nın annesi Klytymnestra, bu ödemeyi meşru bulmaz; gözü, kızının öldürülmesinden başka bir şey görmemektedir. Sonunda Agamemnon'u öldürür, diğer çocukları Orestes ile Elektra da annelerini öldürerek babalarının intikamını alırlar. Böyle korkunç zincirleme durumların ortaya çıkabileceğini inkâr etmiyorum, fakat bu zincirleme olayın bize bir trajedi olarak gelmesinin de bir nedeni vardır. İntikamın sıradan akışı ve karmaşık yapısı bu değildir ve günümüzde "aritmetik" hataların yol açtığı çatışmaları (örneğin Ortadoğu'dakini) teşhis etmek kolay olsa da bence bunları bu şekilde intikamın paradigması veya kavramsal prototipi olarak görmek çok büyük bir hatadır.

(3) *İntikam hep vahşidir.* Clint Eastwood'un oynadığı karakterlerin veya katil ninjaların kana susamış davranışları, hayallerimizi ciddi biçimde etkileyebilir, fakat alışıldık intikam davranışları, bir sonraki bölüm toplantısında ret oyu vermek, yemeğe kırk beş dakika geç gitmek, incitici bir yorum veya mektup, ima yollu dokundurma gibi şeylerden ibarettir; ama insan karşısındakini nadiren hançerler, tabii mecazi olanlar hariç. Sözcüklerin anlamlarını şişirme ve duyarlılıklarımızı ahlâki farklılıklara karşı uyuşturmaya yönelik mevcut eğilimimiz göz önünde bulun-

dan biri, masumların katledilmesi karşısında "hayvanların bile öfkesi akılcıdır," der. İnsanların katledildiği yüzlerce yıldan sonra, artık biz de hayvanların yanında yer alsak iyi olacak.

42. Wolgast, "Getting Even."

durulduğunda, bu eylemlerin de "şiddet" içerdiği savunulabilir; fakat bu, konuyu intikama karşı getirilen bu standart itirazdan uzaklaştırır. Burada, kabahatli kişiye zarar vermekle onu, insan ihtiyaçlarından örneğin özgürlükten yoksun bırakmak arasındaki kesin olmasa da önemli ayrım tehlikeye girer. Hukukun serinkanlı talepleri, yoksunluk yoluyla cezalandırmayı tercih ederken –örneğin para cezası ödenmesi, suçlunun belli ayrıcalık ve özgürlüklerden (araba kullanmak veya üniversite kütüphanesinden yararlanmak gibi) yoksun bırakılması, hatta özgürlüğünün elinden alınması– intikamın genellikle zarar vermeyi amaçladığı, herhalde doğrudur. İdam cezası konusunda sürmekte olan karışıklığın nedeni, bunun, günümüzdeki, bir yoksunluk dayatmak yerine zarar vermeye yönelik olan –ki bu verilebilecek olan en büyük ve nihai zarardır– çok az sayıdaki cezadan biridir. Fakat bu ayrımın da yeterince dikkatli bir inceleme karşısında fazla dayanamayacağı açıktır ve birini hapse yollamanın da aslında ona zarar vermek olmadığını savunmak zordur. Aynı açıdan bakıldığında, ceza sayılacak ve dolayısıyla intikam arzusunu doyuracak, fakat vahşi olmayan çok şey vardır.

(4) *Hınç, hukuku "bizim elimize" bırakır.* (Anlaşılan, "elde olmak" metaforları, bu tartışmalarda bir hayli sık kullanılıyor.) Geçmişte bir suçlu, bir kişiye karşı işlenmiş, küçük bir kabahatten tutun da tecavüz ve cinayete kadar tüm suçlar aile içinde cezalandırılır ve devletin, özel meselelere karışması yalnız uygun değil, meşru da kabul edilmezdi. Bu türden suçların cezalandırılmasının devlet tekeline geçmesi yeni bir gelişmedir – ve apaçık bir biçimde son derece politik bir olaydır. Bana öyle geliyor ki intikama getirilen ahlâki itirazlar, kamu düzeninin sağlanması arzusundan çok, devletin, birey haklarını ortadan kaldırmaya yönelik sınır tanımazlığıyla ve kontrol arzusuyla ilgilidir. Kişiye karşı işlenen büyük suçların, yasalarca, devlete karşı işlenmiş suç sayılması da önemlidir. Mevcut ceza hukukumuz, bu suçların kurbanlarını (kurban hayatta kaldıysa) görgü tanığı düzeyine indirger; sorun, intikam sırasında yasayı "kendi elimize" almamız değil, intikam olmadan adaletin elimizden alınmasıyla

kalmayıp ilgi alanımızdan tamamen çıkmasıdır. Adaletle ilgili güncel kaygılar, hatta şu "hak edilen ceza" meselesini ciddiye alma iddiasında olanlar, adalet ihtiyacından daha çok hukuka ve hukuku (ya da aklı) onaylayan saygıya hizmet eder gibi görünüyor. Hukuk ve yasaya saygı önemli olmadığından değil tabii, fakat insanın bunları inandırıcılıktan uzak bir şekilde adaletle bir tutmaması ve intikam tutkusunun çok farklı ve tamamen gayri meşru bir şey olduğu düşüncesinden vazgeçmemesi gerekir.

Hak edilen ceza terimi, adaletle ilgili tüm tartışmaların ekseninde yer alır. Diğer yandan, "geriye bakan" hak edilen ceza, "ileri bakan" faydacı caydırıcılık ve rehabilitasyon kaygılarının karşısına koyulmuştur. Yani, hak edilen cezayı vermenin özünde, geçmişteki bir suçu ortadan kaldırmak vardır; caydırıcılık ise gelecekteki suçları önlemeye yöneliktir. Bence bu tartışmaların büyük kısmı yalnızca akademiktir; suç sorumluluğunun ve gelecekle ilgili kaygıların gereksiz kalacağı bir durumu insanın gözünde canlandırması bile neredeyse imkânsızdır. (Kant, bu pratik noktanın etrafından dolaşmak için "Bir sivil toplum, tüm üyelerinin ortak bir anlaşmaya varması sonucu çözülecekse bile ilk önce hapiste kalan son katilin serbest bırakılması gerekir," diyerek bizi hayrete düşürür.)[43] Bu argümanın dışında kalan, nokta (marjinal durumlar hariç) kişilik meselesinin her şeyden önemli olmasıdır ve tabii açıktır ki bu nokta kişinin geçmişteki davranışları ve geleceğe yönelik davranış eğilimleriyle ilgilidir. Ceza kuramcıları, pek çok adalet kuramcısı gibi, soyutlamalara ("ceza," "caydırma" gibi) fazlaca kapılmışlardır ve hem suçluyu hem de cezayı vereni harekete geçiren güçleri ve onların kişiliklerini fazla görmezden gelirler; ama yargıçlar hemen her zaman "sağduyuya" başvururlar – bu gerçek özünde, cezalara karar verirken pek çok faktörü, geçmişi ve geleceği tarttıkları anlamına gelir. Bu yüzden de gerçek uygulamada, hak edilen cezanın verilmesi yalnızca "ödeşmekten" ibaret ve geleceği görmekten uzak değildir, ama suç ve cezayla ilişki içinde bulunan tüm kişilerle yakından ilgilidir.

43. Kant, *Hukuk Felsefesi.*

Hak edilen cezayı verme tutkumuz –intikam ihtiyacımız– nasıl ortaya çıkmıştır? Bence, biyolojik yapımızla ilgili Bölüm 3'te getirdiğim saptamalar bu sorunun cevaplanmasına büyük katkıda bulunur. O bölümdeki temel kaygım, Hobbes gibi yazarların tarif ettiği husumet ve rekabete dayalı "doğa hali" görüşünün yerine "doğal" şefkatimiz ve başkaları için hissettiğimiz birliktelik duygusunu savunmaktı. Fakat umarım, doğal bir "iyiliğe" sahip olduğumuz gibi garip bir izlenim vermeyecek kadar dikkatli olmuşumdur. Aşırı yaygın olan kişisel çıkar varsayımlarına sığınmadan, işbirliğinin evriminde –bireyler için her zaman olmasa da– gruplar ve türler için açık bir menfaatin söz konusu olduğunu göstermek istedim. Fakat işbirliğinin iki yüzü vardır: İlki, işbirliği içine girme isteği, ikincisiyse işbirliği içine girmeyenlerin karşılaştıkları yaptırımlar. Ceza süreçleri yaşanmadan işbirliğinin gelişmesi hayal bile edilemez ve Kenneth Axelrod'un artık klasikleşmiş olan "kısasa kısas" modeli, ilkinin yanında ikincisini de açıklar. "Mahkûmun ikilemi" türünden kısırdöngülü bir durumda veya bir kişinin sık sık ötekileri "aldatma" fırsatını yakaladığı süregiden tüm durumlarda, aldatan kişiye hak ettiği cezayı vermek, onu bundan vazgeçirmek için güvenilir bir yoldur. Yalnızca merhamet sahibi olan, her durumda suçluyu harekete geçirmiş olan nedenleri "anlayabilen" bir canlı, kendi türünün gelişimi bakımdan, en az, kendi çıkarını kollayıp her fırsatta karşısındakini aldatan bir canlı kadar sakıncalıdır. Hak edilen cezanın hemen ve şaşmadan verilmesi, oyun kuramı dersinde olduğu kadar toplumsal hayvanların doğasında da vardır. İntikam, akılcılığın karşıtı değil, kendini doğal bir biçimde ortaya koyma biçimidir. Nietzsche'ye göre doğanın "paradoksal görevi" olan "söz verme hakkına" sahip bir toplumsal hayvan yetiştirmek, doğal bir şefkat ve toplumsal dayanışma duygusu kadar doğal bir cezalandırma dürtüsüne de sahip bir canlı yetiştirmek demektir.

İntikam arzusu, hak edilen cezayı vermeye yönelik sahip olduğumuz doğal arzudur. Bu akrabalığı kabul eden pek az filozof vardır. Kant, dikkate değer bir şekilde, hak edilen bir cezanın verilmesi gerektiğini savunur, fakat bunun kesinlikle duygusal olmadığı, tamamen akılcı olduğu iddiasındadır. "Hak edilen cezanın verilme-

si" görüşünün hemen her savunucusu aslında hak edilen cezanın verilmesinin, intikamdan ayrılması gerektiğini iddia eder.[44] Hak edilen cezanın verilmesi kavramının, cezanın özü olduğunu savunurlar – hatta sık sık, bunun, cezanın bir diğer adı olduğu iddiasındadırlar. Bu anlamda, hak edilen cezanın verilmesini savunanlar, suçun "doğal olmayan" karşılığının veya (cezanın) kabul edilemez bir durumun telafi edilmesinin aklın bir ürünü, hatta metafizik bir konu olduğunu savunmuş olur. Fakat sık sık, hak edilen cezanın verilmesinin acımasızlık olduğu söylenmiştir, bugün de R. S. Gerstein'ın geçenlerde yazdığı gibi "felsefe çevrelerinde ve diğer çevrelerdeki en modası geçmiş kuram" olarak görülmekte ve "küçümsenip yok sayılmaktadır."[45] Peki o zaman neden ceza veriyoruz? Neden geçmişteki –sonuçta telafi edilemeyecek– yanlışları unutup geleceğe bakmıyoruz? Genellikle getirilen argüman şudur: Eğer ceza, geçmişteki belli bir suçun cezası değil de gelecekteki suçları önlemenin bir yoluysa, gelecekte yasaları çiğneyecek olanlara ibret olsun diye tamamen masum bir adamı cezalandırmak da makul olmaz mı? Bu (genellikle) cevap beklenmeyen soruya verilen apaçık cevap, "Hayır! Bu, adaletsizliğin son noktasıdır," olacaktır. Yani, hak edilen cezanın verilmesi "acımasızca" ve "modası geçmiş" olsa, "küçümsenerek yok sayılsa" bile uzun süre boyunca (caydırma ve rehabilitasyonu vurgulayan) karşıt kuramlara baskın olmuştur. Ama geçmişte bu yaklaşım savunulurken sık görülen bir hata olarak yüzeysel hareket edilmiş ve ceza sözcüğünün anlamı tek sayılmıştır, öte yandan çoğu kişi için anlaşılmaz olan metafizik terimleriyle son derece anlaşılmaz bir şekilde savunulmuştur. Fakat, doğal olanı sırf doğal diye savunmaya kalkmazsak, bence, sahip olduğumuz doğal intikam arzusunun –dengeyi gözetmek gerektirse, aklın

44. İntikamcılık ve hak edilen ceza arasındaki karşıtlık ilişkisi için bkz. Gerstein, "Capital Punishment"; ve Robert Nozick, *Philosophical Explanations* 366-374. J. D. Mabbott, standart konum olarak adlandırabileceğimiz durumu şöyle özetler: "Ceza kuramında, hak edilen cezayı [F. H.] Bradley dışında savunan olmamıştır... Hak edilen ceza, yalnızca intikamın kibar adıdır; kindar, insanlık dışı, barbarca ve ahlâksızcadır" ("The Humanitarian Theory of Punishment," *Twentieth Century*, Mart 1949 içinde.) Ama cf. K. G. Armstrong, "The Retributivist Hits Back" yay. haz. Acton, *The Philosophy of Punishment* içinde.

45. Robert S. Gerstein, "Capital Punishment: A Retributivist Response."

ve geleneklerin alanını ve hukuk mekanizmasına havale etmek gerekse de– zaten bize ceza için iyi bir neden sunduğunu ikna edici bir şekilde savunabiliriz.

Bence, intikamın ve hak edilen cezanın verilmesinin "geriye bakmak" olduğu argümanı, küçümseme nedeni olmamalıdır. "Göze göz, dişe diş" stratejisi, geçmişteki bir suça yanıt olabilir, fakat bu strateji, aynı zamanda geleceği planlamanın da bir yoludur. Bu nedenle, hak edilen cezayı verme taraftarlarının suçluyu caydırmanın veya onun kişiliğini, hiç değilse davranışlarını değiştirmenin önemini inkâr etmesine gerek yoktur; fakat bu türden faaliyetler, amaçlarına ne kadar iyi yönelirse yönelsin, ne kadar iyi tasarlanmış olursa olsun, kendi başına ceza sayılmaz. Peki o zaman yine soralım, cezalandırmaya neden gerek vardır? Bence, ilkel kabul edilen adalet duygusuna ve bunun gizli stratejisine göndermede bulunmadan bu soruyu cevaplamamız mümkün değildir. "Skoru eşitlemek" fikri de "suçluya ders vermenin" bir yoludur. Bu söz grubu, elbette, suçluya geri dönme fikrinin yanında caydırma ve rehabilitasyon kuramlarına ilişkin bir şeyleri de kapsar, ama esas mesele, cezanın temelde caydırma veya rehabilitasyon, hatta hak edilen cezanın verilmesindeki akılsallık tarafından harekete geçirildiği değildir. Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde anlattığı gibi önce "cezalandırma dürtüsü" sonra nedenler ve mazur görme çabaları gelir.

Hak edilen cezanın, intikamın içerdiği gerekçe, "cezanın suça uygun olması gerektiği" fikrine dayanır. Bu, (en azından) Kitabı Mukaddes'teki "göze göz" emrine kadar giden bir fikirdir, ama bu da uzun zamandır ateş altındadır. Eski zamanlardan beri, Sokrates'in itirazı –cezanın, kötülüğe kötülükle karşılık vermek anlamına geldiği ve suç ne kadar korkunç olursa olsun asla meşru olmadığı– sık sık tekrarlanmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, elbette, ister kişisel bir intikam eylemi olarak ister devletin hukuk sisteminin soğukkanlı ve dikkatli tutumuyla verilen ceza da bir başka yanlıştır. ("Katil kim olursa olsun cinayet yanlıştır," cümlesi, sık sık idam cezasına karşı temel bir argüman olarak kullanılmıştır). Fakat ceza, "kötülüğe kötülükle" karşılık vermek anlamına gelmez. Alman filozof Hegel, bence ikna edici gerekçelere dayanarak, bunun

cezayı yanlış anlama biçimlerinden biri olduğunu savunmuştur.[46] "Zarara zararla" karşılık vermek denebilir belki, fakat makul olmayan, gayri meşru bir zarara, makul ve meşru bir zararla karşılık verilmektedir. Cevaplanması en zor olan soruysa kişinin, bir zararın diğerine "uymasını" nasıl sağlayacağıdır. "Göze göz" aslında ne anlama gelir ve nihayetinde anlaşılabilir bir şey midir?

Suçlunun geçmişini ve kişiliğini ve suçun işlendiği koşulları hesaba katacak olsak bile, hapiste geçirilecek kaç yılın silahlı soyguna "denk" olacağını nasıl söyleyebiliriz? Hapiste geçirilecek olan bir zamanın, suçlunun kurbanlarına veya topluluğa verdiği zarara "denk" olması hangi makul anlayışa sığar? Ben, "göze göz" formülasyonuna getirilen itirazlar içinde en çok Lord Blackstone'un XVIII. yüzyılda hak edilen ceza karşısında getirdiği itirazı seviyorum. Lord Blackstone, şu soruyu sormuştur: "İki gözü olan bir adam, tek gözlü bir adamın gözünü çıkartırsa, buna denk olacak zarar nedir?"[47] Örneğin esprili olduğu açık, fakat cezanın, suça uygun olması gerektiği fikrini yıkacak bir argüman olduğunu söylemek zor. Düşünmek bile dehşet verici olsa da, masum kurbanını kasten kör etmiş olan tehlikeli bir suçlu, kazayla kendini kör ederse utanç verici bir tatmin hissi duyarız. Şurası kesin ki hukukun böyle bir ceza vermesi gerektiğini pek söylemeyiz, ama neyin "uygun" olduğu bizim için yeterince açıktır.

Kant, hak edilen ceza meselesini, kısa ve öz bir biçimde şöyle açıklar: "Cezanın türünü ve derecesini ancak hak edilen cezanın verilmesi yasası (*jus talionis*) tam olarak belirleyebilir," fakat (bunu dikkatlice ekler) böyle bir karar, özel bir yargıyla değil, mahkemede verilmelidir. Cezayı akılcı kılan bu "eşitliktir" (Kant'ın sözcüğü), suça "uygunluk" fikridir. Kant'a göre, biri cinayet işlediyse ölmesi gerekir; "hukuki adaletin gereğini yerine getirecek alternatif bir ceza yoktur. Ölmekle, en sefil koşullarda yaşamak bile bir tutulamaz."[48] Buna katılmayabiliriz. Fakat cinayet gibi büyük bir suçun büyük bir cezayı hak ettiğine, küçük bir suç içinse büyük bir ceza-

46. Hegel ve ceza: *Philosophy of Right*, çev.: T. M. Knox (New York: Oxford Univ. Press, 1967), 140-141.
47. Blackstone'dan alıntı, Acton, *The Philosophy of Punishment*, 13.
48. Kant, *Hukuk Felsefesi*.

ya gerek olmadığına katılmamız gerekir. Fakir bir adamın ekmek çaldığı için asılması bugün bir gaddarlık örneği olarak bizi derinden sarsar; bunun nedeni, suçluya, hak ettiği cezanın verilmesi gerektiği fikrini reddetmemiz (ve yalnızca içinde bulunduğu kötü durumdan dolayı adama merhamet duymamız) değil, bunu kabul etmemizdir. Bir insanın ekmek çaldığı için asılması gaddarlıktır, çünkü "uygun" değildir. Korkunç derecede büyük bir cezadır. Bu da, bu türden yargılarda bulunurken gerçekten de "eşitlik" standardını kullandığımızı gösterir; bu olmadan "ceza" sözcüğünün anlamını kavrayamazdık.

Okur, şüphesiz, hem adalet tutkumuzu hem de hak edilen cezanın verilmesi kavramlarını tanımlamakta kullandığımız dilin büyük oranda, birbiriyle ilişki içinde olan metaforlar içerdiğini fark edecektir – bunlardan en dikkat çekici olanları "eşitlik," "denge" ve "uygunluk" imgeleridir. Bunlar, çoğu zaman tek bir kavrama indirgenmekte ve metaforların benzetme oldukları unutulup düzanlamlarıyla anlaşılmaktadır. Bu dört metaforu birbirinden ayırıp kısaca tartışarak bu bölümü toparlayacağım.

(1) *Borç* metaforu: Ceza, bir yanlışı "ödetmektir." Hukuki yükümlülüğün bu borç fikrinden önce mi geldiği, yoksa bu fikirden mi doğduğu konusunda anlaşmazlıklar mevcuttur, fakat "ödemenin" mecazi karakteri gayet açıktır. Gizli bir sözleşme olduğu önerisi de (bu ister Hobbes ve Locke, ister Platon'un *Kriton*'u) aynı metafora getirilen başka bir yaklaşımdan ibarettir. Bunu diğer metaforlara bağlamak açısından şunu söyleyelim: Ceza "hesapları dengelemez," söz konusu olan yanlışı "silmez," ama kesinlikle bir borcu ödetir. Bu arada, "borç" metaforu, kapitalist toplumlarla sınırlı değildir; "borç," "müşteri borcu" ile aynı şey değildir ve kişinin MasterCard faturasını ödemesine olduğu kadar Yeni Gine'de haksız bir ölümden sonra bir domuz sunma âdetine de uyar. Birçok toplumda borç, mali bir anlaşmadan ziyade ahlâki bir ölçüttür.

(2) *Uygunluk* metaforu, cezanın, işlenen suça "uygun" olması gerektiği biçimindeki popüler düşüncedir. (W. S. Gilbert, *Mikado*'da şöyle der: "Benim amacım her şeyden yücedir... Cezayı,

suça uydurmaktır.") *Lex talionis*'teki kolay formülasyona dönülerek ("göze göz, dişe diş," vb.) cezanın, suça "uygun" olması gerektiği söylenir bize. Fakat hak edilen cezanın verilmesi kavramını eleştiren pek çok kişinin de gösterdiği gibi, bu cezalar, ancak kasıtlı cinayet gibi çok sınırlı sayıdaki suça uygundur– hatta ancak bunlar söz konusu olduğunda anlamlıdır. Fakat o durumlar için bile Albert Camus şunları söyler: "Eşitlik olması için idam cezasının, kurbanını, hangi tarihte korkunç bir ölümle karşılaşacağı konusunda önceden uyaran ve o andan itibaren onu kendi merhametine mahkûm etmiş olan suçluları cezalandırmakta da kullanılması gerekir. Böyle bir canavarla da özel hayatımızda karşılaşmayız."[49]

Hak edilmiş cezayı savunanlar, cezanın ölçüsünün "uygunluğu" konusunda katı bir talep ileri sürmezler; cezanın miktarının esas olmadığını, yalnızca genel bir ölçüt sunduğunu, esas önemli olan kavramınsa "oran" olması gerektiğini –böylece küçük hırsızlıkların (bir zamanlar olduğu gibi) vahşi bir suçla aynı sertlikte cezalandırılmayacağını– söylerler. Elbette, buna hepimiz katılırız; fakat oran sözcüğü, son derece yanlış bir biçimde bir niceliğe işaret eder ki çoğu zaman bir nicelik söz konusu değildir ve bu, ceza sorununun çözümünü ifade etmekten çok konunun özet ifadesidir. Bir hayatı bir hayatla (veya daha doğrusu "bir ölümü bir ölümle") değiş tokuş etmek bir şekilde uygun sayılabilir, fakat bu adil midir? Her bir vakaya göre değişen ve hafifletici nedenler göz önünde bulundurulduğunda, suça "uygun ceza" bir anlam ifade eder mi? Uygunluk olmadığı zaman bunu elbette hemen fark ederiz: Mesela Afgan kabile mensuplarının, trafik kazası yapan talihsiz bir turistin, yargılandığı takdirde hatasız çıkabilecek bile olsa kafasını uçuruvermesi karşısında nasıl bir dehşet duyacağımızı düşünün bir. Avustralya'da beyaz nüfusun ortaya çıkışından sorumlu olan XVIII. yüzyıl İngiliz hukukunda, birçok ağır suç için uygun olan, ağır cezaların yokluğu hayret uyandırıcıdır, en az "ölümcül sahil"e gelenlere veri-

49. Camus, "Reflections on Guillotine," *Resistance, Rebellion and Death* (New York: Vintage, 1961) içinde.

len ağır cezalar kadar.[50]

(3) *Denge* metaforu: Ceza, dengeyi yeniden kurar. Ödeşmek de cezayla olur. Epik şiirde iyi ve kötü güçler, kötü adamın cezalandırılmasıyla dengelenir. Buradaki sorunlardan biri, bu ahlâki dengenin fazla kolay bir şekilde, faydacılığın en kaba yöntemiyle, zevk ve acının dengelenmesiyle sağlanmasıdır; sanki suçluya, verdiği acının miktarına eşit miktarda acı çektirmek, teraziyi dengelermiş gibi. (Adaleti temsil eden figürü yine hatırlıyoruz, bu defa terazisinin kefeleriyle.) Suç, yalnızca parayla ilgiliyse (bir borcun ödenmesinde olduğu gibi) dengeden bahsetmek uygun olabilir, fakat işin içyüzü elbette ki böyle değildir. İnsan çaldığı veya başka bir şekilde aldığı parayı geri ödeyebilir; fakat bu, suçun kendisini hesaba katmamaktır. İnsan fazladan bir kuruş bile geri ödemek zorunda kalsa yapılanın "dengenin" kelime anlamına ne kadar uygun olduğu sorunu ortaya çıkacaktır. Baştaki paranın kuruşu kuruşuna ödendiğini varsayalım, peki ya suçun "fiyatı" veya "bedeli" nedir? Yine, dikkati çekmek istediğim nokta, "denge" metaforunun ne kadar uygulanamaz olduğunu göstermek veya adaleti nasıl düşündüğümüzü ortaya koymak değil, çözemezsek de buradaki sorunların altını çizmektir.

(4) *Silme* metaforu: Ceza aracılığıyla "kötülüğü ortadan kaldırabileceğimiz" fikri. Kan davasının bulunduğu kültürlerde "kan lekesinden" (ve "kan borcundan") söz edilirken suçluluktan ziyade intikamı alınmamış bir yanlışa işaret edilir. Fakat burada, en göze çarpan soru, bir suçu –mesela tecavüz veya cinayeti– işlendikten sonra ortadan kaldırmak mümkün müdür? Parayla ilgili suçlarda, parayı geri ödeyerek borcu "silmek" mümkündür, ama suçun kendisini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Mesela çalınan para kibarca iade edilse bile silahlı bir soygunda yaşanan dehşet nasıl silinebilir? ("Bakın hanımefendi; ben buradaki polis akademisinde okuyorum, bir suçlunun duygularını yaşamak istedim.") Gerçekten de, verilen daha büyük zararlardan farklı olarak, böyle suçlarda yaşanan korkuyu nasıl ölçebiliriz?

50. Robert Hughes, *The Fatal Shore* (New York: Knopf, 1987).

Ama buna rağmen "iptal" fikri, (suçluyu, sürgün veya idamla "kaybetmek" gerçekten de mümkündür).Roma ve Yunan dünyasından Hegel, Bosanquet ve daha başkalarının modern anlayışlarına kadar ceza kuramları tarihinde büyük yer kaplar. Elbette ki ceza, suçu gerçek anlamıyla ortadan kaldırmaz, fakat Bosanquet'nin cezanın, suçun işlenmişliğini ortadan kaldırdığı düşüncesi, bize kelime anlamıyla alındığında anlaşılmaz gelen bu metaforun da, hak edilen cezanın verilmesine katı bir bağlılık yerine, gelecekteki davranışları da hesaba katıldığında anlaşılabilir bir biçimde yorumlanabildiğini gösterme başarısına sahiptir.[51] Bence, hak edilen cezanı verilmesi ilkesi bir kuramın değil, duygunun uzantısı olan bir kavramlar ve yargılar kümesidir. Ama bu ilişki Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nde görülen ve *Gregg vs. Georgia* (1976) diye bilinen davanın karar metninde abartılı biçimde vurgulanmıştır:

> hak edilen cezanın verilmesi içgüdüsü, insan doğasının bir parçasıdır ve bu içgüdüyü cezai adaletin idaresine yönlendirmek, hukukun yönettiği bir toplumun istikrarını artırmakta önemli bir amaca hizmet eder. İnsanlar, örgütlü toplumun, yasaları çiğneyenlere "hak ettikleri" cezayı vermekte isteksiz veya kayıtsız kaldığına inanmaya başladığında anarşinin –insanların aklına eseni yapmasının, yasal yetkiye sahip olmayan bir adalet anlayışının ve linç hukukunun– tohumları atılmış olur.

Fakat hiç değilse yargıçlar intikamı ciddiye almış ve onun, hukukun serinkanlı otoritesine tamamen kurban edilmesi tutumuna takılıp kalmamışlardır. Hak edilen cezanın verilmesine dayalı adalet, ne kadar akılsallaştırılsa da, tamamen akılcı bir konu değildir– ama akıldışı da değildir. Fakat sonuç olarak konu belki de intikamın akılcı olup olmadığı değil –kafalarımızın içinde olduğu kadar yüreklerimizin derinlerinde de– dünyaya verdiğimiz cevabın inkâr edilemez bir boyutu olup olmadığıdır; bu haliyle bir içgüdü değil, dünyaya bakışımızın ve kendimize dair sahip olduğumuz ahlâki duygunun temel bir parçasıdır, bu anlamdadır kaçınılmazlığı.

51. Bernard Bosanquet, *Philosophical Theory of the State* başlıklı çalışmasında, "iyileştirici" bir ceza kuramını savunur.

Burada, intikamı kendi başına bir değer olarak savunmaya çalışmadım; fakat ben, intikamın tüm adalet kuramlarında temel bir yeri olduğunu ve cezaya ilişkin daha ne söyleyeceksek söyleyelim, merhamet, özen ve sevgi gibi duygularla beraber intikam arzusunun da tartışmalarımızda yer almaya başlaması gerektiğini savunuyorum. Bu türden duyguları hesaba katmayan, onları çözümün parçası haline getirmeyen bir hukuki ilkeler bütünü, başka her şey olabilir ama bir adalet sistemi olamaz. Fakat intikamın, ne olursa olsun, tehlikeli olduğunu inkâr etmiyorum. Eski Çinlilerin (şüphesiz yenilerin de) dediği gibi, "İntikam peşindeysen iki mezar kaz." Ama bence intikamın tehlikeleri ve yıkıcılığı fazla abartılıyor ve insanın kendine saygısı, güvenilirliği için bunun ne kadar önemli olduğu görmezden geliniyor. Pek çok kişi, intikamın, bugün dünyada yaşanan sorunların başlıca nedeni olduğuna, bitmeyen düşmanlık ve kan davalarına yol açtığına, çözüm ve barış yolundaki akılcı çabaları durdurduğuna inanıyor. Fakat intikamın kan davasıyla ve düşmanıkların intikamla aynı şey olmadığı yönündeki ısrarımın yanı sıra, dünyada intikamın yol açtığı şiddetli düşmanlıkların da ancak ikincil olduğunu savunuyorum. Pek çok durumda düşmanlıkların nedeni, (veya hiç değilse bunları ciddileştiren ve çözümsüz hale getiren şey) duygularımızdan ziyade, akılcı sayılan ideolojidir. Kişisel önyargıları mutlak doğrular konumuna yükselten ve intikam için, herhangi bir düşmanlıktan veya yalnızca "ödeşme" arzusundan çok daha az kabul edilebilir nedenler sunan şey, ideolojidir. İntikamın hiç değilse bir ölçüsü vardır. İdeolojiyse "makul" olsa bile ölçüsüz olabilir.

İntikamcılık, şüphesiz, kötü bir huydur ve intikam pek çok durumda tehlikeli ve yıkıcı olduğu için, ahlâkçıların, intikam dürtüsünün "üzerine" çıkmaktan bahsetmesi son derece mantıklıdır. Fakat bu ihtiyacın ardındaki argüman her zaman bağışlayıcılık ve acımayı içermez, Nietzsche'nin "efendi" ahlâkına ve "kendini yenme" kavramına başvurmasına da gerek yoktur. "Öteki yanağını çevirmek" kadar dünyadan kopuk ve azizlere yakışır bir şey olması da gerekmez. İntikamın önemi, hak ettiği kişisel cezanın verilmesine giden çoğunlukla zorlu yolu takip etmekten gelmez; asıl yararı ken-

di (genellikle önemsiz) şikâyetlerimiz yerine başkalarının gerçek çaresizliğinin daha çok bilincine varmamızı ve daha geniş bir toplumsal bilince ulaşmamızı, geniş toplumsal bilinçliliği işaret etmesinden gelir. İntikamın ötesine geçmek, kendi kırılgan egolarımıza gelen darbeleri gölgede bırakan ve merhamet duygumuza, intikam dürtümüzden daha öncelikli yer veren bir güçle başkalarının acılarının yoğun bir şekilde farkına varmaktır. Fakat bu, intikamdan vazgeçmek değildir ve kısasa kısasta olduğu gibi, hem sosyal sisteme hem de insanın kişisel bütünlük ve kontrol duygularına istikrar sağlayacak misillemeyi yapmaya hazır olmaktır. Aksini iddia eden propagandaların çokluğuna rağmen, gerçeklerin gösterdiği şey, kişinin kendisini çaresiz bir kurban gibi görmesinin onu, kendini başkalarına daha az açmaya itmesidir. Fakat kendimizi kurban olarak görmemiz bir zorunluluk değildir ve bunu mümkün kılan da intikam, hiç değilse intikam hayalleridir. Adaletsizlik kavramımız, intikam kavramına ve ceza kavramına ayrılmaz bir şekilde bağlıdır ve adaletsizliğin kişisel olduğu yerde, hak edilen cezanın verilmesine yönelik olarak duyulan ihtiyaç da kişiseldir. Adaletin hiç olmadığı kadar insana uzak ve istatistiki bir hal aldığı bir dünyada, intikam, kişiselliğini yitirmemek gibi bir erdeme sahiptir. Fakat tabii insana uzak olan değil, daha geniş bir kişisellik anlayışına hâkim olan merhamet de bu özelliği taşır. İntikamcılıkla merhametten hangisinin daha büyük bir erdem olduğu açıktır, fakat intikam da gereklidir ve kişinin kendisine zarar veren kişiye (intikam nesnesine) merhamet duyması asilden ziyade aptalca bir duygudur. Adalet, bağışlayıcılık, hatta unutmak bile değildir; kişinin kendi duygusal önceliklerini kontrol altına alması, dünyadaki sayısız insani acı karşısında suçu bir kenara bırakıp daha büyük ve daha asil duygular uğruna intikamdan vazgeçmektir.

D. GENİŞ BİR BENLİĞİN TUTKULARI: SADAKAT, ŞEREF VE UTANCI YENİDEN KAZANMAK

Sadakatin dini, ticari, mesleki ve daha birçok başka biçimi vardır. Hangi biçimi alırsa alsın adaletin özü... şudur: Kimse yalnız kendi karmakarışık doğasına bakarak bir yaşam planı bulamayacağı için, herkesin dışarıya, toplumsal uzlaşımlar, eylemler ve nedenler dünyasına bakması gerekir.

Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*

Utancın olmadığı yerde şeref de yoktur.

Etiyopya Atasözü

Adaletin her şeyden önce bir duygu meselesi olması gerektiğini savundum ve adalet anlayışımızın uzantısından "ahlâki duyguların" birkaçını, özellikle de özen, merhamet, öfke ve intikamı kısaca ele aldım. Fakat bu duygular hâlâ bize adaletin duygusal coğrafyasının ancak kısmi bir tablosunu verir ve özellikle de adalet duygusuyla birlikte giden, "geniş benlik anlayışından" yoksundur. Fazlasıyla dile getirildiği gibi, duyguların yalnızca kişisel ve öznel olduğu, sırf iç dünyamızı ilgilendirdiği ve yalnızca öznel bir kişisel değer meselesi olduğu varsayılır, gerekçeler vermeye de pek gerek duyulmaz. Oysa duygular, her şeyle "ilgili" olabilir ve hem birey hem toplum için önemlidirler. Pek çok duygu, toplumla ilgilidir (kişinin, toplumdaki konumuna içerlemesi veya hükümetteki son rezalete ilişkin ahlâki öfke duyması bu duygulardandır). Bazı duygular –"nesneleri" olan– toplumla "ilgili" olmakla kalmaz, toplumu, konularının gereği olarak içerir. Bunlar, bu daha büyük benlik duygusu olmadan düşünülmesi imkânsız duygulardır.

Burada ilgilendiğimiz şey, radikal bireyciliğin yükselişiyle birlikte adalet tartışmalarımızın çoğunun dışına düşmüş olan karışık bir duygu kümesidir. Bu kümenin içinde sadakat, onur ve utanç vardır (fakat suçluluk, kümenin bir elemanı değildir). Sadakat bir tür bütünlüktür, bu bütünlük (kendine yeterli, önemli bir bütün olarak tasavvur edildiği biçimiyle) kişinin kendi içinde bir bütünlük değil, kendisinin daha büyük bir benlik, bir grup, bir cemaat, bir ör-

güt veya bir kurumla bütünlük içinde olmasıdır. Günümüzde, pek çok filozof adaletin tek tek bireyler, bireysel haklar ve büyük anlaşmaların tasviriyle ilgili olduğunu sandığı için bundan söz etmez. Birbirimizin haklarına saygı duyduğumuz veya sözleşmelere saygı gösterdiğimiz sürece sadakat gibi gereksiz ve belki de çocuksu bir duygunun ne anlamı vardır? Bir çalışan zaten üç yıllık bir sözleşme imzaladıysa neden bir de sadık olmak zorunda olsun? Dahası, pek çok kuramcı –siyasetçilerimiz gibi– insanların ne olduğundan ve ne yapması gerektiğinden çok insanların ne alması gerektiğinden söz ederken çok daha rahattır. Sadakat, dikkati neye ihtiyacımız olduğundan ve toplumdan (veya herhangi bir kurumdan) ne almayı hak ettiğimizden alıp ne vermemiz gerektiğine ve ne borçlu olduğumuza yöneltir. Sadakat bizi özerklik idealini reddetmeye (veya sonsuza dek ertelemeye) zorlar ve başkasına bağımlılığı yalnızca saygın değil, erdemli de kılar. Kant'ın pek çok takipçisinin sadakatin (saygının tersine) ahlâki girişime yabancı olduğunu ve kesinlikle adaletin bir parçası olmadığını düşünmesi şaşırtıcı değildir.

Elbette ki bazen sadakat (bunun özel bir türü olan yurtseverlik gibi) sorumluluktan bir kaçış veya işine gelenleri benimseyenlerin forumu olabilir, fakat buradan –görünüşe göre pek çok kişinin sandığı gibi– bunun demokratik toplumda yeri olmayan bir duygu olduğu, sadakatimizin ilk başta ve en çok kendimize veya vicdanımıza veya "yüksek" bir standartlar kümesine yönelik olduğu sonucuna varılmaz. Hâlâ konuyla ilgili kuşkuları olanlar için, en yaygın verilen örnek Nazilerin sadakatidir. Bu, sadakatin alçaklara ve ahlâksızlara özgü bir duygu olduğunu, sadakatin, adaletin bir parçası değil, onun karşıtı olduğunu kesin olarak göstermez mi? Fakat kişinin duyduğu sadakatin içerdiği tehlikeler (hatta yozlaşmalar) ve özerk bir bireyin sadakatten uzaklaşma olasılığı, ancak aşkın tehlikelerinin aşka karşı bir argüman olması kadar adalete karşı bir argümandır. (Sadakati, aşkın bir türü, bireylere olduğu kadar topluluk ve kurumlara da uygun bir türü olarak düşünmek yanlış olmaz). Demokrasinin güzel yanı, sadakat ihtiyacını ortadan kaldırması değil, sadakati kişisel seçimin bir öğesi, bu seçimi de kişisel kimliğin başlıca özelliklerinden biri kılarak bu ihtiyacı bir bütünün içine yer-

leştirmesidir. İnsanın yaşadığı muhit, çalıştığı şirket, sahip olduğu arkadaşlar, tuttuğu takım – işte ben duygumuzu böyle "kimliklerle" inşa ederiz. Bunların değeri yalnızca birer araç olmaktan da ibaret olabilir. (Şehirlerdeki pek çok apartman dairesinde olduğu gibi insanın muhitle ilişkisi, yatağını ve kitaplarını yerleştirdiği evinin orada olmasından ibaret olabilir veya "işe ihtiyacı vardır" ama başka bir iş arıyordur.) Ama kişinin kimliklerinin tümü veya çoğu yalnızca araç olarak önem taşıyorsa –hiçbir sadakat duymuyorsa– büyük oranda yoksullaşmış bir benliğe sahip demektir; tabii böyle çıplak ve "bağlayıcılığından arındırılmış" bir araca benlik demenin bir anlamı varsa.

Yeni etiğin tarihinde sadakat pek tartışılmamıştır, tabloya katıldığı zaman da ahlâki yargının temelini oluşturmaktan çok onu engelleyen bir "eğilim" kılığındadır. Ama anlamlı bir dünya kavrayışı için insanın arkadaşlarına, ailesine veya özel bir organizasyona karşı göstermek durumunda olduğu sadakatin sonucu eylemin meşruluğu kadar temel olan ne olabilir ki? Adaleti açıklarken yapılan hata, genel ilkelere ve evrensel politikalara verilen aşırı ve hatta takıntılı önem ve tüm özel his ve eğilimlerin reddidir. Bir yanda "kişisel" kararlar vardır, diğer yandaysa ahlâki ilkeler ve adalet ilkeleri temel alınarak verilmiş (çok daha önemli ve hep üstünlüğü olan) ama yine "kişisel" kararlar vardır. Böyle kişisel kararların temelinde yalnızca "öznel" ve dolayısıyla bir tür kişisel çıkar veya egoizm veya belki de katışıksız akıldışı hislerin bulunduğu söylenerek bu varsayım daha ileri götürülmektedir. Fakat bu, son derece zayıf bir argümandır ve sonucunda da sıradan insanların (filozofların değil) adalet dediği şeyin hemen hepsini değilse de büyük kısmını ortadan kaldırmaktır.

Öznellik bu anlamda bencilce ya da akıldışı değildir. Örneğin öznellik çoğu zaman hislerin görüngübilimsel olduğu, yani belli bir kişi (veya belki de milyonlarca tek tek kişi) tarafından yaşanmış, ama aynı zamanda ve birinci tekil şahısta tanımlanabilecek kalıcı bir şey olduğu biçiminde düşünülebilir. Birinci tekil şahıs tanımının nesnel bir doğruluk taşıyamaması için bir neden yoktur. Aynı duygunun milyonlarca kişi tarafından hissedilebilmesi, duyguların

yalnızca kişisel olduğu biçimindeki yaygın fikre karşı bir argümandır ve toptan akıldışılığın her şeyi kapsamadığını gösterir. Âşık birinin (gayet anlaşılabilir bir biçimde) sevdiği kişiyi sevilebilir bulması veya insanın savaşta düşmanını nefret verici bulması gibi pek çok örnekte olduğu gibi kişinin kendi duygularını dünyaya yansıtmaya yönelik bir eğilimi de vardır.[52] Elbette bu türden bir yansıtma kimi zaman tehlikeli ve çoğu zaman önyargılıdır, fakat bu nedenle haksız veya gayri meşru değildir. Zaten tutumlarımızı yansıtmasak –aşk, saygı, acıma olmasa öte yandan nefret ve kızgınlık olmasa– dünya nasıl bir yer olurdu? Tutumlarımızı yansıtmamız, bu yansıtmaların çarpıtılmış ve hatalı olduğu, duygumuzun "nesnesinin" bizim yansıttığımız tavrı hak etmediği anlamına gelmez. Kimse kimseye sadakat duymasa bir adalet duygusuna sahip olmanın ne anlamı olurdu?

İnsanlar çıkarlarını, mutluluklarını, hatta hayatlarını –genel ilkeler ve politikalar için değil– sadakat için seve seve kurban ederler. İnsan çocuğu için veya belki ülkesi için hayatını verir, fakat bir ilke uğruna ölmek, ölümcül derecede aptalca bir inatçılık oluşuyla pek çok kişiyi hayrete düşürecektir. (Sokrates bile bunu yapmamıştır: O, "ruhu" uğruna ölmüştü.) Sadakat, soyut adalet kavramlarının – ve bununla birlikte "ahlâkın" ıskalama eğiliminde olduğu o yerel, özel, kişisel bağlılık ve kimliği sergileyen bir duygudur. Sadakat bağları harekete geçirici büyük güçlerdir. Sonuçta sadakat, somut bir benlik duygusu, pek çok yüzü olan ve çok sayıda destek sağlayan bir aileye, organizasyona veya topluluğa elle tutulur bir üyelik sağlar. Akılcı ilkeler, sadakatin teşviklerine kıyasla, zayıf bir cesaretlendirme sunar; kişisel çıkar da bir o kadar işe yaramaz görünür.

Yine de, topluluğa duyulan sadakatin –hatta yurtseverliğin– bir önyargı, Doğu Afrika'daki kabileler arası düşmanlık ve Ortadoğu'daki militan milliyetçilikten tutun da süper güçler arasındaki çatışmalara kadar dünyadaki tüm savaşların kaynağı olduğunda ısrar edenler olabilir. Peki ya ırkçılık? Nihayetinde bu da sadakatin –ki-

52. Bu türden çarpıtmaları teşvik ettiğimiz, kimi zaman korkunç olan yöntemler için bkz. Sam Keen, *Faces of the Enemy* (Harper&Row, 1986).

şinin ailesi veya ülkesine değil de ırkına duyduğu sadakatin– bir başka ifadesi değil midir? Bence ırkçılık, kişinin kendi ırkıyla duyduğu gururdan çok daha fazla, başkalarına duyduğu nefretle ilgilidir ve aşağılık duygusunu da yansıtabilir.[53] Sadakatin bir erdem olması, tüm sadakatlerin eşit değerde olduğu veya bazı sadakatlerin erdem falan olmadığı anlamına gelmez. Irkçılık (beyaz ırkın üstünlüğünü savunanların sık sık iddia ettiğinin tersine) kişinin kendi ırkına duyduğu sadakat değildir; başkalarına yönelik saf bir düşmanlıktır. Buradaki fark zayıf görünebilir, fakat yine de çok önemlidir. Sadakat, kişinin bağlı olduğu topluluğa yakınlığıdır, bir topluluğun, diğeriyle yarışmak için ürettiği bir şey değildir. Milliyetçilik de kendine dönük, hatta pek çok durumda bölücü olabilir, ama rekabetçi veya düşmanca olmak zorunda değildir. Düşmanlık, topluluğa duyulan sadakatten değil, toprak ihtiyacı veya çekişmeleri gibi başka baskılardan doğar.

Benzer vakalarda, sadakat duyduğumuz şeylere bağlı olarak farklı davranmamızdaki tutarsızlık anlaşılır ve akıldışı olduğu da söylenemez. Michael Walzer, bir ailedeki, topluluktaki veya cemaatteki tüm üyeleri nasıl genelleyip bunlara eşit davrandığımızı açıklamak için "adalet alanları" kavramını kullanır, fakat farklı düzeylerde aynı kuralları geçerli saymaz. (Yokluk zamanında önce aileme bakarım, fakat tüm aile üyelerine eşit davranırım.) Ahlâk ve adalet, özünde ve her şeyden önce kişiler arasındadır, ancak ikinci aşamada kabileler arası düzeyde gerçekleşir. Belki de sorun, aynı anda pek çok kabilenin üyesi olmamızdır.

Sadakatin sınırları var gibi görünmektedir. Dünyaya veya "insanlığa" duyulan sadakat, kulağa ne kadar asil gelirse gelsin, pek sadakat gibi değildir. (Tabii şu sık sık söz edilen uzaylıların istilası olasılığı, durumu değiştirir.) Zaten dev ulus-devletlere duyulan sadakati de biraz zorlama buluruz, bu da yurtseverliğe sık sık şüpheyle yaklaşılmasına neden olan pek çok nedenden bir diğeridir. Elbette, adalete duyulan sadakat son derece mantıklıdır; zaten bu kavra-

53. Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew* başlıklı çalışmasında, ırkçılık ve önyargının her zaman için ciddi bir kendini kandırmanın ve korkaklığın maskesi olduğunu savunmuştur. İnsan, kendi kişiliğinin kötülüğünü ele veren kötü özellikleri başkalarına yükler.

mın kaynağı da şüphesiz ailedir. Kişinin cemaatine ve yerel liderlere duyduğu sadakat de aynı derecede mantıklıdır, hatta yerel beyzbol veya basketbol takımına duyulan sadakat bile bana oldukça gerçek görünüyor. Dini cemaatler gibi büyük fakat somut örgütler bile sadakat nesnesi olmak için son derece uygundurlar. Fakat insanlar sadakatten, başka bir büyük soyutlama, alışıldık adalet ve ahlâk ilkelerinin yerini tutacak bir şey (veya bunlara karşı bir itiraz) olarak söz etmeye başlayınca çok sinirleniyorum. "Doğru ya da yanlış, benim ülkem haklı," sözü adaleti ifade etmez. Bu, daha çok, gerçek bir sadakat duymayan ve dolayısıyla savunacak kendine ait bir şerefi olmayanların umutsuzca sığındığı bir şeydir.

Şeref de daha büyük olan benliğe ait bir diğer büyük duygudur ve bu duygu da radikal bireyci düşünüşte soyu tehlikede olan türler arasındadır. Şeref, bu terimi kırk yılda bir kullandığımızda, çoğu zaman "gurur" ve hatta "kibir" anlamına gelir– ki aslında ikisi de şereften çok farklıdır. (Vietnam'da, Nixon'ın "şerefli barış" sözü "şerefli olanı yapmak" değil "siyasi aşağılanmadan kaçınma" anlamına geliyordu.) Gurur gayet bireysel bir duygudur; (Hume'un *İnceleme*'sinde savunduğu gibi) bir kişisel başarı duygusuyla ilgilidir ve temel odağında bireysel benlik bulunur. Tabii biraz genişletilmiş bir benlik fikri aracılığıyla bir başkasıyla gurur duymak mümkündür, tıpkı çocuklarımızdan, anne babamızdan veya takımımızdan gurur duyduğumuz gibi; fakat yine de fazla kişiseldir ve başarıyla fazla ilgilidir. Şerefinse, aksine, (bu kesinlikle mümkün olsa ve sık sık gerçeklese de) herhangi bir başarı içermesine gerek yoktur ve tamamen kişisel bir anlayış olarak düşünülmesi zordur. (İşte bu yüzden, insanlar şereflerini koruduklarını söyleyip de aslında apaçık kendi gururlarını geliştirirken bu davranışları yalnız aptalca değil, gösterişçi de buluruz.) Kibir, şereften çok gurura uzaktır. Tipik bir biçimde savunmaya yöneliktir ve sık sık da yüzeyseldir (bu şekilde benliğin özünden ziyade görünüş meseleleriyle ilgilidir). Şeref her şeyden önce bir aidiyet duygusu, bir üyelik duygusu, kişinin topluluk kimliğinden ayrılamayacak bir ben duygusunu gerektirir. Şeref –bunlar ister bir davranışlar kodu veya bir ahlâki kurallar kümesi biçiminde ifade edilsin ister salt topluluğun pratikleri ve he-

deflerinde gizlenmiş olsun– topluluğun beklentilerine göre yaşamayı da içerir. (İnsanı şerefli kılan, ahlâki kurallara uymak değildir; ama kişinin kurallara, topluluğunun kuralları olduğu için uymasıdır – fazlasıyla Kant karşıtı bir yaklaşım bu.) Başka bir deyişle, insanın şerefi, asla kendi şerefinden ibaret değildir. Kişinin temsil ettiği ve onur verdiği şey, topluluğun şerefidir ve kişinin kendi şerefini savunması da, bunu topluluğun bir üyesi, topluluğun temsilcisi olarak yaparsa anlamlıdır.

Şeref toplumları denebilecek toplumlar da vardır (Japonya, Brezilya) ama bunlar, bizim toplumumuzdan çok farklıdır. Tabii orada "şeref" denen şey, gurur da olabilir – fakat bu karıştırma yalnız kendini kandırma değil, şerefsizce bir davranış olarak da görülür. Bir de "maçoluk" denen, bazı şeref toplumlarına gölge düşüren, geçmişin devamı olan kaba erkek şerefi vardır. (Brezilya'da kadınlar zina falan değil, yalnızca basit bir itaatsizlik veya belki bir kariyer edinme veya saçını yaptırma isteklerini ifade ettikleri için sık sık dayak yer ve pek de nadir denemeyecek bir sıklıkta öldürülmektedirler. Tabii "şeref" suçları listesinin başında yetersiz cinsel performans vardır.) Fakat şeref (her duygu ve erdem gibi) yanlış kullanıma ve sömürüye açık olsa da onu daha ciddiye alsak iyi olur. Bence Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor'ın, etikte "geleneği" savunurken peşinde olduğu şeyin büyük kısmını bu oluşturur. Burada savunduğu şey, bireyselliği ortadan kaldırabilecek o türden bir cemaatten, uyulacak kurallardan çok yaşanacak bir şey olan birincil ortak değerler ve beklentilere ilişkindir. Dolayısıyla, kişinin adalet duygusu da bir şeref duygusundan neredeyse ayırt edilemez olabilir, çünkü adalete ilişkin standart ve beklentiler, topluluk kavramının içinde yer alır, bu standartlara göre yaşamak da zaten adil olmayı içerir – fakat bu, Kant veya Rawls'ta olduğu gibi, adalet olsun diye adil olmak değildir. Böylece Aristoteles, adaletin genel anlamıyla, belli bir erdem değil tüm erdemlerin toplamı olduğunu, özel olarak şerefe denk olduğunu düşünmüştür. İyi Hıristiyanlar sık sık, bence doğru bir şekilde, sırf iyi Hıristiyan olmakla adalet taleplerini de karşılayabileceklerine inanmışlardır. (Bunun için neden başka bir nedenler kümesine, özel bir ilkeler kümesine ihtiyaçları

olsun ki?) Şerefin, sadakat gibi, özellikle felsefi bir erdem olmadığını görebiliriz. Şeref için bir tür kabile duyarlılığı, derin düşünme yoksunluğu ve topluluğun değerlerini eleştirel gerekçelendirme olmaksızın kabul etmek birer önkoşul olarak gerekir, fakat bu da şerefe karşı bir argüman değildir. (Belli koşullar altında şeref, eleştirel aklın onaylayacağı bir şey de olabilir elbette, ama şerefin her zaman derin düşüncelere sahip ve eleştirel olması gerektiğini düşünmek hatadır.)

Şeref kişinin topluluk içindeki üyeliği tarafından tanımlanmış, kişiye karşı bir kısıtlamalar kümesi olarak düşünülmemelidir. "Sınırlamalar" kavramı, daha çok topluluğa üye olmayanlar veya belki yalnızca tesadüfen topluluğa üye olanlar ya da eskiden üye olmuş ama artık umutsuzca topluluktan çıkmaya çalışanlar için uygundur. İnsanın şeref duygusu, kişinin benlik duygusunun rızaya bağlı değilse de kişiliğe sindirilebilir bir parçası ve bölümüdür. Bu anlamıyla, her türden hak ediş ve başarıdan çok farklı olsa da liyakatin bir türüdür. Şeref bağlamında liyakat, kişinin kim olduğuyla –yani topluluğun itibarlı bir üyesi olmakla– ilgilidir; bu eylemler kişinin topluluğa üyeliğinin bir parçası olmadığı sürece kişinin yaptığı (veya yapmadığı) bir şeyle özel olarak ilgili değildir. Şerefle kendine saygı arasında da doğal bir ilişki vardır; kişinin kendine saygısı, şerefine bağlıdır (ama bunun tersi geçerli değildir) ve kişinin topluluk içindeki itibarı da kendine saygısını gösteren kriterdir. Kişi, kendine özgüven duysa da topluluk içinde küçük düşürüldüğü sürece topluluğun üyesi sayılmaz. İnsanın, topluluk tarafından suçlanmaktan hemen sonra gelen amacının "bunu atlatmak" olduğu biçimindeki günümüz düşüncesi bir şeref duygusunu imkânsız kılar, çünkü şeref sorundan sıyrılmayla elde edilebilecek bir duygu değildir. Ortak şerefimizi yitirişimizin belirtilerinden biri ne tuhaftır ki, artık kimsenin "mahvolmuş hayat" diye bir kavrama inanmıyor görünmesidir. Daha bu yüzyılın başlarında bile (ve halen pek çok küçük toplulukta) şerefe karşı işlenen bazı suçların ve açılan bazı gediklerin telafisi yoktur. Oysa biz, insanın başka bir şehre taşınıp yeniden evlenip "her şeye baştan başlayabileceğini" sanıyoruz. Bu durumda, kişinin kendine saygıyla kişinin kendini fazla

önemsemesi arasındaki fark, tam da bu konuyla ilgili olabilir. Kişi, topluluğun bir üyesi olmakla kendine karşı saygı geliştirir, ama topluluk içindeki statüsüne dayanarak kendini önemseme tavrına da girer. Elbette insan, kimsenin itibarlı olmadığı bir topluluğa üye olmaktan mutlu olmayacağı için bu ikisi tam olarak birbirinden ayrılamaz.

Şerefin karşıtı, utançtır. Bu yüzden de Rawls, şerefin, kendine saygı için bir kriter olabileceğini, ama bu yüzden de utancın, kendine saygının karşıtı olduğunu savunurken haksızdır.[54] Fakat her toplum şeref toplumu değildir ve hekesin kendine saygısı da şeref duygusuna bağlı değildir. Ayrıca utancın önkoşulu kendine saygı değil, mutlak olarak bir şeref duygusunu gerektirir. Utanç, Rawls'un dediği gibi, kişinin potansiyellerinin tamamını gerçekleştirmekte başarısızlığa uğraması değil; kişinin benliğini, yani kimliğini kazandığı toplumun standartlarına göre yaşamakta başarısızlığa uğramasıdır ve bu anlamda ölçütü daha nettir. (Geçenlerde Kore'de bir öğrenci, elinden gelenin en iyisini yaptığı halde üçüncü kez sınıfta kalınca harakiri yaptı. Ailesini hayal kırıklığına uğratmıştı, bu da utanç verici bir durumdu). Başarıya odaklanmış bir toplumda, kişinin bütün potansiyelini ortaya çıkartamaması gerçekten de kişinin, toplumun standartlarına göre yaşamayı başaramamasına denk olabilir, fakat başarının önemsenmediği bir toplumda bile insan tutamayacağı bir söz verdiği veya ulaşılamayacak bir hedef koyduğu için utanabilir. Fakat bu türden kişisel başarı ve başarısızlık, mutlak değildir ve birçok durumda şeref ve utançla ilgisi yoktur. Aslında burada, daha çok, insanın topluluk tarafından kabul edilmekte başarısızlığa uğraması ve böylece kendi mutlak kimlik

54. Rawls, kendine saygıyı *A Theory of Justice*, bölüm 3, 440-446'da uzunca tartışır; ama kendine saygıyı kendini beğenmişlikle karıştırır ve fazlaca başarı merkezli ve "Aristotelesçi" bir anlayışı savunur. Robert Nozick de (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*) kendini beğenmişliği başarı üzerinden çözümler, hasetle karşılaştırır ve Rawls'unkinden de rekabetçi bir anlayışı savunur ("Harvard Sendromu" mu acaba?). "Kendinden hoşnut olmak" kadar yaygın ve rekabetçilikten uzak bir şeye pek az önem verilmiştir. İnsan merak ediyor, tüm bu kendini gerçekleştirme çılgınlığının (Cambridge değil, California terimidir bu) ortasında, merhamete ve yeterli bir adalet kavramına (adalete dair ünlü kitaplar yazmak değil) gereken alan nasıl bulunur diye.

duygusuna zarar vermesi söz konusudur. Bu anlamda utanç duymak kişinin, kelimenin tam anlamıyla kendisini başarısız ilan etmesidir, buna karşılık insan ancak topluluk bağlamında daha kuşatıcı benliğini, kişinin içinde bulunduğu topluluğu veya bulunduğu birlikteliği içeren benliği tanımlar.

Gerçek anlamda utanç, suçluluğun karşısına konur, çünkü şeref toplumu olmayan bir toplumda uygun olan davranışı belirleyen suçluluk korkusudur, utanç değil. Utanç her zaman bir topluluk bağlamında tanımlanır; suçluluksa (yani suçluluk duygusuysa) yalnızca kişinin kendisi tarafından taşınır. Kitabı Mukaddes'te kişinin Tanrı önünde günah işlemesinden söz ederken çoğunlukla günah ve suçluluktan söz edilmesi şaşırtıcı değildir. Suçluluk benliğe nüfuz eder, fakat diğer kişiler, insanın çevresi, bunun işleyişinde açık bir rol oynamaz. Hedeflerimize ve standartlarımıza göre yaşayamadığımızda suçluluk duyarız, utanmayız. Yasaları çiğnediğimiz veya ahlâki açıdan yanlış bir şey yaptığımızda da suçluluk duyarız. Suçluluk, bildiğimiz bireysel ruh kavramıyla hoş bir ilişki içindedir; utanç, özünde kabilelere özgü bir duygudur. Toplumumuzda suçluluk duygusunun çok fazla yer tuttuğu (en ünlü örnekleriyle Nietzsche ve Freud tarafından) sık sık dile getirilmiştir. Bu görüş, muhtemelen doğru olsa da, kesinlikle yeterli miktarda utanç olmadığını ileri süreceğim. Gerçekten de, günümüz Amerika'sında toplumsal aşağılamanın "cezası" pişmanlık, özür ve hak edilen ceza değil de gelişmiş ve kârlı işler getiren kalın bir kitap gibi görünüyor. Gereğinden fazla suçluluğa sahip olmamızın nedeni, kısmen de olsa, şeref –veya utanç– için yeterli yer ayırmamamızdır.

Suçlulukla utancı karşılaştırabileceğimiz başka noktalar da vardır. Utanç, tipik olarak, belli bir (muhtemelen çok ciddi) suç içerir; suçluluksa, bilindiği gibi, belli bir (veya aklında kalan) suç işlenmeden de insanı yiyip bitirebilir. (İnsan, bunu açıklamak için genellikle kullanılan örnek olan Âdem ve Havva hikâyesinden ne anlarsa anlasın, "ilk günah" kavramı, suçun bu eski metafizik yönünü hayranlık uyandırıcı bir biçimde verir). Bu ayrım, *suçluluk* sözcüğünü yalnızca bir duygunun adı olarak değil, aynı zamanda nedensel bir terim ("Suçlu oydu! O yaptı!") ve bir hukuk terimi ("Sizi bu

cürümden suçlu buluyorum.") olarak kullanmamız nedeniyle belirsizleşmiştir. İnsan suçlu *olduğu* için belki kendini suçlu *hissedebilir*, fakat bir şey hissetmesine gerek yoktur. (Camus, *Yabancı*'da, Meursault'nun suçuna yaklaşırken bu üç anlamla başarılı biçimde oynar. Cinayeti onun işlediği söylenemeyeceğine göre, sorgulanan şey Meursault'nun cinayete sebep olmasıdır; yasalar karşısındaki suçu mahkemede karara bağlanmıştır; fakat esas hareket, onun suçlu olmanın ne demek olduğunu anlaması ve bunun üstesinden gelmesidir.) Fakat suçlulukla ilgili esas mesele, bunu araştırmanın zorluğu değil (bir duygu olması hiç değil) bir tür ayrılma ve benlik duygusu gerektirmesidir ve zaten benim bu kitaptaki bütün amacım da bunu sarsmaktır. Bu dünyada başarısızlığa uğradığımızda (ve kaçınılmaz olarak sık sık başarısızlığa uğrarız) yalnızca ilkelerimize uygun davranamamış ve yalnız kendimiz başarısızlığa uğramış olmayız. İlgimizi bu kadar kendimize vermezsek görürüz ki birbirimizi de başarısızlığa sürükleriz ve kendimiz de en sonunda başkalarıyla ilişki içinde başarısızlığa uğrarız. Sadakat, onur ve utanç potansiyeli, yalnızca eski çağlara ve toplumlara uygun olan ve duygu dağarcığımızdan çıkmış tuhaf duygulardan ibaret değildir. Bu üç duygu hayatta hepimizin bir arada olduğumuzu fark etmemizle başlayan (ve belki biten) adalet duygusu için mutlaktır.

Sonuç

Ben her zaman kalabalıkları değil, tek tek insanları düşünürüm. Biri çıkıp da rahibelerin büyük bir iş yapmadığını söylerse, tek bir insana bile yardım etmişlerse bunun kafi olduğu karşılığını veririm.

Rahibe Theresa (1988)

Arkadaşlarıma ve tanıdıklara adalet üzerine bir kitap yazdığımı söylediğimde sık sık şu soruyla karşılaştım: "Adalete inanıyor musun?" Bunu sorarken, ses tonlarında "Noel Baba'ya inanıyor musun?" sorusu sorulduğundaki kadar olmasa da "Gerçek aşka inanıyor musun?" sorusundaki kadar kişisel merak ve gelişmiş bir inanmazlık vardı. Ama ben onlara, eğer adalete "inanmak," hayatın adil olmadığı veya hepimizin hak ettiğimizi aldığımız anlamına geliyorsa esas meselenin bu olmadığı cevabını verdim. Hayatta çok fazla trajedi var ve gözümüzü açarsak göreceğiz ki on milyonlarca kişi, neyi "hak edip" neyi "hak etmediklerini" bile görme şansına

sahip değil. Hiç bozulmayan engin bir mutluluğun hâkim olduğu bir dünyaya ilişkin sahte dini ve ütopik ("olmayan yer") hayaller kuruyoruz, ama gerçeklik, bütün küstahlığıyla araya girip bu hayalleri bozuyor. Nasıl hareket edeceğimizi ve beklentilerimizi özenle düşünüyor ve hatta bunları bir adalet kuramı haline getiriyoruz; fakat, kaçınılmaz olarak, kişiliklerin ve geleneklerin inatçılığı ve kader yolumuza çıkıyor, aksi yönde giden diğer kuramlarla çatışıyoruz. İnsan Tanrı'ya, cennete, ceheneme ve nihai mükâfatlara inansın veya inanmasın, adaletin varolmadığını söylemesinin nedeni, çağın bilgiç duyarlılığıdır. Elbette dikkatlice tanımlanmış ve denetlenen bağlamlarda (örneğin oyunlarda) adalet olabilir, bunlara böylesine aşırı bir bağlılıkla çekilmemizin nedeni budur – sanki bu *korkunç* idraki reddeder veya geçici olarak gölgede bırakır gibi. Fakat yarım asır önce Albert Camus, çok yerde referans verilen (ve referans verildiğinden daha az okunan) *Sisifos Söyleni* kitabında daha geniş bir tablo ortaya koymuştur. Camus, bu yıkıcı hüsran duygusu ve dünyanın, bizim talep ve beklentilerimiz karşısındaki kayıtsızlığına duyulan öfkeye "saçma" adını vermiştir. Ama biz yine de bu talep ve beklentilerden vazgeçemeyiz; Camus, bu uğraşı, biraz da yanıltıcı bir şekilde, "saçma'yı yaşatmak" olarak savunur. Sosyal psikoloji uzmanı Melvin J. Lerner da önemli, fakat sonuçta iç karartıcı olan yeni bir çalışmasında "adil bir dünyaya olan inanca" dair "temel aldanışla" ilgili kendini kandırmanın çeşitli biçimlerini sınıflandırmıştır. Acı verici ayrıntılara girerek, bu inancı sürdürmek için dünyayı nasıl yanlış algılama veya yeniden anlamlandırma eğilimi içinde olduğumuzu gösterir ve bunu yapabilmek için, ödüllendirilen kimselere göze görünmeyen erdemleri ve adaletsizlik kurbanlarına aşikâr kötülükleri atfetmekte ne kadar ileri gideceğimizi önemli ayrıntılarıyla anlatır.[1] Lerner'a göre de, Camus'ye –ve benim arkadaşlarımla tanıdıklarımın çoğuna– göre olduğu gibi, adalete inanmak bir "aldanıştır." Peki o zaman yazacak ne var?

Beni şu eski "Adalet nedir?" sorusuna geri götüren de ellerindeki ideoloji silahlarını savurarak etrafı darmadağın edenlerin yanında, en duyarlı ve merhametli insanlarda da yaygın olarak görülen

1. Melvin Lerner, *Belief in a Fair World.*

bu kinizmdir. Adil bir dünyaya olan inanç yalnızca bir aldanıştan ibaret olsaydı, bu durum, adaletten vazgeçmek için değil, onu kurmak için bir neden olurdu. Beklentilerimiz ve ideallerimiz gerçekliğe uymuyorsa –bunu kim inkâr edebilir?– neden gerçekliği suçlayalım? Peki kendimizi suçlamamız gerekir mi? İmkânsız olanı yapmayı, dünyayı düzeltmeyi, açlık çekenleri kurtarmayı, her durumda adil ödül ve cezaların verilmesini güvence altına almayı başaramadığımız için kendimizi suçlamamız kesinlikle gerekmez – fakat dünyanın gerçeklerini bilincimizin dışına attığımız, "aldanışı" kabul etmenin de ötesinde trajik bir umutsuzluk duygusuna kapıldığımız için kendimizi suçlayabiliriz ve suçlamalıyız. Veya belli yanlışları ve adaletsizlikleri düzeltmek, hiç değilse etkilerini azaltmak için güvenebileceğimiz somut hisler ve gerçekleştirilecek eylemlere yönelmek yerine aldanışın yeni versiyonlarını ürettiğimiz, tartışılacak yeni soyut idealleri yarattığımız için suçlayabiliriz ve suçlamalıyız. İşte ben, bu nedenle, belki de huysuzca, ceza kuramına dair soyut ve büyük tartışmaların yerine intikamın üstün erdemlerini ve felsefi kuramın kurnazlığına karşı merhametin önemini savunuyorum. Kuram ve tartışmaları reddediyor olmadığımı söylemeye bile gerek yok; ama ancak kuramlar ve tartışmaların ettiği büyük laflarla hislerimizin duygusallığı ve hakiki eylemlerimiz açıkça amaçsız görünmeye başlamıştır. Yüz seneden fazla zaman önce, Marx'ın (Feuerbach'a karşı) savunduğu gibi, mesele, dünyanın ne kadar korkunç olduğunu anlamak değil; onu değiştirmektir. Fakat onun (veya onun önemsiz takipçilerinin) yaptığı gibi yeni bir dizi kuram, yeni bir ideoloji ve acımasızlığı, kan dökmeyi haklı gösterecek yeni akılsallaştırmalarla değil. Dünyayı azar azar değiştirmek gerekir; küçük kendinden verme eylemleri birbirini takip etmeli, yüz milyonlarcası bir araya gelerek dünyada gerçek bir farklılık yaratmalıdır. Dünya adil değilse ve asla da olmayacaksa, üstelik ancak pek azımız "elimizden gelenin en iyisini, olabildiğince çok miktarda" yapacak olsak bile hiç değilse bu durumda "dünyanın en zengin ulusunun evlatları olarak,.. kaynaklarımızı iyi ve üstümüze düşen bir şekilde kullanmaya isteksizdik, çünkü kasıtlı olarak kaynaklarımızı, insanlığın durumunu düzeltmek için kullanmayı bile-

rek reddettik" (Ray Marshall)[2] türünden, bugüne çok uygun düşen ithamları hak etmeyeceğiz demektir. Dünya adil olmayabilir, fakat bizler, kendimiz adil olabiliriz ve bu da olumsuz deneyimlerimiz sonucunda hastalık derecesinde sahte duygusal klişeleri –"yüreğini açmak" ve "insanlık için gözyaşı dökmek"– kabul etmekle başlar. "Kanayan bir yüreğe" sahip olmanın yanlış bir tarafı yoktur ve bir kalbi olan bir entelektüel veya siyasetçi (bir ideolojisi yoksa bile) asla savunmasız değildir. Sonuçta bu önemli organın işlevi budur.[3] Ahlâk ve siyaset için, ideoloğun entelektüel züppeliğinden ve kendini dışarıda tutanların takındığı ahlâki üstünlük tavrından çok daha temel olan bir duyarlılık vardır. Bu, ne nahif, ne duygusal olan, fakat dünyayla ilişki içinde bulunan ve *talihimizi* haklı gösterebilecek olan doğal adalet tutkusudur.

2. Ray Marshall, eski Çalışma Bakanı (Başkan Carter dönemi).
3. Charles Siebert, "The Rehumanization of the Heart," *Harper's*, Şubat 1990.

Kaynakça

Ackerman, B. A. *Social Justice in the Liberal State.* New Haven: Yale Univ. Press, 1980.

Acton, H. B., der. *The Philosophy of Punisment.* London: Macmillan, 1969.

Ardrey, Robert. *The Social Contract.* New York: Atheneum, 1970.

—. *Territorial Imperative.* New York: Atheneum, 1966.

Aristotle. *Nicomachean Ethics.* Çev. T. Irwin. Indianapolis: Hackett, 1985

—. *Politics.* Çev. B. Jowett. New York: Modern Library, 1943.

—. *Rhetoric.* Çev. Keith Erickson. Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1974.

Arrow, Kenneth. *Social Choice and Individual Values.* 2. basım. New Haven: Yale Univ. Press, 1970.

Axelrod, Robert M. *The Evolution of Cooperation.* New York: Basic Books, 1984.

Bateson, Gregory. "A Theory of Play and Fantasy." *Psychiatric Research and Reports 2* (1955): 39-51.

Becker, Lawrence. *Reciprocity.* Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Bedau, Hugh. "Capital Punishment and Retributive Justice." *Matters of Life and Death: New Essays in Moral Philosophy* içinde, der. Tom Regan. New York: Random House, 1980.

Bellah, Robert, vd. *Habits of the Heart.* Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* New York: Hafner, 1948.

Bergmann, Frithjof. *On Being Free.* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1977.

Blum, Lawrence A. "Compassion." *Exlaining Emotions* içinde, der. A. Rorty.

Blum, Lawrence A. *Friendship, Altruism and Morality.* Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bonevac, Daniel ve Thomas Seung. "Conflicts of Values." *Philosophical Studies* (1988).

Bosanquet, Bernard. *The Philosophical Theory of the State.* Londra: Macmillan, 1899.

Brandt, Richard. "The Psychology of Benevolence and its Implications for Philosophy." *Journal of Philosophy 23* (1976): 429-53.

Brandt, Richard, der. *Social Justice.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.

Brickman, Philip. "Models of Helping and Coping." *American Psychologist 37* (Nisan 1982): 368-84.

Briggs, Jean L. *Never in Anger.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1970.

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Calhoun, Cheryl H. "Feeling and Value." Ph. D. diss., Univ. of Texas, 1981.

Calhoun, Cheshier. "Justice, Care and Gender Bias." *Journal of Philosophy* 85 (Eylül 1988): 451-463.

Campbell, C. A. *In Defense of Free Will.* Glasgow: Jackson, 1938.

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus.* Çev. Justin O'Brien. New York: Vintage, 1960.

—. *Resistance, Rebellion and Death.* Çev. Justin O'Brien. New York: Vintage, 1961.

—. *The Stranger.* Çev. S. Gilbert. New York: Vintage, 1946.

Code, Lorraine. *Epistemic Responsibility.* Providence, R.I.: University Press of New England, 1987.

Collard, David. *Altruism and Economics.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1975.
Coopersmith, Stanley. *The Antecedents of Self Esteem.* San Francisco: W. H. Freeman, 1967.
Coming, Peter. *The Synergism Hypothesis.* New York: McGraw-Hill, 1983.
Daniels, Norman. *Reading Rawls.* New York: Basic Books, 1975.
Darwall, Stephen L. *Impartial Reason.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1983.
Dawkins, Richard. *The Selfish Gene.* New York: Oxford Univ. Press, 1976.
d'Emilio, John ve Estelle B. Freedman. *Intimate Matters.* New York: Harper & Row, 1987.
Deigh, John. "Shame and Self-esteem: A Critique." *Ethics* 93 (Haziran 1983): 225-245.
de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion.* Cambridge: MIT Press, 1987.
Dostoevsky, Fyodor. *Notes from Underground.* Çev. Ralph Matlaw. New York: Dutton, 1960.
Douglas, Mary. *The World of Goods.* New York: Norton, 1979.
Dworkin, Ronald, "Liberalism" *Public and Private Morality* içinde, der. Stuart Hampshire. New York: Cambridge Univ. Press, 1978.
Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously.* Londra: Duckworth, 1977.
Else, Gerald F. *Aristotle's Poetics.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1957.
Feinberg, Joel. *Doing and Deserving.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1970.
Feinberg, Joel. "The Nature and Value of Rights." *The Journal of Value Inquiry* 4 (1970).
Feinberg, Joel. *Social Philosophy.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.
Firth, Roderick. "Ethical Absolutism and the Ideal Observer." *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (Mar. 1952): 317-345.
Flew, Antony. *The Politics of Procrustes.* Buffalo: Prometheus, 1981.
Fox, R. "The Cultural Animal" Eisenberg and Dillon, der., *Man and Beast* içinde. Washington: Smithsonian, 1971.
French, P., T. Uehling ve H. Wettstein, der. *Ethical Theory: Character and Virtue.* Midwest Studies in Philosophy XIII. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1988.
—. *Social and Political Philosophy.* Midwest Studies in Philosophy VII. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982.
Galston, William. "Equal Opportunity and Liberal Theory" *Justice and Equality: Here and Now* içinde, der. F. Lucasch. 89-107. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1986.
Gerstein, Robert S. "Capital Punishment: A Retributivist Response." *Ethics* 85 (1974-75): 75-79.
Gilligan, Carol. *In a Different Voice.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1982.
Goodall, Jane. *In the Shadow of Man.* Boston: Houghton-Mifflin, 1971.
Grice, G. P. "Moral Theories and Received Opinion." *Proceedings of the Aristotelean Society,* Supplement 52 (1978).
Hampshire, Stuart. *Morality and Conflict.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1983.
Hanson, Kristine R. ve Robert C. Solomon. *It's Good Business.* New York: Atheneum/Harper & Row, 1985.
Harrison, Jonathan. "Some Comments on Firth." *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1956): 256-62.
Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit.* Çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford Univ. Press, 1977.
Heschel, Abraham. *The Prophets.* New York: Harper & Row, 1962.
Hobbes, Thomas. *Leviathan.* New York: Hafner, 1926.

Hochschild, Jennifer. *What's Fair?* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.
Holmes, Stephen. "The Community Trap." *The New Rebuplic,* Kasım 29, 1988, 24-28.
Homans, G. C. *Social Behavior: Its Elementary Forms.* New York: Harcourt Brace World, 1961.
Hospers, John. *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics.* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1961.
Hume, David. *A Treatise of Human Nature,* der. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
—. *Inquiry Concerning the Principles of Morals,* der. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
Hutcheson, Francis. *A System of Moral Philosophy.* 1755. 2 vols. New York: A. M. Kelly, 1968.
Irani, K. S. ve Gerald Myers. *Emotion: Philosophical Studies.* New York: Haven, 1983.
Jackson, W. W. *Matters of Justice.* London: Croom Helm, 1986.
Jacoby, Susan. *Wild Justice.* New York: Harper & Row, 1983.
James, William. *Principles of Psychology.* New York: Dover, 1950
—. "What is an Emotion?" *Mind* (1884).
Jefferson, Mark. "What's Wrong with Sentimentality" *Mind* 92 (1983): 519-29.
Kant, Immanuel. *The Critique of Practical Reason.* Çev. Lewis W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
—. *Grounding for the Metaphysics of Morals.* Çev. James W. Ellington. Indianopolis: Hackett, 1981.
—. *The Metaphysical Elements of Justice.* Çev. John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
—. *Philosophy of Law.* Çev. W. Hastie. Edinburgh: Clark, 1989.
Kaufmann, Walter. *Without Guilt and Justice.* New York: Wyden, 1973.
Kekes, John. "Moral Sensitivity." *Philosophy* 59 (1984).
Kohlberg, Lawrence. "From Is to Ought." *Cognitive Development and Epistemology* içinde, der. T. Mischel. New York: Academic Press, 1971.
Lapham, Lewis. *Money and Class in America.* Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1988.
Lelyveld, Arthur, "Punishment: For and Against." *Punishment: For and Against* içinde, der. A. S. Neill. (New York: Hart, 1971).
Lerner, Melvin J. *Belief in a Fair World.* New York: Plenum, 1980.
Levy, Robert. *The Tahitians.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973.
Locke, John. *Second Treatise on Government.* Indianapolis: Hacket, 1983.
Lucasch, Frank, der. *Justice and Equality: Here and Now.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1986.
Luce, R. D. and Howard Raiffa. *Games and Decisions.* New York: Wiley, 1957.
Macaulay, J. R., and L. Berkowitz, der. *Altruism and Helping Behavior.* (New York: Academic Press, 1970).
MacIntyre, Alasdair. *After Virtue.* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1981.
—. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988.
McFall, Lynn. "Integrity." *Ethics* 98 (Ekim 1987): 5-20.
McGregor, Douglas A. *The Human Side of Enterprise.* New York: McGraw-Hill, 1960.
Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bess.* Londra, 1705.
Marongiu, Pietro ve Graeme Newman. *Vengeance.* Toronga, N. J.: Rowman & Littlefield, 1987.
Marx, Karl. *Selected Writings,* der. David McClellan. New York: Oxford Univ. Press, 1977.

Massey, Stephen J. "Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?" *Ethics* 93 (Haziran 1983): 246-261.
Mayeroff, Milton. *On Caring.* New York: Harper & Row, 1971.
Maynard-Smith, John. *The Evolution of Social Behavior.* Londra: King's College Sociobiology Group, 1982.
Mech, L. Michael. *The Wolves of Isle Royale.* Washington: U. S. Government Printing Office, 1966.
Melden, A. *Rights and Persons.* Berkeley: Univ. of California Press, 1977.
Mencius. *The Mind of Mencius.* Çev. P. Lau. New York: Penguin, 1970.
Midgley, Mary. *Beast and Man.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1978.
—. "Brutality and Sentimentality." *Philosophy* 54 (Temmuz 1979).
Mill, John Stuart. *On Liberty.* Indianapolis: Hackett, 1978.
—. *Utilitarianism.* Indianapolis: Hackett, 1981.
Miller, David. *Social Justice.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1976.
Moore, G. E. *Principa Ethica.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1903.
Morgan, Edmund. *Inventing the People.* New York: Norton, 1987.
Morangiu, Pietro ve Graeme Newman. *Vengeance.* Toronga, N. J.: Rowman & Littlefield, 1987.
Murphy, Mark. "The Art of Justice," Plan II onursal tez, Univ. of Texas, 1988.
Murray, Charles. *In Prusuit of Happiness and Good Government.* New York: Simon & Schuster, 1988.
Nagel, Thomas, "Fragmentation of Values." *Mortal Questions* içinde. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.
Nagel, Thomas. *Review of A Theory of Jutice,* John Rawls tarafından. *Philosophical Review* 82 (Nisan 1973): 220, 222-31.
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere.* New York: Oxford Univ. Press, 1986.
Natsoulas, T. "Sympathy, Empathy and the Stream of Consciousness. *Journal of the Theory of Social Behavior* 18 (Haziran 1988).
Neill, A. S. *Punishment: For and Against.* New York: Hart, 1971.
Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals.* Çev. W. Kaufmann. New York: Random House, 1967.
Noddings, Nell. *Caring.* Berkeley: Univ. of California Press, 1984.
Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.
—. *Philosophical Explanations.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.
Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness.* New York: Cambridge Univ. Press, 1985.
Oldenquist, Andrew. "Loyalties." *Journal of Philosophy* 79 (Nisan 1982): 1973-193.
Parfit, Derek. *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1984.
Pincoffs, Edmund. *Quandaries and Virtues.* Lawrence: Univ. Press of Kansas, 1986.
Plato. *The Apology, The Trial and Death of Socrates* içinde, çev. Grube, (Indianapolis: Hackett, 1982).
Plato. *Crito, The Trial and Death of Socrates* içinde, çev. Grube (Indianapolis: Hackett, 1980).
Plato. *The Repuclic.* Çev. E. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett, 1974.
Rapacynski, Andrzej. *Nature and Politics.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1987.
Raphael, D. D. *Moral Philosophy.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1981.
Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971.
Rawls, John. "Justice as Faimess." *Philosoplical Review* (1971).
Redfield, Robert. "How Human Society Operates." *The Science of Man in the World*

Crisis içinde. New York: Columbia Univ. Press, 1945.
Rescher, Nicholas. *Unselfishness*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1975.
Rorty, Amelie. *Explaining Emotions*. Berkeley: Univ. of California Press, 1980.
Rosaldo, Michelle. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1974.
Rosenthal, David. "Emotions and the Self." *Emotions* içinde, der. K. S. Irani and Gerald Myers.
Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origins of Inequality*. Çev. D. Cress. Indianapolis: Hackett, 1983.
—. *Emile*. Çev. A. Bloom. New York: Basic Books, 1979.
—. *The Social Contract*. Çev. D. Cress. Indianapolis: Hackett, 1983.
Royce, Josiah. *The Philosophy of Loyalty*. New York: Macmillan, 1908.
Ruddick, Sara. *Maternal Thinking*. Boston: Beacon, 1988.
Ryan, Alan. *J. S. Mill*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974.
Sahlins, Marshall. "Origin of Society." *Scientific American*, Eylül 1960, 76-87.
Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982.
Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Çev. H. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
—. *The Emotions*. Çev. B. Frechtman. New York: Citadel, 1971.
—. *Trancendence of the Ego*. Çev. F. Williams ve R. Kirkpatrick. New York: Noonday, 1957.
Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Çev. P. Heath. New Haven: Yale Univ. Press, 1954.
Scheler, Max. *Ressentiment*. New York: Free Press, 1961.
Schelling, Thomas C. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1960.
Schoeck, Helmut. *Envy: A Theory of Social Behavior*. New York: Harcourt Brace World, 1970.
Schopenhauer, Arthur. *On the Basis of Morality*. Çev. E. F. Payne. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
Schott, Robin. *Cognition and Eros*. Boston: Beacon, 1988.
Scruton, Roger. "Emotion, Practical Knowledge and Common Culture." *Exhlaining Emotions* içinde, der. A. Rorty.
Sen, A .K. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970.
Sextus Empiricus. *Philosophical Works*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1947.
Sheaffer, Robert. *Resentment Against Achievement*. New York: Libertarian Books, 1987.
Shore, Bradd. *Sala'ilua, A Samoan Mystery*. New York: Columbia Univ. Press, 1971.
Sidgwick, Henry. *Methods of Ethics*, 2. basım. London: Macmillan, 1907.
Singer, Irving. *The Natuer of Love*. 3 cilt. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1966-87.
Singer, Peter. *The Expanding Circle*. New York: Farrar Straus & Giroux, 1981.
Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.
Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Londra: George Bell & Sons, 1880.
—. *The Wealth of Nations*. New York: Hafner, 1948.
Smith, Roger W., der. *Guilt, Man and Society*. New York: Doubleday, 1971.
Solomon, Leonard. "The Influence of Some Types of Power Relationships and Game Strategies on the Development of Interpersonal Trust." *Journal of Abnormal and Social Psychology* (1960).
Solomon, Robert C. *About Love*. New York: Simon & Schuster, 1988.
Solomon, Robert C. "Emotions and Anthropology." *Inquiry*, 1979.
Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. New York: Oxford Univ. Press, 1983.

Solomon, Robert C. "On Emotions as Judgments." *American Philosophical Quarterly* 25 (Nisan 1988); 183-91.
Solomon, Robert C. *The Passions.* New York: Doubleday, 1976.
Soltan, Karol. *The Causal Theory of Justice.* Berkeley: Univ. of California Press, 1987.
Sommers, Shula. "Adults Evaluating Their Emotions." *Emotion in Adult Development* içinde, der. Carole Z. Malatesta and Carroll E. Isard. (Newbury Park, Calif.: Sage, 1984)
—. "Unamerican Emotions." Yayımlanmamış elyazmaları, 1985.
—. "An Approach to the Study of Emotion in Adulthood." Yayımlanmamış elyazmaları, 1985.
Spelman, Elizabeth V. *Inessential Woman.* Boston: Beacon, 1988.
Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories." *Journal of Philosophy* 78, 747-765.
Strawson, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays.* Londra: Methuen, 1974.
Suits, G. *The Grasshopper.* Toronto: Univ. of Toronto Press, 1971.
Tanner, Michael "Sentimentality." *Proceedings of the Aristotelean Society* 77 (1976-77).
Tavris, Carol. *Anger: The Misunderstood Emotion.* 2. basım. New York: Simon & Schuster, 1989.
Tawney, R. H. *Equality.* New York: Barnes & Noble, 1964.
Taylor, Charles. "The Nature and Scope of Distributive Justice." *Justice and Equality: Here and Now* içinde, der. F. Lucasch.
Thomas, Laurence. "Ethical Egoism and Our Psychological Dispositions." *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 73-78.
Thomas, Laurence. *Living Morally.* Philadelphia: Temple Univ. Press, 1989.
—. "Love and Morality: The Possibility of Altruism." *Sociobiology and Epistemology* içinde, der. J. Fetzer. Norwell, Mass.: Reidel, 1985.
—. "Morals, the Self and Our Natural Sentiments." *Emotion* içinde, der. K. S. Irani ve Gerald Myers.
Thomas, Lewis. *Lives of a Cell and The Medusa and the Snail.* New York: Viking, 1974.
Tompkins, Jane. *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860.* New York: Oxford Univ. Press, 1985.
Trivers, Robert. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *Quarterly Review of Biology* 46 (1971).
Turnbull, Colin. *The Mountain People.* New York: Simon & Schuster, 1974.
Van den Haag, Ernst. "Deterrence and Uncertainty." *Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science* 60 /1969): 141-47.
Vlastos, Gregory. "Justice and Equality." *Social Justice* içinde, der. Richard Brandt.
von Hayek, Friedrich. *The Mirage of Social Justice.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1976.
Wallace, James. *Virtues and Vices.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1978.
Walzer, Michael. "Justice Here and Now." *Justice and Equality: Here and Now* içinde, der. F. Luçasch.
—. Review of *Liberalism and the Limits of Justice,* by Michael Sandel. *New Rebuplic,* Aralık 13, 1982.
—. *Spheres of Justice.* New York: Basic Books, 1983.
Wasserstrom, Richard. "Racism, Sexism and Preferential Treatment." *U.C.L.A. Law Review* 24 (Şubat 1977).
Weiner, Annette. *Women of Value, Men of Renown.* Univ. of Texas Press, 1980.
Westermarck, Edward. *The Origin and Development of the Moral Ideas.* 2 cilt. Londra:

Macmillan, 1912.
Williams, Bernard. "The Idea of Equality." *Problems of the Self* içinde. New York: Cambridge Univ. Press, 1973. (İlk olarak *Philosophy, Politics and Society*'de yayımlanmıştır, der. P. Laslett and W. C. Runciman. Oxford: Blackwell, 1964).
Williams, Bernard. "Justice as a Virtue." *Essays on Aristotle's Ethics* içinde, der. Amelie Rorty. Berkeley: Univ. of California Press, 1980.
Wilson, Edward O. *Sociobiology*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1975.
Winfield, Richard *Reason and Justice*. Buffalo: SUNY Press, 1988.
Wispé, L. "The Distinction between Sympathy and Empathy." *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (1986): 314-21.
Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1977.
Wolgast, Elizabeth. *A Grammar of Justice*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1987.
—. "Getting Even." Yayımlanmamış makale.
Zweig, Paul. *The Heresy of Self-love*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.

Dizin

A
A Grammar of Justice 39, 239
A System of Moral Philosophy 247
A Theory of Justice 7, 204, 303, 314
ABD 49, 50, 61, 108, 116
Abelardus 59
adalet 7, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 143, 144, 148, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 222, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 266, 268, 271, 272, 273, 276, 278, 280, 284, 285, 287, 289, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 319, 320, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 335, 340, 342, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 356, 357, 358, 360
Adams, John 44
Afrika 79
After Virtue [Erdem Peşinde] 93
agorafobi 189
ahlâk 21, 32, 42, 43, 47, 50, 58, 59, 61, 67, 115, 122, 126, 137, 144, 230, 231, 241, 242, 243, 244, 247, 249, 255, 256, 281, 282, 284, 285, 287, 289, 302, 304, 313, 317, 319, 320, 322, 327, 330, 349, 350, 351, 360
ahlâk felsefesi 76, 150, 230, 243, 257, 286, 287, 319
Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi 254
ahlâki duygu kuramı 243, 247, 248, 249, 252, 253, 254
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne 190, 314, 318, 323, 324, 338
Ahududu Likörü 278
akıl 53, 54, 58, 60, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 81, 101, 132, 135, 143, 156, 159, 163, 181, 187, 242, 243, 244, 246, 248, 252, 253, 264, 270, 271, 301
akılcılık 56, 71, 88, 140, 247, 253, 263, 284, 318, 330, 336
akılsallık 19, 63, 64, 69, 70, 145, 148, 157, 168, 170, 171, 186, 195, 203, 235, 236, 240, 256, 259, 261, 265, 276
Alice Harikalar Ülkesinde 263
Almanya 248, 249
Amerika 33, 37, 43, 44, 77, 91, 107, 111, 122, 135, 196, 218, 286, 295, 324, 355

An Introduction To The Principles Of Moral And Legislation 37
Anarşi, Devlet ve Ütopya 70, 232, 304
Animal Dispersion 179
anoreksi 110
Anselmus 59
antropolojik 119, 187
antropomofizm 139
Arap-İsrail çatışması 39
Ardrey, Robert 172, 186
aristokrasi 31, 42, 60, 101, 217, 218, 219, 225, 226, 327
Aristoteles 22, 28, 29, 30, 42, 43, 56, 59, 60, 62, 96, 108, 123, 147, 177, 196, 217, 219, 220, 221, 225, 243, 247, 254, 259, 281, 282, 306, 310, 325, 352
aşk 23, 84, 221, 260, 261, 271, 276, 286, 289, 293, 349, 357
Atina 22, 28, 88, 96, 223
Augustinus, Aziz 247, 254
Avrupa 286
Avustralya 341
Axelrod, Kenneth 171, 336
azizlik 46, 47, 57, 67, 116, 123, 228, 297, 344

B

Bacon 60
bağlam 190, 193, 194, 195, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 215, 216, 225, 234, 255, 257, 288
Barth 59
Bateson, Gregory 182, 301
Batı Avrupa 83
Bellah, Robert 124, 131
bencillik 20, 21, 41, 46, 48, 59, 60, 69, 81, 82, 84, 88, 97, 98, 99, 111, 112, 113, 114, 123, 133, 134, 135, 140, 150, 155, 156, 157, 158, 162, 164, 168, 188, 191, 194, 245, 249, 250, 252, 266, 293, 326, 327, 328, 348
bencillik miti 112, 114, 160
benlik 26, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 97, 98, 99, 115, 118, 123, 126, 136, 158, 267, 275, 321, 328, 346, 348, 349, 351, 354, 356
Benny, Jack 108
Bentham, Jeremy 37, 117, 233
Bermuda 94
bilgelik 72, 75, 109, 147, 157, 216, 323
bilgi 72, 73, 75, 76
bilim 21, 23, 83, 267
bilinçaltı 145, 148
bilinemezcilik 174
Bimbaum, Norman 272
bireycilik 31, 124, 129, 130, 131, 132, 346, 351
bireysellik 26, 34, 38, 60, 82, 102, 109, 117, 127, 130, 168, 173, 185, 188, 207, 263, 272, 352
biyoloji 146, 149, 150, 153, 156, 157, 159, 185, 174, 175, 180, 186, 187, 231, 232, 336
Blackstone, Lord 339
Blum, Lawrence 280, 281, 283, 284
Boesky, Ivan 89, 110
Bogart 106
Bolero 20
Bosanquet 343
Boston Globe 195
Böyle Buyurdu Zerdüşt 117
Brentano, Franz 265
Brezilya 352
Britanya 83
Bronson, Charles 310
Buda 297
Budizm 278
burjuva 60, 79, 327
bürokrasi 93, 100, 107, 124, 205, 244, 246
büyücülük 65

C-Ç

Camus, Albert 237, 258, 341, 356, 358
Caring 277
Carroll, Lewis 263, 266
Chavez, Cesar 327
Christie, Agatha 278
Cicero 7
cinayet 339, 341, 342, 356
cinsiyet rolleri 175
Cleese, John 204
Cockburn, Alexander 325
Code, Lorraine 75
Commentary 58
Çin 33

D
Dallas 22
Danimarka 289
Darwin, Charles 140, 141, 152, 155, 160, 161, 181
davranışçılar 174, 228
Dawkins, Richard 152, 153
Daybreak [Tan Kızıllığı] 137
De La Justice Dans La Revolution et Dans L'Eglise 21
De Officiis 7
De Profundus 285
De Tocqueville, Alexis 17, 44, 124, 266
Decter, Midge 272
Degas 228
delilik 259, 266
Democracy in America 17
demokrasi 102, 103, 165, 325, 347
demokratik kapitalizm 88
demokratik toplum 86, 347
deneycilik 60
Descartes 60, 184, 255
Devlet 21, 24, 25, 87, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 217
devrim 15, 33, 35, 61, 316
Dewey, John 58
Dickens 32, 291
diğerkâmlık 112, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 172, 175, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 188, 191, 192, 193, 194, 250
din 21, 22, 29, 42, 59, 147, 152, 156, 157, 160, 232, 257, 292, 358
dogmatizm 194
doğa 21, 54, 55, 74, 81, 86, 109, 110, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 148, 163, 169, 173, 179, 181, 190, 193, 228, 252, 274, 276, 300
doğa hali 54, 55, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 112, 134, 137, 138, 141, 164, 166, 180, 185, 186, 188, 196, 336
Doğu Afrika 33, 349
Dostoyevski 98
Douglas, Mary 118
Dupreel, E. 39
duygu etiği 79
duygudaşlık 128, 134, 140, 155, 158, 159, 242, 243, 244, 245, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 259, 273, 278, 279, 280, 283, 285, 288, 293, 304, 318
duygulanım 54, 73, 86, 88, 132, 272, 281
duygulanımsal bireycilik 60
duygusallık 23, 25, 60, 63, 64, 65, 71, 78, 81, 98, 107, 115, 122, 137, 139, 140, 160, 174, 248, 249, 256, 258, 260, 266, 267, 269, 275, 276, 277, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 298, 308
Dworkin, Ronald 232

E
East of Eden [Cennetin Doğusu] 116
Eastwood, Clint 23, 333
edebiyat 21
egoizm 113
ekonometri 18, 71
ekonomi 29, 30, 108, 119, 167, 192, 211, 221, 222, 227, 235
emotivizm 249
empati 32, 57, 115, 250, 273, 294, 302, 306, 316, 327
ensest tabusu 147
erdem 7, 15, 24, 25, 28, 29, 30, 34, 40, 46, 47, 48, 49, 57, 58, 65, 93, 96, 97, 100, 104, 108, 112, 113, 117, 123, 124, 125, 128, 130, 132, 134, 138, 175, 177, 191, 194, 215, 221, 225, 228, 241, 247, 252, 254, 260, 275, 278, 281, 282, 284, 286, 291, 292, 297, 300, 311, 312, 318, 320, 345, 350, 352, 353, 359
Eski Ahit 26, 27, 28, 29, 48, 64, 138, 231, 311, 328, 329
estetik 287, 290, 328, 329
eşitlik 25, 29, 31, 37, 38, 124, 126, 135, 159, 184, 191, 193, 194, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 222, 225, 231, 239, 327, 340, 341
etik 61, 62, 79, 98, 113, 140, 149, 150, 155, 161, 175, 178, 227, 242, 245, 246, 248, 249, 252, 253, 254, 257, 261, 262, 276, 278, 281, 285, 287, 290, 295, 304, 304, 306, 308, 319, 320, 323, 324, 348, 352
Etiyopya 13, 14, 15, 77, 346
evrim 150, 154, 155, 180, 187, 318
evrim kuramı 152, 164

F
faşizm 185
Faust 272
faydacılık 37, 61, 63, 125, 126, 127, 261, 262, 319, 335, 342
felsefe 18, 28, 32, 42, 43, 53, 70, 71, 76, 78, 96, 102, 112, 124, 127, 141, 156, 187, 188, 226, 231, 233, 238, 242, 244, 249, 255, 264, 276, 286, 327, 337
feodalizm 22, 38, 42, 126
Feuerbach 359
Filipinler 306
fizyolojik 254, 255, 256, 264, 266, 267, 269
Floransa 22
Fonda, Henry 310
Fox 179
France, Anatole 217
Francis, Aziz 29
Fransa 22, 40, 42, 225
Fransız Devrimi 327
Freud 60, 148, 355

G
Galbraith, John Kenneth 325
Gandhi, Arun 45
geleneksel 127, 131, 140, 144, 148, 157, 194, 207, 214, 215, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 242, 245, 253, 254, 261, 298, 311, 331, 352
genetik 146, 147, 151, 156, 157, 159, 161, 163, 172, 186, 259, 319, 320
Gerstein, R.S. 337
Gilbert, W.S. 340
Glassman, James K. 110
Goethe 272, 285
Goodall, Jane 180, 181, 183
Gordon, Robert 302
göçebelik 175
görüngübilimsel 159, 348
Guiness Rekorlar Kitabı 108
güç istenci 319, 326
Güney Amerika 33

H
Habits of the Heart 124
Haggard, H. Rider 137
hakikat 19, 22, 128, 131, 156, 225, 238, 314
Hartshorne, Charles 141
hasta hakları 233
Hawthorne 131
Hayek, Friedrich von 29, 226
hayvan hakları 77
hazcı 282, 319
Hazlitt, William 112
Hegel 61, 99, 238, 322, 326, 338, 343
Hess, Rudolf 289
Hıristiyan etiği 262
Hıristiyanlık 29, 43, 59, 60, 104, 247, 261, 295, 297, 317, 322, 325, 352
hırsızlık 31, 77, 83, 84, 107, 236
Hobbes, Thomas 54, 80, 84, 81, 127, 133, 137, 140, 150, 154, 164, 187, 188, 249, 251, 252, 293, 312, 336, 340
Homeros 22, 26, 27, 95, 156, 328
Hospers, John 212
hukuk 205, 217, 306, 310, 334, 335, 337, 338, 355
Human Conduct 212
Hume, David 60, 73, 112, 134, 241, 243, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 263, 270, 278, 279, 285, 293, 312, 351
Hutcheson, Francis 247, 248, 255
hümanistler 149

I-İ
Iliad [İlyada] 27
In Search of Excellence 170
Inquiry Concerning the Principles of Morals 251
Inventing the People 37
Iowa 116
ırk 303, 350
ırkçılık 349, 350
içgüdü 64, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 162, 172, 175, 185, 188, 294, 308, 343
ideoloji 39, 48, 51, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 138, 176, 188, 193, 216, 217, 230, 236, 308, 344, 358, 359, 360
ifade özgürlüğü 208, 207, 233
İkinci Dünya Savaşı 237
iletişim 32
ilkel toplumlar 192
iman 59, 247
inanç 23, 59, 61, 72, 75, 76, 79, 81, 280,

289
İncil 311
İngiltere 37
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme 241, 251, 253, 351
insan hakları 50, 61, 207, 208
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma 75, 144, 300
insanlık 21, 136, 155, 156, 158, 250, 251, 261, 350
intikam 26, 27, 28, 29, 30, 47, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 95, 156, 162, 169, 244, 245, 246, 258, 260, 276, 292, 293, 294, 295, 304, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 317, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 342, 343, 344, 345, 346, 359
İran 22
İsa 297
İskoçya 243, 247
İslam 29
iş etiği 110

J

Jacoby, Susan 63
James, William 149, 255
Japonya 22, 116, 352
Jaws 288
Jefferson, Mark 289

K

kabile kültürü 29
Kahn, Hermann 69
Kaliforniya 131
kalıtım 73, 161
Kamboçya 77
kan davası 175, 331, 333, 342, 344
Kant, Immanuel 61, 43, 67, 104, 116, 242, 243, 246, 248, 249, 253, 254, 256, 258, 259, 262, 281, 285, 286, 330, 335, 336, 339, 347, 352
kapitalist toplum 110, 340
kapitalizm 24, 45, 57, 77, 79, 106, 109, 110, 208, 219, 220, 221, 227, 243, 251
Keen, Sam 116
Kelsall 175
Kenya 40
Key Largo 106
Keynes, Lord 266
Kierkegaard 59, 254, 321
King Solomon's Mines 137
kinizm 16, 20, 23, 39, 41, 48, 54, 56, 151, 162, 168, 173, 295, 359
kişi hakları 125
kişilik 266, 293, 320, 323, 335, 358
kişisel 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 64, 67, 72, 73, 75, 77, 80, 82, 88, 97, 100, 101, 102, 104, 110, 113, 115, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 135, 142, 150, 157, 160, 164, 168, 185, 191, 201, 203, 204, 208, 215, 230, 237, 243, 244, 246, 251, 252, 253, 255, 257, 261, 262, 272, 275, 282, 293, 294, 301, 304, 305, 306, 310, 312, 315, 316, 328, 344, 345, 349
kişisellik 26, 108, 184, 197
Kitabı Mukaddes 338, 355
kitsch 285, 290
klostrofobi 131
komünitarizm 129, 130, 131
komünizm 49, 109
Kore 354
Kozol, Jonathan 74
kölelik 102, 218, 221, 322
Kristol, Irving 75
Kriton 96, 340
Kuran 63
kültür 56, 83, 86, 109, 119, 135, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 159, 185, 187, 190, 193, 194, 215, 219, 229, 230, 231, 242, 259, 263, 271, 303, 307, 330, 332, 342

L

L.A. Weekly 325
Laertius, Diogenes 99
Laing, R.D. 301
Lapham, Lewis 40
Le Lys Rouge 217
Lecky 73, 158, 159
Lelyveld, Arthur 328, 329
Lerner, Melvin J. 358
Levi, Robert 271
Leviathan 133
liberalizm 18, 30, 51, 71, 75, 78, 117, 131, 220, 224, 227, 236, 309
liyakat 31, 204, 206, 207, 208, 209, 210,

213, 217, 224, 225, 226, 228, 230, 230, 231, 236, 239, 307, 308, 310, 317, 353
Locke, John 60, 81, 109, 306, 312, 331, 340
Londra 32
Lorenz, Konrad 57
Los Angeles 94
Losey, Joseph 322
Lucretius 83
Luther 254
Lyotard 49

M

MacIntyre, Alasdair 93, 148, 223, 224, 233, 352
MacNamara, Robert 229
maçoluk 352
maniheist 314
mantık 21, 37, 55, 60, 61, 68, 72, 73, 75, 80, 87, 88, 101, 104, 107, 108, 109, 136, 145, 239, 256, 257, 262, 264, 265, 269, 271, 279, 299, 307, 316, 320, 332, 350
Marat/Sade 133
Marcos 306
Marksist 71, 75, 77, 78
Marmion 164
Marshall, Ray 360
Marx, Karl 110, 160, 214, 227, 261, 359
Massachusetts 131
materyalizm 227
Mayeroff, Milton 275
Mech 177
medeni haklar 207
medeniyet 28
Mencius 52
Mendel, George 152
merhamet 14, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 28, 29, 32, 36, 47, 49, 52, 56, 57, 59, 62, 66, 67, 68, 78, 79, 106, 107, 115, 156, 203, 210, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 242, 244, 245, 246, 249, 254, 262, 263, 272, 276, 285, 292, 306, 311, 312, 315, 316, 317, 325, 326, 328, 336, 340, 341, 345, 358
merkantilist toplum 30
metafizik 136, 227, 337, 355
meta-iletişim 182
Midgley, Mary 142, 289291,
Mikado 340
Mill, John Stuart 125, 261
Miller, Arthur 274
Miller, David 192
milliyetçilik 349, 350
mitoloji 55, 82, 83, 85, 88, 94, 120, 129, 164, 165, 270, 272, 330
modern toplum 101, 221, 227
Monet 228
Money and Class in America 40
Montaigne 47
Monty Python's Flying Circus 204
More, Thomas 180
Morgan, Edmund 37
muhafazakârlar 30, 41, 44, 51, 71, 75, 78, 173, 180, 220, 222, 227, 236, 309
Murphy, Mark 176
Musevilik 157, 323
müstehcenlik 234

N

Napolyon 324
narsisizm 49
National Review 18
Nature of Sympathy 249
Nazi 33, 129, 347
Neill, A.S. 328
nesnellik 23, 47, 53, 54, 125, 184, 197, 203, 257, 258, 267, 268, 316, 348
nevroz 108, 180, 229, 302
New Deal [Yeni Anlaşma] 25
New England 131
New York 22, 44, 116
New York Review of Books 18
Newsweek 45
Newton 263
Nietzsche, Friedrich 57, 68, 112, 117, 137, 148, 190, 238, 262, 270, 292, 295, 304, 311, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 336, 344, 355
Nikomakhos' a Etik 30, 217, 281
Nixon 351
Noddings, Nell 276. 277
Norman, Greg 108
Nozick, Robert 56, 70, 77, 78, 121, 127, 187, 232, 304, 312

O-Ö

Olds, James 120
Once Upon a Time in the West 310
Ortadoğu 72, 333, 349
oyun kuramı 18
öğrenme kuramı 256
özgürlük 29, 36, 44, 50, 85, 102, 105, 124, 127, 128, 129, 142, 173, 189, 209, 220, 227, 228, 334
öznellik 48, 54, 60, 71, 120, 170, 200, 258, 313, 330, 346, 348

P

paranoya 41, 61, 187, 262
Paris 94
patolojik 262, 289
Paulus, Aziz 254
Perelman, Chaim 33, 37, 39
perestroyka 38
Peters, Tom 170
Philadelphia 83
Philosophy and Rights 99
Pincoffs, Edmund 76
piyasa 24, 35, 71, 81, 208, 209, 211, 217, 222, 225, 226, 227, 228, 234, 235, 236
Platon 21, 22, 24, 25, 27, 28, 42, 45, 46, 53, 59, 60, 62, 66, 79, 80, 83, 87, 88, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 113, 116, 128, 156, 157, 173, 177, 211, 212, 217, 219, 220, 221, 225, 236, 240, 246, 254, 261, 263, 302, 340
politika 21, 35, 36, 36, 37, 42, 45, 48, 54, 57, 58, 59, 72, 74, 76, 79, 102, 165, 182, 203, 223, 316, 349
Pope, Alexander 137, 238
pornografi 222, 233, 234
prekapitalist toplum 30
Protagoras 83
Protestan etiği 116
Proudhon 21, 48
psikanaliz 269
psikoloji 52, 61, 63, 113, 144, 145, 151, 161, 180, 214, 219, 221, 228, 255, 259, 262, 264, 266, 270, 313, 318, 319, 331
psikoz 38
Punishment: For And Against 328

Q-R

Quandaries and Virtues 76
Rachel's Children 74
Rand, Ayn 113, 150
Ravel 20
Rawls, John 7, 25, 30, 56, 70, 127, 149, 164, 187, 204, 222, 226, 242, 244, 261, 294, 303, 309, 314, 315, 352, 354
Resentment Against Achievement 318
retorik 37, 38, 40, 50, 174, 186, 220, 222, 239
Robinson, Edward G. 106
Rose, Pete 324
Rousseau, Jean-Jacques 20, 57, 60, 75, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 127, 128, 130, 135, 138, 144, 148, 150, 158, 160, 164, 187, 188, 229, 261, 285, 286, 294, 300
Royce, Josiah 346
Rönesans 22
Russell, Bertrand 93
Rusya 38

S-Ş

Samuelson, Robert 44
sanat 21, 42, 285, 290
Sandel, Michael 131
Sardinya Adası 65
Sartre, Jean-Paul 36, 136, 142, 268, 295
Scarlet Letter 131
Scheler, Max 249, 268, 283, 293, 325
Schiller 285
Schopenhauer 248, 153, 249
Scott, Sir Walter 164
seküler 30, 105, 218
sentimentalist 285, 286, 287
serbest piyasa 38, 50, 208, 209, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 236
serbest piyasa fetişizmi 25
serbest piyasa retoriği 226
sevgi 22, 29, 47, 56, 57, 66, 69, 73, 79, 87, 115, 116, 118, 121, 125, 126, 127, 128, 133, 135, 138, 139, 141, 150, 160, 169, 184, 188, 206, 216, 227, 240, 247, 254, 261, 262, 274, 275, 276, 278, 282, 295, 296, 301, 305, 306, 313, 344
Sextus Empiricus 80
Shaeffer, Robert 318
Shakespeare 274
Shepard, Sam 274

Shiefflin, Buck 65
Singer, Peter 73, 140, 157, 159 160, 206
Sisifos Söyleni 237, 358
siyaset 235, 327, 360
siyaset felsefesi 167, 172
siyaset kuramı 216
Skinner, B. F. 130, 131, 180
Smith, Adam 30, 31, 58, 89, 101, 109, 227, 228, 243, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 275, 285, 293, 297, 329
Social Justice 192
Sociobiology: The New Synthesis 144, 149, 157, 174
Sokrates 21, 24, 25, 28, 43, 45, 46, 66, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 104, 104, 116, 156, 196, 314, 322, 338, 349
Sommers, Shula 57
sorumluluk 23, 30, 34, 35, 36, 43, 56, 58, 76, 99, 123, 175, 192, 196, 214, 233, 239, 263, 275, 276, 277, 308, 309, 331
sosyal bilimler 36, 71
sosyalist toplum 225
sosyalizm 18, 109, 220, 222, 224, 226
sosyobiyoloji 149, 155, 159, 173, 185
sosyoloji 44, 156
sosyopatoloji 173
Southey, Robert 285
soykırım 27
Stalin 14, 33
Steinbeck, John 116
stoacı 266
Stone, Robert 60
Şen Bilim 68, 292, 322
şiddet 15, 65, 140, 141, 179, 223, 272, 274, 276, 292, 334
şizofreni 24, 259, 301
şovenizm 127, 182
Şölen 156

T

Tahiti 93, 271
Tahran 202
Taking Rights Seriously 232
Talmud 105, 156
Tanner, Michael 287
Tanrı 16, 17, 24, 33, 34, 35, 42, 50, 54, 79, 104, 137, 141, 231, 232, 329, 355, 358
tanrım toplumu 95
Taylor, Charles 352
teknoloji 221, 230, 231
teoloji 29
Terms of Endearment 288
The Art Of The Deal 105
The Conquest of Happiness [Mutluluk Yolu] 93
The Evolution of Cooperation 171
The Expanding Circle 140
The Idea Of Justice And The Problem Of Argument 33, 37
The Nation 272, 325
The New York Times Magazine 44
The Philosophy of Loyalty 346
The Public Interest 272
The Selfish Gene 152
The Servant 322
The Social Contract 172, 186
The Structure of Emotion 302
The Tahitians 271
The Theory of Moral Sentiments 248, 297
The World of Goods 118
Theognis 28
Theory of Justice 25, 226
Theory of the Moral Sentiments 109, 228, 251, 329
Theresa, Rahibe 46, 357
Thomas, Aquinalı 254
Tinin Görüngübilimi 322, 326
Tokyo 93
toplum 55, 57, 59, 61, 62, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 119, 123, 124, 125, 128, 130, 131, 134, 135, 136, 138, 140, 144, 154, 156, 178, 185, 187, 189, 194, 207, 209, 210, 214, 220, 222, 231, 234, 235, 236, 247, 251, 259, 288, 293, 295, 307, 310, 326, 330, 340, 346, 354
toplum bilimleri 138
toplum felsefesi 116, 117, 283, 285, 289
toplum sözleşmesi 53, 55, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 97, 134, 141, 170, 182, 186, 187, 236
toplumsal adalet 29
toplumsal benlik 26
toplumsal bilinç 43
toplumsal felsefe 31
totaliterlik 127, 128, 130
trajedi 14, 32, 33, 34, 62, 112, 116, 139,

193, 216, 217, 278, 284, 291, 333, 357
Treatise on Morals 39
Troya Savaşı 95
Trump, Donald 105
tüketim toplumu 57, 119
Twain, Mark 287

U-Ü
ulusal güvenlik 49, 50
Ulusların Zenginliği 30, 32, 101, 109, 243, 251
Uncle Tom's Cabin [Tom Amca'nın Kulübesi] 288
uygarlık 27, 140, 148, 185, 209, 218, 292, 293
Uzakdoğu 279
Üçüncü Dünya 229
ütopya, 20, 23, 102, 180, 236, 358

V
varoluşçuluk 36, 130, 142, 164, 202
Venezuela 116
vicdan 21, 32, 44, 105, 216, 309, 347
Vietnam 273, 351
Vonnegut, Kurt 137

W
Walden II 130, 180
Wall Street Journal 94
Walzer, Michael 127, 205, 303, 350
Washington 18, 323
Weiss, Peter 133
Which Virtue? 224
Whose Justice? 224
Wild Justice 63
Wilde, Oscar 236, 285, 286, 287
Wilson, E. O. 144, 149, 157, 173, 174, 177, 180, 183
Wolgast, Elizabeth 39, 233, 239, 333
Wynne-Edwards, V.C. 179

Y
Yabancı 237, 356
Yahudilik 33, 157
Yeni Ahit 28, 64, 311, 329
Yeni Gine 65, 340
Yeraltından Notlar 98
Yunanistan 22, 95
yurttaş hakları 31, 61
yurttaşlık 24, 63, 83, 86, 99, 100, 101, 104, 109, 122, 126, 129, 159, 169, 234, 251, 252
yüce 147, 340

Z
Zen 323

Adaletin ne olduğu, kim tarafından ve nasıl tesis edileceği konusu neredeyse uygarlık tarihi kadar eski bir konudur. Bireylerin ve kurumların adaletin çerçevesinin çizilmesinde ve tesisinde nerede durdukları hukukun temel alanını oluşturur.

Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu*'nda adalete yeni bir yaklaşım getirirken Platon, Kant, Rousseau, Hobbes, Locke, Nietzsche gibi felsefecilere yeni bir gözle bakıyor; Walzer, Rawls, MacIntyre ve Nozick gibi çağdaş düşünürlerle de tartışıyor. Bu filozof ve düşünürleri tanımayanların da rahatlıkla izleyebileceği tartışma belli bir amaca yönelik: Adalet, yalnızca rasyonel akılla, kurumlarla, devletle sağlanabilecek soyut bir düşünce modeli ya da toplum sistemi değildir; adalet, bireylerin duyguları ve yaşantılarıyla edindikleri adalet duygusunun da artık devreye girmesiyle sağlanabilecektir.

Adaleti insanın kötülüğüne engel olmak anlamında ve insana rağmen var olan bir kavram olarak savunmanın umarsızlığını hatırlatıyor bu kitap bize. Günümüzde adaleti devletin, siyasi yapıların uhdesine veren düşünüş tarzımızın inkârcılığını, bunun tarihe yaptığı haksızlığı, insanı tanımaktan uzak oluşunu anlatıyor. Adaletin duygularımızda temellenebileceğini savunurken esas olarak içimize sesleniyor. Adaleti sağlayan son sığınağın insandaki duygular olduğunu savunurken duyguyu aklın karşısına koyanlara da itiraz ediyor. Adaletin bir kurtuluş vaadi değil, en sıradan haliyle insani bir şekilde yaşamak olduğunu ve tarih boyunca bu insaniliğin izinin sürülebileceğini gösteriyor.



Adalet Tutkusu, yazarının da söylediği gibi biraz huysuz bir savunma. Etik tartışmaları tüketmek gibi bir iddiası ise hiç yok. Ama belki tüm etik tartışmalarına hayatiyet kazandıracak; ahlâkı, adaleti gündelik hayatımıza taşımasıyla, daha doğrusu doğallaştırmasıyla tartışmalara temel katkılar yapacak nitelikte.

Evrensel bir konuda etkileyici ve anlaşılır bir kitap. İçinde bulunduğumuz yüzyılda hiçbir konu düşünürler için adalet kadar çekici olmamıştır. Ancak yalnızca birkaçı bu konuyu Robert C. Solomon kadar kapsamlı ya da akılcı bir tarzda irdelemiştir. Okuru düşünmeye zorlayan ve hiçbir zaman kestirme yola sapmayan bir inceleme.

Roger Harris

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-401-X
9 789755 394015