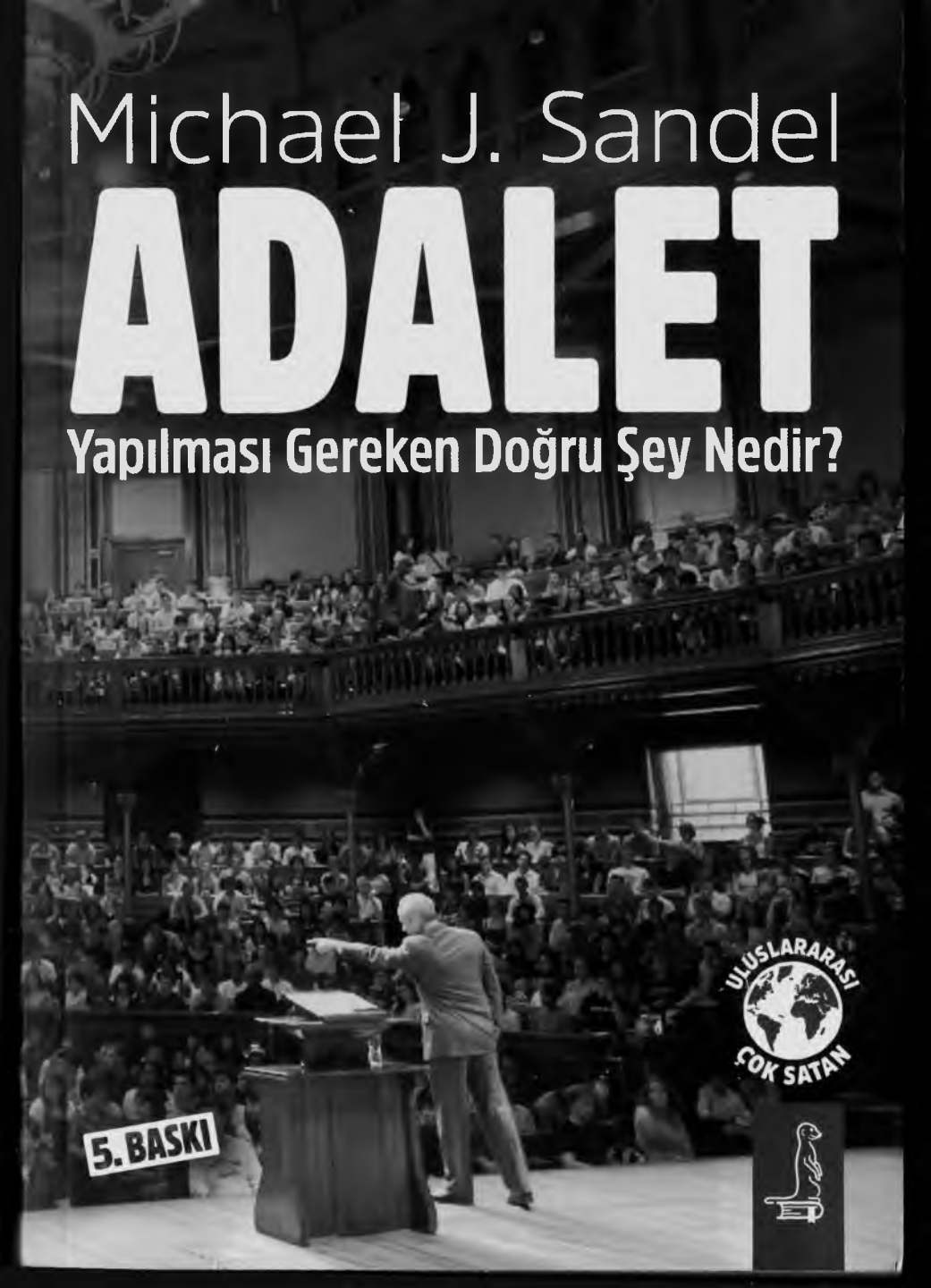
Michael J. Sandel

ADALET

Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?



ULUSLARARASI ÇOK SATAN

5. BASKI

Michael J. Sandel

Adalet

Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?

Justice: What's the Right Thing to Do?

Çeviren: Mehmet Kocaoğlu

Eksi Kitaplar: 6
5. Baskı: Ekim 2017;
4. Baskı: Nisan 2017; 3. Baskı: Nisan 2015;
2. Baskı: Kasım 2013; 1. Baskı: Ocak 2013
ISBN 13: 978-605-9305-07-5

Copyright © 2016, 2011 Eksi Kitaplar
Copyright © 2012, Michael J. Sandel

Tüm hakları saklıdır. Hiçbir şekilde tamamı veya herhangi bir parçası fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Bunu yapanlar veya buna teşebbüs edenler hakkında yayınevimiz kanunî takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayına Hazırlayan: Buğra Kalkan
Kapak Tasarımı: Furkan Şener *(www.furkansener.com)*
Sayfa Tasarımı: Eksi Kitaplar

Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 • Faks: (312) 384 34 37 • Sertifika No: 25744

eksi kitaplar

Adres: Kavaklıdere Mah. Bardacık Sok. No: 8/1 Küçükesat, Ankara • Telefon/Faks: (312) 434 44 64
E-Mail: info@eksikitaplar.com • Web: www.eksikitaplar.com • Sertifika No: 25787



MICHAEL J. SANDEL

Harvard Üniversitesi'nde siyaset felsefesi profesörüdür. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982, 2. Edisyon, 1998), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, 1996), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Harvard University Press, 2005), *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Harvard University Press, 2007), *Justice: A Reader* (Oxford University Press, 2007) *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (Farrar, Straus and Giroux, 2012) dahil olmak üzere çok sayıda kitabın yazarı ve editörüdür. Kitapları on dokuz dile çevrilmiştir. 1980'den beri Harvard Üniversitesi'nde siyaset felsefesi dersini vermektedir. Harvard'ın en popüler ve etkileyici derslerinden biri olan Sandel'in "Adalet" dersine her yıl binlerce öğrenci kayıt yaptırmaktadır. Bu ders, 2009 yılında Harvard Üniversitesi tarafından **www.justiceharvard.org** adresinde interaktif katılıma uygun hale getirilmiştir. Dersin videoları ayrıca YouTube'dan izlenebilir.

ÖZET İÇİNDEKİLER

1. DOĞRU ŞEYİ YAPMAK
2. EN BÜYÜK MUTLULUK İLKESİ *FAYDACILIK*
3. KENDİ KENDİMİZİN SAHİBİ MİYİZ? *LİBERTERYENİZM*
4. KİRALIK VÜCUTLAR *PİYASA VE AHLAK*
5. EYLEMİN ARKASINDAKİ DÜRTÜ *IMMANUEL KANT*
6. EŞİTLİK SAVUNUSU *JOHN RAWLS*
7. POZİTİF AYRIMCILIK TARTIŞMASI
8. KİM NEYİ HAK EDER? *ARİSTOTELES*
9. BİRBİRİMİZE NE BORÇLUYUZ? *SADAKATİN AÇMAZLARI*
10. ADALET VE ORTAK İYİ

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 17

1. DOĞRU ŞEYİ YAPMAK 21

Fiyat Şişirme 21
Refah ve Özgürlük 25
Erdem İddiası 27
Hangi Yaralar Gazi Madalyası'nı Hak Eder? 30
Mali Yardım Öfkesi 33
Öfkeyi Çözümlemek: Açgözlülük Başarısızlığa Karşı 35
Başarısızlık, Başarı ve Adalet 39
Adalete İlişkin Üç Yaklaşım 41
Ahlakî Muhakeme Nasıl Yapılır? 43
Kontrolden Çıkmış Tramvay 44
Ahlakî Çıkmazlar 46
Afgan Çobanlar 47

Ahlakî Düşünce 51

2. EN BÜYÜK MUTLULUK İLKESİ 55

Miçoyu Öldürme 55
Jeremy Bentham'ın Faydacılığı 58
Dilencileri Sokaklardan Toplama 61
Birinci İtiraz: Birey Hakları 63
Hıristiyanları Aslanlara Atma 63
İşkence Hiç Onaylanabilir mi? 64
Mutluluk Şehri 67
İkinci İtiraz: Tek Bir Ölçek 67
Akciğer Kanserinin Faydaları 68
Patlayan Benzin Deposu 70
Yaşlılar için Bir İndirim 72
Acının Karşılığı 74
St. Anne'in Kızları 75
John Stuart Mill 77
Özgürlük Savunusu 77
Üstün Hazlar 81
Shakespeare'e Karşı Simpsonlar 84
Bentham'ın Gece Nöbeti 86

3. KENDİ KENDİMİZİN SAHİBİ MİYİZ? 89

Refah Dağıtılır mı? 90
Minimal Devlet 91
1. Paternalizme Hayır 92
2. Ahlakî Kanun Koyuculuğa Hayır 92
3. Gelirin ve Refahın Yeniden Dağıtımına Hayır 92
Serbest Piyasa Felsefesi 94

Michael Jordan'ın Kazancı ... 97
Kendi Kendimizin Sahibi miyiz? ... 99
Birinci İtiraz:
Vergilendirme Zorla Çalıştırma Kadar Kötü Değildir ... 100
İkinci İtiraz: Fakirlerin Paraya Daha Çok İhtiyacı Vardır ... 101
Üçüncü İtiraz:
Michael Jordan Tek Başına Basketbol Oynamamaktadır ... 101
Dördüncü İtiraz:
Jordan Rızası Dışında Vergilendirilmemektedir ... 102
Beşinci İtiraz: Jordan Şanslıdır ... 103
Böbrek Satışı ... 105
Yardımlı İntihar ... 107
Rızaya Dayanan Yamyamlık ... 109

4. KİRALIK VÜCUTLAR **111**

Kiralık Askerler ... 112
Adil Olan Hangisidir:
Zorunlu Askerlik mi, Yerine Adam Kiralamak mı? ... 114
Gönüllü Ordu Tartışması ... 117
Birinci İtiraz: Adalet ve Özgürlük ... 119
İkinci İtiraz: Yurttaşlık Erdemi ve Ortak İyi ... 123
Paralı orduda Yanlış Olan Nedir? ... 127
Taşıyıcı Annelik ... 131
M Bebek Davası ... 133
Taşıyıcı Annelik Sözleşmeleri ve Adalet ... 136
Birinci İtiraz: Kusurlu Rıza ... 137
İkinci İtiraz: Aşağılama ve Üstün İyiler ... 138
Yeni Taşıyıcı Annelik ... 141
Dış Kaynak Kullanımlı (*Outsourcing*) Taşıyıcı Annelik ... 142

5. EYLEMİN ARKASINDAKİ DÜRTÜ 145

Niçin İnsan Hakları? 145
Hakların Kantçı Savunusu 146
Kant Felsefesinin En Temel İddiaları 148
Mutluluğu Maksimize Etmedeki Sorun 149
Niçin Saygı Değeriz? 150
Özgürlük Nedir? 151
İnsanlar ve Şeyler 154
Ahlak Nedir? Dürtüyü Aramak 155
Çıkarcı Esnaf ve Tüketiciyi Koruma Derneği 156
Hayatta Kalma 158
Ahlakî Olarak İnsanlardan Nefret Eden Kişi 159
Heceleme Yarışması Kahramanı 160
Ahlakın Üstün İlkesi Nedir? 162
Kategorik Buyruk Hipotetik Buyruğa Karşı 164
Birinci Kategorik Buyruk: Maksimini Evrenselleştir 166
İkinci Kategorik Buyruk: İnsanlara Amaçmış Gibi Davran 168
Ahlak ve Özgürlük 170
Kant İçin Sorular 172
Seks, Yalanlar ve Politika 177
Kant'ın Rastgele Sekse Karşı Argümanı 178
Bir Kâtile Yalan Söylemek Yanlış mıdır? 180
Kant, Bill Clinton'ı Savunur muydu? 183
Kant ve Adalet 188

6. EŞİTLİK SAVUNUSU 191

Hayalî Bir Sözleşme 192
Sözleşmenin Ahlakî Sınırları 194

Rıza Yeterli Olmadığı Zaman:
Beyzbol Kartları ve Sızdıran Tuvalet 197
Rıza Gerekli Olmadığı Zaman: Hume'un Evi ve Cam Siliciler 199
Çıkar ya da Rıza? Sam'in Seyyar Oto Tamirhanesi 200
Mükemmel Bir Sözleşmeyi Hayal Etme 203
Adaletin İki İlkesi 204
Ahlakî Bir Nedenden Türetilmeyen Yaklaşım 207
Eşitlikçi Bir Kabus 209
Birinci İtiraz: Teşvik Ediciler 212
İkinci İtiraz: Çaba 213
Ahlakî Hak Edişi Reddetme 215
Ahlakî Hak Ediş Hak Kazanmaya Karşı 216
Hak Ediş Karşıtı Savunu 217
Hayat Adil midir? 220

7. POZİTİF AYRIMCILIK TARTIŞMASI 223

Hopwood'un Şikayeti 223
Sınama Açığını Düzeltmek 225
Geçmişteki Hataları Tazmin Etme 226
Çeşitliliği Geliştirme 228
Irksal Öncelik Hakkı, Hakları İhlal Eder mi? 230
Irk Ayrımcılığı ve Yahudi Düşmanlığı Kotaları 232
Beyazlara Yönelik Pozitif Ayrımcılık Mümkün müdür? 235
Adalet, Ahlakî Hak Edişten Ayrılabilir mi? 237
Açık Artırmayla Koleje Giriş Mümkün Olabilir mi? 240

8. KİM NEYİ HAK EDER? 245

Kimin Ponpon Kız Olması Gerekir? 245

Adalet, *Telos* ve Onur 248
Adil Ayrımcılık: Flütlerin Dağıtımı 249
Teleolojik Düşünme: Tenis Kortları ve *Winnie-the-Pooh* 251
Bir Üniversitenin Amacı Nedir? 253
Siyasetin Amacı Nedir? 255
Siyasete Katılmazsanız İyi Bir İnsan Olabilir misiniz? 259
Etik, Jack Benny'den ve Bayan Terbiye'den Ne Öğrenebilir? 261
Siyaset ve İyi Yaşam 264
Aristoteles'in Kölelik Savunusu 265
Adaleti İşler Kılan Şey Nedir? 268
Casey Martin'in Golf Arabası 269

9. BİRBİRİMİZE NE BORÇLUYUZ? 275

Özürler ve Tazminatlar 275
Atalarımızın Günahlarını Tazmin Etmemiz Gerekir mi? 279
Ahlakî Bireycilik 281
Devletin Ahlakî Olarak Tarafsız Olması Gerekir mi? 284
Özgürlük Nedir? 287
Toplumsal İddialar 290
Öykücü Varlıklar 291
Rızayı Aşan Ödevler 294
Dayanışma ve Ait Olma 296
Aile Ödevleri 296
Fransız Direnişi 297
Etiyopyalı Yahudileri Kurtarma 298
Vatanseverlik Bir Erdem midir? 299
Sınır Koruma Görevlileri 302
"Amerikan Malı Satın Almak" Adaletsiz midir? 304

Dayanışma Kendi Vatandaşlarımız için Kayırma mıdır? 306
Sadakat, Evrensel Ahlakî İlkeleri Geçersiz Kılar mı? 308
Robert E. Lee 309
Kardeşini Koruma 1: Bulger Kardeşler 311
Kardeşini Koruma 2: Yakalanamayan Bombacı 312
Adalet ve İyi Yaşam 314

10. ADALET VE ORTAK İYİ **319**

Siyasette Dinin Rolü 319
Tarafsızlık İsteği 322
Kürtaj ve Kök Hücre Tartışmaları 327
Eşcinsel Evlilik 330
Adalet ve İyi Yaşam 338
Ortak İyi Siyaseti 339
1. Vatandaşlık, Fedakarlık ve Hizmet 342
2. Piyasanın Ahlakî Sınırları 343
3. Eşitsizlik, Dayanışma ve Yurttaşlık Erdemi 344
4. Ahlakî Sorumluluk Siyaseti 347

SONNOTLAR **349**
DİZİN **375**

TEŞEKKÜR

BU KİTAP VERDİĞİM BİR DERSLE HAYATA BAŞLADI. Neredeyse otuz yıldır, Harvard lisans öğrencilerine siyaset felsefesi öğretme ayrıcalığına sahibim ve bu yılların pek çoğunda "Adalet" adı altında bir ders de verdim. Bu ders adalet hakkındaki önemli bazı felsefî metinleri öğrenciye tanıtır ve aynı zamanda felsefî soruların sorulmasına neden olan çağdaş yasal ve siyasî ihtilaflarla uğraşır.

Siyaset felsefesi tartışmaya açık bir konudur ve bu "Adalet" dersinin eğlenceli tarafı öğrencilerin filozoflarla, birbirleriyle ve benimle tartışma fırsatı yakalamalarıdır. Bu sebeple, öncelikle yıllar boyunca bu yolculukta bana eşlik eden binlerce lisans öğrencisine şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Umarım onların adalet sorularıyla olan canlı yakın ilişkisi bu kitabın ruhunu yansıtabilmiştir. Bu dersi vermemde bana yardımcı olan yüzlerce lisansüstü öğ-

rencisine ve hukuk fakültesi öğrencisine de minnettarım. Haftalık personel toplantılarımızda onların ortaya attıkları irdeleyici sorular beni motive etmekle kalmadı aynı zamanda öğrencilere birlikte tebliğ ettiğimiz felsefî konular hakkmdaki anlayışımı da derinleştirdi.

Her ne kadar ele alınan konu benzer olsa da bir kitap yazmak bir ders vermekten çok farklıdır. Bu kitabı yazmak pek çok açıdan yeni başlangıçları içerir. Bu kitabı yazarken bana verdikleri destekten dolayı Harvard Law School'un yaz araştırma çalıştayına minnettarım. Aynı zamanda piyasanın ahlakî limitleri üzerine olan çalışmamı destekleyen Carnegie Scholars Program of the Carnegie Corporation of New York'a şükran borçluyum. Özellikle Vartan Gregorian, Patricia Rosenfield ve Heather McKay'e nezaketleri, sabırları ve destekleri için minnettarım. Bu kitabın piyasa ve ahlak konularına ilişkin kısmı hâlâ borçlu olduğum bir projenin başlangıcını yansıtır.

Farrar, Straus and Giroux'daki muazzam bir takım çalışmasından yararlandım. Jonathan Galassi, Paul Elie, Jeff Seroy ve Laurel Cook ile çalışmak, edebiyat menajerim Esther Newberg ile olduğu gibi başından sonuna kadar bir zevkti. Kitaba ve kitap yapımına olan düşkünlükleri yaptıkları her şeye yansıyor ve hayatı yazar için kolaylaştırıyor. Yardımları için derinden şükran duyuyorum. Oğullarım Adam ve Aaron yemek masasında bir kaşık tutabildiklerinden beri adalet hakkındaki tartışmaların tarafları olmuşlardır. Onların ahlakî ciddiyetleri, zekaları ve tutkuları, meydan okuyucu, zenginleştirici ve keyiflidir. Ne zaman şüpheye düşsek, ahlakî ve ruhanî mihenk taşımız, benim ruh eşim Kiku'ya döneriz. Bu kitabı aşkla ona adıyorum.

Michael J. Sandel





DOĞRU ŞEYİ YAPMAK

FİYAT ŞİŞİRME

2004'ÜN YAZINDA MEKSİKA KÖRFEZİ'NDE BAŞLAYAN Charley Kasırgası, Florida'da etkili olduktan sonra Atlantik Okyanusu'na ulaştı. Kasırga yirmi iki can aldı ve 11 milyon dolarlık hasara sebep oldu.[1] Bununla birlikte kasırga, fiyat şişirme üzerine bir tartışmayı da başlattı.

Orlando'da bir benzin istasyonu iki dolarlık buz torbalarını on dolara satıyordu. Ağustos'un ortasında, klimalar ve buzdolapları için gereken enerjinin yokluğunda çoğu insanın bu fiyatı ödemekten başka yapacak bir seçeneği yoktu. Devrilmiş ağaçlar, zincirli testereler ve çatı tamiratı için talebi arttırmıştı. Müteahhitler, bir evin çatısına devrilmiş iki ağacı çatıdan kaldırmak için 23.000 dolar istiyorlardı. Ev için küçük jeneratörü, normalde 250 dolara satan mağa-

zalar, kasırgadan sonra 2.000 talep ediyorlardı. Normalde gecelik 40 dolar istenen bir motel odası için yaşlı kocası ve engelli kızı ile kasırgadan kaçan yetmiş yedi yaşındaki yaşlı kadından 160 dolar isteniyordu.[2]

Çoğu Floridalı, şişirilen fiyatlardan ötürü öfkeliydi. "Kasırgadan Sonra Akbabalar Gelir" *USA Today*'in bir manşetiydi. Çatısına düşmüş bir ağacın kaldırılma maliyetinin 10.500 dolar olacağını söyleyen Florida'nın bir sakini, diğer insanların zor ve ıstıraplı durumundan yararlanmaya çalışmanın insanlar için yanlış olduğunu ifade ediyordu. Florida eyaletinin başsavcısı Charlie Crist de aynı fikirdeydi: "Kasırgada acı çeken birinden yararlanma hususunda bazı insanların ruhlarına sinmiş açgözlülüğün boyutu beni şaşırtıyor."[3]

Florida Eyaleti fiyat şişirmeyi suç sayan yasalara sahipti. Kasırgadan sonra başsavcılık makamına iki binden fazla şikayet geldi. Bazıları, şikayetçilerin lehine sonuçlanan davalara dönüştü. Batı Palm Beach'teki Days Inn oteli, fahiş fiyatlar için 70.000 dolar tazminat ve ceza ödemek zorunda kaldı.[4]

Başsavcı Crist, fiyatların şişirilmesini yasaklayan yasayı uygulasa da bazı ekonomistler yasanın –ve halkın öfkesinin– yanlış yorumlandığını iddia etti. Ortaçağ'da bazı filozoflar ve teologlar, malların mübadelesinin, gelenek ya da şeylerin özgün değerinin belirleyici olduğu "Adil Fiyat" tarafından yönlendirilmesi gerektiğine inanırdı. Fakat ekonomistlerin gözlemlediği piyasa toplumunda fiyatlar, talep ve arz tarafından belirlenmektedir. Böyle bir toplumda "Adil Fiyat" diye bir şey yoktur.

Serbest piyasa ekonomisti olan Thomas Sowell, fiyatların şişirilmesini "duygusal olarak güçlü fakat uğraşması çok karışık olduğu için çoğu ekonomistin önemsemediği, ekono-

mik olarak anlamsız bir tabir" olarak tanımlıyordu. Sowell, *Tampa Tribune* dergisinde "fiyat şişirmenin Floridalılara nasıl yardım ettiğini" açıklamaya çalışıyordu. Sowell'e göre "fiyat şişirme suçlamaları, fiyatların insanların alıştığı fiyatlardan daha yüksek olduğu zaman ortaya çıkmaktaydı." Fakat ona göre "insanların alışmış olduğu fiyatlar" ahlakî olarak kutsal değildir. Bu fiyatlar, bir kasırga tarafından sebep olunan da dahil piyasa koşullarının ortaya çıkardığı diğer fiyatlardan, ne daha çok 'özel' ne de daha çok 'adil'dir.[5]

Sowell'e göre buz, şişelenmiş su, çatı onarımı, jeneratör ve otel odası için yüksek fiyatlar, bu gibi şeylerin tüketiciler tarafından kullanımını sınırlama ve kasırga sonrası en çok ihtiyaç duyulan bu malları ve hizmetleri sağlayacak uzaklardaki üreticilerin üretim dürtülerini artırma avantajına sahiptir. Floridalılar Ağustos sıcağında enerji kesintisi ile karşılaştığında, bir poşet buzun fiyatı on dolara yükselirse, buz üreticileri daha fazla buz üretmek ve nakletmek için buzu kıymetli bulacaklardır. Bu durumda fiyatlarla ilgili adil olmayan bir şey yoktur. Sowell'e göre fiyatlar, alıcı ve satıcıların mübadele için seçtikleri bir seviyeyi ifade eden değeri yansıtmaktadır.[6]

Boston Globe'da yazan piyasacı eleştirmen Jeff Jacoby, benzer düşüncelerle fiyat şişirmeyi yasaklayan kanunlara karşı çıkıyordu: "Piyasanın yarattığı fiyatı ödetmek fiyat şişirme değildir. Açgözlülük ve arsızlık da değildir. Bu, özgür bir toplumda malların ve hizmetlerin dağıtılma yöntemidir." Jacoby "fiyat şişirmelerin özellikle ölümcül bir kasırga tarafından alt üst edilmiş birisini kızdırdığını" kabul ediyordu. Fakat ona göre toplumsal öfke serbest piyasaya müdahale etmek için bir gerekçe olamazdı. Yüksek fiyatlar, en çok ihtiyaç duyulan malları daha çok üretmek için üreticileri harekete geçirerek, "zarardan çok, yararlı sonuçla-

ra" sebep olmaktadır. Jacoby'nin ulaştığı sonuç: "Satıcıları şeytanlaştırmak Florida'nın iyileşmesini hızlandırmayacaktır. Satıcıların işlerini yapmalarına izin veriniz."[7]

Daha sonra Florida'nın valisi olarak seçilecek Cumhuriyetçi Başsavcı Crist, *Tampa Paper*'da fiyat şişirmeyi yasaklayan kanunu savunan bir yazı yayımladı: "Afet zamanlarında, kasırgadan kaçan ya da kasırga sonrası ailelerinin temel ihtiyaçlarını karşılama arayışı içindeki insanlar, vicdansız fiyatlara maruz kalırken devlet duruma seyirci kalamaz."[8] Crist, bu "vicdansız" fiyatların tamamen özgür bir mübadeleyi yansıttığı görüşünü reddediyordu:

> Bu, piyasada bulunan özgür iradeli satıcıların, özgür iradeli alıcılarla buluştuğu, arz ve talebe dayanan, üzerinde fikir birliğine varılmış bir fiyatın olduğu normal serbest piyasa değildir. Afet durumunda, zor durumdaki alıcılar özgürlüğe sahip değildir. Güvenli konaklama gibi ihtiyaçları, satın almaları zorunluluktur.[9]

Charley Kasırgası sonrasında fiyat şişirme üzerine başlayan tartışma, hukuk ve ahlakın zor sorularını ortaya çıkardı: Piyasanın ortaya çıkardığı fiyatı ödeterek mal ve hizmet satıcılarının felaketten yararlanmaları yanlış mıdır? Eğer öyleyse, hukukun bu konuda bir şey yapması gerekir mi? Satıcıların ve alıcıların seçtikleri anlaşmalara uyma özgürlüğüne müdahale pahasına olsa bile, devletin, fiyat şişirmeyi yasaklaması gerekir mi?

Sorular sadece bireylerin birbirlerine nasıl davranması gerektiği ile ilgili değildir. Aynı zamanda hukukun ne olması gerektiği ve toplumun nasıl düzenlenmesi ile ilgilidir. Bunlar adalete ilişkin sorulardır. Bu soruları cevaplamak için adaletin anlamını açıklamak zorundayız. Aslında bunu yapmaya başlamış bulunuyoruz. Eğer fiyat şişirme problemine yakından bakarsanız, fiyat şişirme kanununun lehine ve aleyhine

ileri sürülen düşüncelerin üç yaklaşımla ilgili olduğunu fark edersiniz: Refahı maksimize etmek, özgürlüğü korumak ve erdemi geliştirmek. Bu üç yaklaşımın her biri adalet üzerine düşünmenin farklı bir yoluna işaret eder.

Refah ve Özgürlük

Dizginsiz piyasalara ilişkin standart savunma iki iddiaya dayanır. Bunlardan biri refaha, bir diğeri ise özgürlüğe ilişkindir. İlk olarak, piyasa diğer insanların istediği malları tedarik etmek için insanlara teşvikler sağlamak suretiyle bir bütün olarak toplumun refahını geliştirir. (Refah, sosyal refahın çeşitli görünümlerini içeren daha geniş bir kavram olmasına rağmen, yaygın kullanımda, bu kavramı ekonomik gelişmişlikle özdeşleştiririz). İkinci olarak, piyasa, mal ve hizmetler ile ilgili mutlak bir değer dayatmaktan çok bireysel özgürlükle ilgilidir. Piyasa, insanlara mübadele edecekleri şeylere hangi değeri vereceklerini seçmek için uygun bir zemin sunar.

Fiyat şişirmeyi yasaklayan kanuna muhalif olanlar serbest piyasa için bu yukarıda sayılan iki tanıdık iddiaya başvurur. Bu kanunu savunanlar bu iddialara nasıl cevap verebilirler? İlk olarak, zor zamanlarda aşırı yüksek fiyatların toplumun refahına hizmet etmeyeceğini ifade ederler. Yüksek fiyatlar daha büyük miktarda arza yol açsa da, bu avantaj, ödeme güçlüğü çekenleri zorlayan bir sorun olarak değerlendirilmelidir. Kasırgada bir galon benzine ya da bir motel odasına şişirilmiş fiyat ödemek, zenginler için asap bozucu olabilir fakat ödeme güçlüğü çekenler için gerçek bir zorluk çıkarır. Bu zorluklardan birisi ödeme güçlüğü sebebiyle güvenli bir yerde kalmak yerine tehlikeli bir yerde kalmaya mecbur olmaktır. Fiyat şişirme kanununu savunanlar, herhangi bir genel refah değerlendirmesinin, afet boyunca temel ihtiyaçla-

rın fiyatlarının aşırı şişirilmesinden mağdur olanların acısını hesaba katmak zorunda olduğunu iddia ederler.

İkinci olarak, fiyat şişirme kanununu savunanlar bu koşullar altında, piyasanın gerçekten serbest olmadığını ifade ederler. Başsavcı Crist'in işaret ettiği gibi, "zor durumdaki alıcılar özgürlüğe sahip değildir. Güvenli konaklama gibi ihtiyaçlarının karşılanması zorunluluktur." Eğer siz aileniz ile bir kasırgadan kaçıyorsanız, bir galon benzin ya da barınak için ödediğiniz aşırı yüksek fiyat, gerçekten gönüllü bir alışveriş değildir. Bu gaspa yakın bir şeydir. Bu nedenle fiyat şişirme kanununun doğru olup olmadığına karar vermek için refahın ve özgürlüğün birbirine rakip bu yaklaşımlarını değerlendirmeye ihtiyacımız vardır. Buna ek olarak bir tane daha yaklaşımı dikkate almalıyız. Fiyat şişirme kanununa yönelik destek, refaha ve özgürlüğe ilişkin olmaktan çok duygusal bir şeyden kaynaklanır. İnsanlar diğerlerinin umutsuzluğunu yağmalayan "akbabalara" öfkelenirler ve onların yüksek kârlarla ödüllendirilmeleri yerine cezalandırılmalarını isterler. Bazı duyarlılıklar atalarımızdan bize miras kalan ve kamu politikalarına ve hukuka karıştırılmaması gereken ilkel bazı hisler olarak reddedilir. Jacoby'nin ifade ettiği gibi "satıcıları şeytanlaştırmak Florida'nın iyileşmesini hızlandırmayacaktır."[10]

Fakat fiyat şişirmeye yönelik öfke, dikkatsiz öfkeden daha farklı bir anlama ve ciddiye almaya değer bir ahlakî düşünceye işaret eder. Bu öfke, insanların hak etmedikleri bir şeyi aldıklarına inanmaya başladığımız zaman, hissettiğimiz kızgınlığın özel bir türüdür. Bu çeşit bir öfke, adaletsizliğe yöneliktir.

Crist açgözlülüğü, "açgözlülük, kasırgada acı çeken insanlardan yararlanma isteğini insanların ruhlarında taşımalarıdır" diye tanımlarken öfkenin ahlaksal boyutuna

değinmişti. O, bu gözlemi açıkça fiyat şişirmeyle ilişkilendirmedi. Fakat onun yorumunda üstü kapalı şekilde aşağıdaki paragrafta yer alan iddiaya benzer bir şey vardı. Belki buna erdem denilebilir.

Açgözlülük bir ahlaksızlıktır, özellikle insanların diğerlerinin acısına duyarsız kaldığı zaman var olmanın kötü bir yoludur. Kişisel bir ahlaksızlık olmasının ötesinde yurttaşlık erdemiyle çelişir. Zor zamanlarda, iyi bir toplum işbirliği yapar. Maksimum avantajı elde etmek yerine, insanlar birbirine göz kulak olur. İnsanların kriz zamanlarında komşularını mali çıkar için sömürdüğü bir toplum iyi bir toplum değildir. Bu nedenle aşırı açgözlülük, mümkünse toplumun yıldırması gereken bir ahlaksızlıktır. Fiyat şişirmeyi yasaklayan kanunlar açgözlülüğü tamamen yok edemeyebilir ama en azından bu arsızlığı sınırlayabilir ya da toplumun bunu onaylamadığına işaret edebilir. Toplum, açgözlü davranışı ödüllendirmek yerine cezalandırarak, ortak iyi için paylaşılan fedakar yurttaşlık erdemini yüceltebilir.

Erdem İddiası

Erdemin ahlakî gücünü onaylamak onun diğer farklı düşünceler karşısında her zaman üstün olduğu anlamına gelmez. Kasırga mağduru toplumunuzun şeytani bir pazarlık yapması gerektiği sonucuna ulaşmış olabilirsiniz. Şöyle ki, açgözlülüğü cezalandırmanın ahlakî maliyeti pahasına uzaklardaki çatı tamircileri ve müteahhit ordusunu cezbetme umuduyla fiyat şişirmeye müsaade edebilirsiniz. Bunun anlamı evlerin çatılarını şimdi tamir etmek ve sosyal çatıyı sonraya bırakmaktır. Bununla birlikte fiyat şişirmeye ilişkin tartışmada fark edilmesi gereken önemli nokta sadece refah ve özgürlük ile ilgili değildir. Aynı zamanda önemli olan husus iyi bir toplumun dayan-

dığı özellikleri, eğilimleri ve davranışları geliştirmekle de ilgilidir.

Fiyat şişirmeyi yasaklayan kanunları savunanların çoğu da dahil olmak üzere bazı insanlar erdem iddiasını daha güçlü bulur. Bunun nedeni refah ve özgürlük yaklaşımlarında başvurulan iddialara göre erdem iddiasının daha çok eleştirel görülmesidir. Bir politikanın ekonomik gelişmeyi hızlandırıp hızlandırmayacağı ya da ekonomik büyümeyi sağlayıp sağlamayacağını sormak insanların tercihlerini yargılamayı içermez. Böyle bir yaklaşım, insanların daha çok gelir istediğini varsayar ve bunu nasıl harcayacakları üzerine hüküm belirtmez. Benzer olarak, zor durumdaki insanların seçmekte özgür olup olmadıklarını sormak onların seçimlerini yargılamayı gerektirmez. Sorun, insanların zor durumda olmalarından ziyade ne ölçüde özgür olup olmadıklarıdır.

Bunun aksine erdem iddiası açgözlülüğü devletin yıldırması gereken bir ahlaksızlık olarak kabul eder. Fakat erdemin ve ahlaksızlığın ne olduğuna kim karar verir? Çoğulcu toplumların vatandaşları bu konularda anlaşmazlık içinde olamazlar mı? Erdemle ilgili hükümleri hukuka dayatmaya çalışmak tehlikeli değil midir? Bu endişelerin ışığında, çoğu insan, devletin erdem ve ahlaksızlık konularında tarafsız olması gerektiğini düşünür. Devletin iyi davranışları belirlememesi ya da kötü davranışları da yıldırmayı denememesi gerekir.

Fiyat şişirmeye ilişkin kendi tepkilerimizi sorgularken kendimizi iki zor durum içinde buluruz. İlk durumda, insanlar hak etmedikleri şeyleri aldıklarında öfkeleniriz. Açgözlülüğün insanların acılarını yağmaladığını ve ödüllendirilmesi yerine cezalandırılması gerektiğini düşünürüz. Diğer durum ise erdeme ilişkin hükümler hukuka dahil edildiği zaman duyduğumuz endişedir.

Bu çıkmaz, siyaset felsefesinin en büyük sorusuna işaret eder: Adil bir toplum vatandaşlarının erdemini geliştirme arayışında olur mu ya da insanların, yaşamanın en iyi yolunu kendi kendilerine, özgürce seçebilmeleri için hukukun çeşitli değerler arasında tarafsız olması gerekir mi?

İdeal düşünceye göre bu çıkmaz antik ve modern siyasal düşünceyi ayırır. Bir bakıma bu düşünce doğrudur. Adaletin insanlara hak ettiği şeyi vermek olduğunu Aristoteles'ten öğreniriz. Kimin neyi hak ettiğine karar vermek için, hangi değerlerin daha onurlu ve kıymetli olduğuna karar vermek zorundayız. Aristoteles'e göre en çok arzu edilen yaşam üzerine düşünmeden, adil bir yapının ne olduğunu anlayamayız. Aristoteles için hukuk, iyi bir yaşamın ne olduğuna ilişkin sorular karşısında tarafsız kalamaz.

Bunun aksine 18. Yüzyıl'da Kant'tan 20. Yüzyıl'da Rawls'a kadar modern siyasal filozoflar, doğrularımızı tanımlayan adaletin ilkelerinin herhangi bir değer ya da yaşamanın en iyi yolu anlayışına dayanmaması gerektiğini ifade ederler. Bunun yerine, adil bir toplum her bireyin kendi iyi hayat anlayışını seçebilme özgürlüğüyle ilgilidir.

Modern adalet teorileri özgürlükle başlarken, antik adalet teorileri değerle başlar diyebilirsiniz. Gelecek bölümde her birinin güçlü ve zayıf yanlarını keşfedeceğiz. Fakat bu zıtlığın yanıltıcı bir başlangıç olduğu fark edilmeye değerdir.

Bakışımızı filozoflardan ziyade sıradan erkekler ve kadınlar arasında var olan ve günümüz siyasetini canlandıran adalet tartışmalarına çevirdiğimizde çok karışık bir resim görebiliriz. İddialarımızın çoğunun, en azından yüzeyde, rehafı geliştirmek ve bireysel özgürlükle ilgili olduğu gerçektir. Bu iddiaların altında yatan ve hatta zaman zaman onlarla çelişen, toplumun geliştirmek istediği iyi yaşamın

ne olduğu, hangi değerlerin daha onurlu olduğu üzerine bir düşünce dizisine sık sık göz atabiliriz. Refaha ve özgürlüğe önem verdiğimiz için adaletin eleştirel ipiyle sarsılamayız. Adaletin erdemle ilgili olduğu kadar tercihle de ilgili olduğu inancı eskilere dayanır. Adaleti düşünmek, bizi kaçınılmaz olarak yaşamak için en iyi yol hakkında düşünmeye bağlıyor görünmektedir.

HANGİ YARALAR GAZİ MADALYASI'NI HAK EDER?

Bazı konularda erdem ve onura ilişkin soruları yadsımak çok basittir. Kimin gazi madalyasını hak etmesi gerektiği üzerine son zamanlarda yapılan tartışmaları düşünün. 1932'ye kadar Amerikan ordusu gazi madalyasını, düşman eylemi sonucu savaşta yaralanan ya da ölen askerlere veriyordu. Madalya, kazandırdığı onurun yanı sıra sahiplerine gazi hastanelerinde bazı özel ayrıcalıklar da kazandırmaktadır.

Irak ve Afganistan'daki savaş başladığından beri, travma sonrası stres bozukluğu tanısı konan ve bunun için tedavi gören gazi sayısı artmaktadır. Semptomlar tekrarlayan kabusları, şiddetli depresyonu ve intiharı içermektedir. En azından üç yüz bin gazi travmatik stres ya da şiddetli depresyondan acı çekmektedir. Bu gazileri savunan avukatlar, müvekkillerinin de gazi madalyasını hak ettiğini ileri sürmektedirler. Avukatlara göre, psikolojik yaralanmalar en azından fiziksel olanlar kadar güçten düşürebildiği için, bu yaralardan acı çeken askerler bu madalyayı hak etmektedirler.[11]

Bir Pentagon danışma grubu bu problem üzerine çalıştıktan sonra, Pentagon, 2009'da, sadece fiziksel olarak yaralı askerlerin gazi madalyasını hak edilebileceğini duyurdu. Psikolojik olarak rahatsız askerler, engelli maaşlarını ve devlet destekli tedaviyi hak etseler bile, mental rahatsızlıktan ve psikolojik travmadan acı çeken gaziler olarak ma-

dalya almaya uygun görülmediler. Pentagon bu kararı için iki sebep gösterdi: Travmatik bozukluğa düşman eylemi tarafından kasten sebep olunmaz ve bu rahatsızlığı nesnel olarak teşhis etmek zordur.[12]

Pentagon doğru kararı mı verdi? Sebepler kendi başlarına ikna edici değildir. Irak Savaşı'nda, madalya ile takdir edilen yaygın yaralanmalardan biri yakın mesafe patlamalarının sebep olduğu kulak zarı yırtılmasıydı.[13] Kurşun ve bombaların aksine bazı patlayıcılar kasıtlı olarak yaralama ve öldürmeye yönelik düşman eylemleri değildir. Bazı patlamalar travmatik stres gibi savaş alanının zararlı yan etkilerini yaratma amacındadır. Travmatik bozuklukları teşhis etmek kırık bir bacağı, daha şiddetli ve uzun süreli olabilen fiziksel yaraları teşhis etmekten daha zor olabilir.

Madalya üzerine ortaya çıkan geniş tartışmada olduğu gibi, esas problem madalyanın anlamı ve onurlandırdığı değerlerle ilişkilidir. İlişkili değerler nelerdir? Ordunun verdiği diğer madalyaların aksine, gazi madalyası cesareti değil fedakarlığı ödüllendirmektedir. Kahramanca bir davranışa gerek yoktur sadece düşman tarafından yaralanma yeterlidir. Problem ne tür bir yaralanmanın kabul edilmesi gerektiğidir.

Psikolojik yaralanmalar için madalya verilmesine karşı olan ve Gazi Madalyası Alan Askerler olarak adlandırılan bir gazi grubu bu madalyanın psikolojik yaralara sahip askerlere verilmesiyle değer kaybedeceğini iddia etti. Grup adına konuşan sözcü, "kan dökülmesinin" temel nitelik olması gerektiğini ifade etti.[14] Sözcü, kansız yaralanmaların neden kabul edilmemesi gerektiğini açıklamadı. Fakat psikolojik yaralanmaların da madalya alması gerektiğini savunan eski denizci Albay Tyler E. Boudreau tartışmayı zorlayan bir analiz sundu. Boudreau, Gazi Madalyası'nın

psikolojik yaralanmalara verilmesine karşı çıkanların muhalefetini ordu içinde bu tür bir yaralanmayı bir çeşit zayıflık sayan derinlere yerleşmiş düşünceye dayandırmaktadır. "Aynı kültür, zora dayanıklılığı talep eder, aynı zamanda en sağlıklı beyinlerin savaşın şiddetiyle yaralanabileceği önermesine şüpheyle bakılmasını teşvik eder... Maalesef, ordu kültürümüz savaşın psikolojik yaralanmaları için aşağılama ürettiği sürece, bu tür gazilerin madalya alabilmesi mümkün değildir."[15]

Bu nedenle gazi madalyası üzerine tartışma, yaralanmanın doğruluğuna nasıl karar verileceği üzerine tıbbî ve klinik tartışmalara ilişkin olmaktan daha öte bir anlam ifade eder. Tartışmanın temelinde, ahlakî karakterin ve askerî cesaretin karşıt anlayışları vardır. Sadece kanlı yaralanmaların kabul edilmesini savunanlar travma sonrası stresin, onuru azaltan bir zayıflığı yansıttığına inanmaktadır. Psikolojik yaralanmaların yeterli görülmesini savunanlar, uzun dönem travma ve şiddetli depresyondan acı çeken gazilerin, bacağını kaybeden gaziler kadar vatanları için fedakarlık yaptıklarını ileri sürmektedirler.

Gazi madalyası üzerine tartışma, Aristoteles'in adalet teorisinin ahlakî mantığını örneklendirir. Madalyanın onurlandırdığı değerleri sormaksızın kimin askerî madalyayı hak ettiğine karar veremeyiz. Bu soruyu cevaplamak için, karakterin ve fedakarlığın çeşitli anlayışlarını değerlendirmek zorundayız.

Askerî madalyaların onur ve değerin antik etiğine dikkati çeken özel bir durum olduğu tartışılabilir. Bugünlerde adalete ilişkin iddialarımızın çoğu refahın dağıtımının nasıl olacağı ya da zor zamanların sorumluluklarının ve vatandaşların temel haklarının nasıl tanımlanacağı üzerinedir. Bu çalışma alanlarında, refah ve özgürlük değerlendirmeleri baskındır.

Ekonomik düzenlemelerin doğruları ve yanlışları hakkındaki tartışma sıklıkla bizi Aristoteles'in insanlar ahlakî olarak neyi hak eder ve niçin hak eder sorularına yöneltir.

MALİ YARDIM ÖFKESİ

2008-2009 finansal krizine yönelik toplumsal öfke bu noktada bir örnektir. Yıllardan beri, mal ve emlak değerleri yükselmişti. Konut kredisi balonu patladığında hesap geldi. Wall Street bankaları ve finansal kurumlar batan mortgage sistemi tarafından desteklenen karışık yatırımlardan milyar dolarlar kazanmışlardı. Wall Street şirketleri yıkımın karşısında bocaladılar. Menkûl kıymetler borsası çöktüğünde, sadece büyük yatırımcılar değil, aynı zamanda emeklilik hesaplarının değeri büyük ölçüde azalan sıradan Amerikalılar da yıkıma uğradı. Amerikalı ailelerin toplam refahı 2008 yılında 11 trilyon dolar düştü. Bu miktar Almanya, Japonya ve Birleşik Krallığın senelik üretimlerinin toplamına eşittir.[16]

2008'in Ekim'inde, Başkan George W. Bush büyük ulusal bankalar ve finansal kurumlara verilmek üzere 700 milyar dolarlık mali yardımı Kongre'den istedi. Wall Street'in iyi zamanlarda büyük kâr elde etmiş olması ve işler kötüye gittiği zaman faturaları ödemek için vergi mükelleflerinden yardım istemesi adil görülmedi. Fakat başka bir çözüm de yoktu. Bankalar ve finansal kurumlar çok hızlı büyümüştü ve ekonominin her alanına yayılmışlardı. Onların çöküşü bütün finansal sektörü yıkabilirdi. Başarısız olmak için "aşırı büyüklerdi."

Hiç kimse bankaların ve ev yatırımlarının mali yardımı hak ettiğini iddia etmedi. Devletin yetersiz düzenlemelerinin imkan verdiği dikkatsiz banka yatırımları krizi yaratmıştı. Fakat ekonominin tüm refahını ilgilendiren bu

durumun, hakkaniyet anlayışlardan daha ağır bastığı görüldü. Kongre isteksizce mali yardımı onayladı.

Daha sonra sıra şirket yöneticilerine ödenen ikramiyelere geldi. Mali yardım akmaya başladıktan kısa bir süre sonra, mali yardım kapsamındaki bazı şirketlerin yöneticilerini milyon dolarlarla ödüllendirdiği söylentileri ortaya çıktı. En çok dikkat çekici olay American International Group'un (AIG) karışmış olduğu durumdu. Dev sigorta şirketi finansal üretim biriminin riskli yatırımları sonucu batmıştı. Firma, toplamda 173 milyar dolar devlet yardımıyla kurtarılmasına rağmen krize karışmış birimlerdeki yöneticilerine 165 milyon dolar ödemişti. Yetmiş üç personel 1 milyon dolar ya da daha fazla ikramiye aldı.[17]

İkramiye söylentileri toplumsal protestoları ateşledi. Bu sefer öfke, on dolarlık buz poşeti ya da aşırı fiyatlandırılmış motel odasına değildi. Öfke, katkılarıyla finansal sistemi eritme noktasına getirmiş kesime, vergi mükelleflerinin kaynaklarıyla sağlanmış aşırı ikramiyelereydi. Bu fotoğrafta bir şey yanlıştı. Devlet, şirketlerin yüzde seksenine sahip olsa da, hazine sekreteri, AIG'nin devlet tarafından atanmış kibirli CEO'suna bu ikramiyeleri azaltması için yalvarmıştı. CEO, hazine sekreterinin bu ricasına: "Eğer hazine tarafından personelin ikramiyeleri keyfî ayarlamanın konusu yapılırsa, en iyi ve parlak yetenekleri cezbetmeyi başaramayız" cevabıyla karşılık verdi. CEO, sonuçta çoğu şirketin sahibi olan vergi mükelleflerinin yararı için ihtiyaç duyulanın, zehirli varlıkları boşaltabilecek personelin hünerleri olduğunu ifade etti.[18]

Toplum öfkeyle karşılık verdi. *New York Post*'un bir manşeti çoğunluğun hislerini yakaladı: "O kadar da hızlı değil sizi açgözlü adi herifler."[19] Temsilciler Meclisi, düzenli olarak mali yardım alan şirketlerin personeline dağıttığı

ikramiyelere yüzde doksanlık bir vergiyi yürürlüğe koyan bir tasarıyı onaylayarak bu ödemeleri geri almaya çalıştı.[20] New York Başsavcısı Andrew Cuomo'nun baskıları neticesinde ikramiye alan AIG'nin yirmi en üst düzey personelinin on beşi ödemeleri geri vermeyi kabul etti ve toplam olarak 50 milyon dolar telafi edildi.[21] Bu bir dereceye kadar toplumun öfkesini dindirdi ve cezaî vergi önlemleri Senato'da desteklendi.[22] Fakat toplumun sol kesimi finansal endüstrinin yarattığı pisliği temizlemek için daha çok harcama yapılması noktasında isteksizdi.

Mali yardıma yönelik öfkenin merkezinde adaletsizliğin mantığı vardır. İkramiye sorunu ortaya çıkmadan önce de mali yardım için toplum desteği kararsız ve çelişkiliydi. Amerikalılar bir yandan herkesi incitecek ekonomik erimenin önlenmesi ihtiyacı içindeyken diğer yandan büyük miktar kamu kaynağının batmış bankalara ve yatırım şirketlerine aktarılmasının adaletsiz olduğuna inanıyordu. Ekonomik felaketten sakınmak için Kongre ve halk kamu kaynaklarının aktarılmasına razı oldu. Fakat ahlakî olarak, en başından bu yardımlar bir tür haraç gibi hissedilmişti.

Mali yardım öfkesinin temelini oluşturan şey ahlaksızlığa ilişkin bir inançtı: Mali yardım alan şirketlerin ikramiye alan personeli bu ikramiyeleri hak etmedi. Fakat niçin hak etmediler? Bunun sebebi belki görülebildiğinden daha az açıktır. İki muhtemel cevap düşünün, biri açgözlülük, bir diğeri başarısızlık ile ilgilidir.

Öfkeyi Çözümlemek: Açgözlülük Başarısızlığa Karşı

Öfkenin bir kaynağı, gazete manşetinde kaba bir şekilde eleştirilen, açgözlülüğü ödüllendirdiği düşünülen ikramiyelerdi. Toplum bunu ahlakî olarak kabul edilemez buldu. Sadece ikramiyeler değil aynı zamanda bir bütün olarak

mali yardımlar açgözlülüğün cezalandırılması yerine ödüllendirmesi olarak görüldü. Türetilmiş tüccarlar, firmalarına yerleşmişti ve en büyük kârı arayan dikkatsiz yatırımlar yaparak ülkeyi büyük finansal tehlike içine sürüklemişlerdi. İş adamları iyi zamanlarda kârı ceplerine indirseler de yatırımları batmaya başladıktan sonra milyon dolarlık ikramiyelerle ilgili hiçbir yanlış görmediler.[23]

Açgözlülük eleştirisi sadece gazeteler tarafından dillendirilmedi, aynı zamanda kamu görevlileri tarafından da ifade edildi. Ohio'dan Demokrat Senatör Sherrod Brown, AIG'nin davranışını "açgözlülük kokan, küstah ve berbat" bir şey olarak tanımladı.[24] Başkan Obama, AIG'nin "dikkatsiz ve açgözlülük nedeniyle kendini finansal bir felaket içinde bulduğunu" ifade etti.[25]

Açgözlülük eleştirilerindeki sorun, felaket sonrası mali yardımlar tarafından verilen ödüller ve her şeyin yolunda olduğu zamanlarda piyasalar tarafından verilen ödüller arasında bir ayrım yapmamasıdır. Açgözlülük ahlaksızlıktır; azgın, tek amacı kârı arzulayan kötü bir davranıştır. Bu nedenle insanların buna hevesli olmaması anlaşılırdır. Fakat mali yardımdan yararlananların, başarılı oldukları ve daha büyük kazançları elde ettikleri birkaç yıl öncesine göre, şimdi daha açgözlü olduklarını kabul etmek için herhangi bir sebep var mıdır?

Wall Street tüccarları, banka sahipleri ve yatırım fonu yöneticileri çok çalışmaktadırlar. Finansal kârı kovalamak onların yaşamak için yaptıkları şeydir. Mesleklerinin karakterlerini yozlaştırıp yozlaştırmaması, onların erdeminin borsa ile düşüp yükselmesi olasılık dışıdır. Bu nedenle, büyük mali yardımlarla açgözlülüğü ödüllendirmek yanlış ise, piyasanın cömertliğiyle bu açgözlülüğü ödüllendirmek de yanlış değil midir? 2008'de Wall Street şirketleri (ver-

gi mükellefleri tarafından desteklenen) 16 milyar dolarlık ikramiyeleri dağıttığı zaman halk öfkelendi. Fakat bu rakam 2006'da (34 milyar dolar) ve 2007'de (33 milyar dolar) ödenen miktarın yarısından daha azdı.[26] Açgözlülük şimdi bu parayı hak etmemelerinin sebebiyse, o zaman hangi durumda onların parayı hak ettiği söylenebilir?

Açık olan bir fark, normal zamanlarda alınan ikramiyeler şirket kazançlarından ödenirken, mali yardımdan ödenen ikramiyeler vergi mükelleflerinden alınır. Eğer öfke, ikramiyeler hak edilmemiştir düşüncesine dayanıyorsa, ödemenin kaynağı ahlakî olarak belirleyici değildir. Bu bir ipucu verir: Vergi mükelleflerinden gelen mali yardımların ve ikramiyelerin sebebi şirketlerin başarısızlığıdır. Bu bizi şikayetin temeline götürür. Amerika halkının mali yardım ve ikramiyelere dair itirazı bu kişilerin açgözlülüğünün ödüllendirilmeyi değil başarısızlığı hak ettiğidir.

Amerikalılar açgözlülükten çok başarısızlığa karşı katıdır. Pazar güdümlü toplumlarda, hırslı insanların gayretli bir şekilde kendi çıkarlarını takip etmeleri beklenir, kişisel çıkar ve açgözlülük arasındaki çizgi çoğu zaman bulanıktır. Fakat başarısızlık ve başarı arasındaki çizgi daha nettir. İnsanların başarının sunduğu ödülleri hak ettiği düşüncesi Amerikan rüyasının temelidir. Başkan Obama, açgözlülüğe ilişkin değerlendirmesine rağmen başarısızlığı ödüllendirmenin, uyumsuzluğun ve öfkenin derinlerdeki kaynağı olduğunu anladı. Obama, mali yardım alan şirket yöneticilerinin yapacağı geri ödemenin sınırlarını açıklarken, mali yardım öfkesinin gerçek kaynağını tanımladı:

> Bu Amerika'dır. Zenginliği hor görmeyeceğiz. Bir şeyi başardığı için hiç kimseyi kıskanmayacağız. Biz, kesinlikle başarının ödüllendirilmesi gerektiğine inanırız. Fakat haklı olarak, insanları özellikle öfkelendiren şey vergi

mükellefleri tarafından başarısızlıkları için ödüllendirilen yöneticilerdir.[27]

Mali yardım etiğine ilişkin en tuhaf düşüncelerden biri, mali tutuculuğun kalbi Iowa'nın Cumhuriyetçi Senatörü Charles Grassley tarafından ifade edildi. Grassley, Iowa'daki bir radyo mülakatında, haksız ikramiyelere yönelik öfkenin ölçüsünde onu en çok rahatsız eden şeyin şirketlerin yöneticilerinin başarısızlığa ilişkin herhangi bir suçu üstlenmeyi reddetmeleri olduğunu açıkladı. "Eğer bu yöneticiler Japon örneklerini takip etselerdi ve Amerikalıların huzuruna gelmezden önce saygın bir selam verselerdi ve üzgünüz diyebilselerdi ve sonra iki şeyden birini yapabilselerdi istifa etmek ya da intihar etmek", Grassley bu insanlara karşı daha iyi şeyler hissedebilirdi.[28]

Grassley daha sonra yöneticileri intihar etmeye davet etmediğini açıkladı. Fakat o, yöneticilerin sorumluluklarını kabul etmelerini, pişmanlık göstermelerini ve halktan özür dilemelerini istemişti: "CEO'lardan, bu durum bölgemdeki vergi mükelleflerine zorluk yaratmakta ve paralarını kapının dışına kürümelerine neden olmaktadır, cümlelerini duymadım."[29]

Grassley'in yorumları mali yardım öfkesinin sadece açgözlülüğe ilişkin olmadığı önsezimi desteklemektedir. Bu tarz adalet mantığının Amerikalılara en çok itici gelen tarafı başarısızlığı ödüllendirmek için onların vergilerinin kullanılmasıdır.

Eğer bu doğruysa, geriye mali yardım görüşünün onaylanıp onaylanmadığını sormak kalır. CEO'lar ve büyük bankaların ve yatırımcı şirketlerin üst düzey yöneticileri finansal kriz için suçlandı mı? Yöneticilerin birçoğu suçlanmadı. Finansal krizi araştıran Kongre komitesinin nezdinde ifade verirken, kendilerinin ulaşılması mümkün

bilgiler ile yapılması mümkün olanı yapmış olduklarında ısrar ettiler. 2008'de Wall Street'te batan bir yatırım şirketi olan Bear Stearns'in eski yöneticisi farklı herhangi bir şey yapıp yapamayacağını uzun süre düşündüğünü ifade etti. O, yapabileceği her şeyi yapmış olduğunu ifade etti ve "bu yüzleştiğimiz duruma bir fark yaratabilecek başka bir şeyle çıkıp gelemedim"[30] cümlesiyle bunu vurguladı.

Diğer batan şirketlerin CEO'ları kontrollerinin ötesinde "finansal bir tsunaminin" kurbanları olduklarını belirttiler.[31] Benzer bir davranış kendi ikramiyelerine yönelik toplumsal öfkeyi anlamakta zorlanan genç iş adamlarına kadar uzanabilir. Wall Street'teki bir işadamı, *Vanity Fair* dergisinden bir gazeteciye yüksek yöneticiler için "hiçbir yerde sempati gösterilmediğini fakat çok çalışıp bu ikramiyeleri hak ettiklerini"[32] ifade etti.

BAŞARISIZLIK, BAŞARI VE ADALET

Tsunami metaforu özellikle finansal çevrelerde mali yardım deyiminin bir parçası haline geldi. Eğer CEO'lar kendi kararlarının sonucu olarak değil, büyük ekonomik güçler nedeniyle şirketlerinin başarısız olduğu iddiasında haklılarsa, bu onların Senatör Grassley'in duymak istediği pişmanlıklarını neden ifade etmediklerini açıklar. Bu aynı zamanda başarısızlık, başarı ve adalet ile ilgili geniş kapsamlı bir tartışmaya yol açar.

Sistemik büyük ekonomik güçler 2008'in ve 2009'un felaket getiren kayıplarının sebebiyse, bu güçlerin daha önceki yıllardaki büyük kazançların da sebebi olduğu ileri sürülemez mi? Kötü yıllar için hava suçlanırsa, güneşin parladığı havalarda oluşan müthiş kazançlar için yetenek, akıl, çok çalışkan bankacılar, tüccarlar ve Wall Street yöneticileri nasıl sorumlu olabilir?

Başarısızlık için ödenen yüksek ödemelere ilişkin toplumsal öfke ile yüzleştiklerinde, CEO'lar finansal kazançların tamamen kendi eylemlerinden kaynaklanmadığını, üretim ilişkilerinin kendi kontrollerini aştığını ifade ettiler. Belki haklı olabilirler. Fakat bu doğruysa, iyi zamanlarda onların büyük kazanç iddiasını sorgulamak için iyi bir neden vardır. Şüphesiz, Soğuk Savaş'ın sonunda sermaye piyasalarının ve ticaretin küreselleşmesi ve pek çok sayıda diğer faktör 21. Yüzyıl'ın ilk yıllarında ve 1990'larda finansal endüstrinin başarısını açıklamaya yardımcı olabilir.

2007'de Amerika'nın temel şirketlerindeki CEO'lara ortalama bir işçinin maaşının 344 katı ödeme yapıldı.[33] Neye dayanarak yöneticiler kendi çalışanlarından daha çok para kazanmayı hak eder? Bunlardan çoğu çok çalışır ve hünerlidirler. Fakat şunu düşünün: 1980'de CEO'lar kendi çalışanlarının sadece 42 katı kadar kazanabiliyordu.[34] Yöneticiler, 1980'de, şimdi olduklarından daha az yetenekli olup daha az mı çalışıyorlardı ya da bu farklı ödemeler yetenek ve hüner ile ilgisi olmayan tesadüfleri mi yansıtır?

Ya da Amerika'daki yöneticilerin maaş seviyeleri diğer ülkelerle karşılaştırılabilir. Karşılaştırıldığında, Avrupa'daki yöneticiler 6,6 milyon dolar ve Japonya'daki yöneticiler 1,5 milyon dolar kazanırken, Amerika'daki en üst şirketlerin CEO'ları 2004-2006 yılları arasında her yıl ortalama 13 milyon dolar kazandı.[35] Amerika'daki yöneticiler Avrupa'daki meslektaşlarına göre iki kat, Japonya'dakilere göre dokuz kat fazla kazanmayı hak eder mi ya da bu farklılıklar yöneticilerin işlerine kattıkları hüner ve çabayla ilgisi olmayan faktörleri de mi yansıtır?

2009'un ilk aylarında mali yardımlara yönelik Amerika'ya hakim olan öfke, riskli yatırımlar yapan şirketleri batıran insanların milyon dolar ikramiyelerle ödüllendirilmeyi hak et-

mediği yönündeki yaygın görüşü ifade etti. Fakat ikramiyeler üzerine tartışma iyi zamanlarda kim neyi hak eder sorusunu beraberinde getirir. Başarı, piyasanın sunduğu hediyeyi hak eder mi ya da bu hediye onların kontrolünde olmayan faktörlere mi bağlıdır? Zor ve iyi zamanlarda vatandaşların karşılıklı sorumlulukları nelerdir? Finansal krizin bu geniş sorular üzerine kamuoyu tartışmalarına yol açıp açmayacağı belirsizdir.

ADALETE İLİŞKİN ÜÇ YAKLAŞIM

Bir toplumun adil olup olmadığını sormak, hak ettiğimiz gelirin, sorumlukların ve hakların, güçlerin ve fırsatların, makamların ve rütbelerin nasıl dağıtıldığını sormaktır. Adil bir toplum bu değerleri doğru bir şekilde dağıtır. Her bireye hak ettiğini verir. Zor soru, insanlar neyi ve niçin hak ederi sorduğumuzda ortaya çıkar.

Biz de bu soruyu cevaplamaya başladık. Fiyat şişirmeye ilişkin doğru ve yanlışlar, Gazi Madalyası'na yönelik iddialar ve mali yardımlar üzerine kafa yorduğumuzda, değerlerin dağıtımında üç yaklaşımı açıkladık: Refah, Özgürlük ve Erdem, bu yaklaşımların her biri adalet problemi üzerine farklı bir bakış açısı sunar.

Tartışmalarımızın bir kısmı refahı maksimize etmenin, özgürlüğü korumanın ya da erdemi geliştirmenin ne olduğu üzerine anlaşmazlıkları yansıtır. Diğer bir kısmı ise bu yaklaşımlar çatıştığı zaman ne yapılması gerektiği üzerine anlaşmazlıkları içerir. Siyaset felsefesi bu anlaşmazlıkları şimdi ve sonrası için çözemez ama sahip olduğumuz iddiaları biçimlendirebilir ve demokratik vatandaşlar olarak karşılaştığımız alternatiflere ahlakî bir açıklık getirir.

Bu kitap, bu üç yaklaşımın sahip olduğu güçlü ve zayıf yanları araştırmaktadır. Refahı maksimize etmek düşüncesi ile başlarız. Refah, bizim gibi piyasa toplumları için doğal

bir başlama noktası sunar. Modern siyasal tartışma refahın ya da yaşam standartlarının nasıl geliştirileceği ya da ekonomik büyümenin nasıl gerçekleştirileceği üzerinedir. Niçin bu şeyleri önemseriz? En açık cevap, refahın bireyler ve toplum olarak bizi içinde bulunduğumuz durumdan daha iyi duruma getirebileceğini düşünmemizdir. Bir başka deyişle refah, mutluluğumuza katkı yaptığı için önemlidir. Bu düşünceyi açıklamak için refahı maksimize etmenin en etkili hesabını yapan ya da en büyük sayı için en büyük mutluluğu araştıran faydacılığa başvururuz.

Daha sonra adaleti, özgürlükle ilişkilendiren bir dizi teori ile devam edeceğiz. Bu teorilerin birçoğu hangi hakların daha önemli olduğu hususunda anlaşmazlık içinde olsalar da bireysel haklara saygıyı vurgularlar. Adaletin özgürlük ve bireysel haklara saygıyla ilgili olduğu düşüncesi, refahı maksimize etmeye çalışan faydacılık kadar modern siyasette de önemsenir. Örneğin *Amerikan Haklar Bildirgesi*, çoğunluğun bile ihlal edemeyeceği din özgürlüğünü ve ifade özgürlüğünü içeren belli özgürlükleri düzenler. Bütün dünyada adaletin, evrensel insan hakları ile ilgili yaklaşımı artan ölçüde benimsenmektedir. (Pratikte olmasa da en azından teoride.)

Özgürlükle başlayan adalet yaklaşımı çok geniş bir okuldur. Aslında, zamanımızın en çok caba harcanmış siyasal tartışmalarından bazıları, karşıt iki grup arasında bireycilik (*laissez-faire*) savunucuları ve hakkaniyet savunucuları arasında gerçekleşir. *Laissez-faire* savunucuları yetişkin bireyler tarafından gönüllü yapılan seçimleri onaylayan ve destekleyen adalete inanan serbest piyasa liberteryenleridir. Hakkaniyet savunucuları daha çok eşitlikçileri içerir. Hakkaniyet savunucuları dizginsiz piyasanın ne adil ne de özgür olduğunu ifade ederler. Onlara göre adalet, sosyal ve ekonomik dezavantajlara çare üreten politikaları gerektirir ve herkese başarı için eşit şans sunmalıdır.

Son olarak adaleti iyi yaşam ve erdemle ilişkilendiren teorilerle devam edeceğiz. Çağdaş siyasette, erdem teorileri sıklıkla kültürel tutucular ve din hakkıyla tanımlanır. Ahlakî görüşlere dayanarak yasa yapma düşüncesi liberal toplumlardaki çoğu birey için uzak durulması gereken bir durumdur. Çünkü bu düşünce, zor kullanmaya ve hoşgörüsüzlüğe geçiş riski taşır. İyi yaşam anlayışını ve erdemleri onaylayan adil toplum düşüncesi ideolojileri aşan iddialardan ve siyasal hareketlerden esinlenmiştir. Sadece Taliban değil, köleliğe karşı olanlar ve Martin Luther King Jr. da ahlakî ve dinî ideallerinden adalete dair kendi bakış açılarını türetmişlerdir.

AHLAKÎ MUHAKEME NASIL YAPILIR?

Adalet teorilerini değerlendirmeye geçmeden önce özellikle ahlak ve siyaset felsefesi gibi uzmanlık alanlarında felsefî iddiaların nasıl geliştirildiği sorulmaya değerdir. Bu sıklıkla somut durumlarla başlar. Fiyat şişirme, Gazi Madalyası, mali yardım, ahlakî ve siyasî yansımalar üzerine tartışmalarımızda gördüğümüz gibi, felsefî iddialar gerekçelerini anlaşmazlıklarda bulur. Sıklıkla kamusal alandaki bu anlaşmazlıklar yandaşlar ve muhalifler arasındadır. Zor bir ahlakî problem üzerine kendimizi çelişkiye ya da çatışmaya düşmüş bulduğumuzda ihtilaf bireyler olarak bizdedir.

Fakat bütün kurumlara uygulanması gerektiğine inandığımız adalet ilkelerini somut durumlara ilişkin yargılarımızdan ve kendi muhakememizden yararlanarak tam olarak nasıl inşa ederiz? Kısaca ahlakî muhakemenin dayandığı şey nedir?

Ahlakî muhakemenin nasıl geliştirildiğini anlamak için iki durumu ele alabiliriz. Bunlardan biri filozoflar arasında çok tartışılan varsayımsal bir hikayedir, diğeri ahlakî bir çıkmaz üzerine gerçek bir hikayedir.

İlk olarak filozofların varsayımını düşünelim.[36] Sınırlı sayıda felsefî konuya odaklanmak için bu varsayım diğer tüm hikayeler gibi birçok gerçek zorluklardan soyutlanmış bir senaryoyu içermektedir.

KONTROLDEN ÇIKMIŞ TRAMVAY

Saatte altmış mil hızla son sürat yokuş aşağı giden bir tramvayın sürücüsü olduğunuzu farz edin. Az ilerde ellerinde aletlerle rayların üzerinde bekleyen beş işçi gördünüz. Durmayı deniyorsunuz fakat yapamıyorsunuz. Frenler çalışmıyor. Bu işçilere çarparsanız hepsinin öleceğini (farz edelim öleceklerinden eminsiniz) bildiğiniz için umutsuzsunuz.

Aniden sağdaki alternatif rayı fark ettiniz. Rayın üzerinde sadece bir işçi vardır. Tramvayı bu raya yönlendirebileceğinizi, böylece beş işçiyi kurtarabileceğinizi ama bir işçinin de öleceğini anladınız.

Ne yapmanız gerekir? Bazı insanlar, "rayı değiştir, bir masum kişiyi öldürmek trajik olsa da, beş kişiyi öldürmek daha kötüdür" diyebilir. Beş kişinin hayatını kurtarmak için bir kişiyi feda etmek yapılması gereken doğru şey olarak gözükmektedir.

Şimdi tramvay hikayesinin farklı bir versiyonunu düşünelim. Bu kez sürücü değilsiniz ama rayları üstten gören bir köprünün üzerinde bekleyen bir seyircisiniz. (Bu kez alternatif diğer bir ray da bulunmamaktadır.) Tramvay aşağı doğru gelmektedir ve rayların sonunda beş işçi rayların üzerindedir. Bir kez daha frenler çalışmamaktadır. Tramvay beş işçiye çarpmak üzeredir. Hemen yanınızda son derece şişman birini fark edene kadar yine kendinizi bu felaketi engelleyemediğiniz için çaresiz hissetmektesinizdir. Bu çok şişman adamı gelmekte olan tramvayın rayı üzerine

itebilirsiniz. Şişman adam ölecektir ama beş kişi de kurtulacaktır. (Kendinizi atmayı düşünebilirsiniz fakat tramvayı durdurmak için çok zayıf olduğunuzu fark edersiniz.)

Şişman adamı ray üzerine itmek yapılması gereken doğru şey olabilir mi? Çoğu insan bunun doğru olmadığını söyleyebilir: "Şişman adamı ray üzerine itmek kesinlikle yanlıştır."

Beş kişinin hayatını kurtaracak olsa bile, bir kişiyi kesin bir ölüme doğru, köprü üzerinden itmek yapılan en kötü şey olarak görülür. Fakat bu ahlakî bir yapboza yol açar: Birinci olayda doğru olarak görülen ilke ikinci durumda niçin yanlıştır?

Birinci olaya tepkimizde olduğu gibi sayı hesabı doğruysa –beş kişinin hayatını kurtarmak bir kişininkini kurtarmaktan iyiyse– o zaman bu hesabı ikinci duruma uygulamamız ve adamı itmemiz gerekmez mi? İyi bir sonuç için bile, bir adamı ölüme itmek korkunç görülebilir. Fakat tramvayla bir adamı ezerek öldürmek daha az mı korkunçtur?

Belki itmenin yanlış olmasının sebebi bu itmenin köprünün üstündeki adamın iradesine karşı yapılmış olmasıdır. Sonuçta bu olaya dahil olmayı seçmemiştir. O sadece orada durmaktadır.

Belki aynı şey rayın üzerinde çalışan adam için de söylenebilir. O da olaya dahil olmayı seçmemiştir. O, sadece işini yapmaktadır, tramvay olayında kendini feda etmeyi gönüllü olarak seçmemiştir. Demiryolu işçilerinin böyle bir riski gönüllü olarak kabul ettiği ama köprünün üzerinde duranın böyle bir riski kabul etmediği söylenebilir. Acil durumda başkalarının hayatını kurtarmak için kendi hayatını gönüllü olarak feda etmenin işin tanımında olmadığını ve demiryolu işçilerinin hayatlarını vermek için köprüde bekleyenden daha fazla rıza göstermediğini farz edelim.

Belki ahlakî fark, eylemin kurbanlar üzerindeki etkisiyle ilgili değildir –ikisi de ölecektir– ama bu kararı veren insanların niyetiyle ilgilidir. Tramvay sürücüsü olarak ray üzerindeki işçiyi öldürmeye niyetli olmadığınıza işaret ederek tramvayın rayını değiştirme kararınızı savunabilirsiniz. Öngörülen düşünce şuydu: Büyük bir şans ile beş işçi kaçabilse ve altıncısı da yaşayabilseydi amacınıza ulaşacaktınız.

Aynı şey itme durumunda da geçerlidir. Köprüden ittiğiniz adamın ölümü sizin amacınız için gerekli değildir. Onun yapması gereken tek şey tramvayı engellemektir. Eğer bunu yapabilirse ve bir şekilde yaşarsa siz de memnun olabilirsiniz.

Düşünüldüğünde, belki iki olayın da benzer ilke tarafından yönlendirilmesi gerekir. Her iki olay da, daha fazla hayat kaybını engellemek için bir kişinin hayatını kasıtlı olarak feda etmeyi kapsar. Belki adamı köprüden itme isteksizliğiniz üstesinden gelinmesi gereken bir tereddüt ve hassasiyettir. Bir adamı ellerinizle köprüden itmek tramvayın direksiyonunu çevirmekten daha korkunç görülebilir. Fakat doğru şeyi yapmak her zaman kolay değildir.

Bu düşünceyi, hikayeyi hafifçe değiştirerek test edebiliriz. Bir seyirci gibi yanınızda duran şişman adamı itmeksizin rayın üstüne düşmesine sebep olduğunuzu farz edin. Adamın, kolu çevirerek açabileceğiniz bir kapıya yaslandığını düşünün. İtme yok ama benzer sonuç var. Bu, yapılanı, yapılması gereken doğru şey kılar mı ya da bir tramvay sürücüsü gibi rayı değiştirmekten ahlakî olarak daha kötü müdür?

AHLAKÎ ÇIKMAZLAR

Bu vakalar –tramvayın hattını değiştirmenin neden doğru olduğu ama adamı köprüden itmenin neden yanlış olduğu– arasındaki ahlakî farkı açıklamak çok kolay değildir. İki vaka

arasındaki ikna edici farkı gerekçelendirme baskısını fark etmemiz gerekir. Eğer etmezsek, her vakada yapılması gereken doğru şey hakkındaki yargımızı tekrar düşünmeliyiz. Bazen başkalarını ikna etmenin bir yolu olarak ahlakî muhakemeyi seçeriz. Fakat bu kendi ahlakî inançlarımızı çözümlemenin, neye ve niçin inandığımızı anlamanın bir yolu da olabilir.

Bazı ahlakî çıkmazlar çatışan ahlakî ilkelerden kaynaklanır. Örneğin, tramvay hikayesinde uyulan bir ilke kurtarabildiğimiz kadar çok hayatı kurtarmamız gerektiğini söyler, fakat bir diğeri iyi bir sonuç için bile olsa masum bir insanı öldürmenin yanlış olduğunu savunur. Çok sayıda hayatın kurtarılmasının bir masumun öldürülmesine bağlı olduğu durumda ahlakî bir çıkmazla karşılaşırız. Hangi ilkenin daha ağırlıklı olarak kabul edilmesi gerektiğini ya da bu koşullar altında hangisinin daha uygun olduğunu çözmeye çalışmalıyız.

Olayların nasıl gelişeceğinden emin olmadığımız için diğer ahlakî çıkmazlar meydana gelir. Tramvay hikayesinde olduğu gibi varsayımsal örnekler gerçek yaşamda karşılaştığımız seçeneklere yönelik belirsizliği ortadan kaldırır. Eğer tramvayın yolunu değiştirmezsek ya da adamı itmezsek kaç kişinin öleceğini bildiğimizi varsayarlar. Bu özellik, hikayeleri eylemin kusurlu rehberi yapar. Fakat ahlakî analizler için yararlı araçlar da yapar. Rastlantıları bir kenara bırakarak, –ya işçiler tramvayı fark edip zamanında kenara atlarsa?– varsayımsal örnekler, üzerine konuşulan ahlakî ilkeleri, izole ederek bize yardım eder ve onların gücünü sınar.

AFGAN ÇOBANLAR

Şimdi, hayalî tramvay hikayesiyle bazı açılardan benzer gerçek ahlakî bir çıkmazı düşünelim. Fakat bu vaka, olayların nasıl gelişeceği üzerine belirsizlik taşıdığından daha karışıktır.

2005'in Haziran'ında, astsubay Marcus Luttrell ve diğer üç deniz harp astsubayından oluşturulan bir özel ekip, Pakistan sınırına yakın Afganistan'da Usame bin Ladin'le yakın ilişkisi olan bir Taliban liderini aramayı hedefleyen gizli bir keşif görevine başladı.[37] İstihbarat raporlarına göre aradıkları kişi, ağır silahları olan 140-150 kişiyi yönetiyordu ve yasaklanmış dağlık bölgedeki bir köyde kalıyordu.

Kısa bir süre sonra özel tim, bir dağın köye üstten bakan bir yamacında pozisyon aldı. Yanlarında meleyen yaklaşık yüz keçi olan iki Afgan çoban bu özel kuvvetlere rastladı. Yanlarında on dört yaşında bir çocuk vardı. Afganlar silahsızdı. Amerikalı askerler silahlarını onlara çevirerek yere oturmalarını söylediler ve daha sonra onlara ne yapılması gerektiği üzerine tartıştılar. Bir taraftan çobanlar silahsızlardı. Diğer taraftan onların gitmesine izin vermek Amerikan askerlerinin yerini Taliban'a söylemeleri riskini içeriyordu.

Dört asker seçenekleri tartışırken, çobanları bağlayacak ipleri olmadığını fark ettiler. Bu nedenle yeni bir yer bulmak için zaman yaratacak Afganları iple bağlama fikri mümkün değildi. Onları öldürmek ya da serbest bırakmak eldeki seçeneklerdi.

Luttrell'in arkadaşlarından biri çobanları öldürmeyi savundu: "Düşman bölgede aktif görevdeyiz. Üstlerimiz tarafından buraya gönderildik. Kendi yaşamlarımızı kurtarmak için her şeyi yapma hakkına sahibiz. Askerî hüküm açıktır. Onları salıvermek yanlış olabilir."[38] Luttrell farklı düşünüyordu. "İçtenlikle, onun doğru olduğunu biliyordum" diye geçmişle hesaplaşmasında ifade etti: "Onları serbest bırakamazdık. Fakat ben başka bir ruha da sahiptim. Benim Hıristiyan ruhum. Bu ruh beni sıkıştırıyordu. Aklımın arkasında bir şey fısıldamaya devam ediyordu, soğukkanlılıkla silahsız adamları öldürmek yanlış olabilir."[39]

Luttrell, Hıristiyan ruhu ile kastettiği şeyi açıklamadı ama sonunda onun vicdanı çobanları öldürmesine izin vermedi. O, çobanların serbest bırakılması yönünde oy kullandı. (Üç arkadaşından biri çekimser kalmıştı.) Pişman olduğu bir oydu.

Çobanlar serbest bırakıldıktan yaklaşık bir buçuk saat sonra dört asker kendilerini, AK-47 silahlar ve roket atarlar taşıyan 80-100 Taliban savaşçısı tarafından etrafları sarılmış bir durumda buldu. Şiddetli bir çatışmada Luttrell'in üç arkadaşı öldürüldü. Taliban askerleri, görev timini arayan bir Amerika helikopterini de düşürdü ve helikopterdeki on altı askerin hepsini öldürdü.

Luttrel ağır yaralandı, yamaçtan aşağı düşerek ve kurtarılana kadar onu Taliban'dan koruyan Peştun köyüne kadar yedi mil sürünerek yaşamayı başardı.

Geçmişle hesaplaşmasında çobanları öldürmeme kararındaki kendi tercihini eleştirdi. Tecrübesi üzerine kaleme aldığı kitapta şöyle yazdı: "Aptalcaydı, hayatımda aldığım en aptalca karardı. Aklımı kaçırmış olmalıyım. Ölümümüzü garanti eden bir oy vermiştim... En azından, bu geçmişe nasıl baktığımdır... Karar verici oy benimkiydi ve Doğu Texas'ta bir mezara gömülüne kadar bu beni rahat bırakmayacak."[40]

Askerlerin çıkmazının çok zor bir bölümü Afgan çobanlar serbest bırakırlarsa ne olabileceği konusundaki belirsizlikti. Çobanlar sadece kendi yollarına mı gideceklerdi yoksa Taliban güçlerini mi uyaracaklardı? Fakat Luttrell'in çobanları serbest bırakmanın, kendi arkadaşlarının ve on dokuz Amerikan askerinin ölümüyle, kendi yaralanmasıyla ve görevin başarısızlıkla sonuçlanacağı bir çatışmaya neden olacağını bildiğini farz edelim. Yine de farklı davranır mıydı?

Luttrell için geçmişe bakınca cevap açıktır: Çobanları

öldürmesi gerekirdi. Bu yaşanan felaket dikkate alındığında farklı düşünmek zordur. Sayılar bakımından, Luttrell'in seçimi tramvay vakasına benzerdir. Üç Afganlıyı öldürmek kendi arkadaşlarının ve onları kurtarmaya çalışan on altı Amerikan askerinin hayatını kurtarabilirdi. Fakat hangi tramvay vakasıyla bu durum benzeşmektedir? Çobanları öldürmek, tramvayın yolunu değiştirmek ya da adamı köprüden atmak vakalarından hangisine daha çok benziyordu? Luttrell'in tehlikeyi bilmesi ve soğukkanlılıkla silahsız üç sivili öldürmemeye karar vermesi itme vakasına yakın olabilir.

Çobanları öldürme olayı, adamı köprüden itme olayından bir şekilde daha tercih edilir görülebilir. Bu, çobanların verili bilgiler ışığında köprüde bekleyen adam gibi masum olmaması, Taliban sempatizanı olmasından kaynaklanabilir. Bir analoji düşünün: Tramvayın frenlerinin bozuk olmasının köprüdeki adamın ray üzerinde çalışan işçileri öldürmek amacındaki eyleminden kaynaklandığına inanmak için sebeplerimiz olsaydı –işçiler onun düşmanı diyelim– köprüdeki adamı raya itme ahlakî seçeneği tercih edilir olurdu. Yine de onun düşmanlarının kim olduğunu ve niçin onları öldürmek istediğini bilmeye ihtiyacımız olabilir. Rayın üzerindeki işçilerin Fransız direnişinin üyeleri olduğunu ve tramvayı sabote ederek onları öldürmeye çalışan şişman adamın bir Nazi olduğunu bilseydik, işçileri kurtarmak için onu itmek, ahlakî olarak daha tercih edilir olabilirdi.

Elbette Afgan çobanların Taliban sempatizanı olmaması, çatışmada tarafsız olması ya da Taliban güçleri tarafından Amerikan askerlerinin yerini açıklamaları için Taliban tarafından zorlanmış Taliban muhalifi olmaları mümkündür. Luttrell ve arkadaşlarının çobanların onları incitmeyeceğini ama Taliban tarafından onların yerlerini açıklamaları için işkence edileceğini kesin olarak bildiklerini farz edelim. Ame-

rikalıların kendilerini ve görevlerini korumak için çobanları öldürmesi gerekirdi. Fakat böyle bir durumda Amerikan askerlerinin çobanları öldürme kararını vermeleri, onların Taliban ajanı olduğunu bilip onları öldürme kararını vermelerine kıyasla çok daha berbat bir şey olabilirdi.

AHLAKÎ DÜŞÜNCE

Çok azımız askerlerin dağda karşılaştığı durum ya da tramvay vakaları kadar hayatî tercihlerle karşılaşır. Bu tür ahlakî çıkmazlarla mücadele etmek, özel hayatımızda ve kamusal alanda uygulanacak ahlakî iddianın nasıl geliştirileceğini açıklar.

Demokratik toplumlarda hayat doğru, yanlış, adil ve adaletsiz üzerine anlaşmazlıklarla doludur. Bazı insanlar kürtaj hakkını savunurken diğerleri için kürtaj cinayettir. Bazıları, çabalarıyla para kazanmış insanlardan vergi almanın adil olmadığına inanırken, bazıları fakirlere yardım için zenginlerin vergilendirilmesinin hakkaniyet olduğuna inanır. Bazıları geçmişteki yanlışları düzeltmek adına, üniversite kabullerinde pozitif ayrımcılığı savunurken bazıları bunu kendi yetenekleriyle kabul edilmeyi hak eden insanlara karşı yapılmış haksız ayrımcılığın adaletsiz bir türü olarak kabul eder. Bazıları terör şüphelilerine işkence yapılmasını özgür toplumun bir alçaklığı ve ahlakî iğrençlik olarak reddederken, bazıları terörist bir saldırıyı engellemek için gerekliyse bunu savunur.

Siyasal seçimler, bu anlaşmazlıklar üzerine bir kazanma ve kaybediştir. Sözde kültür savaşları bunlar üzerine yapılır. Kamusal hayatta ahlakî soruları tartışırkenki hırs ve güç dikkate alınırsa, aklın ötesinde, ahlakî düşüncelerimizin kesin olarak inançla ve yetişme tarzıyla belirlendiğini düşünmeye meyledebiliriz.

Eğer bu doğruysa, ahlakî düşünce anlaşılmaz olabilir ve adalet ve doğrular üzerine kamusal tartışmalarda yaptığımız şey de dogmatik iddiaların yaylım ateşinden ve ideolojik savaştan daha değerli değildir.

En kötü şey de, var olan siyaset anlayışımızın bu duruma yaklaşmasıdır. Fakat bu yolda olmamaya ihtiyaç vardır. Bazen bir iddia fikrimizi değiştirebilir.

O zaman adalet ve adaletsizliğin, eşitliğin ve eşitsizliğin, bireysel haklar ve ortak iyinin çatışan alanında kendi bakış açımızı nasıl gerekçelendirebiliriz? Bu kitap bu sorunun cevabını vermeye çalışmaktadır.

Başlamak için bir yol, zor bir ahlakî soru ile karşı karşıya gelmeyle doğal olarak ahlakî düşüncenin nasıl ortaya çıktığını fark etmektir. Yapılması gereken doğru şey hakkındaki bir düşünce ya da bir inanç ile başlarız: "Tramvayı diğer raya çevirmek." Sonra inancımız için mantığımızı yansıtırız ve dayanacağımız ilkeyi araştırırız: "Çoğunluğun hayatını kurtarmak için birinin hayatını feda etmek daha iyidir." Daha sonra ilkeyi geçersiz kılan bir durumla yüzleşiriz ve karışıklığa sürükleniriz: "Mümkün olduğu kadar hayatı kurtarmanın her zaman doğru olduğunu düşünmüştüm, ama şimdi adamı köprüden itmek yanlış görünmekte (ya da silahsız çobanı öldürmek)." Bu karışıklığın gücünü hissetmek ve bunu çözmeyi isteme baskısı felsefenin itici gücüdür.

Bu gerilimle yüzleştiğimizde, doğru şeyi yapmak konusunda düşüncemizi gözden geçirebiliriz ya da öncelikli olarak kabullendiğimiz ilkeyi tekrar düşünebiliriz. Yeni durumlarla karşılaştığımızda diğerinin ışığında var olanı gözden geçirerek düşüncelerimizde ve prensiplerimizde geriye ve ileriye doğru hareket edebiliriz. Eylemin dünyasından mantığın bölgesine aklın dönüşümü ahlakî düşüncenin dayandığı şeydir.

Tikel vakalar hakkındaki yargılarımız ve bunlar üzerine düşünceler ile onayladığımız ilkeler arasındaki diyalektik ile ahlakî savunuyu anlama eski bir gelenektir. Bu yöntem Sokrates'in diyaloglarına ve Aristoteles'in ahlak felsefesine kadar geri gider. Antik geleneğe rağmen, takip eden sorular meydan okumaya açıktır.

Ahlakî düşünce, yargılarımız ve onayladığımız ilkeler arasındaki bir uyuma dayanıyorsa nasıl bir düşünce bizi adalete ve ahlakî doğruya yönlendirir? Ahlakî sezgilerimize ve uyuma ilişkin ilkeselleşmiş sorumluluklar getirmeyi başarsak bile, sahip olduğumuz sonucun önyargılar yumağından daha anlamlı olmadığından ne kadar emin olabiliriz?

Cevap, ahlakî düşüncenin yalnız bir amaç olmadığı, kamusal bir çaba olduğudur. Ahlakî düşünce, müzakereci olan arkadaşlar, komşular, dostlar ya da vatandaşlar gerektirir. Kendi kendimizle tartışırken bazen müzakereci kişi, var olandan daha gerçekçi hayal edilir ama adaleti ya da yaşamanın en iyi yolunu yalnız iç gözlem yoluyla keşfedemeyiz.

Platon'un *Devlet* adlı eserinde Sokrates sıradan vatandaşları mağarada hapsedilmiş bir grup mahkûmla karşılaştırır. Mahkûmların gördüğü her şey, duvardaki gölgelerin oyunu, asla kavramayacakları nesnelerin bir yansımasıdır. Sadece filozoflar mağaradan her şeyin gerçek olarak görüldüğü gün ışığına çıkabilir. Sokrates, güneşe anlık bakabilmiş filozofun, mağara sakinlerini yönetmeye uygun olduğunu ifade eder; tabiî filozof yaşadığı karanlığa geri dönmeye ikna edilebilirse.

Platon'un önerisi adaletin anlamını ve iyi yaşamın doğasını anlamak için önyargılarımızı ve günlük hayat rutinlerini aşmaktır. Bana göre Platon haklıdır ama kısmen haklıdır. Mağara iddiaları yeterince göz önünde tutulmalıdır. Ahlakî düşünce diyalektiksel ise –diyalektik somut durum-

larda ürettiğimiz hükümler ve bu hükümleri şekillendiren ilkeler arasında ileri geri hareket edişse– yanlış bile olsa zemin ve ham madde olarak fikirler ve inançlar gerektirir. Duvardaki gölgelere dokunmayan bir filozof sadece kısır bir ütopya inşa edebilir.

Ahlakî düşünce siyasete yönelerek hangi yasaların toplumsal hayatı yönlendirmesi gerektiği sorulduğunda, kamusal aklı çelişkiye düşüren tartışmalar ve olaylarla dolu şehrin kargaşası bir sözleşme gerektirir. Mali yardımlar, fiyat şişirme, gelir eşitsizliği ve pozitif ayrımcılık, askerlik ve eşcinsel evlilik üzerine tartışma siyaset felsefesinin malzemesidir. Bu tartışmalar kendi ahlakî ve siyasal inançlarımızı açıklamamız ve gerekçelendirmemiz için bizi harekete geçirir. Sadece arkadaşlarımızın ve ailemizin tartışmaya dahil olması ile yetinmez, aynı zamanda vatandaşlarımızın da tartışmaya eşlik etmesini talep eder.

En çok dikkat isteyenler, bazen radikal ve şaşırtıcı yollarla medenî hayatı canlandıran iddialarla adalet, haklar, baskı, rıza, onur, erdem, ahlak ve hukuk üzerine düşünen antik ya da modern siyaset felsefecileri grubudur. Aristoteles, Immanuel Kant, John Stuart Mill ve John Rawls bu gruba dahildir. Fakat bu kitapta bu filozofların sırası kronolojik değildir. Bu kitap düşünceler tarihi kitabı değildir ama ahlakî ve siyasal düşünceye bir yolculuktur. Bu kitabın amacı, siyasal düşünce tarihinde kimin kimden etkilendiğini göstermek değil, okuyucuları adalet üzerine kendi görüşlerinin ne olduğunu ve niçin böyle düşündüklerini çözümlemek için eleştirel incelemeye davet etmektir.

2

EN BÜYÜK MUTLULUK İLKESİ

Faydacılık

MİÇOYU ÖLDÜRME

1884'ÜN YAZINDA DÖRT İNGİLİZ DENİZCİ, KARADAN bin milden fazla mesafede Güney Atlantik'te küçük bir filikada mahsur kaldı. Denizcilerin gemisi *Mignonette*, fırtınada batmıştı ve denizciler hiç içme suyu alamadan sadece iki kutu turp konservesi ile filikaya kaçmayı başarmışlardı. Gazeteye göre "hepsi mükemmel karaktere sahip olan" denizcilerden Thomas Dudley kaptan, Edwin Stephens ikinci kaptan ve Edmund Brook ise tayfaydı.[1]

Deniz mürettebatının dördüncü üyesi on yedi yaşındaki miço Richard Parker'dı. İlk uzun deniz yolculuğuna çıkmış bulunan Parker bir yetimdi. Arkadaşlarının tavsiyelerine karşı gelerek "gençliğinin verdiği hırsla", deniz yolculuğunun kendisini erkek yapacağını düşünerek miço olmaya karar vermişti. Ne yazık ki umduğunu bulamayacaktı.

Mahsur kalmış dört denizci bir geminin geçmesi ve onları kurtarması umuduyla filikalarında ufku izlediler. İlk üç gün konserve turptan küçük parçalar yediler. Dördüncü günde bir deniz kaplumbağası yakaladılar. Birkaç gün deniz kaplumbağası ve geri kalan konserve ile idare ettiler. Daha sonraki sekiz günde hiçbir şey yemediler.

Miço Parker, filikanın köşesinde yatıyordu. Diğerlerinin öğütlerini dinlemeyerek deniz suyu içmişti ve bu nedenle hastalanmıştı. Parker, ölüyor gibi gözüküyordu. Yaşadıkları bu çilenin on dokuzuncu gününde kaptan Dudley diğerlerinin hayatta kalmasını sağlamak amacıyla kimin ölmesi gerektiğini karara bağlamak için kura çekmeyi önerdi. Fakat ikinci kaptan Brooks bunu reddetti ve kura çekilmedi.

Ertesi gün de geldi geçti ama hâlâ görünürde bir gemi yoktu. Kaptan Dudley, ikinci kaptan Brooks'a başka yöne bakmasını söyledi ve tayfa Stephens'a da miçonun öldürülmesini işaret etti. Dudley, çocuğa son ânının geldiğini söyleyerek son duasını etmesini teklif etti ve çakıyla şahdamarını keserek onu öldürdüler. Brooks, bu vahşeti paylaşmak konusundaki vicdanî itirazından vazgeçti. Üç denizci, dört gün boyunca çocuğun etiyle ve kanıyla beslendiler.

Sonunda yardım geldi. Dudley, günlüğünde kurtuluşlarını ince bir edebiyatla anlatır: "Yirmi dördüncü günde kahvaltımızı yaparken" nihayet bir gemi belirdi. Üç denizci kurtarıldı. İngiltere'ye iade edildikten sonra tutuklandılar ve sorgulandılar. Brooks itirafçı oldu. Dudley ve Stephens mahkemede kendilerini savundular. Parker'ı zor durumda kaldıkları için öldürdüklerini ve yediklerini özgür iradeleriyle itiraf ettiler.

Farz edin ki hakim sizdiniz ne karar verirdiniz? Basitleştirmek için kanunlara ilişkin boyutu bir kenara bırakın ve sizden miçoyu öldürmenin ahlakî olarak izin verilebilir

olup olmadığına ilişkin bir karar vermenizin istendiğini düşünün.

Kararın ahlakî olarak izin verilebilir olduğunu savunmak için en güçlü gerekçe, mevcut kötü koşulları da göz önüne alarak miçoyu öldürmenin üç kişinin hayatını kurtarmak için gerekli olduğudur. Biri öldürülmeseydi ve yenmeseydi denizcilerin dördü de ölmüş olacaktı. Bir şekilde yakında ölecek olduğu için zayıf ve hasta olan Parker en makûl adaydı. Dudley ve Stephens'ın aksine miçonun akrabaları da yoktu. Parker'ın ölümü, ne desteğine muhtaç olan birisini, ne kederli bir eşi, ne de çocukları geride bırakacaktı.

Bu gerekçe en azından iki itiraza açıktır: İlk olarak, miçoyu öldürmenin yararının ortaya çıkan zararlı sonuçlardan gerçekten daha ağır gelip gelmediği sorulabilir. Kurtarılan hayatlar ve kurtulanların ve yakınlarının sevinci hesaplansa bile böyle bir cinayete izin vermek bir bütün olarak toplum için kötü sonuçlar doğurabilir. Örneğin, cinayeti yasaklayan kanunu zayıflatabilir, insanların kanunu kendi çıkarlarına göre değerlendirme eğilimlerini arttırabilir ya da kaptanların miço bulmalarını zorlaştırabilir.

İkinci olarak, tüm sonuçlar düşünülse ve yararlar, zararlı sonuçlara ağır gelse bile savunmasız bir miçoyu öldürüp yemenin yanlış olduğunu, toplumsal maliyetler ve yararlar hesabını aşan nedenlere dayandıran bir vicdana sahip değil miyiz? Diğerlerinin yararına olsa bile bir insana bu şekilde davranmak –savunmasızlığını istismar etmek, rızası dışında hayatına son vermek– yanlış değil midir?

Dudley ve Stephens'm eylemleri karşısında dehşete düşen herkes için birinci itiraz duyarsız bir itiraz olarak kabul edilecektir. Bu itiraz toplumsal sonuçların tam hesaplama-

sına, yararların ve maliyetlerin karşılaştırılmasına dayanan faydacı ahlak yaklaşımını kabul eder.

Miçoyu öldürmek ahlakî öfke yaratıyorsa ikinci itiraz daha fazla anlama sahiptir. Bu itiraz, yapılması gereken doğru şeyin basitçe faydanın ve maliyetin hesaplanması olduğu düşüncesini reddeder. Bu itiraz, insanların birbirlerine karşı uygun bir şekilde davranması konusunda ahlakın daha fazla anlama sahip olduğunu savunur.

Filikada gerçekleşen olay hakkındaki bu iki yaklaşım adalete ilişkin iki karşıt geleneği örneklendirir. İlk yaklaşım, eylemin ahlakîliğinin ortaya çıkaracağı sonuçlara dayanarak yorumlanacağını ifade eder. Bu yaklaşıma göre her şey düşünüldükten sonra yapılması gereken doğru şey en iyi sonuçları verecek olandır. İkinci yaklaşıma göre ise dikkate almamız gereken her şey sadece sonuçlardan ibaret değildir; ahlakî olarak konuşacak olursak toplumsal sonuçlardan bağımsız sebeplerden dolayı belirli ahlakî ödevler ve haklar davranışlarımızı yönlendirmelidir.

Filika olayını ve yaygın olarak karşılaştığımız daha az çetrefilli çıkmazları çözmek için ahlak ve siyaset felsefesinin bazı önemli sorularını incelemeye ihtiyacımız vardır: Ahlak, hayatları matematiksel olarak hesaplamanın ve fayda-maliyet hesaplamasının konusu mudur ya da belirli ahlakî ödevler ve haklar bu hesaplamaları geçersiz kılacak kadar temel öneme sahip midir? Belirli haklar bu şekilde temel öneme sahipse –doğal, kutsal, devrolunmaz, kategorik olmak anlamında– bu hakları nasıl tanımlayabiliriz? Onları temel yapan şey nedir?

JEREMY BENTHAM'IN FAYDACILIĞI

Jeremy Bentham (1748-1832) bu sorularla ilgili olarak durduğu yer konusunda şüpheye yer bırakmaz. Bentham, doğal

haklar düşüncesi üzerine aşağılayıcı ifadeler kullanır ve doğal hakları "süslü saçmalıklar" olarak tanımlar. Bentham'ın başlattığı yaklaşım etkileyici bir kariyere sahiptir. Bu yaklaşım aslında günümüzde siyasetçileri, ekonomistleri, iş adamlarını ve sıradan vatandaşı güçlü bir şekilde etkilemektedir.

Bir İngiliz ahlak filozofu ve yasal reformcu olan Bentham, faydacılık doktrininin kurucusudur. Temel düşünce basitçe ifade edilir ve sezgisel olarak cezbedicidir: Ahlakın en üstün ilkesi, mutluluğu maksimize etmektir ve toplam hazzı, acı karşısında maksimum kılmaktır. Bentham'a göre yapılması gereken doğru şey, faydayı maksimize edecek şeydir. Bentham "faydacılıkla" hazzı ve mutluluğu üreten ve acıyı engelleyen şeyi kast eder.

Bentham ilkesine şu muhakemeyle ulaşır: Hepimiz haz ve acı duyguları tarafından yönetiliriz. Bu duygular bizim "mutlak efendilerimizdir"; yaptığımız her şeyde ve yapmamız gereken şeye karar verirken bizi yönetirler. Doğrunun ve yanlışın standardı "onların tahtına bağlıdır".[2]

Hepimiz hazzı arar, acıdan kaçarız. Faydacı felsefe, bu gerçeği onaylar ve onu ahlakî ve siyasal hayatın temeli yapar. Faydayı maksimize etmek sadece bireyler için değil aynı zamanda kanun yapıcılar için de bir ilkedir. Hangi kanunların ve politikaların yasalaşacağına karar verirken bir hükûmetin bir bütün olarak toplumun mutluluğunu maksimize edecek şeyi yapması gerekir. Peki, toplum nedir? Bentham'a göre toplum onu oluşturan bireylerin toplamından oluşan yapay bir vücuttur. Bu nedenle kanunun ne olması gerektiğine karar verirken vatandaşlar ve kanun yapıcılar kendi kendilerine şu soruyu sormalıdır: Bu politikanın tüm yararlarını toplar ve tüm maliyetlerini çıkarırsak bu politika alternatifinden daha fazla mutluluk yaratacak mıdır?

Bentham'ın faydayı maksimize etme ilkesi için cesur bir iddia ortaya koyar: Bu ilkeyi reddetmek için olası sebepler yoktur. Bentham, her ahlakî iddianın mutluluğu maksimize etme düşüncesine dayanmak zorunda olduğunu savunur. İnsanlar kesinlikle kategorik ödevlere ya da haklara inandıklarını söyleyebilirler. İnsanlar eğer bu kategorik ödevlere ve haklara inanmanın en azından uzun vadede insan mutluluğunu maksimize edebileceğine inanmazlarsa bu kategorik ödevleri ve hakları savunmak için sebeplere sahip olamayabilirler.

Bentham'a göre: "Bir insan fayda ilkesiyle mücadele etmeye başladığı zaman bu mücadele fayda ilkesinin kendisinden türetilen sebeplerden kaynaklanır ve insan verdiği bu mücadelenin fayda ilkesinin bir parçası olduğunun farkında değildir." Bütün ahlakî tartışmalar, ilkenin kendisi üzerine değil, hazzın maksimize ve acının minimalize edilmesi olarak ifade edilen fayda ilkesinin nasıl uygulanacağı üzerine anlaşmazlıklardır. Bentham, "Bir insanın dünyayı hareket ettirmesi mümkün müdür?" diye sorar. "Evet, mümkündür ama insan, ilk olarak dayanacağı başka bir dünya bulmak zorundadır." Bentham'a göre tek dünya, tek öncül, ahlakî iddianın tek başlama noktası fayda ilkesidir.[3]

Bentham, kendi fayda ilkesinin siyasal reformların temeli olarak hizmet edebilecek bir ahlak bilimi önerdiğini düşündü. Ceza politikasını daha etkili ve insancıl yapacak birkaç proje önerdi. Bunlardan biri, bir yöneticinin, mahkûmların kendisini görmeksizin onları denetlemesine imkan veren ve merkezî gözetleme kulesine sahip bir hapishane olan *Panopticon*'du. Günlük on altı saat çalışan suçluların emeğiyle ortaya çıkan kârın mübadele edildiği Panopticon'un özel girişimci tarafından (ideal olarak özel girişimcinin kendisi yönetmeli) yönetilmesi gerektiğini önerdi. Bentham'ın öne-

risi nihayetinde reddedilse bile, bu öneri tartışmasız olarak kendi zamanının ilerisindeydi. Hapishanelerin, özel şirketler tarafından yönetilmesi hususunda son zamanlarda İngiltere ve Amerika'da bir canlanma vardır.

Dilencileri Sokaklardan Toplama

Bentham'ın bir diğer tasarısı fakirler için kendi kendini finanse eden düşkünler evi kurarak "yoksulluk yönetimini" geliştiren bir plandı. Dilencilerin sokaklardaki sayısını azaltmayı hedefleyen bu plan, faydacı mantığın en parlak örneğini sunar. Bentham ilk olarak sokaklarda karşılaşılan dilencilerin, sokaktan geçenlerin mutluluğunu iki şekilde azalttığını gözlemledi. Sokakta bir dilencinin görülmesi merhametli kişiler için duygudaşlık acısı, katı yürekliler için iğrenme duygusu yaratır. Dilencilerle karşılaşmanın her iki yolu da genel kamu yararını azaltır. Bu nedenle Bentham, dilencileri sokaktan toplamayı ve onları düşkünler evinde hapsetmeyi önerir.[4]

Bazıları bunun dilenciler için adil olmadığını düşünebilir. Fakat Bentham dilencilerin faydasını ihmal etmez. Bazı dilencilerin düşkünler evinde çalışmaktan ziyade dilenmekle daha çok mutlu olabileceğini kabul eder. Fakat her mutlu ve refaha ermiş dilenci için bazı zorluklar olduğunu belirtir. Bentham, halk tarafından çekilen toplam acının düşkünler evinde çalışan dilencilerin hissettiği mutsuzluktan daha büyük olduğunu ifade eder.[5]

Bazıları, inşa edilen ve işletilen düşkünler evlerinin vergi mükellefleri üzerine külfet bindirerek mükelleflerinin mutluluğunu ve dolayısıyla onların faydasını azaltacağı endişesine kapılabilir. Fakat Bentham, düşkünlük yönetimi planının tamamen kendi kendini finanse edeceği bir öneri

sunar. Sokakta dilenciyle karşılaşan her vatandaş dilenciyi yakalamak ve en yakın düşkünler evine teslim etmekle yetkilendirilir. Her dilenci "serbest kalma hesabına" kaydedilecek olan ve orada bulunduğu süre içinde kendi bakımı için gerekli parayı ödemek için çalışmak zorundadır. Borç ödenmeden önce dilencinin ölme ihtimaline karşı hesabın içinde yiyecek, giyim, konaklama, tıbbî yardım ve sağlık sigortası da vardır. Vatandaşların, dilencileri yakalama ve düşkünler evine teslim etme zahmetine katlanmasını teşvik etmek amacıyla Bentham her dilenci için dilencinin borcuna kaydedilmek üzere dilenciyi teslim edene yirmi şilin ödül verilmesini önerir.[6]

Bentham faydacı mantığı, düşkünler evinde komşu dilencilerden rahatsız olan dilencilerin sayısını azaltmak için dilencileri odalara yerleştirirken de kullanır: "Her dilencinin yanına var olan rahatsızlığın türüne göre uygun sınıf yerleştirilir." Bu nedenle örneğin "delilerin ya da utanmazların yanına sağır ve deliler yerleştirilir... Hayat kadınlarının ya da hafifmeşrep kadınların yanına yaşlı kadınlar yerleştirilir." Bentham "tiksindirici şekilde görünüşleri bozulmuşların" yanına körlerin yerleştirilmesini önerir.[7]

Bentham'ın önerisi her ne kadar zalimce görünse de Bentham'ın amacı dilencileri cezalandırmak değildi. Toplumsal faydayı azaltan bir problemi çözerek genel refahı basit olarak geliştirmeyi hedeflemekteydi. Yoksulluk yönetimi hiçbir zaman uygulamaya geçirilmedi. Fakat yaratılan faydacılık ruhu günümüzde hâlâ yaşamaktadır. Günümüzdeki faydacı düşüncenin örneklerini düşünmeye geçmeden önce Bentham'ın felsefesinin itiraz edilir olup olmadığını sormak ve eğer yanıt evetse bunun hangi gerekçelerle yapıldığını sormak gerekmektedir.

BİRİNCİ İTİRAZ: BİREY HAKLARI

Birçok kişinin iddia ettiği gibi faydacılığın en göze batan zayıflığı birey haklarına saygı gösterme konusunda başarısız olmasıdır. Sadece toplumun toplam memnuniyeti dikkate alınarak birey ezilip geçilebilir. Faydacılar için birey konusu her bireyin tercihinin diğerlerininkiyle birlikte hesaplanması gerektiği mantığı içinde dikkate alınır. Fakat böyle bir hesaplama aşağıdaki örneklerdeki gibi her duruma uygulanırsa faydacı mantık, nezaket ve saygının temel normlarını ihlal eden bireysel davranış şekillerinin onaylanması anlamına gelir.

Hıristiyanları Aslanlara Atma

Antik Roma'da Romalılar, kalabalıkları eğlendirmek için Hıristiyanları Kolezyum'da aslanlara atardı. Faydacı hesaplamanın nasıl yapıldığını hayal edin: Evet, Hıristiyanlar aslanın pençeleri ve vahşî ısırıklarıyla dayanılmaz acı çekerler. Fakat Kolezyum'u dolduran ve zevkten kendinden geçmiş izleyicilerin coşmuş toplam hazzını düşünün. Yeterli sayıda Romalı şiddet gösterisinde yeterli hazzı alırsa faydacılar için kınanabilir herhangi bir gerekçe var mıdır?

Faydacı, bu tür bir oyunun Roma sokaklarında şiddet olaylarını arttıracağı ve davranışları kabalaştıracağı ya da bir gün aslanlar tarafından parçalanacak muhtemel kurbanlar arasında korkuya ve ürpermeye sebep olacağı hususunda endişelenebilir. Bu etkiler yeterli derecede kötü görülürse bu kötü etkiler, oyunların verdiği hazdan daha baskın olarak değerlendirilebilir ve bu oyunların yasaklanması için faydacıya bir gerekçe sağlamış olur. Fakat yapılan bu hesaplamalar, eğlence için Hıristiyanların ölümünü içeren bir şiddet olayının yasaklanmasının tek gerekçeleriyse, ahlaka dair önemli bir eksiklik yok mudur?

İşkence Hiç Onaylanabilir mi?

Benzer bir soru, şüpheli teröristlerin sorgulanmasında işkencenin onaylanıp onaylanamayacağına ilişkin güncel tartışmalarda sorulmaktadır. Saatli bir bomba senaryosu hayal edin; yerel CIA ofisinin sorumlususunuz. Manhattan'da aynı gün içinde patlayacak nükleer bir bomba hakkında bilgisi olduğuna inandığınız şüpheli bir terörist yakaladınız. Aslında, yakaladığınız teröristin bombayı kurduğuna dair şüphe etmeniz için nedeniniz de var. Bombanın saati geriye sayarken terörist kendisine yöneltilen suçlamayı ve bombanın yerini söylemeyi reddetmektedir. Bombanın yerini ve nasıl zararsız hale getirileceğini söyleyene kadar ona işkence etmek doğru mudur?

İşkenceyi onaylayan iddia faydacı bir hesaplamayla başlar. İşkence şüpheliye acı verir ve onun mutluluğunu ve faydasını fazlasıyla azaltır. Fakat bomba patlarsa binlerce masum insan ölecektir. İşkence, ölümleri ve büyük ölçekli acıyı engelleyecekse bir insana eziyet etmenin ahlakî olarak onaylanabileceğini faydacı gerekçelerle savunabilirsiniz. Önceki başkan yardımcısı Richard "Dick" Cheney'nin şüpheli El Kaide mensubu teröristlere uygulanan sert işkence tekniklerinin Amerika'ya düzenlenecek diğer terörist saldırıyı önlemeye yardım ettiği iddiası bu faydacı mantığa dayanır.

Bu, faydacıların mutlaka işkenceyi savundukları anlamına gelmez. Bazı faydacılar, pratik gerekçelerle işkenceye karşıdır. Baskı altında edinilen bilgi genellikle güvenilmez olduğu için bazı faydacılar işkencenin nadiren işe yaradığını savunur. Çok daha fazla acı bu toplumu daha güvenli yapmaz; toplam faydayı artırmaz. Bazı faydacılar, ülkemiz işkenceyi uygularsa askerlerimizin esir alınmaları durumunda daha sert muamelelerle yüzleşecekleri endişesini

dile getirir. Bütün bunlar dikkate alındığında bu sonuç işkence uygulaması ile ilişkilendirilen toplam faydayı azaltır.

Gerçek durumlarla ilgili bu düşüncelerin doğru olması bir ihtimaldir. İşkenceye karşı olan gerekçeler faydacılıkla uyumlu olabileceği gibi işkenceyi savunmanın gerekçeleri faydacı düşünce ile tamamen uyumlu da olabilir. Faydacılar, insana işkence yapmanın kesin olarak yanlış olduğunu belirtmez. Sadece tam olarak değerlendirildiğinde işkence pratiğinin yarardan çok zararlı sonuçlar yaratacak etkileri olacağını ifade ederler.

Bazı insanlar işkenceyi ilke olarak reddederler. Bu insanlar, işkencenin insan haklarını ve insan değerlerine saygıyı ihlal ettiğine inanırlar. Bu insanların işkenceye karşı olma gerekçesi faydacı düşüncelere dayanmaz. İnsan hakları ve değerlerinin faydayı aşan ahlakî temellere dayandığını savunurlar. Bu insanlar haklıysa bu durumda Benthman'ın felsefesi yanlıştır.

Saatli bomba senaryosu ile karşılaştığımızda koşullar Bentham'ın gerekçelerini destekliyor gözükür. Sayılar ahlakî bir fark yaratıyor gibidir. Filika olayında masum bir miçonun soğukkanlılıkla öldürülmesinden kaçınmak için üç adamın ölümü kabul edilecek bir şeydir. Fakat saatli bomba senaryosunda olduğu gibi binlerce masum insanın hayatı söz konusuysa? Ya yüz binlerce hayat risk altındaysa? Faydacılar, belirli bir noktada, en ateşli insan hakları savunucularının bile, saklı bir bombanın yerini bilme ihtimali olan bir teröriste işkence etmek yerine çok fazla sayıda masum insanın ölmesine izin vermenin ahlakî olarak daha tercih edilir olduğunda ısrar etmede zor zamanlar yaşayacaklarını savunurlar. Faydacıların ahlakî muhakemesinin bir testi olsa bile saatli bomba örneği yanıltıcıdır.

Bu örnek sayı hesabını onaylar gibi görünür. Bu nedenle yeterince hayat risk altındaysa değerler ve haklar hakkında vicdanımızı dikkate almamaya istekli olmamız gerekir. Bu doğruysa bu durumda ahlak sadece yararları ve maliyetleri hesaplamaktan ibarettir.

Fakat işkence senaryosu hayat kurtarma ihtimalinin masum bir insana şiddetli acı verilmesini onayladığımızı göstermez. Tüm masum insanları kurtarmak için işkence edilen insan şüpheli bir teröristtir ve aslında bombayı yerleştirmiş olabileceğinden kuşkulandığımız insandır. Ona işkence etmenin ahlakî gücü, bu insanın engellemeye çalıştığımız tehlikeyi yaratmaktan ötürü sorumlu olduğu varsayımına dayanır. Ya da bu bombadan o sorumlu değilse onun bu sert muameleyi hak edecek başka kötü davranışları yaptığını kabul ettiğini varsayarız. Saatli bomba olayında geçerli olan ahlakî sezgiler sadece fayda ve maliyet hakkında değildir aynı zamanda teröristlerin cezalandırılmayı hak eden kötü insanlar olduklarını belirten faydacı olmayan bir düşünce ile ilgilidir.

Saatli bomba senaryosunu, suçlu varsayımı ile hareket etmediğimiz herhangi bir başka senaryo ile değiştirirsek, bunu daha açık bir şekilde görebiliriz. Teröristi konuşmaya ikna etmenin tek yolunun onun masum genç kızına işkence etmek olduğunu varsayın (genç kızın, babasının yaptığı kötü şeylerden haberi yoktur). Buna izin vermek ahlakî olarak mümkün müdür? Sert bir faydacı bakışın bile bu durumdan kaçınacağını düşünüyorum. Fakat işkencenin bu senaryosu faydacı ilkenin daha doğru bir testini yapma imkanı sunar. Bu senaryo teröristlerin cezalandırılmayı hak ettiği hissini dışarıda bırakır (bulmayı umduğumuz değerli bilgiye bakılmaksızın) ve bizi faydacılığı ona ait olanla değerlendirmeye zorlar.

Mutluluk Şehri

İşkence olayının ikinci versiyonu (masum kız çocuğunu içeren) Ursula K. Le Guin tarafından yazılan kısa bir hikayeyi (*Omelas'ı Terk Edenler*) akla getirir. Hikaye Omelas denilen bir şehrin hikayesini anlatır. Bu şehir mutluluğun ve medeniyetin olduğu, kralların, kölelerin, reklamların, borsanın, atom bombasının olmadığı bir yerdir. Bu şehri hayal etmek için çok ütopik bulmayalım diye yazar bize şehir hakkında bir şey daha söyler: "Omelas'ın güzel kamu binalarının ya da ferah özel evlerinin birinin altında, bodrumda bir oda vardır. Penceresiz olan bu odanın kilitli bir kapısı vardır." Bu odada bir çocuk yaşar. Bu çocuk zeka özürlü, ihmal edilmiş, iyi bakılmamıştır. Günlerini sefil bir mutsuzluk içinde geçirir.

> Omelas'ta yaşayan bütün insanlar onun orada yaşadığını bilir... Bütün hepsi onun orada olmak zorunda olduğunu bilir... Bütün hepsi mutluluklarının, şehrin güzelliğinin, arkadaşlıklarının narinliğinin... Hatta ekinlerin bolluğunun, çocuklarının sağlığının ve gökyüzündeki güzel havanın bu çocuğun sefil yaşamına dayandığını bilir. Eğer çocuk sefil mekanından gün yüzüne çıkartılsaydı, temizlenip, doyurulup, teselli edilseydi, sonuçta iyi bir şey olurdu şüphesiz; ama eğer böyle yapılmış olsaydı, o gün ve o saatte Omelas'ın bütün o zenginliği, güzelliği ve ihtişamı sararıp solar ve yok olurdu. Koşullar bunlardı.[8]

Bu koşullar ahlakî olarak kabul edilebilir mi? Bentham'ın faydacılığına yapılan ve insan haklarına dayanan birinci itiraz bu koşulların bir şehrin mutluluğuna sebep olsa bile ahlakî olarak kabul edilemeyeceğini savunur. Masum bir çocuğun haklarını kalabalıkların mutluluğu için bile olsa ihlal etmek yanlıştır.

İKİNCİ İTİRAZ: TEK BİR ÖLÇEK

Faydacılık mutluluğu ölçmeye, toplamaya ve hesaplamaya

dayanan bir ahlak bilimi sunduğunu iddia eder. Bu ahlak bilimi, tercihleri yargılamaksızın değerlendirir. Herkesin tercihi eşit kabul edilir. Bu yargılamaksızın değerlendirme teorinin cezbedici kaynağıdır. Ahlakî tercihi bir bilim yapma sözü daha çok çağdaş ekonomi mantığından yararlanır. Fakat tercihleri toplamak için bu tercihlerin tek bir ölçekte ölçülebilir olması gerekir. Bentham'ın faydacılık fikri yaygın bir ölçüt önerir.

Fakat tüm ahlakî değerlerin tek bir değere herhangi bir anlam kaybı olmaksızın çevirmek mümkün müdür? Faydacılığa yöneltilen ikinci itiraz bunun yapılabileceğinden şüphe duymaktır. Bu itiraza göre tüm değerler yaygın ortak bir değer ile ölçülemez.

Bu itirazı anlamak için hükûmetler ve şirketler tarafından yaygın olarak kullanılan fayda-maliyet analizlerinin dayandığı faydacı mantığı düşünün. Fayda-maliyet analizi her şeyin fayda ve maliyetini parasal terimlere çevirerek ve kıyaslayarak karmaşık toplumsal tercihlere rasyonellik ve kesinlik getirir.

Akciğer Kanserinin Faydaları

Tütün mamulleri şirketi Philip Morris, sigara içmenin yaygın ve toplumsal olarak kabul edildiği Çek Cumhuriyeti'nde büyük bir pazara sahiptir. Çek hükûmeti sigara içmenin sağlık harcamalarını artırmasından endişe ettiği için son zamanlarda sigara tüketimindeki vergi oranlarını artırmayı düşündü. Vergi oranlarının yükselmesini savuşturmak umudu içinde olan Philip Morris, sigara içmenin Çek ulusal bütçesi üzerindeki etkilerini ölçmek için fayda-maliyet analizi yaptırdı. Çalışma, Çek hükûmetinin aslında sigara içme yüzünden para kaybetmekten çok para kazandığını ortaya koydu. Bunun sebebi ise sigara içenler yaşarken her ne kadar

bütçede sağlık harcamalarına neden olsalar da erken öldükleri için hükûmet sağlık harcamalarından, emekli maaşlarından ve yaşlılar için bakım evi harcamalarından büyük ölçüde tasarruf ediyordu. Bu çalışmaya göre, vergi gelirleri ve sigara içenlerin erken ölümlerinden kaynaklanan tasarruflar da dahil sigara içmenin "pozitif etkileri (!)" göz önüne alındığında hazinenin net geliri yıllık 147 milyon dolardır.[9]

Fayda-maliyet analizi Philip Morris için halkla ilişkiler açısından felaketle sonuçlandı. Bir eleştirmen "Sigara Şirketleri eskiden sigaranın insanı öldürdüğünü inkar ederdi. Şimdi sigaranın insanı öldürmesiyle övünüyorlar" diye yazdı. Sigara içmeye karşı bir grup, Çek hükûmetinin her ölen sigara içicisinden kazandığı kârı temsil eden 1.227 dolarlık fiyat etiketinin morgda bir kadavranın ayak parmağına iliştirilmiş olduğunu gösteren bir reklamı gazetelere verdi. Toplum öfkesi ve eleştirisiyle karşılaşan Philip Morris'in başkanı çalışmanın "insanlığın temel değerleri ile tamamen uyuşmadığını ve kabul edilemez olduğunu" söyleyerek özür diledi.[10]

Bazıları Philip Morris'in sigara içme üzerine yaptırdığı fayda-maliyet analizinin ve onun altında yatan faydacı düşüncenin ahlakî ilgisizliği örneklendirdiğini ifade edebilir. Akciğer kanseri ölümlerini firmanın kâr-maliyet hesaplarında bir kalem olarak değerlendirme rahatlığı, insanî değerler için duygusuz bir duyarsızlık sergiler. Sigara içmeyi savunan herhangi bir ahlakî politika sadece mali etkilerini değil aynı zamanda halk sağlığına ve insan mutluluğuna dair tüm sonuçları dikkate almalıdır.

Fakat bir faydacı acı ve acı çekme, kederli aileler ve can kaybı vb. geniş kapsamlı sonuçları tartışmaz. Bentham, insan hayatının değerini de içeren önemsediğimiz çok çeşitli şeyleri tek bir ölçekte tamamen değerlendirmek için

fayda kavramını kullandı. Bentham'ın görüşlerini savunan biri için sigara içme üzerine yapılan çalışma faydacılığın ilkelerini çürütmez, olsa olsa faydacı ilkelerin yanlış uygulanmasının örneğidir. Tam bir fayda-maliyet analizi sigara içmekten dolayı erken ölenlerin ve onların ailelerinin maliyetlerini temsil eden bir miktarı ahlakî hesap olarak ekleyebilir ve sigara içmekten dolayı erken ölenlerin hükûmete kazandırdıkları tasarrufları bununla kıyaslayabilir.

Bu durum bizi tüm ahlakî değerlerin parasal olarak hesaplanıp hesaplanamayacağı sorusuna geri götürür. Fayda-maliyet analizinin bazı türleri bir doları insan hayatı ile kıyaslayarak bu hesaplamayı yapar. İnsan hayatının değerini hesaplamadıkları için değil aksine bunu yaptıkları için toplumsal öfkeye neden olan fayda-maliyet analizinin iki kullanımını düşünün.

Patlayan Benzin Deposu

1970'ler boyunca Ford Pinto, Amerika Birleşik Devletleri'nde en çok satan küçük arabalardan biriydi. Ne yazık ki bu arabanın benzin deposu bir araba arkadan çarptığında patlamaya eğilimliydi. Kaza sonucu insanların Pinto marka arabaları alev aldığında beş yüzden fazla insan öldü ve pek çoğu da önemli yanık yaralanmalarından acı çekti. Kaza kurbanlarından biri, Ford Motor Şirketini dava ettiğinde Ford mühendislerinin benzin deposundan kaynaklanan bu tehlikenin farkında oldukları ortaya çıktı. Şirket yöneticileri bir fayda-maliyet analizi yaptırmışlardı ve bu sorunu gidermenin sağlayacağı faydanın (hayat kurtarmak ve yaralanmaları engellemek dahil) her arabanın benzin deposunu daha güvenli hale getirecek olan 11 dolarlık bir cihazı taktırma maliyetinden daha düşük olduğu ve buna değmeyeceği kararına varmışlardı.

Ford, daha güvenli benzin deposundan elde edilecek faydaları hesaplamak için herhangi bir değişiklik yapılmazsa 180 ölüm ve 180 yanık yaralanması olabileceğini hesapladı. Daha sonra kazada ölen her kişi için 200.000 dolar ve her yaralanma için 67.000 dolar parasal bir karşılık belirledi. Bu hesaplamaya kazada alev alacak Pintoların sayısını ve değerini ekledi. Ford daha güvenli benzin deposunun sağlayacağı toplam faydanın 49,5 milyon dolar olabileceği sonucuna ulaştı. Fakat 12,5 milyon araca 11 dolarlık cihazı eklemenin maliyeti 137,5 milyon dolar olabilirdi. Böylece Ford benzin deposunu tamir etmenin maliyetinin daha güvenli bir arabanın sağlayacağı faydadan daha çok olduğuna ve bu değişikliğin yapılmasına değmeyeceğine karar verdi.[11]

Bu çalışmadan haberi olduğu zaman jüri öfkelendi. 2,5 milyon dolar maddî tazminat ve 125 milyon dolar cezaî tazminata hükmetti (daha sonra bu miktar 3,5 milyon dolara düşürüldü).[12] Belki de jüri üyeleri bir şirketin insan hayatına parasal bir değer biçmesinin yanlış olduğunu ya da belki de 200.000 doların çok düşük olduğunu düşündü. Ford bu tutarı kendi belirlememişti bunu devletin bir kurumundan edinmişti. 1970'lerin başlarında ABD Ulusal Otoyol Trafik Güvenliği Kurumu ölümlü kazaların maliyetini hesaplamıştı. Kurum, üretim kaybını, sağlık harcamalarını, cenaze masraflarını ve kurbanların acılarını hesaplayarak, her ölümcül kaza için 200.000 dolarlık bir karşılığa ulaşmıştı.

Jürinin itirazı ilkesel olmayıp tutara yönelik olsaydı bir faydacı bu konuda hemfikir olabilirdi. Çok az insan 200.000 dolar için bir araba kazasında ölmeyi tercih eder. Çoğu insan yaşamayı ister. Ölümcül kaza maliyetlerinin etkili şekilde ölçülmesine sadece kazanç kaybı ve cenaze masrafları yeterli olmaz kurbanın mutluluk kaybının da dahil edilmesi gerekir. Bu durumda bir insan hayatına karşılık gelen en doğru para miktarı ne olabilir?

Yaşlılar için Bir İndirim

ABD Çevre Koruma Kurumu (EPA) bu soruyu cevaplamaya çalışırken de toplumsal öfkeye neden olmuştu ama bu öfke farklı bir türdü. Kurum, 2003'te yeni hava kirliliği standartlarının bir fayda-maliyet analizini sundu. Çevre Koruma Kurumu insan hayatı için Ulusal Otoyol Trafik Güvenliği kurumundan daha cömert bir fiyat belirledi. Belirlenen fiyat yaş aralığına göre değişiyordu: Temiz havayla kurtulan her hayat için 3,7 milyon dolar fakat yetmiş yaşından daha büyük her birey için bu tutar 2,3 milyon dolardı. Farklı değerlendirmelerin ardında yatan şey faydacılık yaklaşımıydı: Yaşlı bir insanın hayatını kurtarmak genç olan bir insanın hayatını kurtarmaktan daha az mutluluk yaratır. (Genç insan daha uzun bir ömre sahiptir ve bu yüzden daha fazla haz alınacak mutluluk söz konusudur.) Yaşlıları savunanlar bunu bu şekilde değerlendirmedi ve yaşlılara yapılan bu "indirimi" protesto etti. Devletin genç insanların yaşamına yaşlılarınkinden daha fazla değer atfetmemesi gerektiğini savundular. Protestodan etkilenen Çevre Koruma Kurumu hızlıca bu indirimi (!) ve raporu geri çekti.[13]

Faydacılık eleştirileri bu tür olayların, fayda-maliyet analizinin yanlışlığının delili olduğuna işaret ederler ve insan hayatına parasal bir değer biçmenin ahlakî olarak duyarsızlık olduğunu belirtirler. Fayda-maliyet analizini savunanlar bu eleştirilere katılmaz. Faydacılık taraftarları çoğu sosyal tercihin kesin olarak bir miktar insan hayatını diğer şeyler ve yararlar için takas ettiğini savunur. Biz kabul etsek de etmesek de insan hayatının bir fiyatının olduğunda ısrarcıdırlar.

Örneğin, otomobil kullanımı tahmin edilebilir sayıda ölümlere neden olur (Amerika Birleşik Devletleri'nde yıllık kırk binden fazla ölüm). Fakat bu bizi otomobil kullanmak-

dan vazgeçen bir toplum olmaya yönlendirmez. Hatta bizi hız limitlerini düşürmeye bile yöneltmez. 1974'teki petrol krizi boyunca ABD Kongresi saatte en fazla elli beş mili ulusal hız limiti olarak belirledi. Bu hız limiti enerji tasarrufu yapılmasını amaçlasa da daha düşük hız limitinin bir etkisi de ölümcül trafik kazalarını azaltmasıydı. 1980'lerde Kongre hız sınırlamasını kaldırdı ve eyaletlerin çoğu hız limitini saatte 65 mile çıkardı. Sürücüler zamandan tasarruf etti fakat ölümlü trafik kazaları arttı. Bu sefer, hiç kimse hızlı sürücülerin elde ettikleri faydanın maliyetlerine değip değmeyeceğine karar vermek konusunda fayda-maliyet analizi yapmadı. Fakat birkaç yıl sonra iki ekonomist hızlı araba kullanmanın yararı ve buna izin vermenin insan hayatına biçtiği değeri rakamlara döktü. Hız yapmanın faydalarından birinin iş yerine erken gidip ayrılmak olduğunu ifade ettiler. Zamandan tasarrufun ekonomik faydasını hesapladılar ve bulunan rakamı (bir saat ortalama ücret 20 dolar olarak belirlendi) yıllık ulusal kaza ölümleri sayısına böldüler. İki ekonomist, Amerikalılar için daha hızlı araba kullanmanın faydasının hayat başına 1,54 milyon dolara eş olduğunu ifade ettiler. Bu sonuç saatte on mil daha hızlı sürmenin her ölümcül kaza için ekonomik kazancıydı.[14]

Fayda-maliyet analizini savunanlar saatte elli beş mil yerine altmış beş mille araba sürerek tam olarak insan hayatının değerini 1,54 milyon dolar olarak değerlendirebileceğimizi gösterdiler. Bu tutar kirlilik standartları ve güvenlik düzenlemelerinde ABD kurumlarının her hayatın değeri için belirlediği tutar olan 6 milyon dolardan daha azdı. Öyleyse neden bu konuda açık olmuyoruz? Belirli faydalar için bazı güvenlik seviyelerinden vazgeçmek kaçınılmazsa, fayda-maliyet analizini savunanlar bunu daha farkında olarak yapmamız ve her ne kadar yapılan insan hayatına değer biçmek

olsa da, mümkün olduğu kadar sistematik olarak faydaları ve maliyetleri karşılaştırmamız gerektiğini savunurlar.

Faydacılar, insan hayatına değer biçilmesine karşı tepkimizi, üstünden gelinmesi gereken bir dürtü, doğru düşünmeyi ve rasyonel toplumsal tercihi engelleyen bir tabu olarak görürler. Buna karşın faydacılık eleştirileri bu tereddüdümüzün, tüm değerlerin ve çıkarların tek bir ölçüte göre değerlendirilmesinin imkansız olduğu düşüncesinin ahlakî önemine işaret ettiğini düşünürler.

Acının Karşılığı

Bu tartışmanın nasıl çözülebileceği açık değildir. Fakat ampirik olarak düşünen sosyal bilimciler bu sorunu çözmeyi denedi. 1930'larda bir sosyal psikolog olan Edward Thorndike faydacılığın varsaydığı şeyi kanıtlamayı denedi. Görünüşe göre farklı olan isteklerimizi ve isteksizliklerimizi hazzın ve acının yaygın bir ölçütüne göre değerlendirmemiz mümkündür. Thorndike, devlet yardımından yararlanan gençlere, çeşitli deneyimlerden acı çekmek için kendilerine ne kadar ödeme yapılması gerektiğini sorarak bir araştırma yaptı. "Önde bulunan üst dişlerinizden herhangi birinin çekilmesi sonucunda hissedeceğiniz acı için size ne kadar ödeme yapılmalıdır?" ya da "Serçe parmağınızın kesilmesi sonucunda ortaya çıkacak acı için ne kadar ödeme yapılmalıdır?" ya da "On beş santim uzunluğunda canlı bir solucanı yemeniz için ne kadar ödeme yapılmalıdır?" ya da "Sahipsiz bir kediyi çıplak ellerinizle boğmanız için ne kadar ödeme yapılması gerekir?" ya da "Hayatınızın geri kalanını Kansas'taki herhangi bir kasabadan 10 mil uzaklıktaki bir çiftlikte geçirmeniz için ne kadar ödeme yapılmalıdır?"[15]

Bu sorulardan hangisinin en yüksek ve en düşük fiya-

tı aldığını merak edebilirsiniz. Araştırmanın sonuçlarına göre fiyatlar şöyledir (1937 yılında dolar olarak):

Diş	4.500$
Parmak	57.000$
Solucan	100.000$
Kedi	10.000$
Kansas	300.000$

Thorndike, bulgularının tüm değerlerin bir ölçüte göre değerlendirilebileceği ve karşılaştırılabileceği düşüncesini destekleyeceğini düşündü. Thorndike'a göre: "Herkeste olan arzu ya da tatmin bir miktar benzerdir ve bu nedenle ölçülebilir." "Bir köpeğin, kedinin ya da tavuğun vb. yaratığın hayatı büyük ölçüde arzular, tutkular, hazlar tarafından belirlenir... Aynı şekilde bir insanın hayatı da sayısız, incelikli ve karmaşık arzu ve tutkular tarafından belirlenir."[16]

Beklenilenin aksine Thorndike'ın araştırmasında ulaştığı fiyat listesinin abes karakteri bu tür araştırmaların saçma olduğu izlenimini yarattı. Kansas'ta bir çiftlikte yaşamanın, bir solucanı yemekten üç kat daha kötü olduğu sonucunu gerçekten kabul edebilir miyiz ya da bu deneyimler anlamlı karşılaştırmalar yapılamayacak kadar farklı mıdır? Thorndike, araştırmayı cevaplayanların üçte birinin bu deneyimlerden bazılarının "ölçülemez iğrençlik" olduklarını ve acı çekmelerine neden olamayabileceğini ifade ettiğini kabul eder.

St. Anne'in Kızları

Bütün ahlakî değerlerin herhangi bir kayıp olmaksızın tek bir ölçüte çevrilebileceği iddiasının lehine ya da aleyhine kesin bir kanıt olmayabilir ama yine de bu sorunu tartışan bir örnek daha verilebilir.

1970'lerde Oxford'da öğrenci olduğum zamanlarda kadınlar ve erkekler için ayrı kolejler vardı. Kadın kolejlerinin, erkek misafirlerin kadınların odasında gece misafiri olarak kalmasına karşı olan kuralları vardı. Ben hiç yatılı misafir olamadım bu yüzden bana söylenen o ki bu kurallara nadiren uyulurdu ve kolayca ihlal edilirlerdi. Çoğu kolejin çalışanı cinsel ahlaka dair geleneksel düşünceyi gözetmeyi artık kendi görevi olarak görmezdi. Baskı, kadın kolejlerinden biri olan St. Anne kolejinde tartışma konusu olan bu kurallardaki gevşemeyi arttırdı.

Fakültedeki bazı yaşlı kadınlar muhafazakardırlar. Bu kadınlar geleneksel ahlakî gerekçelerle erkek misafirlere izin verilmesi konusuna muhaliflerdi; evli olmayan genç bir kızın bir erkekle geceyi geçirmesinin ahlaksızlık olduğunu düşünüyorlardı. Fakat zaman değişmişti ve muhafazakarlar itirazlarının gerçek gerekçelerini sunmaktan utanıyorlardı. Bu yüzden gerekçelerini faydacı iddialara dönüştürdüler. "Erkekler yatıya kalırsa, kolejin maliyetlerinin artacağını" savundular. Bunun nasıl olduğunu merak edebilirsiniz. "Yatıya kalanlar banyo yapmak isteyecek ve daha çok miktarda sıcak su kullanacak." Ek olarak "yatakları daha sık değiştirmek zorunda kalacaklarını" savundular.

Reformistler şu uzlaşmayı kabul ederek muhafazakarların itirazlarını aştılar: Erkek misafirin kolej giderlerine her gece için elli sent katkı yapması şartıyla her kadın haftada en fazla üç erkeği yatılı olarak misafir edebilir. Ertesi gün *the Guardian*'ın manşeti şöyleydi: "St. Anne'deki Kızların Bir Geceliği Elli Sent." Değerlerin dili faydacılık diline çok iyi bir şekilde çevrilememişti. Kısa bir süre sonra yatılı misafir kuralları ve ücreti tamamen kaldırıldı.

JOHN STUART MILL

Bentham'ın "En Büyük Mutluluk" ilkesine yöneltilen iki itirazı ele aldık. Bu iki itiraza göre bu ilke insan itibarına ve haklarına yeterli önemi vermez ve yanlış olarak her şeyin ahlakî önemini hazzın ve acının bir ölçütüne indirger. Bu itirazlara cevap vermek ne kadar zordur?

John Stuart Mill (1806-1873) bu itirazlara cevap verilebileceğine inandı. Bentham'dan bir kuşak sonra Mill, faydacılığı daha az hesaplamaya dayanarak ve daha çok insancıl bir yaklaşım olarak yeniden yapılandırarak kurtarmaya çalıştı. John Stuart Mill, Bentham'ın arkadaşı ve öğrencisi olan James Mill'in oğluydu. James Mill, oğlunu evde eğitti ve genç Mill mucize çocuğa dönüştü. Mill üç yaşındayken Yunanca ve sekiz yaşındayken Latince öğrendi. On bir yaşındayken Roma hukuku tarihi üzerine bir kitap yazdı. Yirmi yaşındayken birkaç yıllığına onu bunalıma sokacak bir sinir buhranı geçirdi. Kısa bir süre sonra Harriot Taylor ile tanıştı. Harriot Taylor iki çocuklu evli bir kadındı fakat Mill ile çok yakın arkadaş oldular. Yirmi yıl sonra kocası öldükten sonra Mill ile evlendiler. Mill, Taylor'ı en büyük entelektüel destekçisi ve Bentham'ın doktrinini revize etmesinde yardımcısı olarak kabul ederek onurlandırdı.

Özgürlük Savunusu

Mill'in yazıları, babasından miras aldığı ve Bentham'ın yaklaşımından benimsediği faydacılık felsefesini birey hakları ile bağdaştırmak için gayretli bir girişim olarak okunabilir. *Hürriyet Üstüne* (*On Liberty*, 1859) adlı kitabı İngilizce konuşan dünyada birey özgürlüğünün klasik savunusudur. Kitabın temel ilkesi başkalarına zarar vermemek koşuluyla insanların her istediklerini yapmak konusunda özgür olmaları gerektiğidir. Devlet, bireyi kendi kendisinden korumak

ya da çoğunluğun en iyi yaşam şekline ilişkin inançlarını dayatarak birey özgürlüğüne müdahale etmemelidir. Mill, bireyin topluma karşı sorumlu olduğu eylemlerin sadece diğerlerini etkileyen eylemler olduğunu savunur. Başka birine zarar vermediğim sürece "özgürlüğüm mutlaktır. Kendi bedeni ve aklı kısaca kendi üzerinde birey egemendir."[17]

Bu sert birey hakları savunusu faydacılığın sağladığı haklılaştırmadan daha güçlü bir haklılaştırma gerektiriyor gözükmektedir. Büyük bir çoğunluğun yaygın olmayan bir inancı hor gördüğünü ve yasaklanmasını istediğini farz edin. Daha fazla sayıda insan için daha büyük miktarda mutluluk yaratacak olsa bile bu dinî inancı yasaklamak mümkün müdür? Bu durumda ortaya çıkacak şey, engellenen azınlığın mutsuzluktan ve hayal kırıklığından dolayı acı çekebileceğidir. Fakat çoğunluğun sapkınlara olan nefreti yeterince büyük ve hırslı ise bu durumda toplam mutluluk azınlıkların acısından daha ağır gelebilir. Bu senaryo mümkünse faydacılık, inanç özgürlüğü için tartışmalı ve sağlam olmayan bir zemin olarak görülür. Mill'in özgürlük ilkesi, Bentham'ın fayda ilkesinden daha güçlü bir ahlakî temel gerektirir.

Mill aynı fikirde değildir. Özgürlüğün tamamen faydacı düşüncelere dayandığı konusunda ısrarcıdır: "Faydadan bağımsız bir şey olarak soyut hak düşüncesinden çıkartılarak benim savunmamı destekleyen herhangi bir avantajdan vazgeçtiğimi belirtmek yerinde olacaktır. Faydayı tüm etik kurallara uygulanacak son temyiz yeri olarak kabul ederim fakat fayda daha geniş bir çerçevede ele alınmalıdır. Gelişen bir varlık olarak insanın devamlı çıkarlarına dayanmalıdır."[18]

Mill, faydayı tek tek meseleler için değil uzun dönemi dikkate alarak maksimize etmemiz gerektiğini düşünür. Bireyin özgürlüğüne gösterilen saygının zaman geçtikçe daha büyük mutluluk yaratacağını savunur. Çoğunluğun,

muhalifleri ya da bağımsız düşünen kimseleri susturmalarına izin vermek bugün için faydayı maksimize edebilir fakat uzun vadede toplumu daha kötü ve mutsuz bir şeye dönüştürecektir.

Birey özgürlüğünü ve muhalif olma hakkını savunmanın uzun vadede toplum refahını geliştireceğini niçin kabul etmemiz gerekir? Mill birkaç gerekçe sunar: Farklı görüş tamamen ya da kısmen doğru çıkabilir ve hakim olan görüş için düzeltici bir işlev sunabilir. Farklı görüş doğru olmasa bile hakim görüşü, düşüncelerin dinç rekabetinde sınayarak, hakim görüşün bir dogmaya ve önyargıya dönüşmesini engelleyecektir. Son olarak, üyelerini alışkanlıkları ve gelenekleri benimsemeye zorlayan bir toplum sosyal gelişmeyi güçlendiren enerji ve zindelikten yoksun kalarak büyük ihtimalle boğucu bir benzerliğe dönüşecektir.

Mill'in özgürlüğün faydalı sosyal etkileri hakkındaki düşünceleri yeterince makûldür. Fakat bu düşünceler en azından iki sebepten dolayı birey hakları için yeterli derecede ikna edici ahlakî temeller sağlamazlar: İlk olarak, sosyal gelişmeyi sağlayacağı için birey haklarını savunmak, hakları, çeşitli durumlarla karşılaşıldığında zayıf bırakır. Despotik yöntemlerle bir tür uzun dönem mutluluğu elde etmiş bir toplumla karşılaştığımızı düşünün. Faydacı, böyle bir toplumda birey haklarına ahlakî olarak ihtiyaç olmadığı kararına varamaz mı? İkinci olarak, hakları faydacı yaklaşıma dayandırmak, sosyal refaha etkisi ne olursa olsun, birisinin haklarını ihlal etmenin bireyi bir yanlışa mahkûm etmek anlamına geldiğini göz ardı eder. Çoğunluk yaygın olmayan bir inancın taraflarına eziyet ederse, hoşgörüsüzlüğün zamanla toplum için üretebileceği kötü etkilere bakılmaksızın, bu yaygın olmayan inancın taraftarlarına yapılan adaletsizlik olarak değerlendirilemez mi?

Mill, bu itirazlara cevap verir fakat bu onu faydacı ahlakın sınırlarının ötesine taşır. Mill'e göre bir insanı bir alışkanlığa ya da geleneğe ya da hakim düşünceye göre yaşamaya zorlamak yanlıştır. Çünkü bu yanlış, bireyi, hayatın en önemli amacı olan insan yeteneklerinin tam ve özgür gelişiminden alıkoyar. Mill'e göre uyum en iyi şekilde yaşamanın düşmanıdır.

> İnsanın algılama ve yargılama yetenekleri, fark yaratan duyguları, zihinsel aktiviteleri ve ahlakî tercihleri sadece seçim yaparken ortaya çıkar. Bir şeyi gelenek olduğu için yapan kişi tercihte bulunmaz. Bu kişi, en iyi olan şeyi ne kavramak ne de arzu etmek konusunda pratik kazanmış olur. Zihin ve ahlak, kaslar gibi sadece kullanılarak geliştirilir... Kendi yerine dünyaya hayat planını seçmesine izin veren kişinin taklitçi maymun misali herhangi bir yeteneğe ihtiyacı yoktur. Kendi hayat planını seçebilen kişi tüm yeteneklerini kullanır.[19]

Mill, takip edilen geleneğin bir insanı tatmin edici bir hayata yöneltebileceğini ve onu zararlardan uzak tutabileceğini kabul eder. "Fakat bir insan olarak onun uygun değeri ne olacaktır?"diye sorar. "İnsanların sadece ne yaptığı değil aynı zamanda hangi tutumla onları yaptıkları da önemlidir."[20]

Bu nedenle eylemler ve sonuçlar bu anlamda her şey değildir. Karakter de dikkate alınır. Mill'e göre bireysellik getirdiği zevkten daha çok karaktere yaptığı etki ile öne çıkmaktadır. "Arzu ve dürtüleri kendine ait olmayan kişi buhar makinesinden daha fazla şahsiyete sahip değildir."[21]

Mill'in güçlü bireysellik (*individuality*) savunusu *Hürriyet Üstüne*'nin (*On Liberty*) en çarpıcı katkısıdır. Ama bu aynı zamanda bir sapmadır da. Bireycilik savunusu, faydacılığın ötesinde ahlakî ideallere –şahsiyet ve kendi kendini gerçekleştirme ideallerine– başvurduğu için Mill aksini id-

dia etse de, Bentham'ın ilkesinin gerçekten ayrıntılandırılması değil onun terkedilmesidir.

Üstün Hazlar

Faydacılığa yöneltilen ikinci itiraza (tüm değerleri tek bir ölçüte göre değerlendirme) Mill'in cevabı faydadan bağımsız ahlakî ideallere dayanan bir hal alır. *Hürriyet Üstüne* adlı eserinden kısa bir süre sonra Mill'in yazdığı *Faydacılık* (*Utilitarianism*, 1891) adlı makalesinde faydacıların üstün hazları, aşağı olanlardan ayırabileceğini göstermeye çalışır.

Bentham için haz hazdır, acı da acıdır. Bir deneyimi diğerinden daha iyi ya da kötü olarak değerlendirmek için tek dayanak deneyimin ürettiği haz ve acının yoğunluğu ve süresidir. Üstün hazlar ya da asil faydalar adlandırması daha güçlü ve uzun hazlar için kullanılır. Bentham, hazlar arasında nitelik olarak bir fark olmadığını savunur. "Hazların eşitliği konusunda" Bentham, "*push-pin*'in şiir kadar iyi olduğunu" ifade eder. (*Push-pin* bir çocuk oyunudur.)

Bentham'ın faydacılığının cazibeli kısmı bu yargılayıcı olmayan ruhudur. Bu faydacılık anlayışı insanların tercihlerini herhangi bir ahlakî yargılama yapmaksızın oldukları gibi kabul eder. Bütün tercihler eşit kabul edilir. Bentham bazı hazların doğal olarak diğerlerinden daha üstün olduğuna karar vermenin küstahlık olduğunu düşünür. Bazıları Mozart'ı bazıları Madonna'yı sever. Bazıları baleyi bazıları bowlingi sever. Bazıları Platon'u bazıları Penthouse'u okur. Bentham, hangi hazların daha üstün, değerli ve soylu olduğuna kimin karar vereceğini sorar.

Daha üstün hazları daha aşağıda olan hazlardan ayırmayı reddediş Bentham'ın bütün değerlerin tek bir ölçütle ölçülebileceği ve karşılaştırılabileceği inancıyla ilişkilidir.

Tercihler ortaya çıkan hazzın ve acının niteliğiyle değil de sadece miktarıyla farklılaşırsa bu durumda bunları tek bir ölçütle değerlendirmek mantıklıdır. Fakat bazıları faydacılığın bu katı görüşüne itiraz eder: İtiraz edenler bazı hazların diğerlerinden daha üstün olduğuna inanır. Bazı hazlar diğerlerinden daha değerliyse, bazı tercihlerin toplamını en üstün iyi olarak kabul etmek şöyle dursun toplumun niçin tüm tercihleri eşit kabul etmesi gerektiğini sorgularlar.

Romalıların Hıristiyanları kolezyumda aslanlara atması konusunu tekrar düşünün. Bu kanlı manzaraya yöneltilen bir itiraz bunun kurbanların haklarını ihlal ettiğidir. Başka bir itiraz bunun soylu bir hazdan ziyade sapkın bir hazza hitap ettiğidir. Bu hazları tatmin etmektense değiştirmek daha iyi değil midir?

Püritenlerin köpeği ayıya saldırtma sporuna (*bear baiting*) ayıya acı verdiği için değil seyircilere haz verdiği için yasakladığı söylenir. Köpeği ayıya saldırtma artık yaygın değildir ama köpek dövüşleri ve horoz dövüşleri hâlâ cazibesini korumaktadır ve bazı yasalar bunu yasaklar. Bu tür yasakları haklılaştırmak için başvurulan gerekçe hayvanların acı çekmesini önlemektir. Bununla birlikte bu yasalar köpek dövüşlerinden alınan hazzın toplumun caydırması gereken nefret verici bir şey olduğuna dair ahlakî bir yargıyı da yansıtır. Bu karara sempati duymanız için Püriten olmanıza gerek yoktur.

Bentham, kanunun ne olması gerektiğine karar vermek için tüm tercihleri değerlerine bakmaksızın hesaplayabilir. Fakat daha fazla sayıda insan Rembrandt'ın resimlerine bakmak yerine köpek dövüşleri izlemek isterse toplum sanat müzeleri kurmak yerine köpek dövüşü arenaları mı inşa etmelidir? Belirli hazlar bayağı ve alçaltıcı ise kanunların uyarlanması gereken şeye karar verirken niçin bunlar dikkate alınmalıdır ki?

Mill faydacılığı bu itirazdan kurtarmaya çalışır. Ben-

tham'ın aksine Mill, daha üstün ve aşağı hazlar arasında ayrım yapmanın, arzularımızı sadece miktarına ve yoğunluğuna göre değil niteliğine göre de değerlendirmenin mümkün olduğuna inanır. Mill, faydacılığın dışında ahlakî düşüncelere dayanmaksızın bu ayrımı yapabileceğini düşünür.

Mill, faydacı inanca bağlılığı konusunda söz vererek başlar: "Eylemler mutluluğu geliştirmeye eğilimli oldukları için doğru, mutsuzluğa neden oldukları için yanlıştırlar. Mutluluk ile kastedilen acının yokluğu ve hazdır; mutsuzlukla kastedilen ise hazzın yokluğu ve acıdır." Mill aynı zamanda "bu ahlak teorisinin üzerinde inşa edilen hayat teorisini kabul eder." Bu ahlak teorisine göre hazzı aramak ve acıdan kaçınmak tek amaçtır; bütün arzulanan şeyler ... ya kendi başına hazdır ya da hazza ulaşmaya ve acıdan kaçınmaya yarayan bir araçtır.[22]

Hazzın ve acının önemli olduğunda ısrar etmesine rağmen Mill, "bazı tür hazların diğerlerinden daha çok arzu edilir ve değerli" olduğunu kabul eder. Hangi hazzın nitelik olarak daha üstün olduğunu nasıl bilebiliriz? Mill, basit bir test önerir: "İki hazzı dikkate alalım, her ikisini tecrübe eden herkes ya da hemen hemen herkes bu hazlardan birini herhangi bir ahlakî zorlama olmaksızın tercih ediyorsa bu haz daha çok arzu edilir bir hazdır."[23]

Bu test açık şekilde bir avantaja sahiptir: Bu test ahlakın tamamıyla ve açık şekilde gerçek arzularımıza dayandığını iddia eden faydacı düşünceden ayrılmaz. Mill'e göre "arzu edilebilir bir şeyi üretmenin mümkün olduğunun tek kanıtı insanların onu gerçekten arzu etmesidir."[24] Fakat Mill'in hazlar arasında nitelik açısından farklar olduğuna varış biçimi olarak testi anlaşılır bir itiraza açıktır: Daha aşağıda olan hazları daha üstün olanlara tercih ettiğimiz durum sıklıkla olmaz mı? Bazen koltuğa yatıp bir komedi filmi iz-

lemeyi Platon okumaya ya da operaya gitmeye tercih etmez miyiz? Bu basit deneyimleri özellikle değerli olduklarını düşünmeksizin tercih etmemiz mümkün değil mi?

Shakespeare'e Karşı Simpsonlar

Mill'in üstün hazlar yaklaşımını öğrencilerimle tartışırken onun testinin bir türünü denerim. Öğrencilerime popüler eğlencelerden üç tanesini izletirim: Bir tanesi Dünya Güreş Federasyonu'nun bir müsabakası (sözde güreşçilerin birbirlerine sandalyelerle saldırdığı hayli heyecanlı bir manzara), bir diğeri Shakespeare uzmanı aktör tarafından sahnelenen bir *Hamlet* monologu ve sonuncusu Simpsonlardan bir fragmandır. Daha sonra iki soru sorarım: Bunlardan hangisi sizi daha çok eğlendirdi ve hangisinin daha üstün ve değerli olduğunu düşünürsünüz?

Sürekli olarak Simpsonlar en çok eğlenceli olan olarak oyların çoğunu toplar. İkinci olarak Shakespeare çıkar. (Çok az cesur ruh, güreşe düşkünlükleri olduğunu itiraf eder.) Fakat hangi deneyimin daha nitelikli olduğu sorulduğunda öğrenciler ezici şekilde Shakespeare için oy verir.

Bu deneyin sonuçları Mill'in testine ilişkin bir sorunu ortaya koyar. Öğrencilerin çoğu Homer Simpson'ı izlemeyi tercih eder fakat Hamlet'ten bir monologun daha üstün bir haz sunduğunu düşünür. Hiç kuşkusuz bazıları sınıfta oldukları ve zevksiz gözükmek istemedikleri için Shakespeare'in daha iyi olduğunu söyleyebilir. Bazı öğrenciler Simpsons'ın alt metninin ironi, mizah ve sosyal eleştirinin bir karışımını içermesinin onu Shakespeare'in sanatının rakibi yaptığını iddia edebilir. Fakat bu iki deneyime sahip olan insanlar Simpsonları izlemeyi tercih ederse o zaman Mill, Shakespeare'in nitelik olarak daha kaliteli olduğunu söylemekte zorlanabilir.

Bazı hayat biçimlerini tercih eden insanlar daha az hoşnut olsalar da yine de Mill bazı hayat biçimlerinin diğerlerinden daha değerli olduğu düşüncesinden vazgeçmek istemez. "İnsanı daha mutlu etmesi gereken yeteneklere sahip olanlar... daha aşağı olan tiplerle kıyaslandığında esaslı acılara muhtemelen daha dayanaklıdır; ama bu sorumluluklara karşın, o asla gerçekten daha aşağı bir var oluş seviyesi olduğunu hissettiği şeye batmak istemeyecektir." Daha üstün yeteneklerimizle ilgili bir hayatı bayağı memnuniyetlerimizle ilgili bir hayatla takas etme konusunda niçin isteksiziz? Mill sebebin "özgürlük sevgisi ve bireysel bağımsızlık" ile ilişkisi olduğunu düşünür ve "bunun en uygun adlandırmasının her insanın şu ya da bu şekilde sahip olduğu bir saygı hissiyatı" olduğuna hükmeder."[25] Mill'e göre "bazen baştan çıkarcı şeyin etkisi altında" en iyilerimiz bile üstün hazları daha aşağıda bulanan hazlar için erteler. Herkes ara sıra televizyon karşısında tembellik etme isteğine teslim olur. Fakat bu Rembrandt ve tekrar gösterimler arasındaki farkı bilmediğimiz anlamına gelmez. Mill, bunu çarpıcı bir paragrafla anlatır: "Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa tatmin olmamış bir insan olmak daha iyidir. Tatmin olmamış Sokrates olmak tatmin olmuş aptal olmaktan daha iyidir. Aptal ya da domuz farklı bir düşünceye sahipse bu sadece sorunun kendi yanlarını ilgilendiren kısmını bilmelerinden kaynaklanır.[26]

Daha üstün yeteneklere ve hazlara ilişkin bu yaklaşım, üzerinde durulmaya değerdir. Mill bu yaklaşımla faydacılardan farklılaşır. Genel geçer arzular neyin üstün neyin aşağı olduğuna karar vermek için artık temel kaynak değildirler. Yeni standart, arzudan bağımsız olarak insana saygı idealinden türetilir. Üstün hazlar onları tercih ettiğimiz için üstün değildirler. Onları daha üstün kabul ettiğimiz

için seçeriz. *Hamlet*'i sadece diğer daha az eğlenceli olanlardan daha çok sevdiğimiz için daha üstün bir sanat olarak kabul etmekle kalmaz aynı zamanda en üstün yeteneklerimizi içerdiği ve bizi dört dörtlük insan yaptığı için seçeriz.

Mill, birey hakları yaklaşımında olduğu gibi üstün hazlar yaklaşımıyla faydacılığı her şeyi haz ve acının basit bir hesabına indirgeme suçlamasından kurtarır. Mill, bunu faydanın kendi bağımsız özelliğinden kaynaklanan insan onurunun ve şahsiyetinin ahlakî idealine başvurarak yapar.

BENTHAM'IN GECE NÖBETİ

Faydacılığın iki büyük taraftarından Mill daha hümanist bir filozoftu. Bentham ise daha tutarlı bir filozoftu. Bentham, 1832'de seksen dört yaşında öldü. Fakat Londra'ya giderseniz onu bugün de ziyaret edebilirsiniz. Bentham kendi vücudunun korunmasını, mumyalanmasını ve sergilenmesini istedi. Bentham gerçek kıyafetleriyle düşünceli bir şekilde cam bir kutunun içinde oturduğu yer olan College London Üniversitesi'nde ziyaret edilebilir.

Bentham ölmeden kısa bir süre önce kendi felsefe ile uyumlu bir soruyu kendi kendine sordu: Bir ölü yaşayanlara nasıl faydalı olur? Bentham'a göre cesedini anatomi öğrencilerinin çalışması için kullanılmasına izin vermek bu faydalardan biridir. Bununla birlikte büyük filozofların söz konusu olduğu durumlarda ise gelecek kuşaklara ilham versin diye fiziksel varlığının korunması daha uygundur.[27] Bentham, kendini ikinci kategoriye yerleştirir.

Aslında tevazu Bentham'ın karakter özelliklerinden biri değildi. Sadece kendi bedeninin korunması için kesin talimatlar vermekle kalmadı aynı zamanda arkadaşlarının ve öğrencilerinin her yıl "ahlakî ve yasal en büyük mutluluk sisteminin kurucusunu anmak amacıyla" buluşmasını

önerdi. Bunu yaptıkları zaman Bentham'ı bu olay için geri getirmiş olacaklardı.[28]

Bentham'ın hayranları ona minnettardı. Bentham'ın adlandırdığı şekliyle "*auto icon*"ı 1980'de kurulan Uluslararası Bentham Topluluğu'nun elindeydi. Doldurulmuş Bentham, anlatıldığı kadarıyla üniversitenin yönetim senatosu toplantılarına tekerlekli sandalye ile getirilir bu toplantıda "fiziksel olarak mevcut fakat oy hakkı olmadan" bulunurdu.[29]

Bentham'ın dikkatli planına rağmen Bentham'ın kafasının mumyalanması çok iyi yapılamadı. Bu nedenle Bentham, nöbetini gerçek kafasıyla tutmak yerine balmumundan yapılmış bir kafa ile sürdürmektedir. Şimdilerde mahzende saklanan gerçek kafası kısa bir süre için bir tepsinin içinde ayaklarının arasında sergilendi. Fakat öğrenciler kafasını çaldılar ve üniversitenin fidye ödemesiyle (hayırsever bağış) kafayı geri verdiler.[30]

Jeremy Bentham ölü de olsa en büyük sayı için en fazla iyiyi destekler.

3

KENDİ KENDİMİZİN SAHİBİ MİYİZ?

Liberteryenizm

HER SONBAHARDA *FORBES* DERGİSİ EN ZENGİN DÖRT yüz Amerikalının bir listesini yayınlar. *Forbes*'un, Gates'in servetini 57 milyar dolar olarak tahmin ettiği 2008 yılında olduğu gibi Microsoft'un kurucusu Bill Gates III, yıllardan beri bu listenin bir numarasıdır. Bu listede bulunan diğer isimler arasında yatırımcı Warren Buffett (50 milyar dolar ve ikinci sırada), Wal-Mart'ın sahipleri, Google ve Amazon'un kurucuları, petrol şirketleri, yatırım fonları yöneticileri, medya patronları, gayri menkûl yatırımcıları, televizyon programcısı Oprah Winfrey (2,7 milyar dolarla 155. sırada) ve New York Yankees'in sahibi George Steinbrenner (1,3 milyar dolarla son sırada) bulunmaktadır.[1]

Amerika ekonomisinin zirvesinde zenginlik o kadar büyüktür ki en kötü durumda dahi bir milyar dolar sahibi olmak Forbes 400'e girmeye zar zor yeter. Aslında Amerika-

lıların en zengin yüzde 1'lik kesimi ülke zenginliğinin üçte birine sahiptir ve bu oran alt gelir grubunda yer alan ailelerin zenginliğinden yüzde 90 fazladır. Amerika hane halkının en üst gelir grubundaki yüzde 10'luk kesimi gelirin yüzde 42'sini almakta ve zenginliğin yüzde 71'ini elinde tutmaktadır.[2]

REFAH DAĞITILIR MI?

Ekonomik eşitsizlik, Amerika'da diğer demokrasilerden daha şiddetlidir. Bazı insanlar bu tür bir eşitsizliğin adaletsizlik olduğuna inanır ve fakirlere yardım etmek için zenginlerin vergilendirilmesi taraftarıdırlar. Bazı insanlar ise bu düşünceye muhaliftir. Onlara göre ekonomik eşitsizlik, zor ve dolandırıcılıkla ortaya çıkmadığı sürece ve serbest piyasada insanların yaptıkları tercihlerle oluştuğu müddetçe, adaletsiz bir durum olarak değerlendirilemez.

Kim haklıdır? Adaletin mutluluğu maksimize etmek olduğunu düşünüyorsanız aşağıda yer alan gerekçelerle refahın yeniden dağıtımını destekleyebilirsiniz. Bill Gates'ten 1 milyon dolar aldığımızı ve yüz ihtiyaç sahibinin her birine 10.000 dolar vererek dağıttığımızı düşünün. Toplam mutluluk muhtemelen artacaktır. 10.000 doları alan kişiler bu talih kuşundan büyük bir mutluluk duyarken Gates bu tutardaki parayı kaybetmeyi umursamayacaktır. Başına talih kuşu konanların faydası, Gates'in azalan faydasına göre daha çok artacaktır.

Bu faydacı mantık, refahın radikal bir dağıtımını destekleme noktasına kadar genişletilebilir. Bu mantık, Gates'ten aldığımız son dolar, fakirlere faydalı olduğu sürece ve Gates'e zarar vermeye başlayana kadar parayı zenginden alıp fakire transfer etmemizi söyleyebilir.

Bu Robin Hood senaryosu en azından iki itiraza açıktır. Bunlardan birincisi faydacı düşünceden ikincisi ise fayda-

cı düşüncenin dışından kaynaklanır. Birinci itiraz, yüksek vergi oranlarının özellikle yüksek gelir vergisinin, çalışma ve yatırım güdüsünü azaltacağı ve üretimde bir azalmaya sebep olacağı endişelerini dile getirir. Ekonomi pastası küçülürse yeniden dağıtım daha düşük bir seviyede gerçekleşir ve toplam fayda azalır. Bu nedenle Bill Gates ve Oprah Winfrey'i ağır bir şekilde vergilendirmeden önce faydacı, bu tür bir vergilendirmenin Gates ve Winfrey'i daha az çalışmaya ve kazanmaya yönlendirip yönlendirmediğini ve sonuç olarak ihtiyaç sahiplerine yeniden dağıtılacak para miktarını azaltıp azaltmadığını sormak zorundadır.

İkinci itiraz bu hesaplamaları konu dışı bırakır. Bu itiraz, fakirlere yardım etmek için zenginleri vergilendirmenin, temel bir hakkı ihlal ettiği için adil olmadığını savunur. Bu itiraza göre Gates ve Winfrey'den rızaları olmaksızın para almak iyi bir sebeple olsa dahi baskıcıdır. Rızaları olmaksızın para almak Gates ve Winfrey'in paralarıyla istediklerini yapma özgürlüklerini ihlal eder. Yeniden dağıtıma bu gerekçeyle karşı çıkanlar sıklıkla "liberteryen" olarak adlandırılırlar.

Liberteryenler, dizginlenmemiş serbest piyasa taraftarı ve devlet müdahalesi karşıtıdırlar. Bunu ekonomik etkinlik adına değil ama özgürlük adına yaparlar. Liberteryenlerin temel iddiası her birimizin dokunulmaz bir özgürlük hakkına sahip olduğudur. Bu özgürlük, diğerlerinin de aynı şeyi yapmaya hakkı olduğunu kabul etmek koşuluyla, sahip olduğumuz şeylerle istediğimizi yapabilme hakkıdır.

MİNİMAL DEVLET

Liberteryen haklar teorisi doğruysa modern devletin yaptığı birçok eylem gayri meşrudur ve özgürlüklerin ihlali anlamına gelir. Sadece sözleşmelere uyulmasını sağlayan, özel mülkiyeti hırsızlıktan koruyan ve barışı sağlayan minimal devlet

liberteryen haklar teorisiyle uyumludur. Bundan fazlasını yapan herhangi bir devlet ahlakî olarak meşru değildir.

Liberteryenler, modern devletin yaygın olarak yürürlüğe koyduğu üç tür politika ve kanuna itiraz eder:

1. Paternalizme Hayır

Liberteryenler, insanların kendilerine zarar vermelerini önleyen yasalara karşıdır. Emniyet kemeri ve motosiklet kaskı kullanma zorunluluğu bunun için iyi örneklerdir. Bir motosiklete kask takmadan binmek dikkatsizlik olsa da ve hatta kask yasaları hayat kurtarıp ciddî yaralanmaları önlese de liberteryenler bu tür yasaların bireyin riske etmek istediği şeye karar verme hakkını ihlal ettiğini savunur. Motosiklet sürücüsü, üçüncü şahsa zarar vermediği ve kendi sağlık masraflarından sorumlu olduğu sürece devletin bu sürücülerin kendi vücutları ve hayatları ile ilgili alacakları riske karışma hakkı yoktur.

2. Ahlakî Kanun Koyuculuğa Hayır

Liberteryenler, yasanın zorlayıcı gücünün, erdemi geliştirmek ya da çoğunluğun ahlakî inançlarını ifade etme amacıyla kullanılmasına karşıdır. Fahişelik birçok insana göre ahlakî olarak kabul edilemez olabilir ama bu, yetişkinlerin fahişeliği seçmesini engelleyen yasayı kabul etmeyi gerektirmez. Bazı toplumlardaki çoğunluk eşcinselliği onaylamayabilir fakat bu, 'gey'lerin ve lezbiyenlerin cinsel partnerlerini seçmelerini engelleyen yasaları onaylamayı gerektirmez.

3. Gelirin ve Refahın Yeniden Dağıtımına Hayır

Liberteryen haklar teorisi, refahın vergilerle yeniden dağıtımı dahil bazılarının diğerlerine yardım etmesini talep eden herhangi bir yasayı onaylamaz. Zenginlerin daha az

şanslılara sağlık, barınma ve eğitim konularında destek olması arzulansa da bu tür bir yardım bireylerin sorumluluğuna bırakılmalı, devlet tarafından yasaların konusu yapılmamalıdır. Liberteryenlere göre yeniden dağıtımcı vergiler zorlayıcıdır hatta hırsızlıktır. Devletin zengin vergi mükelleflerini fakirler için sosyal programları desteklemeye mecbur etme hakkı zenginden para çalıp fakire veren merhametli bir hırsızdan farklı değildir.

Liberteryen felsefe, siyasal yelpazede tam olarak belli bir pozisyona oturmaz. Serbest piyasa politikalarını savunan muhafazakarlar okul dualarını, kürtaj ve pornografinin sınırlanması gibi kültürel konularda liberteryenlerden ayrılırlar. Refah devletini savunanların çoğu eşcinsel hakları, kürtaj hakkı, konuşma özgürlüğü, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gibi konularda liberteryenleri destekler.

1980'ler boyunca liberteryen düşünceler, serbest piyasa taraftarı olan Ronald Reagan ve Margaret Thatcher'in anti-devletçi söyleminde göze çarpar. Entelektüel bir doktrin olarak liberteryenizm, refah devletinin karşıtı olarak daha erken ortaya çıktı. Avusturya doğumlu ekonomist ve filozof Friedrich A. Hayek (1899-1992), *Özgürlüğün Anayasası* (*The Constitution of Liberty*, 1960) adlı eserinde daha kapsamlı ekonomik eşitliği sağlamaya çalışan her çabanın baskıcı olmasının ve özgür toplumu yıkmasının kaçınılmaz olduğunu iddia eder.[3] Amerikalı ekonomist Milton Friedman (1912-2006) *Kapitalizm ve Özgürlük* (*Capitalism and Freedom*, 1962) adlı eserinde yaygın bir şekilde kabul edilmiş devlet faaliyetlerinin bireysel özgürlüğün gayri meşru ihlalleri olduğunu savunur. Sosyal güvenlik ya da devletin mecburî emeklilik programları bu ihlallerin başlıca örneğidir: "Bir adam kasıtlı olarak bugünkü mutluluğu için kaynaklarını harcayarak yaşamayı ya da kasıtlı olarak cimri

bir yaşlı olarak yaşamayı tercih ediyorsa bunu yapmasını hangi hakla engelleyebiliriz?" diye sorar. Böyle bir insanı emekliliği için para biriktirmesi yönünde teşvik edebiliriz "ama onu yapmayı tercih ettiği şeyi yapmaktan alıkoyacak zoru kullanma yetkisine sahip miyiz?"[4]

Friedman, benzer gerekçelerle asgarî ücret yasalarına itiraz eder. Devletin, işvereni istediği ücreti vermekten alıkoyma hakkı yoktur. Her ne kadar düşük olursa olsun bu ücreti kabul edecek işçiler vardır. Devlet işte ayrımcılık yapmayı engelleyen yasalar yaptığı zaman da bireysel özgürlüğü ihlal eder. İşveren ırk, din ya da herhangi bir sebeple ayrım yapmak istiyorsa devletin bunu engelleme hakkı yoktur. Friedman'a göre "böyle bir yasa açıkça bireylerin birbirleriyle sözleşme yapma özgürlüğüne karışmaktır."[5]

Meslek lisansı gereklilikleri de seçme özgürlüğüne hatalı olarak karışmaktır. İyi olmayan bir berber daha az ustalığı içeren bir hizmeti kamuya sunmak istiyorsa ve bazı müşteriler daha ucuza saçını kestirerek şanslarını denemek istiyorsa devletin böyle bir mübadeleye karışma hakkı yoktur. Friedman, bu mantığı doktorlara kadar genişletir. Apandisit ameliyatı için birini bulmak istiyorsam diplomalı ya da diplomasız bu işi yapmasını tercih ettiğim kişiyi tutmak konusunda özgür olmam gerekir. Çoğu insanın doktorun yeteneği konusunda güvence istediği bir gerçek olmakla birlikte zaten piyasa bu bilgiyi sağlar. Friedman, hastalara, devletin doktorlara verdiği lisanslara güvenmek yerine tüketici raporlarına ve *Good Housekeeping* adlı derginin onayına güvenmelerini önerir.[6]

SERBEST PİYASA FELSEFESİ

Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (*Anarchy, State, and Utopia*, 1974) adlı eserinde liberteryen ilkelerin felsefî sa-

vunmasını yapar ve bilinen dağıtımcı adalet düşünceleriyle hesaplaşır. Nozick bireylerin "çok güçlü ve geniş kapsamlı haklara sahip olduğu" iddiasıyla başlar. Ona göre "bu haklar devletin yapabileceklerinin neler olduğunu belirler." Nozick, "sadece sözleşmelere uymayı sağlamakla, zora, hırsızlığa ve dolandırıcılığa karşı bireyleri korumakla sınırlandırılmış devletin meşru olduğunu ifade eder. Daha büyük bir devlet, bireylerin belli şeyleri yapmaya zorlanmama hakkını ihlal eder ve böyle bir devlet gayri meşrudur."[7]

Birisinin yapmaya zorlanmaması gereken şeyler arasında en önemli olan, diğer insanlara yardım etmektir. Fakirlere yardım etmek için zenginlerin vergilendirmesi zenginleri zorlamaktır. Vergilendirme, zenginlerin sahip oldukları şeylerle gönüllerinin istediğini yapma hakkını ihlal eder.

Nozick'e göre aslında ekonomik eşitsizlikte yanlış olan bir şey yoktur. Basit bir ifadeyle diğerleri beş kuruşa sahip değilken *Forbes* dergisinde listesi yayınlanan 400 zenginin milyar dolarlara sahip olduklarını bilmek, bir şey hakkında adil ya da adaletsiz değerlendirmesini yapmaya imkan vermez. Nozick, eşit gelir, eşit fayda ya da temel ihtiyaçların karşılanması gibi belli öğelerden oluşan adil bir dağıtım düşüncesini reddeder. Önemli olan dağıtımın nasıl ortaya çıktığıdır.

Nozick serbest piyasada insanların yaptığı seçimlere saygı gösteren adalet teorilerinin taraftarı olarak dağıtımcı adalet teorilerini reddeder. Yeniden dağıtımcı adalet teorilerinin iki gerekliliğe ihtiyaç duyduğunu savunur. Bunlar ilk geçişlerde adalet ve transferlerde adalettir.[8]

İlk geçişler, kazandığınız paranın kaynaklarının yasal olarak sizin olup olmadığını sorgular. (Çalıntı malları sata-

rak bir servet edinmişseniz bu serveti edinmeye hakkınız yoktur.) Transfer ise kazandığınız paranın piyasada yaptığınız özgür bir mübadeleden ya da diğerlerinin rızasıyla verdiği gönüllü hediyelerden elde edilip edilmediğini sorgular. (*Baba* [*The Godfather*] filmindeki gibi insanlara "reddedemeyecekleri teklifler" yapmak kabul edilmez.) Bu iki sorunun cevabı olumlu ise sahip olduğunuz her şeyi hak etmişsinizdir ve devlet sizin rızanız olmadan sahip olduklarınızı sizden alamaz. Yasa dışı yollarla elde edilmiş gelirle başlamamak koşuluyla, serbest piyasadan kaynaklanan herhangi bir dağıtım, ortaya çıkan sonucun eşit olmasına bakılmaksızın adil kabul edilir.

Nozick, günümüz ekonomik pozisyonlarını belirleyen ilk geçişlerin kendi kendilerine adil ya da yasal olup olmadığına karar vermenin kolay olmadığını ifade eder. Günümüz gelir ve refah dağıtımlarının ne ölçüde, kuşaklar öncesine dayanan arsa ya da diğer mülklerin baskı, hırsızlık ve dolandırıcılıkla yasal olmayan şekilde edinildiğini nasıl bilebiliriz? Nozick'e göre üste konumlanmış olanların, Afrika asıllı Amerikalıların köleleştirilmesi ya da Kızılderililerin mallarına el konulması gibi geçmişteki adaletsizliklerden avantaj sağladığını ortaya koyabilirsek ancak o zaman vergilendirme, tazminat ve diğer araçlarla adaletsizliklere çare üretebiliriz. Fakat unutulmaması gereken bu önlemlerin daha kapsamlı bir eşitliği sağlamak adına değil geçmişteki yanlışları düzeltmek için kullanılan önlemler olduğudur.

Nozick yeniden dağıtım çılgınlığını (onun ifade ettiği şekilde) 1970'lerin başlarında sezon başına 200.000 dolar gibi yüksek ücret alan efsane basketbolcu Wilt Chamberlain varsayımsal örneğiyle açıklar. Son zamanların sembol yıldız basketbolcusu Michael Jordan olduğu için Nozick'in örneği-

ni son sezonunda Chicago Bulls'un 31 milyon dolar ödediği ve böylece oyun başına Chamberlain'in bir sezonda kazandığından daha fazla kazanan Jordan ile güncelleyebiliriz.

MICHAEL JORDAN'IN KAZANCI

İlk geçişler hakkında herhangi bir belirsizliğe sebebiyet vermemek için, Nozick'in, adil olduğunu düşündüğünüz model her neyse (isterseniz tam eşit bir dağıtım) ona göre gelirin ve refahın ilk dağıtımını yapmanızı önerdiğini düşünün. Basketbol sezonu başlamıştır. Michael Jordan'ın oyununu izlemek isteyenler bir bilet almak için her seferinde bir kutuya beş dolar atmaktadır. Kutunun içinde toplanan para Jordan'a gitmektedir. (Gerçek hayatta elbette Jordan'ın maaşı takım sahipleri tarafından takım gelirlerinden ödenir. Nozick'in basitleştirilmiş varsayımı –taraftarların Jordan'a doğrudan ödeme yapması– gönüllü mübadele hakkındaki felsefî açıklamaya odaklanmanın bir yoludur.)

Çok sayıda insan Jordan'ın oyununu görmek istediği için seyirci sayısı yüksek ve böylece kutu para doludur. Sezon sonuna kadar Jordan herkesten çok daha fazla şekilde 31 milyon dolar kazanır ki bu miktar diğer herkesin kazancından çok daha fazladır. Sonuç olarak adil olduğunu düşündüğünüz ilk dağıtım (eşit dağıtım) artık elde edilemez. Jordan daha fazla paraya sahipken diğerleri daha azına sahiptir. Fakat yeni dağıtım tamamen gönüllü bir mübadele sonucu ortaya çıkmıştır. Şikayet etmek için kimin sebepleri vardır? Jordan'ın oyununu izlemek için para ödeyenlerin şikayet etmeye hakkı yoktur. Çünkü kendi özgür iradeleriyle bilet almayı tercih etmişlerdir. Basketboldan hoşlanmayan ve evde kalanların şikayet etme hakları yoktur. Çünkü Jordan'a beş kuruş para ödememişlerdir. Hiç kimse daha öncesine göre daha yoksul değildir. Kesin

olarak Jordan da şikayet etmez. Çünkü yüksek bir gelir için basketbol oynamayı seçmiştir.[9]

Nozick, bu senaryonun dağıtımcı adalet teorilerinin iki sorununu örneklendirdiğine inanır. İlki, özgürlük ve yeniden dağıtımcı adalet teorileri birbiriyle bağdaşmaz. Ekonomik eşitsizliğin adaletsizlik olduğuna inanan biri insanların yaptığı seçimleri telafi etmek için sürekli olarak serbest piyasaya müdahale edecektir. İkinci olarak, dezavantajlılara yardım eden programları desteklemek için Jordan'ı vergilendirme gibi araçlarla serbest piyasaya müdahale etmek gönüllü işlemlerin sonuçlarını geçersiz kılmakla kalmaz aynı zamanda Jordan'ın kazancı üzerindeki haklarını ihlal eder. Bu tür müdahaleler aslında Jordan'ı kendi iradesi dışında hayırsever bağışlar yapmaya zorlar.

Jordan'ın kazancını vergilendirmekte yanlış olan nedir? Nozick'e göre ahlakî riskler paranın ötesine geçer. Nozick, bu konunun insan özgürlüğünden daha az değerli olmadığını düşünür. Nozick'e göre "emekten elde edilen kazancın vergilendirmesi zorla çalıştırılmaya eş değerdir."[10] Devletin benim kazandıklarımdan pay alma hakkı varsa bu durumda benim zamanımdan bir pay almaya da hakkı vardır. Devlet, gelirimden yüzde 30 almak yerine zamanımın yüzde 30'unda beni devlet için çalışmaya zorlayabilir. Devlet kendi adına çalışmaya zorlayabilirse bu durum aslında devlete üzerimde bir mülkiyet hakkı verir.

> Birisinin emeğinin sonuçlarını zorla almak o kişinin zamanından zorla almaya ve onu çeşitli aktiviteleri yapmaya yönlendirmeyle eş değerdir. İnsanlar, sizi belli işleri belli bir süre için karşılıksız yapmaya zorlarsa, bu insanlar ne yapacağınıza ve yaptığınız işin amaçlarının kendi kararlarınızdan ayrı amaçlara hizmet edeceğine karar verir. Bu... onları sizin sahibiniz yapar ve onlara sizin üzerinde bir mülkiyet hakkı verir.[11]

Bu muhakeme bizi liberteryen iddianın en önemli ahlakî noktası olan kendinin sahibi olma düşüncesine ulaştırır. Kendimin sahibiysem emeğimin de sahibi olmalıyım. (Başka biri bana çalışmamı emredebiliyorsa bu insan benim efendim olur ve ben de onun bir kölesi olurum.) Fakat ben emeğimin sahibiysem emeğimin meyvelerine de sahip olmalıyım. (Başka biri benim kazancım üzerinde hakka sahipse, bu insan, hem emeğimin hem de bu yüzden benim sahibim olur.) Bu nedenle Nozick'e göre fakirlere yardım etmek için Michael Jordan'ın 31 milyon dolarının bir kısmından vergi almak Jordan'ın haklarını ihlal eder. Aslında bu tür bir uygulama devletin ya da toplumun Jordan'ın sahibi olduğu anlamına gelir.

Liberteryenler vergilendirme (kazancımı alma), zorla çalıştırma (emeğimi alma) ve kölelik (kendi kendimin sahibi olduğumu inkar) arasında ahlakî bir bağ olduğunu kabul eder:

Kendi Kendinin Sahibi Olma	El Koyma
Birey	Kölelik
Emek	Zorla Çalıştırma
Emeğin Ürünleri	Vergilendirme

Elbette en ağır gelir vergisi bile birisinin gelirinin yüzde 100'ünü almaz. Bu nedenle devlet, vergi ödeyen vatandaşlarının tam olarak sahibi değildir. Nozick'e göre minimal devleti aşan hizmetleri desteklemek için ödemek zorunda olduğumuz vergiye karşılık gelen oranda devlet bize sahiptir.

KENDİ KENDİMİZİN SAHİBİ MİYİZ?

1993'te Michael Jordan basketboldan emekli olduğunu duyurduğu zaman Chicago Bulls taraftarları ondan mahrum kaldılar. Daha sonra emekliliğinden geri döndü ve Bulls'a üç

şampiyonluk daha kazandırdı. Fakat 1993'te Chicago Şehir Konseyi'nin ya da Kongre'nin bu konuda Bulls taraftarlarının üzüntüsünü azaltmak için Jordan'ın gelecek sezonun üçte birinde basketbol oynamasını sağlamak için oylama yaptığını varsayalım. Çoğu insan bunun Jordan'ın özgürlüğünü ihlal eden adil olmayan bir yasa olduğunu düşünür. Fakat Kongre, Jordan'ı sezonun üçte biri için basketbol sahalarına dönmeye zorlayamasa bile Jordan'ı basketboldan kazandığı paranın üçte birini vermeye zorlayamaz mı?

Vergilendirmeyle gelirin yeniden dağıtımını savunanlar liberteryen mantığa çeşitli itirazlarda bulunur. Bu itirazların çoğu cevaplandırılabilir.

Birinci İtiraz:
Vergilendirme Zorla Çalıştırma Kadar Kötü Değildir

Vergilendirilirseniz her zaman daha az çalışmayı ve daha az vergi ödemeyi seçebilirsiniz. Fakat zorla çalışmaya muhatap olursanız böyle bir seçim hakkınız yoktur.

Liberteryen cevap: Evet, doğru. Fakat devletin sizi niçin böyle bir seçim yapmaya zorlaması gerekir? Bazı insanlar sinemaya gitmek, dışarıda yemek, yat kullanmak vb. para harcatan aktiviteleri severken bazı insanlar gün batımını izlemeyi sever. Tembellik yapmayı tercih eden insanlar, para harcatan aktiviteleri yapmayı tercih edenlere göre niçin daha az vergilendirilmelidirler?

Bir analoji düşünün: Bir hırsız evinize girdi ve bu hırsızın 1.000 dolarlık düz-ekran televizyonunuzu ya da yatağınızın altında saklanan 1.000 doları çalmak için zamanı var. Hırsızın televizyonu çalması için dua edebilirsiniz çünkü televizyonu yenilemek için 1.000 doları harcayıp harcamamayı seçmek sizin elinizdedir. Hırsız nakit parayı çalarsa size bir tercih bırakmayacaktır. (Televizyonu iade

edip parasını geri almak için çok geç olduğunu varsayın). Fakat televizyonun çalınmasını tercih etme (ya da daha az çalışma) bir noktayı gözden kaçırır: Kurbanlar kayıplarını telafi edebilmek için ayarlamalar yapabileceklerse de, hırsızın her iki durumda da yaptığı yanlıştır.

İkinci İtiraz: Fakirlerin Paraya Daha Çok İhtiyacı Vardır.

Liberteryen cevap: Belki de öyledir. Fakat bu olsa olsa zenginleri ihtiyacı olanlara kendi özgür tercihleriyle yardım etmeye ikna etmek için bir sebep olabilir. Fakirlerin daha fazla ihtiyaç içinde olması, Jordan'ı ve Gates'i hayırsever bağış yapmaya zorlamayı meşru kılmaz. Robin Hood ya da devlet tarafından yapılması fark etmez zenginden çalıp fakire vermek hâlâ hırsızlıktır.

Şu analojiyi düşünün: Diyalizde olan bir hastanın benim böbreklerimden birine benden fazla ihtiyaç duyması, onun benim bir böbreğimi alma hakkı olduğu anlamına gelmez. Acil ve ihtiyaç içinde olsa bile diyaliz hastasına yardım etmek için devlet de benim böbreklerimden biri üzerine hak iddia edemez. Peki, niçin iddia etmesin? Çünkü böbrek benimdir. İhtiyaçlar, benim olan şeylerle istediğimi yapma temel hakkımdan daha baskın olamaz.

Üçüncü İtiraz:
Michael Jordan Tek Başına Basketbol Oynamamaktadır

Bu nedenle Jordan'ın başarısına katkıda bulunanlara bir borcu vardır.

Liberteryen cevap: Jordan'm başarısının diğer insanlara bağlı olduğu doğrudur. Basketbol bir takım oyunudur. İnsanlar, Jordan'ın boş bir sahada tek başına serbest atış şutlarını izlemek için 31 milyon dolar ödemez. Jordan, takım

arkadaşları, koçları, antrenörleri, hakemler, stadyum bakım görevlileri vs. olmaksızın bütün bu parayı kazanamazdı.

Fakat bu insanlara hizmetlerinin piyasadaki değeri ödenmiştir. Onlar Jordan'dan daha az kazansa da yerine getirdikleri işin karşılığını kendi rızalarıyla kabul etmişlerdir. Bu nedenle, Jordan'ın kazancının bir kısmını birilerine borçlu olduğunu varsaymak için bir sebep yoktur. Jordan, takım arkadaşlarına ve koçlarına bir şeyler borçlu olsa bile bu borcun, açlara yemek fişi ya da evsizlere sığınma evi sağlamak için Jordan'ın kazançlarını vergilendirmeyi nasıl onayladığını anlamak zordur.

Dördüncü İtiraz: Jordan Rızası Dışında Vergilendirilmemektedir

Demokratik bir devletin vatandaşı olarak muhatap olduğu vergi yasalarının yapımında söz hakkı vardır.

Liberteryen cevap: Demokratik rıza yeterli değildir. Jordan'ın vergi yasalarının aleyhine oy verdiğini fakat bu yasaların buna rağmen kabul edildiğini varsayın. ABD Millî Gelir İdaresi (Internal Revenue Service-IRS) Jordan'ın bu vergiyi ödemesi için hâlâ ısrar etmez mi? Toplum içinde yaşamakla Jordan'ın zımnen çoğunluğun iradesine uymaya ve yasalara itaat etmeye rıza gösterdiğini (dolaylı olarak) iddia edebilirsiniz. Fakat toplumda vatandaş olarak yaşamak, basitçe topluma boş bir çek vermek ve adil olmasalar bile tüm yasaları kabul etmek anlamına mı gelir?

Öyleyse, çoğunluk azınlığı vergilendirebilir hatta azınlığın iradesini yok sayarak zenginliklerine ve mülkiyetlerine el koyabilir. Bu durumda birey hakları ne anlama gelir? Demokratik rıza, mülkiyete el koymayı onaylıyorsa bu aynı zamanda özgürlüğün ihlal edilmesi anlamına gelmez mi? Çoğunluk, bir vatandaş olarak benim alınan her karara rıza

gösterdiğimi iddia ederek konuşma ve din özgürlüğümden yoksun bırakabilir mi?

Liberteryenlerin bu dört itirazın her birine hazır cevabı vardır. Fakat son bir itiraza cevap vermeleri kolay değildir:

Beşinci İtiraz: Jordan Şanslıdır

Jordan, basketbolda üstün yeteneğe sahip olduğu ve havada uçarak topu potaya sokma yeteneğini ödüllendiren bir toplumda yaşadığı için şanslıdır. Bu yeteneği geliştirmek için ne kadar çok çalışmış olursa olsun Jordan'ın bu doğal yeteneği ya da basketbolun yaygın olması ve bonkörce ödüllendirilmesi kendi başarısı olarak değerlendirmemelidir. Bunlar onun başarısı değildir. Jordan'ın ahlakî olarak tüm parayı kendi yeteneğiyle hak ettiği söylenemez. Toplum, toplumsal çıkar için Jordan'ın kazancını vergilendirerek ona adaletsizlik yapmaz.

Liberteryen cevap: Bu itiraz Jordan'ın yeteneğinin gerçekte ona ait olup olmadığını sorgular. Argümanın bu noktası potansiyel olarak tehlikelidir. Jordan yeteneği sonucunda ortaya çıkan yararları hak etmiyorsa o zaman gerçekten bu yeteneğe sahip değildir. Bu yeteneğe sahip değilse bu durumda gerçekten kendi kendinin sahibi değildir. Fakat Jordan kendi kendinin sahibi değilse kim Jordan'ın sahibidir? Siyasal bir topluma kendi vatandaşları üzerinde bir mülkiyet hakkı atfetmek konusunda emin misiniz?

Kendi kendinin sahibi olma düşüncesi özellikle birey hakları için güçlü bir temel arayanlar açısından önemlidir. Devlete ya da siyasal topluma değil de kendi kendime ait olduğum düşüncesi haklarımı refah ya da diğerleri için feda etmenin niçin yanlış olduğunu açıklamanın bir yoludur. Şişman bir adamı köprü üzerinden hareketli bir tramvayı engellemek için itmekteki isteksizliğimizi hatırlayın. Bu

şişman adamın hayatının kendisine ait olduğunu onayladığımız için onu itmek konusunda tereddüt etmez miyiz? Şişman adam, köprüden atlayarak raylarda çalışan işçilerin hayatını kurtarsaydı çok az kişi buna itiraz ederdi. Sonuçta bu, onun hayatıdır. Aynı şey talihsiz miço için söylenebilir. Parker, filikadaki arkadaşlarının hayatını kurtarmak için kendi hayatını feda etmeyi seçseydi çoğu insan Parker'ın bunu yapmaya hakkı olduğunu söyleyebilirdi. Fakat onun arkadaşlarının kendilerini kurtarmak için kendilerine ait olmayan bir hayatı almaya hakkı yoktu.

Serbest piyasa ekonomisine itiraz eden çoğu kişi diğer alanlarda kendi kendine sahip olma düşüncesine başvurur. Bu, refah devletine sempati duyanlar için bile liberteryen düşüncelere başvurma ısrarını açıklayabilir. Üreme özgürlüğü, cinsel ahlak ve özel hayata ilişkin haklar üzerine tartışmalarda kendi kendine sahip olmanın önemini düşünün. Kadınların kendi vücutlarıyla ne yapacaklarına karar vermede özgür olmaları gerektiği için devletin doğum kontrolünü ya da kürtajı yasaklamaması gerektiği sık sık söylenir. Yetişkinlerin kendi cinsel partnerlerini seçmekte özgür olmaları gerektiği için çoğu insan, yasanın zinayı, fahişeliği ya da eşcinselliği cezalandırmaması gerektiğini iddia eder. Bazıları kendi vücutlarının sahibi oldukları gerekçesiyle böbrek nakillerinin piyasa tarafından sağlanabilmesi taraftarıdır ve bu nedenle vücutlarının parçalarını satmakta özgür olmaları gerektiğini savunurlar. Bazıları bunu destekli intihar hakkına kadar genişletir. Kendi hayatımın sahibi olduğum için istediğimde bunu sonlandırmakta ve istekli bir doktorun (ya da başka birinin) yardımını istemekte özgür olmam gerekir. Devletin vücudumun parçalarını kullanmakta ya da istediğimde hayatımı sonlandırmakta beni engelleme hakkı yoktur.

Kendi kendimizin sahibi olduğumuz düşüncesi seçme özgürlüğü tartışmalarını içerir. Vücudumun, hayatımın ve kişiliğimin sahibiysem başkalarına zarar vermemek koşuluyla bunlarla istediğim her şeyi yapabilme özgürlüğüne sahip olmam gerekir. Bu düşünceye başvurulmasına rağmen bu düşüncenin tüm sonuçları benimsemek kolay değildir.

Liberteryen düşünceler tarafından cezbedildiyseniz ve bu ilkelerle ne kadar yol alabileceğinizi görmek istiyorsanız aşağıdaki şu olayları düşünün:

Böbrek Satışı

Çoğu ülke, organ nakli için organ alıp satmayı yasaklar. Amerika'da insanlar böbreklerinden birini bağışlayabilir ama piyasada satamaz. Fakat bazı insanlar bu yasanın değiştirilmesi gerektiğini savunur. Bu insanlar binlerce insanın her yıl böbrek nakli için sıra beklerken öldüğünü ve böbrek alışverişi için serbest piyasanın olması durumunda arzın artacağını belirtir. Ayrıca para ihtiyacı içinde olanların istedikleri takdirde böbreklerini satmakta özgür olmaları gerektiğini savunurlar.

Böbrek alışverişine izin vermek için gerekçelerden biri liberteryenlerin kendi kendinin sahibi olma iddiasına dayanır: Kendi vücudumun sahibiysem istediğim takdirde vücudumun parçalarını satmakta özgür olmam gerekir. Nozick'e göre: "X üzerinde bir mülkiyet hakkına sahip olmanın temel noktası X ile ne yapılacağına karar verme hakkıdır."[12] Organ satışını savunan çok az kişi bu tam liberteryen mantığı benimser.

Sebebi şudur: Piyasada böbrek satışının taraftarı olan çoğu kişi hayat kurtarmanın ahlakî önemini ve bir böbreğini veren çoğu insanın diğer böbreğiyle yaşamayı başarabi-

leceğini vurgular. Fakat vücudunuzun ve hayatınızın sizin mülkiyetiniz olduğuna inanıyorsanız bu düşüncelerden hiçbiri önemli değildir. Kendinizin sahibiyseniz vücudunuzu istediğiniz gibi kullanma hakkınız vücudunuzun parçalarını satmaya izin verilmesi için yeterli sebeptir. Kurtaracağınız hayatlar ya da yaptığınız şeyin yararı konu dışındadır.

Bunun nasıl böyle olduğunu anlamak için iki alışılmamış olay hayal edin:

İlk olarak fazla böbreğinizin muhtemel alıcısının tamamen sağlıklı olduğunu varsayın. Bu kişi size (gelişmekte olan bir ülkede bir köylü olduğunuzu varsayın) bir böbrek için 8.000 dolar önermektedir. Bu alıcı umutsuzca organ nakline ihtiyacı olan biri değildir hatta zengin müşterilerine insan organlarını bir kahve sohbetinin mezeleri gibi satan tuhaf bir simsardır. İnsanların bu amaçla böbrek alıp satmasına izin verilmesi gerekir mi? Kendi kendinizin sahibi olduğunuzu düşünüyorsanız hayır demekte zorlanabilirsiniz. Amaç, önemli olan şey değildir önemli olan şey istediğimiz gibi kendimizi satışa sunmaktır. Elbette vücudumuzun anlamsızca kullanılmasından nefret edebilirsiniz ve sadece hayat kurtarmak amaçlı organ satışını onaylayabilirsiniz. Bu görüşü savunuyorsanız sizin organ piyasası savununuz liberteryen gerekçelere dayanmaz. Vücudumuz üzerinde sınırsız mülkiyet hakkına sahip olmadığımıza inanabilirsiniz.

İkinci bir olayı düşünün. Hindistan'ın bir köyünde bu dünyada çocuğunu koleje göndermekten daha fazla başka bir şeyi arzulamayan kıt kanaat geçinen bir çiftçiyi varsayın. Bu köylü para biriktirmek için organ nakline ihtiyacı olan zengin bir Amerikalıya bir böbreğini satar. Birkaç yıl sonra bu çiftçinin ikinci çocuğu koleje gitme yaşlarına yaklaşırken başka bir müşteri bu köylünün köyünü ziyarete

gelir ve ikinci böbreği için çok iyi bir fiyat önerir. Böbreksiz yaşamak onu öldürecek olsa bile bu ikinci böbreğini satmakta da özgür olmalı mıdır? Organ satışında ahlakî nokta kendi kendinin sahibi olma meselesine dayanırsa cevap evet olmak zorundadır. Çiftçinin sadece bir böbreğinin sahibi olduğunu düşünmek garip olabilir. Birisinin para için hayatından vazgeçmesine sebep olunmasına bazıları itiraz edebilir. Fakat biz kendi vücudumuzun ve hayatlarımızın sahibiysek bu, hayatına bile mâl olsa bile çiftçi ikinci böbreğini satma hakkına sahip olmalıdır. (Bu senaryo tamamen hayal mahsûlü değildir. 1990'larda California hapishanesindeki bir mahkûm ikinci böbreğini kızına bağışlamak istedi. Hastanenin etik kurulu bunu reddetti.)

Elbette sadece hayat kurtaran ve satıcının hayatını tehlikeye atmayan organ satışlarına izin vermek mümkündür. Fakat böyle bir politika kendi kendinin sahibi olma ilkesine dayanmaz. Tamamen kendi vücudumuzun ve hayatlarımızın sahibiysek hangi amaçlarla vücut parçalarımızı satıp satmama ve hayatımızı ne kadar riske atıp atmayacağımız kararının bize bırakılması gerekir.

Yardımlı İntihar

2007'de yetmiş yedi yaşındaki Dr. Jack Kevorkian, ölmek isteyen ölümcül derecede hastaların öldürücü ilaçlar almasına yardımcı olduğu için sekiz yıl hapis yattıktan sonra Michigan'daki bir hapishaneden tahliye oldu. Şartlı tahliyesinin bir koşulu olarak intihar etmeye meyilli daha fazla hastaya yardım etmemeyi kabul etti. "Dr. Ölüm" olarak anılan Dr. Kevorkian, 1990'lar boyunca 130 hastaya yardım ederek yardımlı intihara ve bunu telkine izin verilmesi için kampanya yürüttü. CBS televizyonuna Lou Gehrig*

* Bir çeşit ölümcül kas hastalığı. (ç. n.)

hastalığından acı çeken bir hastaya öldürücü bir iğne vererek ölümüne yardımcı olduğunu gösteren 60 dakikalık iş başı görüntülerini verdikten sonra ikinci derece cinayet suçlamasıyla yargılandı ve hüküm giydi.[13]

Yardımlı intihar, Oregon ve Washington dışındaki diğer eyaletlerde ve Dr. Kevorkian'ın yaşadığı Michigan eyaletinde yasal değildir. Çoğu ülke yardımlı intiharı yasaklamıştır. Çok az sayıda ülke (en çok bilineni Hollanda'dır) yardımlı intihara açık izin vermiştir.

İlk bakışta yardımlı intihar tartışması liberteryen felsefenin klasik bir tatbiki olarak gözükebilir. Liberteryenler için yardımlı intiharı yasaklayan yasalar şu nedenlerle adil değildir: Hayatım bana aitse ondan vazgeçme konusunda özgür olmam gerekir. Birisiyle ölümüme yardım etmesi için anlaşmaya vardıysam devletin bu anlaşmaya müdahale etme hakkı yoktur.

Yardımlı intihara izin vermek için konunun kendi kendimizin sahibi olduğumuz ya da hayatlarımızın bize ait olduğu düşüncesine dayanması gerekli değildir. Yardımlı intiharı savunanların çoğu mülkiyet haklarına başvurmak yerine saygınlık ve merhamet adına bunu savunur. Çok acı çeken ölümcül hastaların işkence derecesine varan acı içinde can çekişmeleri yerine ölümlerini hızlandırabilmeleri gerektiğini savunurlar. İnsan hayatını koruma ödevine sahip olduğumuzu düşünenler bile bu sonuca varır. Bu noktada merhamet hisleri belli ödevlerimizi yerine getirmemizden daha ağır basar.

Ölümcül hastalarda liberteryenlerin yardımlı intihar için sundukları gerekçeleri merhamet gerekçelerinden ayırmak zordur. Kendi kendimizin sahibi olduğumuz düşüncesinin ahlakî gücünü sınamak için ölümcül hastalığa

yakalanmamış bir yardımlı intihar vakasını düşünün. Hiç kuşkusuz bu garip bir vakadır. Fakat bu vakanın garipliği açık şekilde saygınlık ve merhamet düşünceleriyle liberteryenizmi kendi mantığıyla değerlendirmemize imkan tanır.

Rızaya Dayanan Yamyamlık

2001'de Rotenburg'da bulunan bir Alman köyünde ilginç bir tesadüf yaşandı. 43 yaşındaki yazılım mühendisi Bernd-Jurgen Brandes öldürülmek ve yenmek için istekli olan birinin arandığını belirten bir internet reklamına cevap verdi. Reklam 42 yaşındaki bilgisayar teknisyeni Armin Meiwes tarafından verilmişti. Meiwes, parasal bir karşılık vaat etmemekte sadece bir deneyim yaşamayı önermekteydi. Yaklaşık iki yüz kadar insan bu reklama cevap verdi. Bunlardan dört tanesi Meiwes'in çiftliğine görüşme için gitti fakat sonrasında bu teklifle ilgilenmediler. Fakat Brandes, Meiwes ile tanıştığında ve kahve masasında teklifini düşündüğünde bu teklifi kabul etti. Meiwes, misafirini öldürdü, cesedi parçaladı ve dondurucusunda plastik torbalarda depoladı. "Rotenburg Yamyamı", tutuklanana kadar rıza göstermiş kurbanının on sekiz kilosundan fazlasını zeytinyağı ve sarımsakla pişirerek yedi.[14]

Meiwes, mahkemeye getirildiğinde bu garip olay toplumu dehşete düşürdü ve mahkemenin kafasını karıştırdı. Almanya yamyamlığı yasaklayan bir yasaya sahip değildi. Savunmanın iddiasına göre kurban kendi ölümü konusunda istekli olduğu için fail cinayetle suçlanamazdı. Meiwes'in avukatı, müvekkilinin maksimum beş yıl ceza gerektiren yardımlı intiharın bir çeşidi olarak sadece "rica üzerine öldürme" ile suçlanabileceğini savundu. Mahkeme bu muammayı Meiwes'i kasıtsız adam öldürmeden suçlu bularak ve onu sekiz buçuk yıl hapisle cezalandırarak çöz-

meyi denedi.[15] Fakat iki yıl sonra temyiz mahkemesi bu cezayı hafif bularak değiştirdi ve Meiwes'i ömür boyu hapse mahkûm etti.[16] Bu iğrenç hikayenin tuhaf bir sonucu olarak yamyam kâtil, söylentiye göre insanlık dışı bir çiftlik olan hapishanenin koşullarında vejetaryene dönüştü.[17]

Anlaşan bireyler arasında yamyamlık, liberteryenlerin kendi kendilerinin sahibi olma ilkesi ve ondan türetilen adalet anlayışı arasında son test noktası olarak ortaya çıkar. Yamyamlık, yardımlı intiharın aşırı bir çeşididir. Yamyamlığın ölümcül bir hastanın acısını azaltmakla bir ilgisi olmadığı için yamyamlık sadece kendi vücutlarımızın ve hayatlarımızın sahibi olduğumuz ve bunlarla istediğimizi yapabileceğimiz gerekçeleriyle meşrulaştırabilir. Bu liberteryen iddia doğruysa, yamyamlığı yasaklayan yasa adil değildir ve bir özgürlüğün ihlal edilmesidir. Devlet, Armin Meiwes'i, fakirlere yardım etmek için vergilendirdiği Bill Gates'ten ve Michael Jordan'dan daha fazla cezalandırmamalıdır.

4

KİRALIK VÜCUTLAR
Piyasa ve Ahlak

ADALET ÜZERİNE EN HARARETLİ TARTIŞMALARIMIZIN çoğu piyasaların rolüne ilişkindir. Serbest piyasa adil midir? Paranın satın alamayacağı ya da satın almaması gereken bazı şeyler var mıdır? Eğer varsa, bunlar nelerdir ve bunları satmada ve almada yanlış olan nedir?

Serbest piyasa lehine savunu genellikle iki iddiadan kaynaklanır. Bu iddialardan biri özgürlük diğeri ise refah ile ilişkilidir. Birincisi, piyasaların liberteryen bir savunusudur. Bu savunuya göre insanların gönüllü mübadelelerine izin verme bireysel özgürlüğe saygı göstermektir. Serbest piyasaya müdahale eden yasalar, bireysel özgürlüğü ihlal eder. İkincisi ise piyasanın faydacı düşüncelerle savunusudur. Bu savunu, serbest piyasaların genel refahı iyileştirdiğini ifade eder. İki insan anlaşma yaptığı zaman her ikisi de kazanır. Yapılan anlaşma, herhangi birini incitmeden tarafların durumunu iyileştirdiği sürece toplam faydayı da arttırır.

Serbest piyasaya şüpheyle yaklaşanlar bu iddiaları sorgular. Onlara göre piyasa tercihleri her zaman göründükleri kadar özgür değildir. Belli şeylerin ve toplumsal pratiklerin para ile satın alınması durumunda yozlaşabileceğini ya da bozulabileceğini öne sürerler.

Bu bölümde, paralı askerlik ve taşıyıcı annelik olarak adlandırılan iki tür işi yerine getirmek için insanlara para ödemenin ahlakîliğini sorgulayacağız. Belirtilen tartışmalı konularda piyasanın yanlışlarını ve doğrularını düşünmek belli başlı adalet teorileri arasındaki farkları görmemize yardımcı olacaktır.

KİRALIK ASKERLER

Amerika İç Savaşı'nın ilk aylarında ortaya çıkan heyecanlı toplantılar ve vatanseverlik duyguları Kuzey eyaletlerinden on binlerce adamın gönüllü olarak "Birlik" (*union*) ordusuna katılmasını sağladı. General George B. McClellan'ın Richmond'ı ele geçirme hamlesini takiben Kuzey ordusunun Bull Run'da yenilmesiyle Kuzeyliler savaşın çabuk sonuçlanacağından şüphe etmeye başladılar. Asker sayısı daha da arttırılmalıydı ve 1862 Temmuz'unda Abraham Lincoln, Birlik için ilk askere alma yasasını imzaladı. Askere almaya ilişkin yasa Güney eyaletlerinde hâlihazırda mevcuttu.

Zorunlu askerlik, Amerika'nın bireyci geleneğine aykırıydı ve Birlik çarpıcı bir değişiklik yaptı: Askere alınmış ya da askerlik hizmetini yapmak istemeyen birisi yerine askerlik hizmetini yapacak başka birisini kiralayabilecekti.[1]

Askere çağrılan kişiler, o zaman için hayli yüksek bir tutar olan 1.500 dolar karşılığında yerlerine askerlik yapacakları bulmak için gazetelere ilan verdi. Güney eyaletlerinde geçerli olan yasa aynı şekilde askerlik çağına gelmişlerin yerlerine askerliği yapacak kişileri kiralamaya izin veriyor-

du. Bu yasa "zenginlerin savaşı ve fakirlerin kavgası" sloganının dillendirilmesine neden oldu. Aynı eleştiri Kuzey'de de yankı buldu. 1863'ün Mart'ında Kongre bir dereceye kadar bu eleştiriyi dikkate alan yeni askerlik kanunu çıkardı. Bu çıkarılan yasa asker kiralanması hakkını ortadan kaldırmasa da askerlik çağına gelmişlere askerlik yapmak yerine devlete 300 dolar ödeyerek bu hizmeti yapmış sayılma imkanı sağladı. Bu tutar, kalifiye olmayan işçinin bir yıllık ücretine yakın olsa da bu değişiklik askerlikten muaf olmayı sağlayan bedeli, sıradan çalışan tarafından ödenebilir bir tutara çekmeye çalıştı. Bazı şehirler ve kasabalar askerlik çağına gelmişlere mali destek sağladı. Sigorta şirketleri müşterilerine zorunlu askerlik hizmeti ücretini kapsayan sigorta poliçesi için aylık prim ödeme imkanı verdi.[2]

Düşük bir bedelle askerlik hizmetinden muafiyet fırsatı sunsa da askerlik yapmamanın bedelini devlete ödeme, yerine askerlik yapacak birini bulmaktan siyasal olarak daha az popülerdi. Belki de insan hayatına bir fiyat biçiyor gözüktüğü ya da devletin resmî iznini gerektirdiği için öyleydi. "Üç yüz dolar ya da hayatın" gazetelerin manşetini süslüyordu.

Askere alma yasasına ve 300 dolarlık bedele gösterilen öfke, askere alma memurlarına karşı şiddetti arttırdı. Özellikle 1863'ün Temmuz'unda yüzden fazla ölüme neden olan ve birkaç gün süren New York'taki askere alma ayaklanması en çok dikkat çekenidir. İzleyen yılda Kongre, bedelli askerliği içeren askere alma yasasını yürürlükten kaldıran yeni bir askere alma yasası kabul etti. Bununla birlikte yerine birini kiralama hakkı savaş boyunca Kuzey'de (Güney'in aksine) yürürlükte kaldı.[3]

Sonuçta, göreceli olarak çok az sayıda askerlik çağına gelmiş kişi Birlik ordusunda savaştı. (Daha sonra zorun-

lu askerlik kabul edilse bile ordunun esas kısmı ikramiye ödemeleri ve zorla askere alma tehdidiyle askere alınan gönüllülerinden oluştu.) Askere alma kurasıyla alınan çoğu kişi ya kaçtı ya da sakatlık nedeniyle muaf tutuldu. Aslında askere çağrılan yaklaşık 207.000 adamın 87.000'i muafiyet ücretini öderken, 74.000'i yerine adam kiralarken sadece 46.000'i bu iki yola başvurmayarak askerlik hizmetini yaptı.[4] Savaşta yerlerine savaşması için adam kiralayanlar arasında Andrew Carnegie ve J.P. Morgan, Theodore ve Franklin Roosevelt'in babaları ve ABD'nin gelecek başkanları Chester A. Arthur ve Grover Cleveland da vardı.[5]

ADİL OLAN HANGİSİDİR: ZORUNLU ASKERLİK Mİ, YERİNE ADAM KİRALAMAK MI?

İç Savaş'ta uygulanan sistem, askere almanın adil bir yolu muydu? Bu soruyu öğrencilerime sorduğum zaman neredeyse hepsi "hayır" cevabını verir. Öğrenciler, zengin birinin yerine savaşmak için adam kiralamasına izin vermenin adil olmadığını ifade eder. 1860'larda isyan eden birçok Amerikalı gibi onlar da bu sistemin sınıf ayrımcılığının bir formu olduğunu düşünmektedirler.

Daha sonra öğrencilerime zorunlu askerlik ya da günümüzdeki gönüllü ordu sistemlerinden hangisini tercih ettiklerini sorarım. Neredeyse hepsi gönüllü ordu* taraftarıdır (çoğu Amerikalı gibi). Fakat şu, soruyu zorlaştırır: İç Savaş'ta uygulanan sistem zenginlerin yerlerine savaşmak için diğer insanları kiralamalarına izin verdiği için adil değilse aynı itiraz gönüllü ordu için dile getirilemez mi?

Kiralama yöntemi elbette farklıdır. Andrew Carnegie

* "Gönüllü" sıfatı da kullanılsa da aslında Amerikan ordusunda çalışanlar bunun karşılığında ücret alır. "Paralı Ordu" teriminin karşılığı akılda tutulursa yazarın işaret ettiği çelişkili durum daha net anlaşılabilir. (ç.n.)

kendi yerine askerlik yapacak adamı bulmak ve ona doğrudan ödeme yapmak zorundaydı. Günümüzde Irak ve Afganistan'da savaşan askerleri devlet işe alır ve biz vergi mükellefleri toplu olarak onlara ödeme yaparız. Fakat askere gitmek, savaşmak ve hayatımızı riske atmak yerine asker kiralamayı tercih ettiğimiz durumda da sorun devam eder. Ahlakî olarak fark nedir? İç Savaş'ın adam kiralama sistemi adil değilse aynı şekilde gönüllü ordu sistemi de adil olmayan bir sistem değil midir?

Bu soruyu sınamak için İç Savaş sistemini bir kenara bırakalım ve askere almanın iki standart yöntemini düşünelim. Bunlar zorunlu askerliğe ve piyasaya dayalı yöntemlerdir.

En basit şekliyle zorunlu askerlik, hizmet etmeye elverişli tüm vatandaşlarla ordu saflarını doldurur. Eğer asker ihtiyacından fazla vatandaş varsa kura çekilerek askere alınacaklar belirlenir. Bu sistem, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı boyunca Amerika'da uygulandı. Bu askere alma yöntemi karışık olsa da ve öğrencilerin ve belli mesleklerdeki insanların teciliyle çoğu insanın savaştan kaçmasına izin vererek delik deşik olsa da Vietnam Savaşı boyunca da kullanıldı.

Zorunlu askere alma, Vietnam Savaşı'na muhalefeti özellikle üniversite kampüslerinde arttırdı. Kısmen buna cevap için 1973'te Başkan Richard Nixon, zorunlu askerlikten vazgeçmeyi önerdi. Amerika, Vietnam Savaşı'nda başarılı olamadığı için gönüllü ordu zorunlu askerliğin yerini aldı. Askerlik hizmeti artık zorunlu olmadığı için ordu, ihtiyaç olunan askerleri cezbetmek gayesiyle maaşları ve diğer avantajları arttırdı.

Bugünkü anlamda kullandığımız gönüllü ordu saflarını lokantalar, bankalar, perakendeciler ve diğer şirketler gibi emek piyasasını kullanarak doldurmaktadır. Gönüllü terimi yanlış bir adlandırmadır. Gönüllü ordu, insanların

ücret almadan hizmet ettikleri gönüllü bir itfaiye yapılanması ya da zamanlarını gönüllü olarak adayan çalışanların oluşturduğu aşevi değildir. Gönüllü ordu, askerlerin maaş için çalıştığı profesyonel bir ordudur. Askerler herhangi bir meslekte maaş alan işçilerin gönüllü olması mantığı içinde "gönüllüdür". Kimse zorunlu olarak askere alınmaz ve askerlik, para ve diğer çıkarlar karşılığında bu işi yapmayı kabul etmiş kişilerce yerine getirilmektedir.

Demokratik bir toplumda ordu saflarının nasıl doldurulması gerektiği üzerine tartışma, İç Savaş zamanında görülen askere alınma ayaklanmalarında ve Vietnam Savaşı'nda görüldüğü gibi savaş zamanlarında en yoğun şekilde yaşanır. Amerika'nın gönüllü ordu sistemini kabul etmesinden sonra askerlik hizmetinin nasıl yerine getirileceği konusundaki adalet problemine halkın gösterdiği hassasiyet azaldı. Fakat Amerika'nın önderlik ettiği Irak ve Afganistan savaşlarında, demokratik bir toplumun asker ihtiyacının piyasa tarafından karşılanmasının doğru olup olmadığı tartışmaları yeniden canlandı.

Çoğu Amerikalı gönüllü ordu taraftarıyken çok azı zorunlu askerliğe dönüşü savunmaktadır. (2007'de Irak Savaşı'nın ortasında bir kamuoyu araştırması zorunlu askerlik sisteminin yeniden getirilmesine karşı olanların oranının yüzde 80'den yüzde 16'ya düştüğüne işaret etti.[6]) Fakat gönüllü ordu üzerine tazelenmiş bir tartışma ve zorunlu askerlik, bizi siyaset felsefesinin bazı büyük sorularıyla yüz yüze getirdi. Sorular, bireysel özgürlük ve yurttaşlık ödevleri ile ilgilidir.

Bu soruları incelemek için askere almanın ele aldığımız üç yöntemini karşılaştıralım: Zorunlu askerlik, yerine savaşmak için adam kiralamayı da içeren zorunlu askerlik (İç Savaş sistemi) ve piyasa sistemi. En adil olan hangisidir?

1. Zorunlu askerlik
2. Yerine savaşmak için adam kiralamayı da içeren zorunlu askerlik (İç Savaş sistemi)
3. Piyasa Sistemi (Gönüllü ordu)

GÖNÜLLÜ ORDU TARTIŞMASI

Liberteryenseniz cevap açıktır. Zorunlu askerlik (1. politika) bir çeşit kölelik ve zorlayıcı olduğu için adil değildir. Böyle bir politika, devletin vatandaşların sahibi olduğu ve savaşa göndermek ve hayatlarını riske atmak dahil onlara ne isterse yapabileceği anlamına gelir. Önde gelen liberteryen ve Kongre'nin Cumhuriyetçi üyesi Ron Paul, son zamanlarda Irak Savaşı'nda savaşmak için zorunlu askerliği geri getirmek isteyenlere karşı itiraz etti: "Zorunlu askerlik köleliktir, açık ve net. Gönülsüz hizmeti yasaklayan Anayasa'nın 13. Ek Maddesi'ne (Amendment) aykırıdır. Askere alınan birisi öldürülebilir. Bu ihtimal, zorunlu askerliği son derece tehlikeli bir kölelik türü yapar."[7]

Zorunlu askerliği, köleliğe eşit olarak değerlendirmeseniz bile insanların tercihlerini sınırladığı ve toplam mutluluğu azalttığı gerekçesiyle zorunlu askerliğe karşı çıkabilirsiniz. Bu gerekçe, zorunlu askerliğe karşı faydacılar tarafından dile getirilir. Yerine savaşacak adam kiralamaya izin veren sistemle karşılaştırıldığında zorunlu askerlik sistemi insanların karşılıklı çıkarlarının değişimini engelleyerek insanların refahını azaltır. Andrew Carnagie ve yerine savaşması için kiralayacağı adam bir anlaşma yapmak istiyorsa bu anlaşmayı yapmaları niçin engellenir? Özgürce mübadelede bulunmak iki tarafın faydasını herhangi başka birinin faydasını azaltmaksızın arttırıyor gözükmektedir. Bu nedenle faydacı gerekçelerle İç Savaş sistemi (2. politika) zorunlu askerlikten (1. politika) daha iyidir.

Faydacı varsayımların piyasacı muhakemeyi nasıl desteklediğini anlamak kolaydır. Gönüllü bir alışverişin, başka birine zarar vermeksizin her iki tarafı daha iyi bir duruma getirdiğine inanıyorsanız piyasa kurallarının işlemesine izin vermek için iyi bir gerekçeye sahipsinizdir.

İç Savaş sistemini (2. politika) gönüllü ordu sitemi (3. politika) ile karşılaştırırsak bunu anlayabiliriz. Yerine savaşacak kişileri kiralamaya izin vermeyi savunan bu benzer mantık, piyasanın tam çözüm sağlayacağına inanır: Yerine savaşacakları kiralamaya izin verecekseniz niçin ilk etapta herhangi birini askere çağırırsınız? Askere alma niçin basitçe emek piyasası vasıtasıyla yapılmasın? İhtiyaç duyulan asker kalitesini ve sayısını cezbetmek için gerekli ücret ve diğer avantajlar ayarlanır ve işi tercih edip etmeme insanların seçimine bırakılır. Hiç kimse kendi isteğinin dışında askerlik hizmetini yapmaya zorlanamaz. Askerlik hizmeti, her şey göz önüne alındıktan sonra diğer alternatiflere göre tercih ediliyorsa bu hizmeti yerine getirmekte istekli olanlar bu işe girip girmemeye karar verebilir.

Faydacı yaklaşım açısından gönüllü ordu bu üç yöntem arasında en iyi olandır. Belli bir ücret karşılığında, insanların gönüllü olarak askere gitmeyi seçmesine izin vermek, insanların sadece kendi çıkarlarını maksimize ediyorsa askerlik yapmalarına imkan sağlar. Böyle bir sistemde askerlik yapmak istemeyenler kendi iradeleri dışında orduya zorla alınmadığı için zarara uğramazlar ve acı çekmezler.

Bir faydacı olası bir şekilde gönüllü ordunun zorunlu askerlikle oluşturulan bir ordudan daha pahalı olduğundan hareketle gönüllü orduya karşı çıkabilir. Yeterli sayıda ve kalitede askeri cezbedebilmek için gönüllü ordu sisteminde maaşlar ve avantajlar, askerlerin zorunlu olarak hizmete alındığı sistemdekinden yüksek olmak zorundadır. Bu ne-

denle bir faydacı iyi maaş alan askerlerin mutluluğunu artırmanın askerlik hizmeti için daha fazla vergi ödeyen mükelleflerin mutsuzluğu ile dengeleneceğinden endişe edebilir.

Özellikle alternatifin zorunlu askerlik (yerine kiralık asker bulmanın mümkün olduğu ve olmadığı her iki sistem dahil) olduğu zaman bu itiraz ikna edici değildir. İtfaiye ve polis hizmetleri gibi devletin diğer hizmetlerinin vergi mükelleflerine olan maliyetinin, bu hizmetleri, rastgele seçilen insanlara piyasadaki ücretin altındaki bir ücretin karşılığında zorla yaptırılmasıyla ya da aynı şekilde otoyol bakım maliyetinin, otoyol bakımının piyango ile seçilen vergi mükellefleri grubunca ya da kendileri yerine bu bakımı yapmak için kiraladıkları kişilerce yapılarak düşürülmesi gerektiğini faydacı gerekçelerle savunmak da garip olabilir. Bu zorlayıcı önlemlerden kaynaklanan mutsuzluk, büyük ihtimalle vergi mükelleflerinin bu devlet hizmetlerinden edineceği yarardan baskın olacaktır.

Hem liberteryen hem de faydacı yaklaşım açısından gönüllü ordu en iyi, İç Savaş karma sistemi ise en iyi ikinci sistem ve zorunlu askerlik sistemi asker toplamak için en az arzu edilen sistem olarak görülmektedir. Fakat bu değerlendirmeye en az iki itiraz getirilebilir: Birinci itiraz adalet ve özgürlük diğeri ise yurttaşlık erdemi ve ortak iyi ile ilgilidir.

BİRİNCİ İTİRAZ: ADALET VE ÖZGÜRLÜK

Bu itiraz, sınırlı alternatiflere sahip olanlar için serbest piyasanın o kadar da özgür olmadığını savunur. Uç noktada bir örnek düşünün: Köprü altında uyuyan bir evsiz, köprü altında uyumayı kısmen seçmiş olabilir ama biz, onun bu seçiminin kesin olarak özgür bir seçim olduğuna inanmayabiliriz. Bir apartman dairesinde uyumak yerine

bir köprünün altında uyumayı seçmek zorunda kaldığını varsaymak da bizi pek haklı çıkarmaz. Dışarıda uyumanın kendi özgür seçimini ya da bir apartman dairesinin kirasını ödemek konusundaki yetersizliğini yansıtıp yansıtmadığını bilmek için bu kişinin koşulları hakkında bir şeyler bilmeye ihtiyacımız vardır. Evsiz kişi, bu eylemi özgürce mi ya da zorunluluktan mı yapmaktadır?

Aynı soru çeşitli işleri kabul ederken insanların yaptığı tercihleri kapsayan piyasa seçimleri için de genellikle sorulabilir. Bu soru askerlik hizmetini nasıl kapsar? Mevcut toplumun arka planında yatan koşullar hakkında bilgi sahibi olmaksızın gönüllü ordunun adaletli ya da adaletsiz olduğuna karar veremeyiz: Makûl bir fırsat eşitliği var mıdır ya da bazı insanlar hayatta çok az seçeneğe mi sahiptir? Herkes üniversite eğitimi alma şansına sahip midir ya da bazı insanlar için üniversite masraflarını karşılayabilmenin tek yolu orduya yazılmak mıdır?

Piyasacı muhakemenin bakış açısından gönüllü ordu, zorunlu askerlikte var olan zorlamayı içermediği için çekicidir. Bu bakış açısı askerlik hizmetini rızaya dayandırır. Fakat gönüllü orduda çalışmayı kabul etmiş bazı insanlar askerlik hizmetini yapmaktan kaçanlar kadar askerlik hizmetine karşı olabilirler. Yoksulluk ve ekonomik dezavantajlar yaygınsa, orduya yazılma tercihi açıkça alternatif yokluğunu yansıtır.

Bu itiraza göre gönüllü ordu göründüğü kadar gönüllülüğe dayanmaz. Aslında mecburiyet unsurunu içerir. Toplumdaki bazı kesimler diğer iyi seçeneklere sahip değilse orduya katılmayı seçenler ekonomik yetersizlikler tarafından buna mecbur edilir. Bu tür bir durumda zorla askere alınma ve gönüllü ordu arasındaki fark birinin zora diğerinin serbestliğe dayanması değildir. Her biri zorlamanın

farklı türlerini içerirler; birincisinde kanun, askere gitmeye zorlarken ikincisinde ise ekonomik yetersizlikler askere gitmeye zorlar. İnsanlar makûl sayıda güzel işi içeren yelpazeden iş seçme şansına sahiplerse, para için askere gitme tercihinin sınırlı alternatiflerden kaynaklanmasından ziyade kendi tercihleri olduğu söylenebilir.

Günümüzdeki gönüllü ordunun toplumsal sınıf bileşimi en azından bir dereceye kadar bu itirazı doğrulamaktadır. Alt ve orta sınıf gelir grubuna dahil genç insanlar (hane halkı gelir ortalaması 30.850 ve 57.836 dolar arasında olanlar) aktif görevdeki ordu saflarında çoğunluğu oluşturmaktadır.[8] Askerliği tercih edenler arasında en azından nüfusun en fakir yüzde 10'luk kesimi (bunların çoğunluğu yeterli eğitim ve öğretim imkanından yoksundur) ve varlıklı yüzde 20'lik kesimi (bunların hane halkı gelir ortalaması 66.329 dolar ve üzeridir) bulunmaktadır.[9] Son yıllarda ordu mensuplarının yüzde 25'inden fazlası lise diplomasına sahip değildir.[10] Sivil nüfusun yüzde 46'sı üniversite eğitimi almışken orduya katılanların yaşları 18-24 arasında olanların sadece yüzde 6,5'luk kesimi üniversitede bulunmuştur.[11]

Son zamanlarda Amerika toplumunun en avantajlı gençleri, orduya katılmayı tercih etmemektedir. Orduyu oluşturan sosyal sınıflar hakkındaki son kitabın başlığı bu durumu çok iyi yakalar: *Asker Kaçağı: Amerika'nın En Üst Sınıfının Askerlik Hizmetinde Mazeretsiz Yokluğu.*[12]1956'da Princetonlılar topluluğunun üyesi olan 750 öğrencinin çoğu –450'si– mezun olduktan sonra orduya katılmıştır. 2006'da Princetonlılar topluluğunun üyesi olan 1108 öğrencinin sadece 9 tanesi orduya katılmıştır.[13] Benzer bir örnek diğer elit üniversiteler ve ABD Kongresi için de geçerlidir. Kongre üyelerinin sadece yüzde ikisinin ordu hizmetinde bulunan kız ve erkek çocukları vardır.[14]

Madalyalı Kore Savaşı gazisi ve Harlemli Kongre üyesi olan Charles Rangel, bunun adil olmadığını düşünmekte ve askere alma yasasında değişiklik yapılmasını savunmaktadır. Rangel'a göre "Amerika savaşa sürüklendiği sürece yüksek askerî maaşlar ve eğitim teşvikleri tarafından sadece ekonomik yetersizlikleri cezbedilenler değil, herkes bu savaşa dahil olmalıdır." Ona göre "New York şehrinde askerlik hizmetine katılım oranlarında toplumsal sınıf bileşimi dramatiktir. 2004'te şehirde gönüllü olarak askere yazılanların yüzde 70'i siyahî insanlar ve Hispaniklerdir. Bu kişiler alt gelir grubuna dahildir."[15]

Rangel, Irak Savaşı karşıtıdır ve siyasetçilerin çocukları bu savaşın yükünü eşit olarak paylaşmış olsalardı, bu savaşın asla başlatılmayacağına inanmaktadır. Aynı zamanda Amerikan toplumunda eşit olmayan fırsatlar göz önüne alındığında piyasa sistemiyle asker istihdam etmenin sınırlı alternatiflere sahip olanlar için adil olmadığını savunur:

> Bu ülke için Irak'taki orduyu oluşturanların büyük bir çoğunluğu, orduya katılım priminin 40.000 dolar ve eğitim teşviklerinin son derece çekici olduğu kırsal kesimlerdeki en fakir toplum sınıfındandır. Bir üniversiteye girme fırsatına sahip olanlar için bu teşvikler –insanın hayatını riske etmesini gerektirdiği için– fazla anlamlı değildir.[16]

Bu nedenle gönüllü ordu için piyasa mantığına birinci itiraz, adaletsizlik ve zorunluluk ile ilgilidir. Ekonomik dezavantajlar, genç insanları yaşamlarını üniversite eğitimi ve diğer çıkarlar için riske atmaya zorluyorsa adil olmayan toplumsal sınıf ayrımı ve zorlama ortaya çıkabilir.

Buradaki zorunluluk itirazı, aslında gönüllü orduya yönelik olmayıp, toplumda geçerli olan eşitsizlikleri kullanan gönüllü orduya yöneliktir. Bu eşitsizlikleri azaltarak bu itiraza son verebilirsiniz. Örneğin herkesin aynı eğitim fır-

satlarına sahip olduğu kusursuz eşitliğe sahip bir toplum düşünün. Böyle bir toplumda, hiç kimse orduya katılma tercihinin, ekonomik gereksinimlerin insafsızca baskısından kaynaklandığını iddia edemez ve dolayısıyla böyle bir tercihin özgür olmadığından şikayet edemez.

Elbette hiçbir toplum kusursuz derecede eşit değildir. Bu nedenle zorunluluk riski her zaman insanların piyasada yaptığı tercihlerin üzerinde varlığını sürdürür. Piyasa tercihlerinin zorunluluktan ziyade özgür bir niteliğe sahip olmasını garanti etmek için hangi derecede eşitliğe ihtiyaç vardır? Toplumun arka planında bulunan eşitsizlikler, insanların seçimine dayanan toplumdaki adil kurumları (gönüllü ordu gibi) ne zaman zayıflatır? Hangi koşullar altında piyasa gerçekten özgürdür? Adaletin merkezinde bulunan bu soruları cevaplamak için faydacılığı değil özgürlüğü ele alan ahlakî ve siyasal felsefeleri sınamaya ihtiyacımız vardır. Gelecek bölümlerde Kant ve John Rawls'ı ele alana kadar bu soruları erteleyelim.

İKİNCİ İTİRAZ: YURTTAŞLIK ERDEMİ VE ORTAK İYİ

Bununla birlikte orduya katılmanın piyasa tarafından karşılanmasına yönelik ikinci itirazı düşünelim. Bu itiraz, yurttaşlık erdemi ve ortak iyi olarak adlandırılır.

Bu itiraz, askerlik hizmetinin sadece bir iş olmadığını aynı zamanda bir yurttaşlık ödevi olduğunu ifade eder. Bu iddiaya göre tüm vatandaşların ülkelerine hizmet etme ödevi vardır. Bu görüşün bazı taraftarları, bu ödevin sadece askerlik hizmeti yapılarak tamamlanacağına inanırken bazıları The Peace Corps, AmeriCorps ve Teach for America gibi diğer toplumsal hizmet şekilleriyle yerine getirilebileceğini savunur. Askerlik hizmeti (ya da ulusal hizmet) bir yurttaşlık ödeviyse bu ödevi piyasada satılığa çıkarmak yanlıştır.

Diğer bir yurttaş sorumluluğunu düşünün: Jüri üyeliği. Hiç kimse jüri üyeliği yapmak için çok hevesli değildir. Fakat bu sorumluluk özellikle işle ve diğer sıkıcı bağlılıklarla çakışırsa jüri üyeliğini yapmak üzere çağrılmak külfetli olabilir. İnsanlara jüri üyeliği görevlerini yerine getirmeleri için başkalarını kiralamalarına izin veremeyiz. Tamamıyla gönüllü jüri üyelerinden oluşan maaşlı profesyonel jüri sistemini emek piyasasından yararlanarak da oluşturamaz mıyız? Niçin olmasın? Piyasacı muhakemenin bakış açısından bu yapılabilir. Benzer olarak, askere almaya yönelik faydacı iddialar, jüri üyelerinin belirlenmesinde de ifade edilebilir. Meşgûl olan bir kişinin yerine jüri ödevini yerine getirecek birini kiralamasına izin verme her iki tarafın faydasınadır. Zorunlu jüri ödevini kaldırmak daha iyi olabilir; ehil jüri üyelerinin emek piyasasından karşılanmasına izin verme bu işi yapmak isteyenlere fırsat ve bu işi yapmak istemeyenlere de bundan sakınma imkanı sunar.

Piyasanın jüri üyelerini belirlemekteki yüksek toplumsal faydasından niçin vazgeçelim? Belki de maaşlı çoğu jüri üyesinin dezavantajlı bir geçmişe sahip olacağından endişe ettiğimiz ve adaletin bu durumdan zarar göreceğini düşündüğümüz için böyle düşünürüz. Fakat zenginlerin, mütevazı bir geçmişe sahip olanlara göre daha iyi jüri üyeliği yapacaklarını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Her halükarda, gerekli eğitime ve yeteneğe sahip olanları çekmek için maaşlar ve diğer teşvik edici avantajlar her zaman ayarlanabilir (gönüllü orduda olduğu gibi).

Jüri üyelerini kiralamak yerine onları zorunlu bir ödevi yerine getirmek üzere görevlendirmenin sebebi, mahkemelerde adaletin dağıtımı faaliyetini hepimizin paylaşması gereken bir sorumluluk olarak değerlendirmemizdir. Jüri üyeleri sadece oy kullanmaz birbirleriyle delil ve kanun hakkında

tartışmada bulunur. Tartışmalar, jüri üyelerinin edindikleri benzersiz yaşam deneyimlerine dayanır. Jüri üyeliği ödevi sadece davaları çözüme bağlamanın bir yolu değildir. Aynı zamanda medenî eğitimin bir şekli ve demokratik yurttaşlığın bir ifadesidir. Jüri üyeliği ödevi, her zaman öğretici olmasa bile herkesin bu ödevi yerine getirmekle mecbur kılınması düşüncesi mahkemeler ve insanlar arasında bağlantıyı sağlar.

Benzer bir şey askerlik hizmeti için de söylenebilir. Zorunlu askerlik için yurttaşlık erdemi yaklaşımı, askerlik hizmetinin jüri üyeliği gibi bir yurttaşlık sorumluluğu olduğunu savunur. Askerlik hizmeti demokratik yurttaşlığı ifade eder ve derinleştirir. Bu görüşe göre askerlik hizmetini, insanları kiralayabileceğimiz bir göreve ya da bir ticarî mala dönüştürmek yayılması gereken yurttaşlık ideallerini yozlaştırır. Bu itiraza göre kendi savaşımız için asker kiralama sadece fakirlere haksızlık olduğu için değil aynı zamanda bir yurttaşlık ödevini yerine getirmememize sebep olduğu için yanlıştır.

Tarihçi David M. Kennedy bu yaklaşımın bir versiyonunu önerir. Ona göre "Amerika'nın günümüzdeki silahlı gücü paralı ordunun pek çok özelliğine sahiptir." Kennedy, paralı ordu ile savaşılan şey adına toplumdan önemli derecede ayrılmış, maaşlı profesyonel bir orduyu kasteder.[17] O, orduya yazılanları küçük düşürmek amacında değildir. Onun endişesi, savaşta yerimize savaşacak göreceli olarak az sayıda yurttaşımızı kiralamaya izin vermenin geri kalanımıza bu savaştan kaçma fırsatını vermesidir. Bu uygulama demokratik yurttaşların çoğunluğu ve onların adına savaşan askerler arasındaki bağı koparır.

Kennedy, günümüz ordusunda görev yapanların nüfusa oranının, İkinci Dünya Savaşı'nı kazanan ordunun büyüklüğünün yaklaşık yüzde 4'ü olduğu tespitinde bulunur. Bu oran, siyasetçileri geniş güvenlik önlemleri almaksızın ve

toplumun bütün olarak rızasını almadan, ülkeyi savaşa sokacak kararı göreceli olarak almalarını kolaylaştırır. "Bugün tarihin en güçlü ordusu, savaş başladığında hemen hemen hiç çaba harcamak istemeyen bir toplum adına savaşa gönderilmektedir."[18] Gönüllü ordu Amerika yurttaşlarının çoğunu, ülkeleri uğruna savaşma ve ölme sorumluluğundan kurtarır. Bazıları bunu bir avantaj olarak değerlendirirken, bazıları paylaşılması gereken bu fedakarlıktan muafiyeti, yozlaşan siyasî hesap verilebilirliğin bir bedeli olarak görür:

> Askerlik hizmetinin taşıdığı riskten uzak olan Amerikalıların baskın büyük çoğunluğu, kansız ve dikkat dağıtmayan işlerine devam ederken aslında herkesin yerine getirmesi gereken en tehlikeli işi yapmak için en dezavantajlı durumda bulunan yurttaşlarından bazılarını parayla kiralamaktadır.[19]

Zorunlu askerlik hizmeti için yurttaşlık erdeminin en meşhur savunularından biri Cenevre doğumlu aydınlanma filozofu Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tarafından yapıldı. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (*Du contrat social*, 1762) adlı eserinde bir yurttaşlık ödevini pazarlanan bir mala dönüştürmenin özgürlüğü artırmak yerine zayıflattığını savunur:

> Kamu hizmeti vatandaşların birinci işi olma niteliğini kaybeder kaybetmez onlar kendi bedenleri ile hizmet etmek yerine paralarıyla hizmet etmeyi tercih ederler. Devletin düşüşü uzak değildir. Savaşa gitmek kaçınılmaz olduğunda onlar ordunun parasını öder ve evlerinde kalırlar... Gerçekten özgür olan bir ülkede, vatandaşlar parayı bir araç gibi kullanmak yerine kendi elleriyle her şeyi yaparlar. Kendi ödevlerinden muaf tutulmak için ödeme yapmak şöyle dursun bu ödevlerin kendileri tarafından yerine getirilmesi ayrıcalığına sahip olabilmek için para bile verebilirler. Yaygın olan görüşü paylaşmaktan uzağım: Zorunlu askerliğin vergilendirmeden daha az ölçüde özgürlüğe karşıt olacağını savunacağım.[20]

Rousseau'nun güçlü yurttaşlık yaklaşımı ve piyasa hakkındaki temkinli düşüncesi günümüz varsayımlarından uzak olarak değerlendirilebilir. Gücün krallığı olarak devleti, onun yasalarını ve düzenlemelerini anlamaya eğilimliyizdir. Özgürlüğün krallığı olarak gönüllü mübadeleye dayanan piyasayı kabul ederiz. Rousseau, bu anlayışın en azından yurttaşlık değerleriyle ilgili kısmı için geri kalmış şeylere sahip olduğunu ifade eder.

Piyasa savunucuları, Rousseau'nun yurttaşlık yaklaşımını ya da bu yaklaşımın askerlik hizmeti ile ilgili kısmını reddederek gönüllü orduyu savunabilir. Fakat Rousseau'nun başvurduğu yurttaşlık idealleri günümüzde hâlâ yankılanmaktadır. Hatta Amerika gibi piyasa güdümlü bir toplumda bile bu yankı devam etmektedir. Hararetle gönüllü orduyu destekleyenlerin çoğu, gönüllü ordunun paralı ordu anlamını kabul etmez. Onlar haklı olarak askerlik hizmetinde bulunanların sadece para ve diğer maddî menfaatler karşılığında değil aynı zamanda vatanseverlik ile motive olduklarını ifade ederler. Fakat niçin bunun önemli olduğunu düşünürüz? Askerlerin, işlerini iyi yapması için onların motivasyonlarını niçin dikkate almamız gerekir? Piyasaya göre askere almayı düzenlesek bile askerlik hizmetini, vatanseverlik ve yurttaşlık erdemi gibi daha eskilere dayanan düşüncelerden ayırmak zordur.

PARALI ORDUDA YANLIŞ OLAN NEDİR?

Modern ordu ve paralı ordu arasındaki fark gerçekten nedir? Her ikisi de askerlerine savaşmaları için maaş verir. Her ikisi de maaş ve diğer avantajlara ilişkin söz vererek insanları ikna eder. Piyasa gerçekten ordu kurmanın uygun bir yolu ise paralı ordu kurmakta yanlış olan tam olarak nedir?

Biri, Amerikan gönüllü ordusunun sadece Amerika vatandaşlarından, paralı ordu askerlerinin ise para için savaşan yabancı uluslardan oluştuğunu söyleyebilir. Emek piyasası ordu kurmanın uygun bir yoluysa Amerika ordusunun mensup alırken vatandaşlığa dayanan ayrımcılığı niçin yapması gerektiği açık değildir. Diğer ülkelerin istenen özelliklere sahip ve çalışmak isteyen vatandaşları arasından niçin asker alınmaması gerekir? Ücretlerin düşük ve iyi iş alternatiflerin yetersiz olduğu gelişmekteki ülkelerden niçin yabancı asker lejyonları oluşturulmasın?

Bazen yabancı askerlerin Amerikalılardan daha az sadık olduğu söylenir. Fakat millî köken, savaş alanında sadakati garanti etmez ve askere alım memurları yabancı adayların güvenilirliğine karar vermek için onları izleyebilir. Ordunun saflarını emek piyasasından yararlanarak oluşturması gerektiğini kabul ettiğinizde, askerlik hizmetinin yurttaşlığın bir ifadesi olarak medenî bir sorumluluk olduğuna inanmıyorsanız bunu Amerika vatandaşlarının seçilebilirliğiyle sınırlama için bir sebep yoktur. Fakat askerliğin bir medenî sorumluluk olduğuna inanıyorsanız o zaman piyasanın askerlik hizmeti için ürettiği çözümü sorgulamak için bir sebebiniz vardır.

Zorunlu askerlik hizmeti kaldırıldıktan iki kuşak sonra Amerikalılar askerlik hizmeti için piyasanın mantığını kullanmakta tereddüt ettiler. Fransız yabancı lejyonu, Fransa için savaşacak yabancı askerleri hizmete alma hususunda uzun bir geleneğe sahiptir. Fransız hukuku, Fransa dışından lejyon için faal olarak işe alımı yasaklasa bile internet bu kısıtlamayı anlamsız hale getirmektedir. On üç dilde online işe alma, tüm dünyadan askerleri cezbetmektedir. Ordunun çeyreği Latin Amerika'dan ve büyüyen bir oran da Çin ve diğer Asya ülkelerinden gelmektedir. [21]

Amerika yabancı bir lejyona sahip değildir ama bu yönde adımlar atmaktadır. Irak ve Afganistan savaşlarının uzaması sonucu, askere almanın amaçlarıyla uyuşmayan zorluklarla karşılaşıldığı için ordu Amerika'da geçici vizeyle yaşayan yabancı göçmenleri orduya kabul etmeye başladı. Teşvikler, iyi bir maaş ve Amerika vatandaşlığına hızlı geçişi içermektedir. Otuz bin Amerikan vatandaşı olmayan insan şu anda Amerikan ordusunda hizmet vermektedir. Yeni program, asker alımlarındaki seçilebilirliği devamlı oturma hakkına sahip yeşil kart sahiplerinden geçici göçmenleri, yabancı öğrencileri ve mültecileri içerecek şekilde genişletecektir.[22]

Yabancı askerleri orduya alma, piyasa mantığının sergilendiği tek yol değildir. Askerlik hizmetini diğer işler gibi gördüğünüzde, paralı asker istihdam etmenin sadece devlet tarafından yerine getirilmesini varsaymak için bir sebep yoktur. Aslında Amerika geniş bir çerçevede askerlik faaliyetlerini özel girişimden sağlamaktadır. Özel ordu üstlenicileri dünyada var olan çatışmalarda artan bir role sahiptir ve Irak'taki Amerikan ordusunun önemli bir parçasıdır.

2007'nin Temmuz'unda *Los Angeles Times* gazetesi, Irak'ta paralı sözleşmeli er sayısının (180.000) orada bulunan Amerikalı ordu personelinin sayısını (160.000) aştığını rapor etti.[23] Çoğu sözleşmeli er, üs inşa etme, araç tamir etme, malzemeleri dağıtma ve yiyecek dağıtma gibi geri hizmet sayılan lojistik destekleri sağlamaktadır. Fakat 50.000'i savaşın olduğu coğrafyada üsleri, konvoyları ve sıklıkla savaşta seyahat eden diplomatları koruyan silahlı güvenlik elemanıdır.[24] Bedenleri bayraklara sarılı tabutlarda gönderilmese bile 1.200'den fazla özel güvenlik elemanı Irak Savaşı'nda öldürüldü ve bu rakama Amerikan ordusunun yaptığı ölü sayımının sonuçları dahil değildir.[25]

İleri gelen özel askerî şirketlerden birisi Blackwater Worldwide'dır. Şirketin CEO'su Erik Prince, serbest piyasada parlak bir kariyere sahip eski bir donanma mensubudur. Prince, askerlerine paralı asker denmesi önerisini reddeder ve bu terimin "küçük düşürücü" olduğunu savunur.[26] Yaptıkları işi şöyle açıklar: "Fedex'in posta hizmetleri için yaptığını, ulusal güvenlik hizmeti için yapmaya çalışıyoruz."[27] Blackwater şirketi, Irak'taki hizmetleri için devletle olan anlaşmasından dolayı 1 milyar doların üzerinde para almıştır ve bu tartışmaların merkezinde bulunmaktadır.[28] Bu şirket, ilk kez dört çalışanının 2004'te Felluce'de pusuya düşürülüp öldürülmesi ve iki çalışanının da bir köprüden sallandırılmasıyla kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Bu olay, Başkan George W. Bush'un denizcilere emir vermesine ve bu kuvvetlerin Felluce'de asilerle şiddetli ve maliyetli bir savaşa girmelerine sebep olmuştur.

2007'de Blackwater'ın altı elemanı Bağdat meydanında kalabalığa ateş açmış ve on yedi sivili öldürmüşlerdir. İlk olarak kendilerine ateş açıldığını iddia eden korumalar, istiladan sonra Amerikan yönetim otoritesi tarafından konulan kurallar gereği Irak hukukuna göre yargılamadan muaf tutulmuşlardır. Nihayetinde güvenlikçiler Amerika Adalet Bakanlığı tarafından adam öldürme ile suçlanmışlardır ve bu olay Irak hükûmetinin Blackwater'm ülkeden geri çekilmesini istemesine sebep olmuştur.[29]

Kamuoyunda ve Kongre'de çoğu insan, Blackwater gibi kâr için çalışan şirketlerden askerî hizmet alınmasına karşıdır. Eleştirilerin çoğu bu şirketlerin hesap verebilirliğine ve olayları sûiistimal etmeye yatkın olmalarına odaklanır. Blackwater güvenlikçilerinin silahlı saldırı eyleminden birkaç yıl önce diğer şirketlerden özel güvenlikçiler, Ebu Gureyp Hapishanesi'nde tutukluları taciz edenler arasınday-

dı. Bu olaya karışan ordu mensupları, askerî mahkemede yargılansa bile özel güvenlikçiler cezalandırılmadı.[30]

Kongre'nin, özel askerî şirketleri daha çok hesap verebilir kılmak için düzenlemeleri daha sıkı hale getirdiğini ve Amerika ordusunda askerlere uygulanan davranış standartlarını bu şirketlerin çalışanları için de geçerli hale getirdiğini varsayın. Özel şirketlerin, savaşlarımızda kullanımına ilişkin itirazlar sona erer mi? Fedex'in mektupları dağıtması için ödeme yapmak ve Blackwater'ın savaş alanında öldürücü gücü dağıtması için ödeme yapmak arasında ahlakî bir fark var mıdır?

Bu soruyu cevaplamak için, öncelikli bir soruyu çözmek zorundayız: Askerî hizmet (belki de genel olarak ulusal hizmet) tüm yurttaşların yerine getirmek zorunda olduğu bir yurttaş yükümlülüğü müdür ya da piyasa tarafından düzenlenen maden arama ya da balık avlama vb. işler gibi zor ve riskli bir iş midir? Bu soruyu cevaplamak için daha kapsayıcı olan bir soru sormak zorundayız: Demokratik bir toplumun yurttaşları hangi ödevleri yapmak konusunda birbirlerine karşı borçludur ve bu tür ödevler nasıl ortaya çıkar? Çeşitli adalet teorileri bu soruya farklı cevaplar verir. Bu nedenle askerliğin zorunlu olmasına ya da para karşılığında askerî hizmete alımlara karar vermek için adalet, özgürlük ve yurttaş yükümlülüğü üzerine daha önemli bazı soruları sormak zorundayız.

TAŞIYICI ANNELİK

William ve Elizabeth Stern, New Jersey, Tenafly'da yaşayan eğitimli bir çiftti. William biyokimyacı ve Elizabeth ise çocuk doktoruydu. Bu çift, bir çocuk sahibi olmak istedi ama Elizabeth birçok kez skleroz problemi yaşadığı için en azından onun hayatını riske atmadan kendi biyolojik çocuklarına sahip olmaları mümkün değildi. Bu nedenle

taşıyıcı annelik ayarlamaları yapan bir üreme merkezi ile iletişime geçtiler. Bu üreme merkezi, para karşılığında başkasına verilmek üzere karnında bir bebek taşımayı kabul eden taşıyıcı anneleri arayan ilanlar verdi.[31]

Bu ilanlara cevap veren kadınlardan biri yirmi dokuz yaşında iki çocuk annesi ve temizlik işçisinin eşi Mary Beth Whitehead'di. 1985'in Şubat'mda William Stern ve Mary Beth Whitehead bir sözleşme imzaladı. Mary Beth, William'ın spermiyle yapay olarak döllenmeyi, çocuğunu taşımayı ve doğumdan sonra çocuğu William'a vermeyi kabul etti. Elizabeth doğacak bu çocuğu evlat edinebilsin diye Mary Beth, anneliğe ait haklarından da vazgeçti. William ise doğumdan sonra ödenmek üzere Mary Beth'e 10.000 dolar vermeyi ve sağlık harcamalarını da karşılamayı kabul etti. (William üreme merkezine de düzenlenen bu anlaşma için 7.500 dolar komisyon ödedi.)

Birkaç yapay döllenmeden sonra Mary Beth hamile kaldı ve 1986'nın Mart'ında bir kız çocuğu doğurdu. Stern ailesi, kısa sürede kız çocuğunu evlat edinmeyi ve ona Melissa adını vermeyi umuyordu. Fakat Mary Beth Whitehead, çocuğundan ayrılmayacağına karar verdi ve onu vermek istemedi; bebeğiyle Florida'ya kaçtı ama Stern ailesi çocuğun onlara verilmesini bildiren bir mahkeme emri çıkarttı. Florida polisi Beth'i yakaladı ve çocuk Stern ailesine verildi ve vesayet savaşı New Jersey'deki mahkemeye taşındı.

Mahkeme jurisi sözleşmenin zorla uygulanıp uygulanamayacağına karar vermek zorundaydı. Yapılması gereken doğru şeyin ne olduğunu düşünürsünüz? Konuyu basitleştirmek için kanunlardan ziyade ahlakî konular üzerine odaklanalım. (New Jersey o zaman için taşıyıcı annelik sözleşmelerine izin veren ya da yasaklayan yasalara sahip

değildi.) William Stern ve Mary Beth Whitehead bir sözleşme yapmıştı. Ahlakî olarak bu sözleşmenin zorla uygulanması gerekir miydi?

Sözleşmenin uygulanmasını savunan en güçlü iddia, sözleşmenin tarafların rızasına dayanan bir mutabakat olmasıydı. Rıza gösteren iki yetişkin, iki tarafa da fayda sağlayan gönüllü bir sözleşmeyi onaylamışlardı: William Stern, genetik olarak kendisine bağı olan bir bebeği alacak ve Mary Beth de dokuz aylık bir çalışma karşılığında 10.000 dolar kazanacaktı.

Hiç kuşkusuz bu, sıradan, alışılmış ticarî bir sözleşme değildi. Bu nedenle iki gerekçeyle bu sözleşmenin zorla uygulanması hususunda tereddüt edebilirsiniz: İlk olarak, kadının para karşılığında hamile kalma ve doğum sonrası bebeğinden vazgeçmeyi içeren rızasının tam bilgilendirmeyi içeren rıza olduğundan şüphe edebilirsiniz. Kadın çocuğundan vazgeçme zamanı geldiğinde nasıl hissedeceğini gerçekten tahmin edebilir mi? Eğer tahmin edemezse, para ihtiyacı yüzünden ve çocuğundan ayrılmanın nasıl bir şey olacağı hakkında yeterli bilgisi olmaması sebebiyle Beth'in sözleşme yapılırkenki rızasının yanıltıldığı iddia edilebilir. İkinci olarak, iki tarafın özgür iradesiyle kabul edilse bile bebek alım satımını ya da kadının üreme kapasitesinin kiralanmasını itiraz edilir bulabilirsiniz. Bu pratiğin çocukları ticarî mallara çevirdiği ve hamileliği para kazandıran bir işe çevirerek kadınları sömürdüğü savunulabilir.

M BEBEK DAVASI

Bilinen adıyla *M Bebek Davası*'nın hakimi Harvey R. Sorkow bu itirazların hiçbirisiyle ikna edilemedi.[32] Sözleşmenin kutsallığını kabul ederek sözleşmenin geçerli olduğunu ifade etti. Sözleşme sözleşmeydi; taşıyıcı anne fikrini de-

ğiştirdiğini söyleyerek basitçe sözleşmeyi bozma hakkına sahip değildi.[33]

Hakim her iki itirazı ele aldı. Hakim, ilk olarak Mary Beth'in sözleşmesinin gönüllülüğe dayanmadığı ve bir şekilde rızasının yanıltıldığı iddiasını reddetti:

> Hiçbir taraf üstün bir pozisyona sahip değildi. Her biri diğerinin istediğine sahipti. Tarafların sunduğu hizmet için pazarlık edildi ve bir anlaşmaya varıldı. Hiç kimse diğerini zorlamadı. Hiç kimse diğerine bir dezavantaj yaratma hususunda bir uzmanlığa sahip değildi. Hiç kimse orantısız pazarlık gücüne sahip değildi.[34]

İkinci olarak, hakim, taşıyıcı anneliğin bebek satma anlamına geldiği iddiasını reddetti. Hakim, biyolojik baba William Stern'ün, Mary Beth Whitehead'den bir bebek satın almadığını ona bebeğini taşıması hizmeti için ödeme yaptığını ifade etti. "Babanın çocuğu satın alması söz konusu değildir. Çocuk ile baba arasında biyolojik olarak bir bağ mevcuttur. Baba zaten kendisinin olan bir şeyi satın alamaz."[35] Hakimin gerekçesi, William'ın spermi ile oluştuğundan bebeğin en başta William'a ait olduğudur. Bu nedenle bebek satma söz konusu değildir. 10.000 dolar bir hizmetin (hamilelik) bedelidir bir ürünün (bebek) değil.

Hakim Sorkow, böyle bir hizmetin kadınları sömürdüğü iddiasını kabul etmez. Hakim, taşıyıcı anneliği para karşılığında sperm bağışı ile karşılaştırdı. Erkeklerin spermlerini satmalarına izin verildiği için kadınların üreme kapasitelerini satmasına izin verilmesi gerekir: "Bir erkek üreme kapasitesini satabiliyorsa bu durumda bir kadına da bunu yapabilmesi için izin verilmelidir."[36] Bunun aksini savunmak ona göre kadınlara kanunlarla sağlanan eşitliği inkar etmektir.

Mary Beth Whitehead davayı New Jersey üst mahke-

mesine taşıdı. Mahkeme oy birliğiyle Hakim Sorkow'un kararını bozdu ve taşıyıcı annelik sözleşmesinin geçersiz olduğuna hükmetti.[37] Mahkeme bebeğin çıkarları için en iyisi olacağı gerekçesiyle M bebeğin velayetini William Stern'e verdi. Sözleşme bir yana mahkeme Stern ailesinin Melissa'ya daha iyi bakabileceğine inandı. Fakat Mary Beth Whitehead'in statüsünü çocuğun annesi olarak değiştirdi ve annenin çocuğunu ziyaret haklarının düzenlenmesini alt mahkemeden talep etti.

Mahkeme kayıtlarına göre baş yargıç taşıyıcı annelik sözleşmesini reddetti. Başkana göre bu sözleşme tamamen gönüllü değildir ve bebek satma eylemi tesis eder.

İlk olarak bu sözleşmedeki rıza kusurludur. Mary Beth'in çocuk doğurması ve çocuğu vermesi tamamen gönüllü değildir çünkü tamamen bilgilendirilmemiştir:

> Sözleşme altında biyolojik anne çocuğuyla kuracağı güçlü bağdan önce geri dönülmez bir karar verir. Anne tamamen gönüllü ve farkında olarak bir karar alamaz. Çocuğunun doğumdan önce alacağı her karar açık olarak eksiktir.[38]

Anne, bebek doğduktan sonra daha bilinçli şekilde tercih yapabilecek bir pozisyondadır. O zamana kadar onun seçimi özgür değildir. "Dava edilme tehdidi ve 10.000 dolar alma teşviki onun tercihini yanıltmıştır. Tamamen gönüllü olmasını engellemiştir."[39] Ek olarak, paraya muhtaç olma, büyük ihtimalle diğer alternatifler yerine fakir kadınları zenginler için taşıyıcı anne olmayı "tercih etmeye" yönlendirir. Baş yargıç Wilentz, bu tür sözleşmelerdeki gönüllülüğün niteliğinin sorgulanmasını da savunur: "Alt gelir grubundaki kısır çiftlerin üst gelir grubundan taşıyıcı anne bulacağından şüpheliyiz."[40]

Bu nedenle bu tür sözleşmeleri yasaklamak için bir sebep kusurlu rızadır. Fakat Wilentz, daha temel olan ikinci bir sebep de sundu:

> Annenin paraya muhtaç olmasının ne kadar zorlayıcı olduğunu ve bu sözleşmenin sonuçlarının ne kadar önemli olduğunu anladığını bir kenara bırakırsak annenin rızasının ilgisiz olduğunu söyleyebiliriz. Medenî bir toplumda paranın satın alamayacağı bazı şeyler vardır.[41]

Wilentz'a göre ne kadar gönüllü olursa olsun bebek satma ile sonuçlanan ticarî annelik ve bebek satma yanlıştır. O, paranın bebek için değil hizmet için ödendiği iddiasını reddeder. Bu sözleşmeye göre 10.000 dolar, velayeti almak ve Mary Beth'in annelik haklarını sona erdirmek için ödenmektedir.

> Bu, bir çocuğun satılmasıdır ya da en azından bir annenin çocuğuna olan haklarının satılmasıdır. Hafifletici sebep, satın alanlardan birinin baba olmasıdır. Bir komisyoncu kâr ile cezbedilir ve satışı yapar. Bu sözleşmeye dahil olanların her birini motive eden amaç her neyse kâr güdüsü bu işlemin içine sızmıştır ve sonuç olarak bu işlemi belirler.[42]

TAŞIYICI ANNELİK SÖZLEŞMELERİ VE ADALET

M bebek olayında kim haklıydı, sözleşmeyi zorla uygulama kararı alan ilk mahkeme mi yoksa sözleşmeyi geçersiz sayan yüksek mahkeme mi? Bu soruyu cevaplamak için sözleşmelerin ahlakî gücünü değerlendirmemiz gerekir. Bu noktada taşıyıcı annelik sözleşmelerine yönelik iki itiraz vardır.

Taşıyıcı annelik sözleşmesini destekleyen yaklaşım, şimdiye kadar ele aldığımız iki adalet teorisine dayanır. Bunlar liberteryenizm ve faydacılıktır. Liberteryenler için sözleşmeler, sözleşmeleri yapan tarafların özgür seçimini yansıtır ve rıza göstermiş iki birey arasında bir sözleşme-

yi geçerli saymak onların özgürlüğüne saygı göstermektir. Faydacılar için sözleşmeler genel refahı arttırır. İki taraf bir sözleşme yaptıysa, iki taraf da bundan bazı çıkarlar sağlamaktadır. Aksi takdirde böyle bir sözleşme yapılmazdı. Bu nedenle sözleşmenin (taraflara sağladığı yarardan fazla) başka birinin menfaatine zarar verdiği gösterilmediği sürece taşıyıcı annelik de dahil, karşılıklı avantajlar sağlayan mübadele garanti altına alınmalıdır.

İtirazlara gelince ne ölçüde ikna edicidirler?

Birinci İtiraz: Kusurlu Rıza

Yaptığı sözleşmede Mary Beth Whitehead'in tamamen gönüllü olup olmadığı hakkındaki birinci itiraz, insanların tercihlerini hangi koşullar altında yaptığı konusunda bir sorunun sorulmasına sebep olur. Buna göre aşırı baskı (para ihtiyacı vb.) altında değilsek ve makûl ölçüde alternatiflerin farkındaysak özgür tercihte bulunabiliriz. Aşırı baskı ya da tam rızanın yokluğu gibi iddialar tartışmaya açıktır. Bu tür iddiaların temel noktası, varsayımsal gönüllülüğe dayandığı savunulan bir sözleşmenin gerçekten ne zaman gönüllü olduğuna ve olmadığına karar vermektir. Bu soru, gönüllü ordu hakkındaki tartışmalarda olduğu gibi M Bebek Davası'nda da belirir.

Bu örnekler üzerinden değerlendirme yapmadığımızda, tam rıza için gerekli arka plan koşulları hakkındaki tartışmanın, bu kitapta ele aldığımız adalet yaklaşımlarından özgürlüğe önem veren adalet familyasıyla aslında çeliştiği fark edilmeye değerdir. Gördüğümüz gibi liberteryenizm bu familyanın üyelerinden biridir. Liberteryenizme göre adalet, herhangi birinin haklarını ihlal etmemek koşuluyla insanların tercihleri her neyse onlara saygı duymayı gerektirir. Özgürlüğe önem veren diğer adalet teorileri, tercih

koşulları üzerine bazı sınırlamalar getirir. Bunlara göre –M Bebek Davası'nda baş yargıç Wilentz'in yaptığı gibi– baskı altında ya da tam rızanın yokluğunda yapılan tercihler tamamen gönüllü değildir. Liberteryenlerin adalet anlayışını reddeden özgürlükçü familyanın bir üyesi olan John Rawls'ın siyasal felsefesini ele aldığımızda bu tartışmayı değerlendirmek için daha iyi donanmış olacağız.

İkinci İtiraz: Aşağılama ve Üstün İyiler

Taşıyıcı annelik sözleşmelerine yönelik itirazlardan bir diğeri olan, bebek ve kadınların üreme kapasiteleri de dahil olmak üzere bazı şeyleri paranın satın almaması gerektiğini savunan ikinci itiraza ne demeli? Bu tür şeyleri alıp satmakta tam olarak yanlış olan şey nedir? En iddialı yanıt, bebeklere ve kadınlara ticarî mal gibi davranmanın onları aşağıladığı ya da onlara uygun bir şekilde değer verilmesini engellediğidir.

Bu cevabın altında yatan geniş kapsamlı bir düşünce vardır: Malları ve toplumsal pratikleri değerlendirmenin doğru yolu sadece bize bağlı değildir. Değerlendirmenin bazı biçimleri, bazı mallar ve pratikler için uygundur. Arabalar ve tost makineleri gibi bazı malların yer aldığı olaylarda onları değerlendirmenin yolu onları kullanmak ya da kâr için üretmek ve satmaktır. Fakat her şeye ticarî malmış gibi davranmak bir hatadır. Örneğin insanoğluna, satılan ve alınan ticarî mal gibi davranmak yanlıştır. İnsanoğlu kullanılan nesne olmadığından ve saygıdeğer olduğundan bu böyledir. Saygı ve kullanma değerlendirmenin iki ayrı biçimidir.

Günümüz ahlak filozofu Elizabeth Anderson, bu iddianın bir türünü taşıyıcı annelik tartışmasına uyguladı. Ona göre taşıyıcı annelik sözleşmeleri, çocuklara ve kadınlara ticarî malmış gibi davranarak onları aşağılar.[43] Aşağılamayla "bir şeye olması gerekenden daha düşük bir değerlendirme

biçimiyle muamele etmeyi kasteder. Malları sadece "çok" ya da "az" olarak değil aynı zamanda onları niteliksel olarak üstün ve aşağı olarak değerlendiririz. Birisini sevmek ya da ona saygı duymak bu kişiyi sadece ticarî mal olarak kullanan birine göre ona daha üstün bir değer vermektir... Taşıyıcı annelik, çocukları ticarî mal olarak değerlendirdiği oranda onları aşağılamış olur."[44] Taşıyıcı annelik, çocukları sevgi ve bakıma değer bireyler olarak kabul etmek yerine kârın unsurları olarak kabul eder.

Anderson'a göre taşıyıcı annelik kadınları da, vücutlarına imalathane gibi davranarak ve kendi doğurdukları çocuklara bağları olmasın diye ödeme yaparak aşağılar. Taşıyıcı annelik, "gebelik pratiğinin yönettiği ebeveynliğe ait standartları sıradan ürünün yönettiği ekonomik standartlarla değiştirir." Ona göre taşıyıcı annelik sözleşmeleri, annenin çocuğuna hissettiği ebeveyn sevgisini bastırarak taşıyıcı anneliği, kadının emeğini kendine yabancılaşmış bir forma dönüştürür."[45]

> Taşıyıcı annelik sözleşmelerinde, anne kendi çocuğuyla bir ebeveyn ilişkisi kurmamayı ya da buna teşebbüs etmemeyi kabul eder. Kadının emeği, hamileliğin toplumsal pratiklerinden edindiği, annenin çocuğuyla duygusal bir bağ kurması amacından saptığı için yabancılaşmıştır.[46]

Anderson'ın temel iddiası malların farklı özelliklere sahip olduğudur. Bu nedenle tüm malları kârın unsurları ya da kullanılacak bir obje gibi aynı şekilde değerlendirmek bir hatadır. Bu düşünce doğruysa, paranın niçin bazı şeyleri satın almaması gerektiğini açıklamış olur.

Ayrıca bu düşünce, faydacılığa yönelik bir eleştiriyi içerir. Adalet sadece haz ve acı arasındaki dengeyi maksimize etmenin konusuysa, tüm malları, onların bizde yarattığı tüm hazları ve acıları değerlendirmenin benzer tek yoluna

ihtiyacımız vardır. Bentham, fayda kavramını tam olarak bu amaçla düşündü. Fakat Anderson'a göre her şeyi faydaya (ya da paraya) göre değerlendirme, üstün normlara göre daha uygun şekilde kıymet verilen değerleri ve toplumsal pratikleri –çocuklar, hamilelik ve ebeveynlik gibi– aşağılar.

Fakat bu üstün normlar nelerdir? Hangi değerlendirme biçiminin hangi mallar ve toplumsal pratikler için uygun olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu soruya yönelik bir yaklaşım özgürlük düşüncesiyle başlar. İnsanoğlu özgür olduğu için nesne gibi kullanılmamalıdır. Bunun yerine bize saygı duyularak ve itibar edilerek davranılması gerekir. Bu yaklaşım ahlaktaki en temel ayrım olarak kişiler (saygı hak eden) ve nesneler ya da şeyler (kullanıma açık) arasındaki farkı vurgular. Bu yaklaşımın en önemli savunucusu gelecek bölümde ele alacağımız Immanuel Kant'tır.

Üstün normlara ilişkin diğer bir yaklaşım, malları ve toplumsal pratikleri doğru değerlendirmenin, pratiklerin hizmet ettiği amaçlar ele alınarak yapılabileceği düşüncesidir. Şu hatırlanırsa: Taşıyıcı anneliğe itiraz ederken Anderson "hamileliğin toplumsal pratiğinin" anne ve çocuk arasında duygusal bir bağ kurma amacı geliştirdiğini savunur. Annenin böyle bir bağ kurmamasını gerektiren bir sözleşme, bu amacı saptırdığı için aşağılayıcıdır. Taşıyıcı annelik "ebeveynlik standardını" "ticarî ürün standardı" ile değiştirir. Pratiklerin amaçlarını anlamaya çabalayarak toplumsal pratiğe uygun normları tanımlama yaklaşımı Aristoteles'in adalet teorisinin kalbidir. Bu yaklaşımı sonraki bir bölümde ele alacağız.

Bu ahlak ve adalet teorilerini inceleyene kadar hangi malların ve toplumsal pratiklerin piyasa tarafından satılması gerektiğine karar veremeyiz. Fakat taşıyıcı annelik üzerine tartışma, gönüllü ordu üzerine tartışmada olduğu gibi neyin doğru olduğuna ilişkin bir ipucu verir.

YENİ TAŞIYICI ANNELİK

M Bebek olarak bilinen Melissa Stern, din üzerine çalışmalar yaptığı George Washington Üniversitesi'nden mezun oldu.[47] New Jersey'deki meşhur velayet savaşından yirmi yıldan fazla süre geçmesine rağmen taşıyıcı annelik üzerine tartışma bitmedi. Çoğu Avrupa ülkesi ticarî anneliği yasakladı. Amerika'da bir düzineden fazla eyalet bu pratiği yasalaştırırken ve yaklaşık bir düzine eyalet bu pratiği yasaklarken diğer eyaletlerde bu pratiğin yasal statüsü belirsizdir.[48]

Yeni üreme teknolojileri keskin etik çıkmazı daha da keskinleştirecek şekilde taşıyıcı anneliğin ekonomisini değiştirdi. Mary Beth Whitehead para karşılığında hem yumurtalarını hem de rahmini kullanıma sundu. Bu nedenle, doğurduğu bebeğin biyolojik annesiydi. Fakat tüp bebek uygulaması, bir kadının yumurta vermesini diğerinin de gebe kalmasını mümkün kılar. Harvard Business School'da işletme yönetimi alanında profesör olan Deborah Spar, yeni taşıyıcı anneliğin ticarî avantajlarını analiz etti.[49] Geleneksel olarak taşıyıcı annelik sözleşmesi yapanların "hem yumurta hem rahmi kapsayan bir paketi satın almaları gerekliydi. Fakat şimdi "yumurtayı bir kadından (çoğu örnekte anne olmak isteyen kadınlardan) rahmi başka bir kadından satın alabilirler."[50]

Spar'a göre arzın "paket olarak" fiyatlandırılmaktan bu şekilde çıkarılması taşıyıcı annelik piyasasını büyüttü.[51] "Yeni taşıyıcı annelik yumurta, rahim ve anne arasındaki geleneksel bağı kaldırarak geleneksel taşıyıcı anneliği çevreleyen yasal ve duygusal riskleri azalttı ve yeni bir pazarın gelişmesine olanak sağladı." Taşıyıcı annelik simsarları "yumurta ve rahim paketinin sınırlılıklarından azade olunca" artık çalışmak istedikleri taşıyıcı anneleri seçerken daha hassastırlar. Bu simsarlar, özel genetik hücrelere sahip

yumurtaları ve ideal karaktere sahip olanların rahimlerini aramaktadırlar."[52] Müstakbel ebeveynler, kendi çocuklarını taşıyacak kadınların genetik özellikleri hakkındaki bilgileri başka yerden edindiklerinden artık endişelenmeleri için sebep yoktur."[53]

> Ebeveynler çocuklarını taşıyacak kadının neye benzediğine aldırmaz ve kadının doğumdan sonra çocuk üzerinde hak iddia edeceği konusunda ya da mahkemelerin kadın lehine karar vereceği konusunda daha az endişelidir. Onların ihtiyacı olan tek şey hamile kalmaya gönüllü ve hamilelik boyunca içki, sigara ve uyuşturucu kullanmama gibi belli davranış kalıplarına sadık, sağlıklı bir kadındır.[54]

Taşıyıcı annelik, müstakbel taşıyıcı annelerin arzını arttırdığı gibi taşıyıcı annelik talebini de arttırdı. Taşıyıcı anneler her hamilelik için 20.000-25.000 dolar arasında ücret almaktadır. Düzenlemenin toplam maliyeti (sağlık harcamaları ve yasal ücretler dahil) genellikle yaklaşık olarak 75.000-80.000 dolardır.

DIŞ KAYNAK KULLANIMLI (*OUTSOURCING*) TAŞIYICI ANNELİK

Fiyatların yükselmesiyle müstakbel ebeveynlerin daha ucuz alternatifler araştırmaya başladığını öğrenmek şaşırtıcı değildir. Küresel bir ekonomideki diğer ürün ve hizmetlerde olduğu gibi daha düşük maliyetli taşıyıcı annelik özel tedarikçiler tarafından sunulmaktadır. 2002'de Hindistan yabancı müşterileri çekeceği umuduyla ticarî anneliği yasalaştırdı.[55]

Batı Hindistan'daki Anand şehri, çağrı merkezlerinin Bangalore' da toplanması gibi çok yakında maaşlı hamileliğin merkezi olabilir. 2008'de şehirdeki elliden fazla kadın Amerikan, Tayvanlı, İngiliz ve başka ülkelerin çiftleri için

hamile kaldı.[56] Bu şehirde bir klinik, tüm dünyadan gelen müşteriler için taşıyıcı anne olarak hizmet verecek on beş hamile kadın için hizmetçilerin, aşçıların ve doktorların olduğu grup evleri sağlamaktadır.[57] Kadınların kazandığı para 4.500-7.500 dolar arasındadır. Bu para kadınların on beş yılda kazanacağı paradan daha fazladır ve kadınlara bir ev alma ya da çocuklarının üniversite eğitimlerini finanse etme imkanı sağlamaktadır.[58] Anand'a giden müstakbel ebeveynler için düzenleme ucuzdur. 25.000 dolar civarıdır. (Sağlık harcamaları, taşıyıcı anne ücreti, gidiş-dönüş uçak bileti ücreti ve iki seyahat için otel masrafları dahil) Toplam maliyet, Amerika'da taşıyıcı annelik için ödenen ücretin üçte biridir.[59]

Bazıları bugün uygulanan taşıyıcı anneliğin, M bebek olayına sebep olan düzenlemeden ahlakî olarak daha az sorunlu olduğunu ve taşıyıcı anne yumurtayı vermediği için sadece rahim ve hamilelik emeğiyle çocuğun genetik olarak taşıyıcı anneye ait olmadığını iddia eder. Bu görüşe göre satılan hiçbir bebek yoktur ve çocuğun kime ait olduğu iddiası daha az tartışmalıdır.

Fakat taşıyıcı annenin çocuğu sadece karnında taşıması ahlakî açmazı çözmez. Karnında sadece çocuğu taşıyan anne, karnında taşıyan ve yumurtasını da veren anneye göre çocukla daha az ilişkili olacaktır. Annenin rolü kimin çocuk üzerinde üstün hakka sahip olduğu sorusunun çözümünden ziyade üçe ayrılır. (Çocuğu evlat edinen ebeveyn, yumurta donörü ve karnında çocuğu taşıma.)

Tüp bebek sonucunda oluşan dış kaynak kullanımlı taşıyıcı annelik, şiddetli sonuçlara sahip ahlakî sorulardan sıyrılmaya imkan verir. Müstakbel ebeveynler için maliyetten tasarruflar ve Hindistanlı taşıyıcı annelerin yerel ücretlere göre bu pratikten edindiği ciddî ekonomik faydalar ticarî

anneliğin genel refahı arttırabildiği düşüncesini inkar edilemez yapar. Bir faydacının bakış açısından küresel bir endüstri olarak maaşlı hamileliği tartışmak anlamsızdır.

Fakat dış kaynak kullanımlı hamileliğin küreselliği ahlakî endişeleri de dramatize eder. Bir İngiliz çift için taşıyıcı annelik yapan yirmi altı yaşındaki Hintli kadın Suman Dodia hizmetçi olarak çalışmayla aylık 25 dolar kazanıyordu. Fakat dokuz aylık çalışma için 4.500 dolar kazanma umudu, direnilmesi hemen hemen çok zor bir umut olmalıydı.[60] Dodia'nın üç çocuğunu evinde doğurmuş olması ve doktora hiç gitmemiş olması onun taşıyıcı annelik rolünü dokunaklı yapar. Maaşlı hamileliklerine değinen Dodia, "bu hamileliklerde kendi için yaptığı önceki doğumlara göre daha dikkatli olduğunu" söyledi.[61] Taşıyıcı anne olma tercihinin, ekonomik faydaları açık olsa bile bu seçimi özgür olarak nitelendirmemiz anlaşılır değildir. Ek olarak fakir ülkelerde planlı bir politika olarak küresel ölçekte maaşlı hamilelik endüstrisini yaratma, taşıyıcı anneliğin kadınların vücudunu ve üreme kapasitelerini araçsallaştırarak kadınları aşağılama mantığını görünür kılmaktadır.

Çocuk doğurma ve savaşlarda çarpışma gibi iki insan aktivitesinin çok benzediğini savunmak zordur. Fakat Hindistan'daki taşıyıcı anneler ve Andrew Carnegie'nin İç Savaş'ta yerine savaşması için kiraladığı kişinin paylaştığı bir şey vardır. Bu iki durumun doğrularını ve yanlışlarını düşünme, bizi çeşitli adalet anlayışlarını ayıran iki soruyla karşı karşıya getirir: Serbest piyasada yaptığımız tercihler ne kadar özgürdür? Piyasaların onurlandıramayacağı ve paranın satın alamayacağı belli erdemler ve üstün değerler var mıdır?

5

EYLEMİN ARKASINDAKİ DÜRTÜ

Immanuel Kant

NİÇİN İNSAN HAKLARI?

Evrensel insan haklarına inanıyorsanız büyük ihtimalle bir faydacı değilsinizdir. İnsanlar, kim oldukları ya da nasıl bir yaşam sürdükleri dikkate alınmaksızın saygıyı hak ediyorsa bu durumda onlara sadece toplam mutluluğun araçları gibi davranmak yanlıştır. ("Mutluluk Şehri"nin refahı için bir mahzende muzdarip bir hayat yaşayan ve yeterli bakımı görmeyen çocuğun hikayesini hatırlayın.)

İnsan haklarını, uzun vadede faydayı maksimize edeceği gerekçesiyle savunabilirsiniz. Bu durumda insan haklarını savunma sebebiniz, onlara sahip insanlara saygı göstermek değil, bu hakların herkesin durumunu iyileştirmesidir. Acı çeken çocuk senaryosunu kınamak için tek sebep, toplam faydayı azaltmasıdır. Bir diğer sebep, bu senaryoyu, çocuğa yönelik bir adaletsizlik, kesin ahlakî bir yanlış olduğu için kınar.

Haklar, fayda üzerine inşa edilemiyorsa bu hakların ahlakî temeli nedir? Liberteryenler olası bir cevap sunar: Bireyi araç olarak kullanmak kendi kendine sahip olma temel hakkını ihlal ettiğinden, birey diğerlerinin refahı için araç olarak kullanılmamalıdır. Hayatım, emeğim ve kişiliğim yalnızca bana aittir. Bunlar, toplum adına ihlal edilemezler.

Şimdiye kadar gördüğümüz gibi kendi kendine sahip olma düşüncesi coşkulu bir liberteryenin sevebileceği unsurlara sahiptir: Bunlardan bir tanesi, muhtaç olanlar için emniyet ağından yoksun olan dizginsiz bir piyasadır. Bir diğeri, toplumdaki eşitsizlikleri azaltacak ve ortak iyiyi arttıracak çoğu önlemi kabul etmeyen minimal devlettir. Sonuncusu ise rızaya dayanan yamyamlık ve kendini köle olarak satma gibi insan saygınlığını aşağılamaya izin verecek kadar "rıza" tapınmasıdır.

Mülkiyet haklarının ve sınırlı devletin en önemli teorisyeni John Locke bile kendi kendine sahip olma hakkının sınırsız olduğunu savunmaz. Locke, istesek bile özgürlüğümüzden ve hayatımızdan vazgeçebileceğimiz görüşünü kabul etmez. Fakat Locke'un ihlal edilemez haklar teorisi, hakların dinî temele dayanmayan ahlakî bir gerekçesini arayanlar için problem yaratarak Tanrı'yı davet eder.

HAKLARIN KANTÇI SAVUNUSU

Immanuel Kant (1724-1804) ödevlerin ve hakların alternatif bir yaklaşımını sunar ki bu, bir filozofun ortaya koyduğu en güçlü ve etkili yaklaşımlardan biridir. Bu yaklaşım, kendi kendimizin sahibi olduğumuz düşüncesine ya da özgürlüklerimizin ve hayatımızın tanrının hediyesi olduğu iddiasına dayanmaz. Bunun yerine, rasyonel varlıklar olduğumuz, itibar edilmeye ve saygı görmeye layık olduğumuz düşüncesine dayanır.

Kant, Batı Prusya'nın Konigsberg şehrinde 1724 yılında doğdu ve yaklaşık seksen yıl sonra aynı şehirde öldü. Gösterişsiz bir ailedendi. Kant'ın babası saraçtı ve ailesi içsel dinî yaşamı ve iyilik yapmayı ön plana çıkaran Protestan inancının Pietist kolunun mensubuydu.

On altı yaşında girdiği Konigsberg Üniversitesi'nde eğitim gördü. Bir süre için özel öğretmen olarak çalıştı. Daha sonra otuz bir yaşında ilk akademik iş teklifini aldı ve stajyer öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Konferanslarına katılan öğrencilerin sayısına göre bir ücret ödenmekteydi. Kant, bir haftada metafizik, mantık, etik, hukuk, coğrafya ve antropoloji konularını içeren yirmi ders veren popüler ve gayretli bir öğretim üyesiydi.

1781 yılında elli yedi yaşında ilk temel kitabı olan David Hume ve John Locke ile ilişkilendirilen deneyci bilgi teorisine meydan okuyan *Salt Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*) adlı kitabını yazdı. Dört yıl sonra ahlak felsefesi üzerine çalışmalarının birincisi olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) yayınladı. Jeremy Bentham'm *Ahlakın ve Yasamanın İlkeleri* (*Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1780) adlı eserinden beş yıl sonra Kant'ın bu temel çalışması faydacılığa yönelik yıkıcı eleştiriyi başlattı. Kant'ın belirtilen temel çalışması, ahlakın mutluluğu ya da başka herhangi bir amacı maksimize etmek ile ilgili olmadığını ileri sürer. Bunun yerine ahlak, bireylere kendi içlerinde amaç olarak saygı gösterilmesi ile ilgilidir.

Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eseri Amerikan Devrimi'nden (1776) kısa süre sonra ve Fransız Devrimi'nden (1789) hemen önce yayımlandı. Bu devrimlerin ruhu, ahlakî güdüsü ve Kant'ın yaklaşımı 18. Yüzyıl devrimcilerinin insanın hakları (The Rights of Man), 21.

Yüzyıl'ın başında olan bizlerin evrensel insan hakları dediği şey için güçlü bir temel sağladı.

KANT FELSEFESİNİN EN TEMEL İDDİALARI

Kant'ın felsefesi kolay okunur değildir. Şimdiye kadar Kant okumadıysanız bunun sizi korkutup vazgeçirmesine izin vermeyin. Kant'ın katkıları muazzam olduğu için Kant'ın felsefesi çaba harcamaya değerdir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, önemli bir soruyla başlar: Ahlakın üstün ilkesi nedir? Bu soruyu cevaplamaya çalışırken diğer önemli bir soruyu vurgular: Özgürlük nedir?

Kant'ın bu sorulara verdiği cevaplar o zamandan beri ahlak ve siyaset felsefesinde büyük önem taşır. Fakat tarihsel etkisi, Kant'ı incelememizin tek sebebi değildir. İlk bakışta Kant'ın felsefesi göz korkutsa da ve biz farkında olmasak bile aslında ahlak ve felsefe hakkındaki günümüz düşüncesini şekillendirir. Kant'ı anlamaya çalışmak felsefî bir egzersiz değildir aynı zamanda toplumsal yaşamımızda saklı bulunan anahtar varsayımların bazılarını sınamanın bir yoludur.

Kant'ın insana saygı vurgusu, günümüz evrensel insan hakları düşüncesinin habercisidir. Daha da önemlisi Kant'ın özgürlük anlayışı adalet üzerine çağdaş birçok tartışmamızı şekillendirir. Bu kitabın önsözünde, adalete ilişkin üç yaklaşımdan bahsettim. Bu yaklaşımlardan biri faydacılıktı. Bu yaklaşıma göre adaleti tanımlamanın ve yapılması gereken doğru şeye karar vermenin yolu, refahı ya da bütün olarak toplumun toplam mutluluğunu maksimize edecek şeyi istemektir. İkinci yaklaşım ise adaleti özgürlükle ilişkilendirir. Liberteryenler bu yaklaşımın bir örneğini sunar. Onlara göre gelirin ve refahın adil dağıtımı, malların ve hizmetlerin serbest bir piyasada özgürce mübadelesiyle mümkündür. Piyasaya müdahale etmenin bi-

reylerin seçim özgürlüklerini ihlal ettiği için adaletsiz olduğunu ifade ederler. Üçüncü yaklaşım ise adaletin, insanlara ahlakî olarak neyi hak ediyorlarsa –erdemi ödüllendirmek ve geliştirmek için malları paylaştırarak– onu vermek olduğunu vurgular. Sekizinci bölümde, Aristoteles'i incelemeye başladığımızda göreceğimiz gibi erdem temelli yaklaşım adaleti, iyi yaşam hakkındaki düşünceyle ilişkilendirir.

Kant, birinci (refahı maksimize etme) ve üçüncü (erdem geliştirme) yaklaşımı reddeder. İkisinin de insan özgürlüğüne saygıyı içermediğini düşünür. Bu nedenle Kant, adalet ve ahlakı özgürlükle ilişkilendiren ikinci yaklaşımın güçlü bir savunucusudur. Onun ileri sürdüğü özgürlük düşüncesi zorlayıcıdır; piyasada bir şey alıp satarken sahip olduğumuz tercih özgürlüğünden daha fazla zorlayıcıdır. Piyasa özgürlüğünün ya da tüketici tercihinin tam olarak özgür olmadığını yaygın olarak düşünürüz çünkü Kant'ın ifade ettiği gibi bu tür özgürlük, ilk başta seçmediğimiz arzuların tatminini içerir.

Az sonra Kant'ın çok övülen özgürlük düşüncesini ele alacağız. Fakat bunu yapmadan önce faydacıların adaleti ve ahlakı, mutluluğu maksimize etme olarak kabul etmelerinin Kant'a göre niçin yanlış olduğuna göz atalım.

MUTLULUĞU MAKSİMİZE ETMEDEKİ SORUN

Kant, faydacılığı reddeder; faydacılığın, hakları en fazla mutluluğu yaratacak bir hesaplamaya dayandırmakla, hakları savunmasız bıraktığını savunur. Ayrıca daha temel bir problem vardır: Sahip olduğumuz arzulardan ahlak ilkeleri türetmeye çalışmak, ahlak üzerine düşünmenin yanlış bir yoludur. Bir şeyin insanlara sadece daha fazla haz vermesi, onu doğru yapmaz. Bir yasayı savunan çoğunluk ne kadar

büyük olursa olsun ve ne kadar hırsla bir yasayı savunursa savunsun, bu durum yasayı adil kılmaz.

Kant'a göre ahlak sadece arzular, istekler ve insanların belirli bir zamanda sahip oldukları tercihler gibi ampirik varsayımlara dayandırılamaz. Bu etkenler değişkendir ve bu nedenle Kant'ın ifade ettiği gibi evrensel ahlak ilkeleri (evrensel insan hakları) için temel olamazlar. Fakat Kant'ın en temel iddiası şudur ki, ahlak ilkelerini tercihlere ve arzulara (mutlu olma arzusuna dahi) dayandırmak ahlakın neyle ilgili olduğunu yanlış anlamaktır. Faydacıların mutluluk ilkesi "ahlakı inşa etmeye hiçbir katkıda bulunmaz. Çünkü bir insanı mutlu etme; insanı iyi, sağduyulu, kendi çıkarını ararken zeki ya da erdemli yapmaktan tamamen farklı bir şeydir."[1] Ahlakı, çıkarlara ve tercihlere dayandırma, ahlakın saygınlığını yok eder. Bu durumda ahlak, bize doğruyu yanlıştan nasıl ayırt edeceğimizi öğretemez. Böyle bir ahlakın "öğreteceği şey sadece hesaplamada daha iyi olmaktır."[2]

İsteklerimiz ve arzularımız ahlakın temeli olamıyorsa bu durumda geriye ne kalır? Tek olasılık Tanrı'dır. Fakat bu, Kant'ın verdiği cevap değildir. Kendisi bir Hıristiyan olsa da Kant, ahlakı ilahî bir otoriteye dayandırmaz. Bunun yerine "salt pratik akıl" dediği şeyin uygulamasıyla ahlakın üstün ilkesine ulaşabileceğimizi ifade eder. Bunun nasıl olduğunu anlamak için Kant'a göre kendi bakış açımızı ahlak yasası olacak şekilde gerekçelendirebiliriz. Şimdi Kant'ın gördüğü gibi kendi akıl kapasitemiz ve özgürlük kapasitemiz arasındaki bu yakın ilişkiyi keşfedelim.

NİÇİN SAYGI DEĞERİZ?

Kant, her insanın saygıyı hak ettiğini ifade eder. Kendi kendimizin sahibi olduğumuz için değil, rasyonel varlıklar olduğumuz, akıl sahibi olduğumuz, aynı zamanda özerk

(otonom) varlıklar olduğumuz, özgürce seçebildiğimiz ve eyleyebildiğimiz için saygıyı hak ederiz.

Kant, her zaman rasyonel olarak eylemde bulunduğumuz ya da özerk olarak tercih etmede başarılı olduğumuzu ima etmez. Bazen bunu yapabiliriz bazen de yapamayız. O, sadece akıl ve özgürlük için kapasitemiz olduğunu ve bu kapasitenin insana mahsus olduğunu ifade eder.

Akıl kapasitemizin sahip olduğumuz yegane kapasite olmadığını hemen kabul eder. Aynı zamanda hazzı ve acıyı hissetme kapasitesine sahibizdir. Kant, rasyonel olmamıza ek olarak duyarlı varlıklar olduğumuzu onaylar. "Duyarlı olma" ile Kant hislerimize ve duygularımıza cevap vermemizi kasteder. Bu durumda Bentham haklıdır ama tamamen değil. Bentham, hazdan hoşlandığımızı, acıdan kaçtığımızı gözlemlemek konusunda haklıydı ama "bunların bizim egemen efendilerimiz" olduğunu ısrar etmekle yanıldı. Kant, en azından günün birinde aklın egemen olacağını savunur. Akıl, irademizi yönettiğinde, hazzı arayan ve acıdan sakınan arzu tarafından yönetilmeyiz.

Akıl kapasitemiz, özgürlük kapasitemiz ile ilişkilidir. İkisi birlikte belirleyicidir ve bizi hayvanlardan ayırır. Bu iki kapasite, bizi arzularına dayanan yaratıklar olmaktan daha öteye taşır.

ÖZGÜRLÜK NEDİR?

Kant'ın ahlak felsefesini anlamak için Kant'ın özgürlükle neyi kastettiğini anlamaya ihtiyacımız vardır. Sıklıkla özgürlüğün, istediğimizi yapmayı sınırlayan engellerin yokluğu olarak düşünürüz. Kant, bunu kabul etmez; daha fazla bağlayıcı ve daha zorlayan özgürlük düşüncesine sahiptir.

Kant'ın muhakemesi şöyledir: Hayvanlar gibi hazzı ara-

yıp, acıdan sakınırken aslında özgürce davranmayız. Kendi isteklerimizin ve arzularımızın köleleri olarak eylemde bulunuruz. Peki niçin? Çünkü ne zaman arzularımızı tatmine yönelsek yaptığımız her şeyi bize dışarıdan verilen amaçlar uğruna yaparız. Açlığımı gidermek için bunu, susuzluğumu dindirmek için de bunu tercih etmek gibi.

Ne tür dondurma sipariş edeceğimi karar vermeye çalıştığımı farz edin: Çikolatalıyı mı, vanilyalıyı mı ya da espresso parçacıklı olan dondurmayı mı seçmem gerekir? Bunu tercih özgürlüğü uygulaması olarak düşünebilirim fakat gerçekten yaptığım şey, hangi tadın benim tercihlerimi (ilk başta benim seçmediğim tercihler) daha iyi karşılayacağını çözmeye çalışmaktır. Kant, tercihlerimizi tatmin etmeye çalışmanın yanlış olduğunu söylemez. Onun söylemek istediği, bunu yaparken özgürce eylemde bulunmadığımızdır. Bunun yerine dışarıdan bize verilen bir karara göre eylemde bulunuruz. Sonuçta, vanilyalı dondurma yerine kahve parçacıklı dondurmaya olan arzumu ben seçmedim. Sadece bu arzuya sahibim.

Birkaç yıl önce Sprite'ın bir reklam sloganı vardı: "Susuzluğuna itaat et." Sprite'ın reklamı kazara da olsa Kantçı bir bakış açısı içermektedir. Bir şişe Sprite (Pepsi ya da Coca-Cola) aldığımda itaat ederim, özgür değilimdir. Seçmediğim bir arzuya cevap veriyorumdur. Susuzluğuma itaat ediyorumdur.

İnsanlar sıklıkla doğanın ve terbiyenin davranışı şekillendirme rolü üzerine tartışır. Sprite (ya da diğer şekerli içecekler) için duyulan arzu genlere ait bir şey midir ya da reklam tarafından mı oluşturulur? Kant'a göre bu, tartışmanın konusu değildir. Davranışım biyolojik ya da toplumsal olarak belirlendiğinde tamamen özgür değildir. Özgürce

eylemek Kant'a göre özerk olmaktır. Özerk olarak eylemek, biyolojik ihtiyaçların ve toplumsal âdetlerin emirlerine göre değil, kendi içselleştirdiğim yasaya göre eylemektir.

Kant'ın özerk olarak eylemek ile ne kastettiğini anlamanın bir yolu da bu kavramın zıddını dikkate almaktır. Kant, bu zıtlığı anlatmak için bir kavram dahi icat eder: Heteronom olarak eylemek kavramını kullanır. Heteronom olarak eylediğim zaman kendi dışımdan bana verilen gerekliliklere göre eylemde bulunurum. Bir örnek vermek gerekirse: Bir bilardo topunu bıraktığınızda yere düşer. Bilardo topu, yere düştüğü için özgür davranmamıştır. Topun eylemi, doğa kanunları –bu olayda yer çekimi kuralları– tarafından belirlenir.

Empire State binasından düştüğümü ya da itildiğimi düşünün. Yere doğru hızla düşerken kimse özgürce eylediğimi söyleyemez. Eylemim, bilardo topunda olduğu gibi yer çekimi kanunu tarafından belirlenmektedir.

Şimdi bir başka insan üzerine düştüğümü ve onu öldürdüğümü düşünün. Çok yüksekten düşen ve birinin başına çarpan bilardo topu, bundan ne kadar sorumlu olabiliyorsa ben de bu talihsiz ölüm için bilardo topundan daha fazla ahlakî olarak sorumlu olamam. Her iki durumda düşen nesne (ben ya da bilardo topu) özgürce eylememektedir; yer çekimi tarafından yönlendirilmektedir. Özerklik olmadığı için ahlakî sorumluluk da yoktur.

Bu noktada özerklik olarak özgürlük ve Kant'ın ahlak düşüncesi arasındaki ilişki anlaşılır. Özgürce eylemek, amaca ulaşmayı sağlayan en iyi araçları seçmek değildir. İnsanların yapabildiği ve bilardo topunun (ve çoğu hayvanın) yapamadığı şekilde özgürce eylemek kendi içinde amacı seçmektir.

İNSANLAR VE ŞEYLER

Gece saat üçte, yurttaki oda arkadaşınız niçin hâlâ bu saatte uyanık olduğunuzu ve freni boşalmış tramvayla ilgili ahlakî açmazları niçin düşündüğünüzü sormaktadır.

"Etiğe Giriş dersine iyi bir ödev yazmak için" diye cevaplarsınız.

"Fakat niçin iyi bir ödev yazmalısın?" diye sorar arkadaşınız.

"İyi bir not almak için."

"Fakat niçin notları bu kadar önemsiyorsun?"

"Yatırım bankacılığında bir iş bulmak için."

"Neden yatırım bankacılığında bir iş bulmalısın?"

"Bir gün yatırım fonu yöneticisi olmak için."

"Fakat niçin yatırım fonu yöneticisi olacaksın?"

"Çok para kazanmak için."

"Fakat niçin çok para kazanmalısın?"

"İstediğim gibi daha sık ıstakoz yemek için. Sonuçta ben duygusal bir varlığım. Aslına bakılırsa bu nedenle, gece bu saatte freni boşalmış tramvay hakkında düşünmek için ayaktayım!"

Bu, bir şeyi başka bir şeyin uğruna yapmak Kant'ın heteronom karar dediği şeyin örneğidir. Heteronom olarak eylemde bulunduğumuz zaman bize dışarıdan verilen amaçlara göre eylemde bulunuruz. Bizler, bu durumda takip ettiğimiz amaçların faili değil araçlarıyızdır.

Kant'ın özerklik kavramı, heteronom eylemde bulunmanın tam zıddıdır. Özerk olarak eylemde bulunduğumuzda kendi içselleştirdiğimiz bir yasaya göre eylemde bulunuyoruzdur. Bir şeyi kendisi bir amaçmış gibi kendi uğruna yapıyoruz demektir. Dışarıdan bize verilen amaçlar için araç olmaktan vazgeçeriz. İnsanların kendi başına amaç ol-

duğunu düşünürüz. Özerk olarak eylemde bulunma kapasitesi, insan hayatına saygınlık veren şeydir. Bu saygınlık, insanlar ve şeyler arasındaki farka işaret eder.

Kant için insanların saygınlığına hassasiyet göstermek, onlara kendi içlerinde amaçlar gibi davranmak anlamına gelir. Bu sebeple, faydacıların yaptığı gibi insanları genel refah uğruna kullanmak yanlıştır. Şişman adamı tramvayı engellemek için köprüden rayların üzerine itmek, onu araç olarak kullanmaktır. Ona kendi başına bir amaç olarak saygı göstermemektir. Aydınlanmış faydacılar (Mill gibi) uzun vadede faydayı azaltıcı ikincil etkileri yaratabileceği gerekçesiyle adamı itmeyi reddedebilir. (Kısa bir süre sonra insanlar köprü üzerinde durmaktan korkabilir vb.) Fakat Kant bunun, adamı köprüden itmeye karşı olmak için yanlış bir gerekçe olduğunda ısrar eder. Bu anlayış, kurbana diğerlerinin mutluluğu için hâlâ bir araç olarak davranmaktadır ve insanın kendisi değerli olduğu için değil de diğer insanlar köprüyü korkusuzca geçebilsin diye şişman adamın yaşamasına izin verir.

Bu durum eyleme ahlakî değerini veren şeyin ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Bu soru bizi Kant'ın daha fazla zorlayan özgürlük kavramından aynı şekilde daha fazla zorlayan ahlak kavramına ulaştırır.

AHLAK NEDİR? DÜRTÜYÜ ARAMAK

Kant'a göre eylemin ahlakî değeri, sonuçlarından bağımsızdır ama yapılan eylemin dürtüsü önemlidir. Önemli olan şey dürtüdür ve dürtü belli bir şey olmak zorundadır. Önemli olan şey bazı gizli amaçlarla değil, doğru olduğu için doğru şeyi yapmaktır.

Kant "iyi bir iradenin, yaratacağı etkiler ve sonuçlara göre iyi olarak kabul edilemeyeceğini" savunur. İyi bir ira-

de, yaygın olup olmadığından bağımsız olarak kendi içinde iyidir. "Bu irade, hedeflediklerini yapma gücünden tamamen yoksun bile olsa, bu niyetin büyük çabaları hiçbir şeyi başaramasa bile... kendi içinde değere sahip bir mücevher gibi parlayabilir."[3]

Her eylemin, ahlakî olarak iyi kabul edilmesi için "ahlak yasasıyla uyumlu olması yeterli değildir. Eylemin ahlak yasasının uğruna yapılması gerekir."[4] Bir eylemin ahlakî değerini belirleyen dürtü, Kant'ın doğru şeyi doğru sebepten ötürü yapma anlamında kullandığı ödev dürtüsüdür.

Kant bir ödevin dürtüsünün, eylemin ahlakî değerini belirlediğini söylerken sahip olduğumuz özel ödevlerden henüz bahsetmez. Üstün ahlak ilkesinin neyi buyurduğunu henüz bize söylemez. Kant, sadece eylemin ahlakî değerini değerlendirdiğimizde yapılan eylemin yarattığı sonuçları değil dürtüsünü değerlendirdiğimizi ifade eder.

Ödevden başka menfaat gibi amaçlara göre eylemde bulunuyorsak eylem ahlakî değerinden yoksundur. Kant, bunun sadece menfaat için değil diğer isteklerimizi, arzularımızı, tercihlerimizi tatmin etme çabalarımızda da geçerli olduğunu belirtir. Kant "isteklerin dürtüsü" olarak adlandırdığı bu tür dürtüleri, ödev dürtüsünün karşıtı olarak tanımlar. Sadece ödev dürtüsüyle yapılan eylemlerin, ahlakî olarak değere sahip olacağını ifade eder.

Çıkarcı Esnaf ve Tüketiciyi Koruma Derneği

Kant, ödev ve istek arasındaki farkı açıklamak için çeşitli örnekler verir. İlk örnek ihtiyatlı bir esnafın hikayesidir. Deneyimsiz bir müşteri, çocuk diyelim, bakkala bir somun ekmek almak için gider. Bakkal, çocuktan bir ekmek için her zaman aldığından daha fazla para isteyebilir ve çocuk

bunu bilemeyebilir. Fakat bakkal, çocuğu bu şekilde kandırdığını diğerleri öğrendiğinde bu haberin yayılabileceğini ve bunun işini bozabileceğini düşünür. Bu sebeple, bakkal çocuktan fazla para almaktan vazgeçer. Çocuğa normal fiyattan satış yapar. Bu durumda bakkal, doğru şeyi yanlış sebeple yapar. Çocukla dürüst bir alış veriş yapmasının tek sebebi kendi itibarını korumak içindir. Bakkal sadece kendi çıkarı için dürüst alış veriş yapar ve bu nedenle bakkalın davranışı ahlaktan yoksundur.[5]

Günümüz dünyasında Kant'ın ihtiyatlı bakkalıyla benzerlikler New York Tüketiciyi Koruma Derneği'nin kampanyasında bulunabilir. Dernek, yeni üyeler kaydetmek için bazen *New York Times* gazetesinde "dürüstlük en iyi politikadır ve aynı zamanda en kârlı olandır" başlığıyla tam sayfa reklamlar vermektedir. Reklam metni hedeflenen amaç hakkında hataya yer bırakmaz:

> Dürüstlük. Herhangi bir diğer sermaye kadar önemlidir. Dürüst, alenî ve adil fiyatla yapılan ticaret, yardım etmese de, en iyisini yapar. Bu amaçla tüketiciyi koruma kurumunu destekliyoruz. Bize katılın ve bundan yararlanın.

Dürüst ticaret, övgüye değer olduğu için Kant, Tüketiciyi Koruma Derneği'ni kınamazdı. Fakat dürüstlüğü kendi içinde amaç olarak geliştirmek ile kâr için dürüstlüğü teşvik etmek arasında önemli ahlakî bir fark vardır. Birincisi, ilkesel bir pozisyonu içerirken ikincisi ihtiyatlı bir amaç içermektedir. Kant, sadece ilkesel bir pozisyonun, ödev dürtüsüyle uyumlu olduğunu ve bu pozisyonun tek amacının eyleme ahlakî bir değer katmak olduğunu belirtir.

Diğer bir örneği düşünün: Birkaç yıl önce Maryland Üniversitesi kopya problemini, öğrencilerine kopya çekmeyeceklerine dair bir yemin imzalatarak çözmeye çalıştı. Teşvik

edici olarak yemin eden öğrencilere yerel mağazalardan yüzde 10'dan yüzde 25'e kadar varan indirim kartları verildi.[6] Hiç kimse kaç öğrencinin yerel pizzacıdan indirim kazanmak uğruna kopya çekmeme sözü verdiğini bilmemektedir. Fakat çoğumuz, satın alınmış dürüstlüğün ahlaktan yoksun olduğu konusunda hemfikiriz. (İndirim, kopya miktarını azaltmakta başarılı olabilir ya da olamaz, ahlakî problem, indirim elde etmek ya da parasal bir ödül arzusuyla motive edilen dürüstlüğün ahlakî değere sahip olup olmayacağıdır. Kant'ın cevabı ahlakî değere sahip olmadığıdır.)

Bu olaylar, Kant'm ödev dürtüsü (bir şeyi yararlı ya da uygun olduğu için değil doğru olduğu için yapmak) eyleme ahlakî değerini verir iddiasının mantığını açıklar. İki farklı örnek Kant'ın iddiasının kompleksliğini gösterir.

Hayatta Kalma

Kant'm ifade ettiği gibi ilk ödev, kişinin kendi hayatını korumasıdır. Çoğu insan, hayatta kalma yönünde güçlü bir isteğe sahip olduğu için bu ödev sıklıkla kullanılmaz. Hayatımızı korumak için aldığımız önlemlerin çoğu bu nedenle ahlakî içerik taşımaz. Emniyet kemeri takmak ve kolesterolümüzü kontrol altında tutmak ahlakî olmaktan ziyade ihtiyatlı davranışlardır.

Kant, insanların eylemlerini belirleyen dürtülerin neler olduğunu bilmenin genellikle zor olduğunu kabul eder. Ödev dürtüsünün ve istek dürtüsünün aynı anda bulunabileceğini ifade eder. Kant, sadece ödev dürtüsünün (bir şeyi yararlı ya da uygun olduğu için değil doğru olduğu için yapmak) eyleme ahlakî değer kattığını savunur. Kant, bu düşüncesini intihar örneğiyle açıklar.

Çoğu insan bir ödeve sahip olduğu için değil, yaşamayı sevdiği için hayatta kalmak ister. Kant, ödev dürtüsünün

nereden geldiğini açıklamak için bir örnek verir. Kant, acı çeken, daha fazla yaşama arzusuyla dolu olmayan, ümitsiz bir kişi hayal eder. Böyle bir insan, hayatını korumak için arzudan değil de ödevden kaynaklanan bir iradeye sahip olursa o zaman onun eylemi ahlakî bir anlam kazanır.[7]

Kant, sadece acı çeken insanların hayatlarını koruma ödevini yerine getirebileceğini savunmaz. Yaşamı sevmek ve onu doğru nedenle korumaya çalışmak mümkündür. İnsanın böyle bir ödevi vardır. Birinin hayatını koruma ödevini onaylaması ve bu gerekçeyi aklında tutması kaydıyla hayatta kalma arzusu, hayatını korumasının ahlakî değerini azaltmaz.

Ahlakî Olarak İnsanlardan Nefret Eden Kişi

Kant'ın düşüncesi için en zor konu, diğerlerine yardım etme ödevi olarak adlandırdığıdır. Bazı insanlar alturisttir. Diğerlerine şefkat gösterirler ve başkalarına yardım etmekten haz duyarlar. Fakat Kant için yapılan şey her ne kadar doğru ve sevimli olsa da şefkatle iyi eylemde bulunmak ahlakî değerden yoksundur. Bu bakış açısı, düşünülenin aksi bir değerlendirme olarak görülebilir. Başkalarına yardım etmekten keyif alan bir insan olmak iyi bir şey değil midir? Kant'ın bu soruya cevabı evettir. Kant, şefkatle eylemde bulunmada yanlış bir şey olduğunu kesinlikle düşünmez. Fakat başkalarına yardım etmekten haz alma dürtüsü ve ödev dürtüsü arasında ayrım yapar. Kant, sadece ödev dürtüsünün eyleme ahlakî bir değer katacağını savunur. Alturistin şefkati "saygıya değil, övgü ve cesarete dayanır."[8]

O zaman iyi bir eyleme ahlakî değeri katan şey nedir? Kant bir senaryo önerir: Bu alturistin insanlığa olan sevgisini azaltan bir beladan acı çektiğini hayal edin. O, insanlara karşı şefkat ve sempati eksiliği olan birine dönüşür. Bu

kişinin, merhametsiz ruhu bu duygusuzluğundan sıyrılır ve insanlara yardım etme noktasına ulaşır. Yardım etme isteğinin yokluğu söz konusu olduğu için bu eylemi sadece 'ödev dürtüsü gerekçesiyle' yapar. Bu durumda onun eylemi ilk kez ahlakî değere sahip olur.[9]

Bu durum, bazı noktalardan garip gözükmektedir. Kant, insana karşı duygusuz olmayı ahlakî örnek olarak sunmayı mı amaçlar? Kesinlikle hayır. Doğru bir şeyi yapmaktan keyif alma, ahlakî değerin azalmasını gerektirmez. Kant'ın bize söylemek istediği asıl önemli şey, bize keyif versin vermesin doğru şeyi yapmaktır.

Heceleme Yarışması Kahramanı

Birkaç yıl önce Washington D.C.'deki heceleme yarışmasında yaşanan bir olayı hatırlayın: On üç yaşındaki çocuktan, işittiği her şeyi tekrar etme hastalığı anlamına gelen *ekolali* kelimesini hecelemesi istendi. Çocuk, kelimeyi yanlış hecelese de, jüri, çocuğu yanlış işitti ve ona kelimeyi doğru hecelediğini söyledi ve çocuğun yarışmada devam etmesi kararını verdi. Çocuk, kelimeyi yanlış hecelediğini öğrendiği zaman jüriye gidip onlara yanlış hecelemiş olduğunu söyledi. Sonuçta elendi. Ertesi günün gazete manşetleri dürüst genç adamı "heceleme yarışması kahramanı" olarak ilan etti ve çocuğun fotoğrafı *New York Times* gazetesinde yayınlandı. Çocuk, gazetecilere "jürinin ona çok dürüst olduğunu söylediğini" aktardı. Çocuk onu motive eden kısmı da paylaştı: "Kendimi çamur gibi hissetmek istemedim."[10]

Heceleme yarışması kahramanından bu cümleleri işittiğimde Kant'ın ne düşünebileceğini merak ettim. Çamur gibi hissetmeyi istememe kuşkusuz bir arzudur. Bu arzu, çocuğun doğruyu söyleme dürtüsü ise böyle bir arzunun eylemin

ahlakî değerini azalttığı ifade edilebilir. Fakat bu yorum ağır görülebilir. Böyle bir yorum, insanlara karşı duyarsız olanların sadece ahlakî olarak değere sahip eylemde bulunabileceği anlamına gelebilir. Kant'ın kastettiği bu değildir.

Çocuğun doğruyu söyleme gerekçesi, suçluluk hissinden kurtulmaksa ya da hatasının anlaşılmasının yaratacağı kötü şöhrete sahip olmaktan sakınmaksa o zaman doğruyu söyleme ahlakî değerinden yoksundur. Fakat yapılması gereken doğru şey olduğu için doğruyu söylediyse, çocuğun eylemi, sahip olacağı haz ve tatmin hissinden bağımsız olarak ahlakî değere sahiptir. Doğru sebepten dolayı doğru şeyi yaptığı sürece yaptığı şey hakkında iyi hissetme, yaptığı eylemin ahlakî değerini azaltmaz.

Benzer şey Kant'ın alturisti içinde geçerlidir. Bu alturist, diğer insanlara yardımı kendisine memnuniyet verecek diye yapıyorsa bu durumda eylemi ahlakî değerden yoksundur. Fakat insanlara yardım etmeyi bir ödev olarak kabul ediyorsa ve bu ödeve göre eylemde bulunuyorsa o zaman bundan bir haz alması ahlakî olarak yanlış değildir.

Pratikte elbette ödev ve istek sıklıkla bir arada bulunur. Birisinin, diğerlerinin dürtülerini kesin olarak bilmesi şöyle dursun genellikle birisinin kendi dürtülerini çözümlemesi dahi zordur. Kant, bunu ne inkar eder ne de merhametsiz şekilde insanlara duyarsız olmanın ahlakî olarak değerli eylemlerde bulunacağını düşünür. İnsanlara karşı duyarsız olmanın sahip olduğu rol, ödev dürtüsünü sempati ve şefkatten izole etmektir. Bir kez olsun ödev dürtüsünü anlayabilirsek iyi eylemlere ahlakî olarak değer katan özelliği tanımlayabiliriz. Bu özellik, bu eylemlerin sonuçlarından bağımsız olarak ilkesel olmalarıdır.

AHLAKIN ÜSTÜN İLKESİ NEDİR?

Ahlakın anlamı ödeve göre eylemekse, geriye gerekli ödevin gösterilmesi kalır. Bunu bilmek, Kant için üstün ahlak ilkesini bilmektir. Ahlakın üstün ilkesi nedir? *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant'ın amacı bu soruyu cevaplamaktır.

Kant'ın bu soruya vereceği cevap ahlak, özgürlük ve akıldan oluşan üç büyük kavramın nasıl ilişkilendirildiğiyle ilgilidir. Kant bu kavramları bir seri zıtlık ya da düalizm ile açıklar. Bu düalizmler bir miktar jargon içerir. Fakat bu zıtlıklar arasındaki paralelliği anlayabilirseniz, Kant'ın ahlak felsefesini anlama yolunda önemli bir adım atmış olursunuz. Akılda tutulması gereken zıtlıklar şunlardır:

1. Zıtlık (Ahlak) Ödev-İsteğe Karşı
2. Zıtlık (Özgürlük) Özerklik-Heteronomiye Karşı
3. Zıtlık (Akıl) Kategorik Buyruk-Hipotetik Buyruğa Karşı

Bu zıtlıklardan birincisini, yani ödev ve istek arasında olan zıtlığı açıklamış durumdayız. Sadece ödev dürtüsü, eyleme ahlakî değerini verir. Diğer ikisini açıklayıp açıklayamadığımı görelim.

İkinci zıtlık, irademin karara bağlandığı iki yolu (özerk olarak ve heteronom olarak) açıklar. Kant'a göre iradem, kendi içselleştirdiğim yasa tarafından özerk olarak belirlendiyse ancak o zaman özgürümdür. Genellikle özgürlüğü istediğimiz şeyi yapma, engellenmemiş arzularımızı takip etme olarak düşünürüz. Fakat Kant, özgürlüğü bu şekilde düşünmeye karşı güçlü bir eleştiride bulunur. İlk başta bu arzuları özgürce seçmediysek onları takip ederken kendimizi nasıl özgür kabul ederiz? Kant bu sorunu özerklik ve heteronom olma arasındaki zıtlıkta yakalar.

İradem heteronom olarak belirleniyorsa benden bağım-

sız olarak dışarıdan belirleniyordur. Bu önemli bir soruna neden olur: Eğer özgürlük arzularını ve isteklerini takip etmekten daha fazla bir anlama sahipse bu nasıl mümkündür? Yaptığım her şey bazı arzular ya da dışarıdan kaynaklanan isteklerle motive edilmez mi?

Cevap açık olmaktan uzaktır. Kant "doğadaki her şeyin doğal ihtiyaçlar yasası, fizik yasaları, etki-tepki yasaları gibi bir yasaya göre işlediğini gözlemler."[11] Bu durum bizi de içerir. Sonuçta hepimiz insanız. İnsanlar, doğanın kanunlarından muaf değildir.

Özgür olma kapasitemiz varsa diğer fizik yasalarından başka bazı yasalara göre eylemde bulunma kapasitesine de sahibizdir. Kant, tüm eylemlerin belli bir tür yasalar tarafından yönlendirildiğini savunur. Eylemlerimiz sadece fizik yasaları tarafından yönlendiriliyorsa bilardo topundan bir farkımız yoktur. Bu nedenle özgür olma kapasitesine sahipsek, bize dayatılan bir yasaya göre eylemde bulunmak yerine kendi tarafımızdan içselleştirilmiş bir yasaya göre eylemde bulunma kapasitesine sahip olmalıyız. Fakat böyle bir yasa nereden kaynaklanır?

Kant'ın cevabı böyle bir yasanın akıldan kaynaklandığıdır. Bizler sadece hislerimize dayanan haz ve acı tarafından yönlendirilen duygusal varlıklar değiliz. Bizler aynı zamanda akıl kapasitesine sahip rasyonel varlıklarızdır. Akıl, benim irademe karar verebiliyorsa iradem, doğa ve arzularımın dayattıklarından bağımsız seçme gücüne dönüşür. (Kant'ın aklın her zaman irademi yönlendireceğini iddia etmediğine dikkat ediniz. Onun söylemek istediği şey kendi içselleştirdiğim bir yasaya göre özgürce eylemde bulunma kapasitesine sahip olduğum kadar aklın benim irademi yönlendirebileceğidir.)

Elbette Kant, insanın akıl sahibi olduğunu iddia eden

ilk filozof değildir. Fakat onun akıl kavramı ahlak ve özgürlük kavramı gibi daha fazla zorlayıcıdır. Faydacıların da dahil olduğu ampirik geleneğe mensup filozoflar için akıl tamamen araçsaldır. Böyle bir akıl, kendisinin belirlemediği amaçlarımız için araçları tanımlamamıza imkan verir. Thomas Hobbes, aklı arzular için öncü olarak tanımlar. David Hume ise aklı "tutkuların kölesi" olarak tanımlar.

Faydacılar, insanın akıl kapasitesi olduğunu kabul eder ama bu sadece araçsal akıldır. Aklın işi, takip edilmesi gereken amaçların ne olduğuna karar vermek değildir. Onun işi sahip olduğumuz arzuları tatmin ederek faydayı nasıl maksimize edeceğimizi çözmektir.

Kant, aklın bu ikincil rolünü reddeder. Onun için akıl sadece tutkuların kölesi değildir. Öyle olsaydı, Kant içgüdüyü takip ederek daha iyi olabileceğimizi söylerdi.[12]

Kant'ın akıl düşüncesi (ahlakı içeren pratik aklı) araçsal akıldan ziyade tüm ampirik amaçlardan bağımsız olarak *a priori*'yi yasalaştıran salt kılgısal akıldır.[13]

KATEGORİK BUYRUK HİPOTETİK BUYRUĞA KARŞI

Akıl bunu nasıl yapabilir? Kant, aklın iradeyi yönlendirebileceği iki yol; iki buyruk arasında ayrım yapar. Bu buyruklardan biri, belki en çok bilinen tür hipotetik olandır. Hipotetik buyruk, araçsal aklı kullanır: X'i istiyorsan Y'yi yap. İyi bir işletme olarak tanınmak istiyorsan o zaman müşterilerine dürüst davran.

Kant, her zaman koşullu olan hipotetik buyruğu koşulsuz bir buyruk türü olan kategorik buyrukla karşılaştırır. Kant "eylem başka bir şeyi elde etmek için araç olacaksa buyruğun hipotetik" olduğunu ifade eder. "Eylem, kendi içinde iyiyi sergiliyorsa bu nedenle kendi içinde akıl ile bağdaşan

bir irade gereklidir, bu durumda buyruk kategoriktir."[14] Kategorik kelimesi Kantçı jargonun bir parçası olarak görülebilir fakat bu terim olağan kullanımından tamamen farklı bir anlama da sahip değildir. Kant "kategorik" ile koşulsuz olanı kasteder. Örneğin bir politikacı iddia edilen bir skandalı kategorik bir üslûpla reddettiğinde bu inkar sadece etkili değil aynı zamanda herhangi bir boşluk ya da istisna olmaksızın koşulsuzdur. Benzer olarak kategorik ödev ya da kategorik hak koşullardan bağımsız olarak uygulanır.

Kant için bir kategorik buyruk, kategorik olarak bir koşul olmaksızın ya da herhangi başka bir amaç gözetmeksizin iyi olanı yönlendirir. "Kategorik buyruk eylemin önemi ve sonuçlarıyla ilgili olmayıp takip edilen ilkeyle ilgilidir. Eylemde iyi olan şey akılsal kurala bağlıdır. Ortaya çıkabilecek sonuçlara müdahale edilmemelidir." Kant'a göre sadece kategorik buyruk, ahlakî bir buyruğu tanımlayabilir.[15]

Bu üç paralel zıtlık arasındaki ilişki bir yaklaşımı oluşturur. Özerk olmanın mantığı içinde özgür olmak, hipotetik buyruğa göre değil kategorik buyruğa göre davranmayı gerektirir.

Bu bakış açısı önemli bir soruyu beraberinde getirir: Kategorik buyruk nedir ve bizi nasıl yönlendirir? Kant bu soruya "herhangi başka bir motivasyon olmaksızın sadece kendi içinde kılgısal bir yasanın yönlendirmesi düşüncesinden hareketle cevap verilebileceğini" ifade eder.[16] Bu soruya, özel amaçlarımızdan bağımsız rasyonel varlıklar olarak bizi bağlayan bir yasa düşüncesinden hareketle cevap verebiliriz. Peki, bu yasa nedir?

Kant, hepsinin benzer anlama sahip olduğuna inandığı kategorik buyruğun birkaç türünü ya da formülünü önerir.

BİRİNCİ KATEGORİK BUYRUK: MAKSİMİNİ EVRENSELLEŞTİR

Kant'ın evrensel yasa formülü olarak adlandırdığı ilk tür: "Sadece evrensel yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."[17] Kant'ın "maksim" ile kastettiği şey, eyleme gerekçesini veren kural ya da ilkedir. Kant, aslında herhangi bir çelişki olmaksızın evrenselleştirebileceğimiz ilkelere göre eylemde bulunmamız gerektiğini ifade etmektedir. Kant'ın bu ifadeyle ne anlatmak istediğini anlamak için bir test olarak ahlakî bir soru düşünelim: Tutamayacağını bilerek bir söz vermek doğru mudur?

Kant, kategorik buyruğu söz verme örneğiyle açıklar. Çaresizlik içinde paraya ihyacım olduğunu ve sizden borç istediğimi düşünün. Yakın bir zamanda bu parayı ödeyemeyeceğimi çok iyi biliyorum. Gecikmeden bir ay içinde geri ödeyemeyeceğimi bilerek tutamayacağım bir söz vererek borç almam ahlakî olarak kabul edilebilir mi? Tutamayacağın sözü verme eylemi kategorik eylemle bağdaşır mı? Kant açık bir şekilde buna hayır cevabını verir. Eylemde bulunurken esas alacağım maksimi, evrenselleştirmeyi deneyerek tutamayacağım sözün, kategorik buyruk ile bağdaşmayacağımı anlayabilirim.[18]

Bu olayda maksim nedir? Eylemimizi şu şekilde bir maksime dayandırmış oluruz: "Birisi, çaresiz bir şekilde paraya ihtiyacı olduğunda geri ödeyemeyeceğini bilerek de olsa geri ödeme sözü vererek borç isteyebilir." Bu maksimi evrenselleştirmeye ve aynı zamanda bu maksime göre eylemde bulunmaya çalışırsanız Kant'ın söylediği gibi bir çelişkiyle karşılaşırsınız: Paraya ihtiyacı olduğunda herkes bu şekilde tutamayacağı sözler verirse hiç kimse bu sözlere inanmayabilir. Aslında böyle bir şey söz de olamaz. Tutamayacağın sözü vermeyi evrenselleştirmek

söz verme kurumunu zayıflatır. Tutamayacağın sözü vererek borç para almaya çalışma, faydasız hatta irrasyonel olabilir. Bu olay, tutamayacağın sözü vermenin ahlakî olarak yanlış olduğunu ve kategorik buyrukla bağdaşmadığını gösterir.

Bazı insanlar, Kant'ın kategorik buyruğunun bu türünü ikna edici bulmaz. Evrensel yasa formülü, yetişkinlerin kuyruğa kaynak yapanları ya da yersiz konuşan çocukları cezalandırmak için kullandığı beylik lafla benzerlikler taşır: Ya herkes benzer şeyi yaparsa? Ya herkes yalan söyler de kimse kimsenin sözüne güvenmezse, böyle bir durumda hepimizin durumu daha kötü olur. Kant'ın söylediği şey buysa, eleştirilerinde ifade edildiği gibi, bu durumda Kant'ın kendisi sonuca dayalı bir savunma yapmaktadır. Yani Kant, ilke gereği değil olası zararlı etkilere ya da sonuçlara dayanarak tutamayacağın sözü vermeyi reddetmektedir.

Benzer bir eleştiriyi John Stuart Mill, Kant'a yöneltti. Fakat Mill, Kant'ı yanlış anladı. Kant'ın bir eylemin maksimini evrenselleştirmekten ve ona göre eylemeye devam edip etmemekten anladığı, olası sonuçlar üzerine düşünmek değildir. Bu, maksimimin kategorik buyrukla uyumlu olmadığını anlamak için bir testtir. Tutamayacağın sözü verme, sosyal güveni zayıflattığı için ahlakî olarak doğru değildir. Tutamayacağın sözü verme yanlıştır. Çünkü böyle bir söz vermekle ihtiyaçlarıma ve arzularıma başka biri üzerinde öncelik tanımış olurum. Evrenselleştirme testi, güçlü bir ahlakî iddiaya işaret eder: Evrenselleştirme testi, yapmak üzere olduğum eylemde kendi çıkarlarımı ve özel durumlarımı başka birinin üzerinde görüp görmediğimi anlamak için bir kontrol noktasıdır.

İKİNCİ KATEGORİK BUYRUK: İNSANLARA AMAÇMIŞ GİBİ DAVRAN

Kategorik buyruğun ahlakî gücü, Kant'ın yaptığı ikinci formülde daha açıktır. İnsanlara amaçmış gibi davran Kant'm ikinci formülüdür. Kant, kategorik buyruğa ilişkin ikinci türü aşağıdaki gibi izah eder: Ahlakî yasayı özel çıkarlara, amaçlara ya da sonuçlara dayandıramayız. Çünkü bu durumda ahlak yasası, sadece çıkarları olan kişiyle ilgili olacaktır. Kendi içinde amaçmış gibi "kendi içinde kesin bir değeri olan bir şey düşünün." "O zaman bu şey, yalnızca içindeki bu değerle olası bir kategorik buyruğun temeline sahip olabilir."[19]

Kendi içinde bir amaçmış gibi kesin bir değere ne sahip olabilir? Kant'ın cevabı insandır. "İnsan, genel anlamda her rasyonel varlık, kendinde amaçtır. Bu ya da şu irade tarafından keyfî olarak kullanılacak bir araç değildir."[20] Bu, Kant'm bizlere hatırlattığı şey ve insan arasındaki temel farktır. İnsan, rasyonel varlıktır. İnsan, göreceli bir değere sahip değildir daha da ötesi mutlak bir değere sahiptir. Yani, insan saygınlığa sahiptir.

Geliştirilen bu muhakeme, Kant'ı kategorik buyruğun ikinci formülüne ulaştırır: "Gerek tanıdığın insanlara gerekse tanımadığın insanlara her zaman insanca davran onlara kesinlikle basit araçlarmış gibi davranma, onlara her zaman amaçmış gibi davran."[21] Bu, amaç olarak insanın formülüdür.

Tutamayacağın sözü verme eylemi üzerine tekrar düşünün. Kategorik buyruğun ikinci formülü kısmen farklı bir açıdan tutamayacağın sözü vermenin niçin yanlış olduğunu anlamamıza yardım eder. Borç almayı umut ettiğim ama sana geri ödeyemeyeceğimi bildiğim parayı, geri ödemeye söz verdiğim zaman seni aldatıyorumdur. Sana say-

gıdeğer bir amaç olarak davranıyor olmakla kendi finansal ödeme yeteneğim için seni araç olarak kullanıyorumdur.

Şimdi bir intihar vakası düşünün. Dikkati çeken ilginç şey hem cinayet hem de intihar vakalarının ikisi de benzer gerekçeyle kategorik buyrukla bağdaşmaz. Ahlakî olarak cinayet ve intiharın radikal olarak farklı eylemler olduğunu düşünürüz. İntihar kişinin seçimiyken, başka birini öldürme kişinin iradesine karşı onu yaşamından yoksun bırakır. Kant'ın insanlığa amaçmış gibi davranma düşüncesi cinayet ve intiharı aynı kefeye koyar. Bir cinayet işlersem birisinin hayatını kendi çıkarlarım doğrultusunda (banka soymak, siyasal gücümü devam ettirme ya da öfkemi açığa vurmak için) almış olurum. Kurbanı bir araç olarak kullanır ve ona bir amaçmış gibi saygı göstermemiş olurum. Bu, cinayetin kategorik buyruğu niçin ihlal ettiğini açıklar.

Kant için intihar kategorik buyruğu benzer bir gerekçeyle ihlal eder. Acı veren bir durumdan kurtulmak için hayatıma son verirsem kendi acılarımdan kurtulmak için kendimi bir araç gibi kullanırım. Kant, insanın bir nesne olmadığını bizlere hatırlatır. "İnsan, sadece araç olarak kullanılacak bir şey değildir." Başka birinin benim hayatıma son vermeye hakkı olmadığı gibi kendim de hayatıma son verme hakkına sahip değilim. Kant'a göre intihar, cinayet gibi benzer gerekçeyle yanlıştır. Her ikisi de insanlara nesne gibi davranır ve insanlığa kendi içinde amaçmış gibi saygı göstermez.[22]

İntihar örneği, Kant'ın insanlarımıza saygı gösterme ödevi dediği şeyin ayırt edici özelliğini ortaya çıkarır. Kant'a göre kendine saygı ve diğerlerine saygı aynı ilkeden kaynaklanır. Saygı ödevi, rasyonel insanlar ve insanlığın taşıyıcısı olarak diğer insanlara borçlu olduğumuz bir ödevdir. Bu ödev, özelde insanların kim oldukları ile ilgili değildir.

Saygı ve insanların diğer bağlılıkları arasında bir fark vardır. Aşk, sempati, dayanışma, ortak duygu bizi bazı insanlara diğerlerinden daha çok yaklaştırır. Fakat diğer insanlara saygı gösterme gerekçesinin bunlarla ilgisi yoktur. Kantçı saygı, sevgiden farklıdır. Sempatiden farklıdır. Dayanışmadan ve ortak duygudan farklıdır. Diğer insanlara özen göstermenin bu gerekçeleri, diğer insanların özel olarak kimler olduklarıyla ilgilidir. Tanıdığımız insanlar için sempati duyarız. Arkadaşlarımıza ve dostlarımıza karşı dayanışma hissederiz.

Kantçı anlamda saygı, hepimizin içinde olan rasyonel kapasiteye ve insanlığa gösterilen saygıdır. Bu saygı anlayışı, kendimi ilgilendiren olayda bunu ihlal etmenin başka birini ilgilendiren olayda bunu ihlal etme kadar kabul edilemez olduğunu açıklar. Aynı zamanda bu Kantçı saygı ilkesinin evrensel insan hakları doktrinlerine yaptığı katkıyı açıklar. Kant'a göre adalet, insanların nerede yaşadıkları ya da onları ne kadar iyi tanıdığımızdan bağımsız olarak tüm insanların haklarını korumamızı ister. Çünkü onlar, akıl kapasitesine sahip insanlardır ve bu nedenle saygıdeğerdirler.

AHLAK VE ÖZGÜRLÜK

Şimdi ahlak ve özgürlük arasındaki ilişkiyi Kant'ın anladığı gibi anlayabiliriz. Ahlakî olarak eylemde bulunma ahlakî yasaya, ödeve göre eylemektir. Ahlak yasası, insanlara saygı göstermemizi ve onlara amaç gibi davranmamızı gerektiren bir ilke, bir kategorik buyruktan oluşur. Sadece kategorik buyrukla uyumlu olarak eylemde bulunduğumda özgür olarak eylemde bulunurum. Hipotetik bir buyruğa göre eylemde bulunduğumda belli çıkarlara ya da dışarıdan bana verilen bir amaca göre eylemde bulunurum. Fakat bu durumda

gerçekten özgür değilim; iradem, benim tarafımdan değil dışarıdaki güçler, durumun gereklilikleri ya da sahip olduğum istekler ve arzular tarafından belirlenmektedir.

Doğanın ve durumun dayattıklarından sadece özerk olarak, kendi içselleştirdiğim bir yasaya göre eylemde bulunarak kaçınabilirim. Böyle bir yasa, benim özel isteklerim ve arzularım tarafından belirlenmemelidir. Bu nedenle Kant'ın daha fazla zorlayan özgürlük ve ahlak yaklaşımları birbiriyle ilişkilidir. Özgür olarak eylemde bulunma özerk olarak, ahlakî olarak, kategorik buyruğa göre eylemde bulunmaktır. Hepsi aynı anlamdadır.

Ahlak ve özgürlük üzerine bu şekilde düşünmek Kant'ı, faydacılığı acımasız şekilde eleştirme noktasına ulaştırır. Ahlakı, bazı özel çıkar ve arzulara (mutluluk ya da fayda gibi) dayandırma çabasının başarısız olması kesindir. "Buldukları şey asla ödev değildi sadece belli bir çıkara göre eylemde bulunma gerekliliğiydi." Fakat çıkar üzerine dayanan her ilkenin "her zaman koşullu bir ilke olması kesindi ve bir ahlak yasası olması mümkün değildi."[23]

"Ampirik ilkeler, ahlak yasaları için bir temel olarak hizmet etmeye her zaman uygun değildir. İlkeler, şartlı arzularımıza ve geçici koşullardan daha fazlasına dayanmazsa tüm rasyonel varlıklar için geçerli olması gereken bu ilkeler, evrensellikten uzaklaşır. Mutluluk ilkesi, özellikle kabul edilemezdir: "Bir insanı mutlu etme onu iyi, sağduyulu, erdemli yapmaktan çok farklı olduğu için bu ilke ahlakî olanı belirlemeye hiçbir katkıda bulunmaz." Daha da kötü olan ahlakı, çıkarlarımıza ve arzularımıza dayandırma ahlakın saygınlığını azaltır. Böyle bir yaklaşım, bize nasıl erdemli olunacağını değil sadece hesap yapmayı öğretir."[24]

KANT İÇİN SORULAR

Kant'ın ahlak felsefesi etkili ve zorlayıcıdır. Özellikle ilk bakışta kavranması zor olabilir. Şimdiye kadar Kant'm felsefesini anlayabildiyseniz çeşitli sorular aklınıza gelmiş olabilir. Özellikle önemli olan dört tanesi aşağıdadır. (Daha önce Kant okuduysanız bu soruları sınav olarak kabul edebilir ve bunlara cevap verip veremediğinizi sınayabilirsiniz.)

Soru 1: Kant'ın kategorik buyruğu, herkese kendi içinde bir amaçmış gibi saygılı davranmamızı ister. Bu buyruk altın kuralla çok benzemiyor mu? ("Başkalarının sana davranmasını istediğin şekilde sen de onlara davran.")

Cevap: Hayır. Altın kural insanların kendilerine nasıl davranılmasını istedikleri hakkındaki şartlı gerçeklere dayanır. Kategorik buyruk kendimizi bu şartlardan soyutlamamızı ve insanlara rasyonel varlıklar olarak özel bir durumda olmak istedikleri şeyden bağımsız olarak saygı duymamızı ister.

Kardeşinizin trafik kazasında öldüğünü öğrendiğinizi farz edin. Bakım evinde yardıma muhtaç yaşlı anneniz, kardeşinizin durumunu sorar. Ona gerçeği söylemek ve onu ıstıraba sürükleyecek bu haberi söylememek arasında gidip gelmektesiniz. Yapılması gereken doğru şey nedir? Altın kural "benzer bir durumda size nasıl davranılmasını istediğinizi" sorabilir. Cevap elbette fazlasıyla göreceli dir. Bazı insanlar zor zamanlarda acı gerçeklerden kaçınmak isterken bazıları ne kadar çok acı verse de gerçeği öğrenmek ister. Annenizin koşullarında kendinizi düşünürseniz, bu haberin size söylenmemesini tercih edebilirsiniz.

Kant'a göre burada sorulan soru yanlıştır. Önemli şey sizin (ya da annenizin) bu koşullar altında nasıl hissettiğiniz değildir. Önemli olan insanlara, rasyonel varlıklar ve saygıdeğer olarak davranmaktır. Bu durum, şefkatin ön plana alındığı bir yaklaşım ve Kantçı bakış açısının karşı-

laştığı bir durumdur. Kategorik buyruk açısından annenizin duygularını düşünerek ona yalan söyleme, annenize rasyonel varlık olarak saygı duymaktan ziyade onu kendi memnuniyeti için tartışmasız araç olarak kullanır.

Soru 2: Kant, ödeve uygun eylemde bulunma ve özerk olarak eylemde bulunmanın aynı şey olduğunu söylüyor gözükmektedir. Fakat bu nasıl olabilir? Ödeve göre eylemde bulunma bir yasaya itaat etme anlamına gelir. Bir yasaya itaat etme özgürlükle nasıl bağdaşır?

Cevap: İtaat etme ödevim olan yasanın yapıcısının ben olduğum özel bir durumda, ödev ve özerklik bir arada bulunur. Özgür bir insan olarak saygınlığım, bir ahlak yasasının konusu olmasından ziyade "çok benzeyen yasanın yapıcısı olmaya... ve onu bu gerekçeyle desteklemeye dayanır." Kategorik buyruğa uymadığımda seçmiş olduğum yasaya uymam. "Kendin olma koşulu kendi yaptığın yasaya bağlı bile olsa bir insanın saygınlığı evrensel yasa yapma kapasitesine bağlıdır."[25]

Soru 3: Özerklik kendi oluşturduğum yasaya göre eylemek anlamına geliyorsa herkesin aynı ahlakî yasayı seçmesini garanti eden şey nedir? Kategorik buyruk kendi irademin ürünüyse, farklı insanların farklı kategorik buyruklar ileri sürmeleri yüksek olasılığa sahip değil midir? Kant, hepimizin aynı ahlak yasası üzerine hemfikir olacağına inanır. Fakat farklı insanların farklı olarak akıl yürütmeyeceklerinden ve farklı ahlak yasalarına ulaşmayacaklarından nasıl emin olabiliriz?

Cevap: Ahlak yasası belirlemek istediğimiz zaman bunu sahip olduğumuz özel karakterle yapmayız. Rasyonel varlıklar olarak Kant'ın "saf pratik akıl" dediği katılımcılar olarak ahlak yasasını seçeriz. Ahlak yasasının, bireyler olarak bizlerin kişisel tercihine kaldığını düşünmek bir hatadır.

Elbette kendi kişisel çıkarlarımız, arzularımız ve amaçlarımızdan yola çıkarak akıl yürütürsek çok sayıda yasaya yönelebiliriz. Fakat bunlar ahlak yasaları değildir sadece ileriye dönük hamlelerdir. Saf pratik akla göre akıl yürütebildiğimiz ölçüde kendi kişisel çıkarlarımızdan sıyrılabiliriz. Bu, herkesin saf pratik akılla düşünebildiği zaman aynı sonuca yani evrensel bir kategorik yasaya ulaşacağı anlamına gelir. "Bu nedenle özgür irade ve ahlak yasaları altındaki bir irade benzerdir ve birdir."[26]

Soru 4: Kant, ahlakın çıkar hesaplamalarına dayalı bir konu olmaktan çok kategorik buyruğun bir formu olması gerektiğini savunur. Fakat ahlakın, güç ve çıkar oyunlarından ayrı olarak var olduğunu nasıl bilebiliriz? Özgür bir iradeyle özerk olarak eyleyebildiğimizden nasıl emin olabiliriz? Ya bilim adamları (örneğin beyin görüntüleme, bilişsel sinir bilimi) hiç de özgür iradeye sahip olmadığımızı keşfederse bu Kant'ın ahlak felsefesini çürütür mü?

Cevap: Özgür irade, bilimin kanıtlayabileceği ya da çürütebileceği bir şey değildir. Ahlak da böyle bir şeydir. İnsanın doğanın krallığında yaşadığı doğrudur. Yaptığımız her şey fiziksel ve biyolojik açıdan açıklanabilir. Kolumu bir oy vermek için kaldırdığımda eylemim kasların, sinirlerin, biyotların ve hücrelerin hareketleriyle açıklanabilir. Aynı zamanda yaptığım her şey düşünceler ve inançlarla da açıklanabilir. Kant, elimizde olmadan kendimizi bu iki bakış açısından (fizik ve biyolojinin ampirik krallığı ve özgür insanın akıl krallığı) anlayabileceğimizi ifade eder.

Bu soruyu cevaplayabilmek için bu iki bakış açısıyla ilgili daha fazla açıklama yapmam gerekir. Bunlar insan etkinliği ve eylemlerimizi yönlendiren yasalar ile ilgili bakış açılarıdır. Bu noktada Kant'm bu iki bakış açısını nasıl değerlendirdiğini ele alabiliriz:

"Rasyonel bir varlık, kendisiyle ilgili olan ve tüm eylemlerini yöneten yasaları bilmeyle ilgili olmak üzere iki bakış açısına sahiptir. İlk olarak kendini düşünür – bunu yaptığı ölçüde duyularla kavranılan bir dünyaya aittir, doğanın kanunları altındadır (heteronom) ve ikinci olarak idrak edilebilir bir dünyaya aittir, doğadan bağımsız olan kanunların altındadır. Bu yasalar ampirik olmayıp, gerekçelerine akıl vasıtasıyla ulaşılır."[27]

Bu iki bakış açısı arasındaki zıtlık tartışmış olduğumuz dört zıtlıkla sıralanır:

1. Zıtlık Ahlak: Ödev-İsteğe Karşı
2. Zıtlık Özgürlük: Özerklik-Heteronomiye Karşı
3. Zıtlık Akıl: Kategorik Buyruk-Hipotetik Buyruğa Karşı
4. Zıtlık Bakış Açısı: Akıl ile Kavranılan-Duyularla Kavranılana Karşı

Doğal bir varlık olarak duyularla algılanan bir dünyaya aidim. Eylemlerim doğal kanunlar tarafından belirlenmekte ve sebep sonuç ilişkisi içindedirler. Bu, fizik, biyoloji ve sinirbilimi tarafından tanımlanan insan etkinliği bakış açısıdır. İnsan, rasyonel bir varlık olarak idrak edilebilir bir dünyada yaşar. Doğa yasalarından bağımsız olarak kendi oluşturduğum yasaya göre eylemde bulunma ve özerklik kapasitesine sahibim.

Kant ikinci bakış açısıyla kendimi özgür olarak değerlendirebileceğimi ifade eder: "Algılanan dünyadaki (bu yaklaşımdaki akıl her zaman kendi kendine bağlı olmak zorundadır) sebepler tarafından belirlenmekten bağımsız olmak özgür olmaktır."[28]

Sadece ampirik bir varlık olsaydım özgür olamazdım. Böyle bir durumda iradenin her eylemi bazı çıkar ve arzular tarafından belirlenmektedir. Her tercih, heteronom bir

tercihtir ve bazı amaçların takip edilmesi tarafından yönlendirilmektedir; iradem, hiçbir zaman birinci amaç olmaz, bazı öncelikli sebeplerin etkisi, başka amaçların aracı ya da başka bir istek ve eğilimi durumundadır.

Kendi kendimizi özgür olarak düşündüğümüz kadar kendimizi ampirik varlık olarak düşünmeyiz. "Kendi kendimizi özgür olarak düşündüğümüzde kendi kendimizi akılla idrak edilen dünyaya üye olarak taşırız ve özerk iradeyi, sonuçları ve ahlakla birlikte onaylarız."

Kategorik buyruklar nasıl mümkün olur, sorusuna geri dönersek sadece özgürlük düşüncesi beni akılla idrak edilen dünyanın bir üyesi yapar. Özgür olarak eylemde bulunabilme, eylemlerimizin ahlakî sorumluluğunu kabul etme ve diğer insanları eylemlerinin ahlakî olarak sorumlusu yapma düşüncesi, kendimizi basitçe nesne olarak görmeyen, özne olarak kabul eden bu yaklaşımın bakış açısından değerlendirmemizi gerektirir. Bu düşünceye karşı direnirseniz, insan özgürlüğünün ve ahlakî sorumluluğun hepsinin illüzyon olduğunu iddia ederseniz; bu durumda Kant'ın yaklaşımı hatalı olduğunuz için sizi onaylamaz. Fakat bir ahlak ve özgürlük anlayışı olmadan kendi kendimizi anlamak ve hayatımızı anlamlandırmak mümkün değilse bu düşünceyi anlamak zor olabilir. Böyle bir yaklaşımla Kant iki bakış açısına (özne ve nesne merkezli) sahip olduğumuzu kabul eder. Bu resmin gücünü anladığınızda bilimin niçin özgürlük ihtimalini kanıtlayamayacağını ya da çürütemeyeceğini anlarsınız.

Kant'a göre sadece rasyonel varlıklar olmadığımızı hatırlayın. Sadece akılla idrak edilen dünyada yaşamayız. Doğanın yasalarına ve gerekliliklerine tâbi olmayan rasyonel varlıklarsak "bu durumda tüm eylemlerimiz devamlı ola-

rak özerk irade ile uyumludur."[29] Çünkü iki bakış açısında (doğanın ve özgürlüğün krallığında) yaşarız. Yaptığımız şeyler ve yapmamız gereken şeyler ya da şeylerin biçimleri ve şeylerin olması gereken biçimleri arasında potansiyel olarak her zaman bir boşluk vardır.

Ahlakın ampirik olmadığını söylemek, bu hususun bir başka şekilde ifade edilmesidir. Dünyaya belli bir mesafede durmaktadır. Dünya üzerine değerlendirmeler sunar. Bilim tüm gücüne ve derinlemesine analiz yeteneğine rağmen ahlak sorularına cevap veremez. Çünkü bilim algılanabilir dünyada işlemektedir.

Kant'a göre "özgürlük, en sıradan insan aklı için gerekli olduğundan, özgürlüğün yokluğunu savunmak en anlaşılması zor felsefe için bile imkansızdır."[30] Aynı zamanda bilişsel nörobilim için bile imkansız olduğunu da belirtir. Bilim, doğayı ve ampirik dünyayı araştırabilir ama ahlak sorularını cevaplayamaz ya da özgür iradeyi çürütemez. Ahlak ve özgürlük, ampirik kavramlar olmadığı için bilim bunu yapamaz. Onların var olduğunu kanıtlayamayız ama ahlak ve özgürlüğün varlığını kabul etmeden de kendi ahlakî hayatlarımızı anlayamayız.

SEKS, YALANLAR VE POLİTİKA

Kant'ın ahlak felsefesini anlamanın bir yolu, onun felsefesini bazı belli başlı sorulara nasıl uyguladığına bakmaktır. Üç uygulama alanını ele almak istiyorum. Bunlar seks, yalanlar ve politikadır. Filozoflar, her zaman teorilerini pratiğe taşıma konusunda en iyi otoriteler değildir. Fakat Kant'ın uygulamaları bu uygulamaların kendi doğrularıyla ilgilidir ve aynı zamanda kendi felsefesine de bir bütün olarak ışık tutar.

KANT'IN RASTGELE SEKSE KARŞI ARGÜMANI

Kant'ın seks ahlakı üzerine görüşleri, geleneksel ve muhafazakardır. Karı koca arasındaki cinsel ilişki dışındaki, rastgele cinsel ilişkiye karşıdır. Kant'ın seks üzerine olan tüm görüşlerinin onun ahlak felsefesini yansıtıp yansıtmadığı, kendi kendimizin sahibi ve efendisi olmadığımızı ifade eden esas düşüncesinden daha az önemlidir. İnsanları aşağıladığı ve her iki partneri nesneleştirdiği için evlilik dışında yapılan rastgele sekse karşıdır. Rastgele seks, itiraz edilebilirdir. Çünkü rastgele seks, partnerin insanlığına saygı göstermekten ziyade tamamen cinsel arzuların tatminiyle ilgilidir.

> Bir adamın, bir kadın için duyduğu arzu, kadının bir insan olması sebebiyle doğrudan yönlendirilmez, onun bir kadın olmasından kaynaklanır. Yani, bir insan olarak adamın ilgisini çekmekten ziyade kadının sadece seksiliği adamın arzusunun nesnesidir.[31]

Rastgele seks, her iki tarafın karşılıklı tatminini içerse bile "her iki taraf diğerinin insan doğasını alçaltır. Taraflar, insanlığı, şehvetlerinin ve arzularının tatmini için bir araç yapar."[32] (Çeşitli sebeplerle öyle bir noktaya geliriz ki Kant, evliliğin, seksi fiziksel zevkin ötesine taşıyarak ve insan saygınlığı ile bağlayarak yücelttiğini düşünür.)

Fahişeliğin ahlakî ya da ahlaksız bir şey olup olmadığı sorusuna ele aldığımızda Kant, seksüel özelliklerimizin kullanımının hangi koşullar altında ahlakî olmaya devam ettiğini sorar. Kant'ın cevabı diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da birbirimize ya da kendi kendimize sadece nesneler gibi davranmamamız gerektiğidir. Kendi kendimize nesne olarak muamele edecek pozisyonda değiliz. Liberteryenlerin kendi kendimizin sahibi olduğumuz düşüncesine tamamen karşıdır. Kant, kendi kendimizin sahibi olmadığımızda ısrarcıdır. Birbirimize araç olarak muamele etmekten ziyade

amaç olarak muamele etmenin ahlakî gerekliliği, vücutlarımıza ve kendimize muamele edebileceğimiz yolların sınırlarına işaret eder. "İnsan nesne olmadığı için kendi kendini satamaz. İnsan kendi kendinin sahibi değildir."[33]

Seks ahlakı ile ilgili günümüz tartışmalarında özerklik haklarına başvuranlar kendi vücutlarıyla ne yapacağını seçmekte özgür olmaları gerektiğini savunurlar. Fakat bu, Kant'ın özerklikle kastettiği şey değildir. Paradoksal olarak Kant'ın özerklik kavramı kendi kendimize nasıl muamele edeceğimiz konusunda sınırlar koyar. Hatırlamak gerekirse, özerk olmak, kendi kendime koyduğum bir yasa yani kategorik buyruk tarafından yönetilmektir. Kategorik buyruk, tüm insanlara nesne olarak değil amaçmış gibi muamele etmeyi gerektirir. Kant için özerk olarak eylemek, kendi kendimize araç olarak değil amaç olarak muamele etmeyi talep eder. İstediğimiz her şekilde vücutlarımızı kullanamayız.

Böbreklerin piyasada satışı, Kant'ın zamanında yaygın değildi ama zenginler, kendi dişlerinin yerine konması için fakirlerden diş satın alabiliyordu. (18. Yüzyıl karikatüristi Thomas Rowlandson tarafından yapılan bir çizim, zengin bir kadının diş transferi için beklerken bir cerrahın baca temizleyicisi bir işçiden bir diş sökmesini resmeder.) Kant, bu tür bir pratiğin insan saygınlığını ihlal ettiğini ifade eder. Bir kişinin "bir organ satma hatta dişlerini dahi satma hakkı yoktur."[34] Bunu yapmak, kendi kendine bir araçmış, nesneymiş, bir kâr unsuruymuş gibi muamele etmektir.

Kant, fahişeliği aynı gerekçelerle kabul edilemez bulur. "Cinsel tatmin için birinin diğeri tarafından kullanılmasına, kâr için satılmasına, talebin aracı yapılmasına izin verme, açlığını bastırmak için bir biftek yemek gibi kendini diğerinin arzusunu tatmin için araç yapmaktır." İnsanların kendilerini kâr için diğerlerinin cinsel arzularını tatmin et-

mek üzere araçsallaştırmaya hakları yoktur." Bunu yapmak bir insana araç olarak, kullanılacak nesne gibi davranmaktır. "Temel ahlak ilkesi, insanın kendi sahibi olmadığı ve her istediğini kendi vücuduna yapamayacağıdır."[35]

Kant'ın fahişelik ve rastgele seks karşıtlığı, özerklik (rasyonel varlığın özgür iradesi) ve bireysel rıza eylemleri arasındaki zıtlığı ortaya çıkarır. İrademizin pratiği sonucu vardığımız ahlak yasası, insanlara (kendimize ve diğerlerine) asla araç olarak değil, kendi içlerinde amaçmış gibi davranmamızı gerektirir. Bu ahlakî gereklilik, özerkliğe dayansa bile rıza gösteren yetişkinler arasındaki belli eylemleri onaylamaz. Bunlar, insan saygınlığı ve kendine saygıyla bağdaşmaz.

Kant, sadece evlilik içinde yaşanan seksin "insan saygınlığını ihlal etmediğini ifade eder." İki kişi sadece seks kapasitelerini kullanmak anlamında değil, tamamen kendilerini birbirlerine verdiği zaman seks araçsallaştırılmaktan çıkar. Eşler "kendi kişiliklerini, vücutlarını ve ruhlarını paylaştığı zaman sağlıkta ve hastalıkta her zaman birlikte olduklarında cinsel pratikleri bir insan birliğine dönüşür."[36] Kant, her evliliğin böyle bir birlik meydana getirdiğini söylemez. Belki evlilik dışında böyle bir birlik kurulamayacağını ya da evlilik dışındaki cinsel ilişkilerin şehvetten başka bir şey içermediğini söylemekle yanılmaktadır. Fakat seks üzerine düşünceleri, günümüzdeki tartışmalarda sıklıkla karıştırılan iki düşünce (sınırları olmayan rızanın etiği ve insan saygınlığı-özerklik etiği) arasındaki farkı vurgulamaktadır.

BİR KÂTİLE YALAN SÖYLEMEK YANLIŞ MIDIR?

Kant, yalan söylemeye karşı katı sınırlar çizer. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde yalan söyleme ahlaksız davranışa başlıca örnektir. Fakat bir arkadaşınızın sizin evinizde saklandığını ve bir kâtilin onu aramak için kapınıza geldi-

ğini farz edin. Kâtile yalan söylemek doğru olmaz mı? Kant bu soruya hayır cevabını verir. Doğruyu söyleme ödevi, sonuçlardan bağımsızdır.

Fransız filozof ve Kant'ın çağdaşı Benjamin Constant konuyu anlaşılmaz bir tutum olarak değerlendirir. Benjamin'e göre doğruyu söyleme ödevi, sadece doğruyu hak edenlere uygulanır. Kâtil, bu tanım içinde değildir. Kant, kâtile yalan söylemenin yanlış olduğunu bunun sadece ona zarar vereceği için değil aynı zamanda doğruluk ilkesini ihlal edeceği için yanlış olduğunu savunur: "Doğruyu söyleme herhangi biri ve kendisi için büyük bir dezavantaj ortaya çıkarsa da beyanda ihlal edilemeyecek doğruluk, insanın herkese karşı biçimsel ödevidir."[37]

Hiç kuşkusuz bir kâtile şeytanca amacını gerçekleştirmesi için yardım etme ağır bir "dezavantaj" yaratır. Fakat Kant için ahlakın sonuçlardan bağımsız olduğunu, ilkesel olduğunu hatırlayınız. Sonuçlar ihtimallere bağlı olduğu için kendi eyleminizin sonuçlarını kontrol edemezsiniz (bu olayda gerçeği söyleme). Buna rağmen kâtilden korkan arkadaşınız arka kapıdan kaçmış olabilir. Kant, doğruyu söyleme sebebinin kâtilin doğruyu hak ettiği ya da bir yalanın ona zarar verme olasılığı ile ilgili olmadığını ifade eder. "Doğruyu söyleme sebebi her yalanın doğruluk kaynağını kirletmesidir... Bu nedenle, tüm ifadelerde doğru (dürüst) olmak, hiçbir şahsî çıkar kabul etmeyen kutsal ve kayıtsız şartsız bir akıl yasasıdır."[38]

Bu durum, tuhaf ve aşırı bir pozisyon olarak görülebilir. Kesin olarak bir Nazi askerine Anne Frank ve ailesinin çatı katında saklandığını söylemek için ahlakî ödevimiz yoktur. Kant'ın kapıdaki kâtile doğruyu söyleme ısrarı ya kategorik buyruğun yanlış uygulanması ya da böyle bir kategorik buyruğun yanlışlığı olarak görülebilir.

Kant'ın iddiası makûl kabul edilmese de bunun katı bir savunmasını önermek isterim. Benim savunmam, Kant'ın yaptığından farklılaşsa da buna rağmen onun felsefesinin ruhunu taşır ve umarım bu felsefeyi açıklar.

Kendinizi, evinizdeki dolapta bir arkadaşınızın saklandığı ve kâtilin de kapıda olduğu zor bir durumda hayal edin. Elbette kâtilin şeytanca planını gerçekleştirmesine yardımcı olmak istemezsiniz. Bu açıktır. Kâtili arkadaşınıza yönlendirecek hiçbir şey söylemek istemezsiniz. Sorun kâtile ne söyleyeceğinizdir. Burada iki seçeneğiniz vardır. Hemen bir yalan söyleyebilirsiniz: "O, burada değil." Ya da doğru ama yanıltıcı bir cümle kurabilirsiniz: "Bir saat önce onu yolun aşağısındaki markette gördüm."

Kant'a göre ikinci strateji, ahlakî olarak kabul edilebilirdir ama birinci seçeneği kabul etmek mümkün değildir. Bunun bir bahane olduğunu düşünebilirsiniz. Ahlakî ve teknik olarak doğru ama yanıltıcı bir beyan ve apaçık bir yalan arasındaki fark nedir? Her iki durumda da kâtili, arkadaşınızın evinizde saklanmadığına inanması için yanıltmayı umut edersiniz.

Kant, bu ayrımda farkına varılması gereken çok önemli bir hususun olduğuna inanır. Duyguları incitmekten kaçınmak için bazen nezaketen söylediğimiz asılsız küçük "beyaz yalanlar"ı düşünün. Bir arkadaşınızın size bir hediye verdiğini farz edin. Kutuyu açarsınız ve hiçbir zaman giymeyeceğiniz kadar çirkin bir kravatla karşılaşırsınız. Ne söylersiniz? "Bu kravat çok güzel" diyebilirsiniz. Bu beyaz bir yalan olur. Ya da "Bunu yapmana gerek yoktu" ya da "Bunun gibi bir kravat hiç görmedim. Teşekkür ederim." Beyaz yalanda olduğu gibi bu ifadeler arkadaşınıza kravatı beğendiğinize dair yanlış izlenim verebilir. Fakat bu ifadeler aslında doğru değildir.

Kant, beyaz yalanı, sonuçlara bağlı olarak ahlak yasasına bir istisna getirdiği için reddederdi. Birisinin duygularından kaçınması övgüye değer bir amaçtır. Fakat bu amaç, eylemimizi dayandırdığımız ilkeyi evrenselleştirmekte istekli olmayı gerektiren kategorik buyrukla uyumlu bir şekilde takip edilmelidir. Amaçlarımızın yeterli şekilde zorlayıcı olduğunu düşündüğümüzde, istisnalar oluşturursak o zaman ahlak yasasının kategorik karakteri çözülür. Gerçek fakat yanıltıcı ifade, kategorik buyruğu aynı şekilde tehdit etmez. Aslında Kant kendi yarattığı bu açmazla karşılaştığında bu farkı açıklar.

KANT, BILL CLINTON'I SAVUNUR MUYDU?

Constant ile olan düşünsel karşılaşmasından birkaç yıl önce Kant, Kral II. Friedrich Wilhelm ile sorun yaşadı. Kral ve onun denetçileri, Kant'ın din üzerine yazılarının Hıristiyanlığı aşağıladığını düşündü ve Kant'tan bu konu üzerine başka herhangi bir açıklama yapmaktan sakınacağına ilişkin yemin istedi. Kant, dikkatli bir şekilde yemini hazırlayarak cevap verdi: "Sizin sadık kulunuz olarak gelecekte dinle ilgili halka açık tüm konuşmalardan ve yazılardan tamamen sakınacağım."[39]

Kant, bu yemini ederken kralın büyük olasılıkla fazla yaşamayacağının farkındaydı. Birkaç yıl sonra kral ölünce Kant, onu sadece "kralın sadık kulu" olmakla sınırlayan yemininin bağlayıcılığından kurtulduğunu düşündü. Daha sonra yemindeki kelimeleri, yeminine sonsuza kadar bağlı kalmamak için kralın hayat süresiyle bağlı kalmak şartıyla dikkatlice seçtiğini açıkladı."[40] Bu akıllıca kaytarmayla Prusyan dürüstlük erdemini, denetçilere yalan söylemeden onları şaşırtarak korudu.

Çok kurnazca, kılı kırk yaran bir eylem mi söz konusu

olan? Belki de öyle. Fakat küstahça bir yalan ve kurnazlık arasında önemli bir ahlakî fark var gibi gözükmektedir. Önceki başkanlardan Bill Clinton'ı düşünün. Son zamanlarda hiçbir Amerikan halk figürü, kelimeleri seçmekte ya da yaptığı eylemi inkar etmekte bu kadar çok dikkatli olmadı. İlk başkanlık kampanyası sürecinde, uyuşturucu madde kullanıp kullanmadığı sorulduğunda Clinton kendi eyaletinin ve ülkesinin uyuşturucuyu yasaklayan hiçbir yasasını ihlal etmediği cevabını verdi. Daha sonra İngiltere'deki Oxford Üniversitesi'nde öğrenciyken marihuana denemiş olduğunu açıkladı.

Onun en çok hatırlanan inkarı, beyaz sarayda stajyer olan yirmi iki yaşındaki Monica Lewinsky ile seks yapıp yapmadığı haberlerine verdiği cevaplarda ortaya çıktı: "Amerikalılara tek bir şey söylemek istiyorum, beni dinlemenizi istiyorum... Adı geçen kadın, Bayan Lewinsky ile cinsel bir ilişki yaşamadım."

Daha sonra başkanın Monica Lewinsky ile cinsel bir ilişki yaşadığı ortaya çıktı ve skandal itham davası işlemlerine dönüştü. İtham davası ifadelerinde Cumhuriyetçi bir Kongre üyesi, Clinton'ın bir avukatıyla Clinton'ın cinsel ilişkiyi reddetmesinin bir yalan olup olmadığını tartıştı:

Cumhuriyetçi Bob Inglis (Cumhuriyetçi Parti'nin Güney Carolina Temsilcisi Kongre Üyesi): Bay Craig, Başkan bu kadınla seks yapmadığını söylediğinde Amerikalılara yalan mı söyledi? Başkan, yalan mı söyledi?

Craig: Başkan, yanılttı ve aldattı.

Inglis: Bir dakika, yalan söyledi mi?

Craig: Başkan, Amerika halkını yanılttı ve onlara o anda doğruyu söylemedi.

Inglis: O zaman siz, Başkanın basit ahlakî doğruyu gizle-

yecek hiçbir yasa ve tekniğe izin verilmemesi gerektiği konusundaki bireysel ısrarına katılmayacaksınız. "O kadınla asla seks yapmadım dediğinde Amerika halkına yalan söyledi mi?"

Craig: Başkan yalan söylediğine inanmıyor. Kongre üyesi bunun nasıl olduğunu açıklamama izin veriniz.

Inglis: Başkan yalan söylediğine inanmıyor mu?

Craig: Başkanın seks anlayışı sözlükte tanımladığı gibi olduğu için yalan söylediğine inanmıyor. Bu, sizin aslında hemfikir olmayacağınız bir şey fakat onun anlayışına göre seks değildi.

Inglis: Argümanınızı anlıyorum.

Craig: Peki.

Inglis: Bu şaşırtıcı bir şey. Şimdi siz, bizim karşımızda oturup onun tüm özürlerini geri alıyorsunuz.

Craig: Hayır.

Inglis: Hepsini geri alıyorsunuz, değil mi?

Craig: Hayır almıyorum.

Inglis: Çünkü şimdi bu iddiaya geri dönüyorsunuz. Burada ifade edebileceğiniz pek çok iddia var. Bunlardan biri onunla seks yapmadığıdır. Çünkü olan şey oral seksti gerçek seks değil. Şimdi sizin bugün burada bize söylediğiniz şey, bu mudur, başkanın Monica Lewinsky ile seks yapmadığı mıdır?

Craig: Amerikan halkına söylediği şey, cinsel bir ilişki yaşamadığıydı. Kongre üyesi sizin bundan hoşlanmadığınızı biliyorum. Çünkü bu cevabı teknik bir cevap olarak ve kılı kırk yaran kurnaz bir cevap olarak göreceksiniz. Fakat cinsel ilişki her sözlükte kesin bir şekilde tanımlanmıştır ve Başkan bu tanıma göre Monica Lewinsky ile bir cinsel ilişki yaşamamıştır... Bu nedenle Amerikan halkını aldattı mı? Evet. Yanlış mıydı? Evet. Ayıplanacak bir şey miydi? Evet."[41]

Başkanın avukatı, Clinton'ın yaptığı şeyin, stajyerle ilişkisinin yanlış olduğunu, uygun olmadığını, ayıp olduğunu

kabul etti. Kabul etmeyi reddettiği tek şey, başkanın yalan söylediğiydi.

Bu inkarda söz konusu olan neydi? Başkanın yaptığı açıklama, basitçe yeminli ifadede ya da mahkemede yemin altında verilen yalancı şahitlik uygulanan yaptırımlara muhatap temeli olamaz. Buradaki açıklama, yemin altında yapılmadı. Fakat Amerika halkına yönelik bir televizyon açıklamasıydı. Hem Cumhuriyetçi soruşturmacı hem de Clinton avukatı için önemli olan şey, bu durumda Clinton'ın yalan söyleyip söylemediğine ya da yanıltıcı, aldatıcı olup olmadığına karar vermekti. Y harfiyle başlayan bir kelime olan Yalan söyledi mi? sorusunu içeren esprili konuşmalar, yalan ve yanıltıcı gerçek arasında ahlakî farkın olduğunu ifade eden Kantçı düşünceyi destekler.

Fakat bu fark ne olabilir? Amaç, benzer olaylarda tartışmalı olarak aynıdır. Kapıdaki kâtile yalan söylemek ya da ona kurnaz cevap vermekle amacım arkadaşımın benim evimde saklanmadığını düşünmesi için onu yanıltmaktır. Kant'ın ahlak teorisinde niyet ya da dürtü önemli olandır.

Bana göre aradaki fark, dikkatli düşünülmüş kurnazca bir cevap, kararlı olarak söylenmiş yalanın yapmadığı şekilde doğru söyleme ödevine saygıyla bağlıdır. Basit bir yalan söyleyecekken dolaylı olarak yanıltıcı ama teknik olarak doğru bir ifade tezgahlayan birisi ahlak yasasına saygı gösterir.

Yanıltıcı bir gerçek sadece bir değil iki dürtü içerir. Basitçe, bir yalanı kâtile söylersem, arkadaşımı kâtilin vereceği zarardan koruma dürtüsüyle hareket ederim. Arkadaşımı son zamanlarda alışveriş merkezinde gördüğümü kâtile söylersem iki dürtüyle hareket ederim (arkadaşımı korumak ve doğruyu söyleme ödevini aynı anda destekleme).

bir amacı takip ederim. Fakat sadece ikinci durumda, ahlak ödeviyle uyumlu bir yolla amacımı izlemiş olurum.

Bazıları bir yalanda olduğu gibi teknik olarak doğru ama yanıltıcı ifadenin çelişki olmaksızın evrenselleştirilemeyeceğini ifade ederek itiraz edebilir. Fakat aradaki farkı düşünün: Kapıda karşılaşan ya da seks skandalı ile yüzleşen herkes yalan söylerse bu tür ifadelere kimse inanmaz ve bu ifadeler, doğru bile olsa bunların inanırlığı azalır. Aynı şey, yanıltıcı gerçek için söylenemez. Kendini tehlikeli ya da utandırıcı bir durumda bulan herkes kurnaz cevaplar hazırlarsa, insanların onlara inanmayı bırakması gerekmez. İnanmayı bırakmak yerine insanlar avukatlar gibi dinlemek ister ve ifadelerin arkasındaki saklı anlamı çözümlemek ister. Clinton'ın dikkatli inkar olayıyla basın ve halkın alıştığı şey de tam da budur.

Kant'm altını çizdiği husus insanların, politikacıların inkarlarının arkasındaki saklı anlamı çözümleme durumu değildir. Kant'ın vurguladığı husus, bu tür bir durumun bir şekilde hiç kimsenin politikacılara inanmamasından daha iyi bir durum olduğudur. Bu, sonuca dayanan bir iddia olabilir. Kant'ın vurgulamak istediği husus, yanıltıcı bir ifadenin, hiç çekinmeden söylenmiş yalanla aynı şekilde dinleyiciye baskı yapmadığı ve manipüle etmediğidir. Dikkatli bir dinleyicinin, bu yanıltıcı gerçeği anlaması her zaman mümkündür.

Kant'ın ahlak teorisinde kapıdaki kâtile, Prusyalı denetçilere, özel savcıya söylenen doğru ama yanıltıcı ifadelerin, hiç çekinmeden söylenmiş yalanlara göre ahlakî olarak izin verilebilir bir sebebi vardır. Kant'ı makûl olmayan bir pozisyondan kurtarmak için çok çaba harcadığımı düşüne-

hiç çekinmeden söylenen bir yalan ve yanıltıcı bir gerçek arasındaki fark, Kant'ın ahlak teorisini açıklamaya yardım eder. Bill Clinton ve Konigsberg'teki haşin ahlakçı arasındaki şaşırtıcı benzerliği ortaya koyar.

KANT VE ADALET

Aristoteles'in, Bentham'ın ve Mill'in aksine Kant siyaset teorisinde temel bir esere sahip olmaktan ziyade sadece birkaç makale yazmıştır. Kant'ın etik yazılardan kaynaklanan ahlak ve özgürlük ile ilgili yaklaşımı, adalet üzerinde güçlü etkilere sahiptir. Bu etkileri detaylı olarak geliştirmese de taraftarı olduğu ve belli bir adalet teorisi lehine faydacılığı reddettiği siyaset teorisi, bir toplum sözleşmesi temeline dayanır. Bu, alışılmadık tarzda bir toplum sözleşmesidir.

Bu toplum sözleşmesini alışılmadık yapan şey nedir? Kant'a göre toplum sözleşmesi, gerçekte asla olmayan haklarımızı tanımlar. Bir akıl ürünü olarak varsayımsaldır. Açıklamama izin veriniz.

İlk olarak Kant faydacılığı reddeder. Bunu sadece ahlak temelinde değil aynı zamanda hukukî anlamda yapar. Onun anladığı gibi adil bir anayasa, her bireyin özgürlüğünü diğerlerininkiyle bağdaştırma amacındadır; temel haklara karışan faydayı maksimum kılma gibi bir amacı yoktur. İnsanlar mutluluğun amacı ve mutluluğun neler içerdiği ya da en büyük sayı için en büyük iyi üzerine farklı görüşlere sahip olduğu için faydacılık, adalet ve haklar için temel olamaz. Niçin olamasın? Çünkü hakları faydaya dayandırmak, toplumun bir mutluluk anlayışını diğerlerine dayatmasını gerektirir. Anayasayı özel bir mutluluk anlayışı (çoğunluğun mutluluk anlayışı gibi) üzerine oturtmak, diğerlerine

kimse beni diğerlerinin mutluluk anlayışına göre mutlu olmak için zorlayamaz" ve aynı şekilde "herkes diğerlerinin özgürlüğüne zarar vermediği sürece kendisine uygun gelen mutluluk neyse onu takip edebilir."

Kant'ın siyaset teorisinin ikinci ayırt edici özelliği, adaleti ve hakları bir toplum sözleşmesinden türetmesidir. Ama bu toplum sözleşmesinin kafa karıştıran bir püf noktası vardır. Locke'u da içeren daha önceki sözleşmeci düşünürler meşru devletin belli bir zamanda kendi hayatlarını yönetecek ilkeler üzerine karar veren erkek ve kadınlar arasındaki bir toplum sözleşmesinden türediğini ifade eder. Kant, sözleşmeden farklı şeyi anlar. Meşru bir devlet, orijinal bir sözleşmeye dayandırılmak zorunda olsa da "bu sözleşmenin gerçekte var olması mümkün olmasa da aslında bir gerçek olduğunu varsaymaya ihtiyacımız var." Kant orijinal sözleşmenin gerçek olmaktan ziyade varsayımsal olduğunu ifade eder.

Niçin gerçek olan sözleşmeden ziyade varsayımsal bir sözleşmeden adil bir anayasa ortaya çıkar? Sebeplerden biri uygulama ile ilgilidir: Tarihsel olarak ulusların tarihinde bir toplum sözleşmesi yapıldığını kanıtlamak zordur. İkinci sebep ise felsefîdir: Ahlakî ilkeler, sadece ampirik gerçeklerden yola çıkarak türetilemez. Ahlak yasasının, bireylerin çıkarları ya da arzularına dayandırılmaması gibi adaletin ilkeleri, toplumun çıkarları ve arzularına dayandırılamaz. Bir anayasa üzerine geçmişte anlaşmış insanlar grubunun varlığı, anayasanın adil olması için yeterli sebep değildir.

1787 Birleşik Devletler Anayasası Kant'ın bu vurgusuna güzel bir örnek oluşturur. Bu anayasa üzerine Philadelphia'da eyaletler tarafından anlaşma sağlanmıştı. Bu anayasa, İç Savaş sonrasında düzenlenene kadar kölelili-

anayasanın ya da toplum sözleşmesinin siyasal hayatın koşullarındaki uzlaşmalar nedeniyle adil olmayan koşullar içerebilmesidir.

Ne çeşit varsayımsal sözleşme bu problemden sakınabilir? Kant, basit bir şekilde buna akıl düşüncesi adını verir. "Buna rağmen bu, şüphesiz pratik gerçekliğe sahiptir. Bu sözleşme, her yasa yapıcıyı yasalarını tüm ulusun birleşmiş iradesi tarafından oluşturulmuş gibi sınırlamaya zorlar ve her vatandaş kendi rıza göstermiş gibi bu yasalara uyar." Kant, "bu kolektif rızanın varsayımsal sözleşmesinin her halk yasasının doğruluk testi olduğunu ifade eder."

Kant, bu varsayımsal sözleşmenin neye benzediğini ya da ondan türetilen ahlak ilkelerinin neler olduğunu bize söylemez. Yaklaşık iki yüz yıl sonra bir Amerikalı siyaset felsefecisi John Rawls, bu soruları cevaplamayı denedi.



EŞİTLİK SAVUNUSU

John Rawls

Amerikalıların çoğu hiçbir zaman bir toplum sözleşmesi imzalamadı. Aslında Amerikan Anayasası'na bağlı kalmak için söz veren insanlar (resmî görevliler dışında) vatandaşlık verilen ve vatandaşlıklarının bir koşulu olarak bağlılık yemini eden göçmenlerdir. Geri kalanımızın rıza göstermesi gerekli olmadığı gibi rıza göstermemiz de istenmez. Bu durumda yasalara niçin uyarız? Hükûmetimizin yönetilenlerin rızasına dayandığını nasıl söyleyebiliriz?

John Locke, dolaylı olarak rıza gösterdiğimizi ifade eder. Bir hükûmetin sunduğu hizmetlerden yararlanan herkes, otoyolda seyahat edenler bile dolaylı olarak yasaya rıza gösterir ve onunla bağlıdır.[1] Fakat dolaylı rıza gerçek bir şeyin solgun bir yansımasıdır. Bir şehirde otoyolu kullanmanın anayasayı ahlakî olarak onaylama ile eşdeğer olduğunu anlamak zordur.

Immanuel Kant, varsayımsal rızaya başvurur. Bir yasa, tüm halk tarafından kabul ediliyorsa adildir. Fakat bu toplum sözleşmesinin muammalı bir alternatifidir. Varsayımsal bir sözleşme, ahlakî olarak gerçek olan bir sözleşmenin işlevini nasıl yerine getirebilir?

Amerikalı siyaset felsefecisi John Rawls (1921-2002) bu soruya aydınlatıcı bir cevap sunar. *Bir Adalet Teorisi* (*A Theory of Justice*, 1971) adlı eserinde Rawls'ın ifade ettiği gibi adalet üzerine düşünme, eşit bir başlangıç durumunda hemfikir olabileceğimiz ilkelerin neler olduğunu sormaktır.[2]

HAYALÎ BİR SÖZLEŞME

Rawls'ın muhakemesi şöyledir: Bir toplum sözleşmesi yazmak, toplumsal yaşamımızı yönetecek ilkeleri seçmek için toplandığımızı düşünün. Hangi ilkeleri seçeriz? Üzerine hemfikir olabileceğimiz ilkeleri bulmakta büyük ihtimalle zorlanırız. Farklı insanlar çeşitli çıkarlarından, ahlakî ve dinsel inançlarından, sosyal pozisyonlarından dolayı farklı ilkeleri tercih edebilir. Bazı insanlar zengindir bazıları fakirdir. Bazıları güçlüyken ve iyi bağlantılara sahipken diğerleri bu güce ve bağlantılara sahip değildir. Bazıları etnik ve dinsel azınlıkların üyeleriyken diğerleri değildir. Bir uzlaşma sağlayabiliriz. Fakat sağlanacak bir uzlaşma bile büyük ihtimalle güçlü olan bazılarının diğerleri üzerinde pazarlık gücünü yansıtacaktır. Bu şekilde ulaşılan bir toplum sözleşmesinin, adil bir düzenleme olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Şimdi düşünsel bir deneyi göz önüne alın: Bu ilkeleri seçmek için toplandığımızda toplumdaki konumumuzun neresi olduğunu bilmediğimizi farz edin. Geçici olarak kendimizle ilgili bir şeyler bilmekten bizi alıkoyan bilgisizlik peçesinin ardında seçim yaptığımızı hayal edin. Bilgisizlik peçesinin ardında sınıfımızı, cinsiyetimizi, ırkımızı ya da et-

nik aidiyetimizi, siyasal ve dinsel tercihlerimizi bilmeyiz. Ne avantajlarımızdan ne de dezavantajlarımızdan haberdarız. Sağlıklı ya da hasta, eğitimli ya da lise terk, iyi bir ailenin ya da dağılmış bir ailenin üyesi olup olmadığımızı bilmeyiz. Hiç kimse bunları bilmeseydi aslında eşit bir orijinal pozisyonda seçimde bulunabilirdik. Hiç kimse üstün pazarlık gücüne sahip olmadığı için seçtiğimiz ilkeler adil olabilirdi.

Bu, Rawls'ın eşit bir orijinal pozisyonda varsayımsal bir sözleşme olan toplum sözleşmesi düşüncesidir. Rawls, bizi, kendimizi bu pozisyonda bulsaydık rasyonel ve çıkarlarına göre hareket eden insanlar olarak hangi ilkeleri seçeceğimizi sormaya davet eder. Rawls'a göre gerçek yaşamda hepimiz kendi çıkarlarımız tarafından motive edilmeyiz; kendi ahlakî ve dinsel inançlarımızı bu düşünce deneyinin amaçları için dışarıda bırakırsak kendi çıkarlarımız tarafından motive edilmemiş oluruz. Hangi ilkeleri seçeriz?

Rawls, ilk olarak faydacılığı seçemeyeceğimiz sonucuna varır. Bilgisizlik peçesinin ardında her birimiz "ben baskı altına alınan azınlığın bir üyesi olabilirim" ihtimalini düşünürüz. Hiç kimse, kalabalıkları mutlu etmek için aslanlara atılan Hıristiyan olma riskini almak istemez. İnsanlara piyasadaki tüm paraya sahip olma hakkını veren bırakınız yapsınlarcı liberteryen ilkeyi de seçmeyiz. Her birey "Bill Gates olabilirim" hayalini kurabilir. "Fakat daha sonra tekrar evsiz bir insan da olabilirim. Bu nedenle beni yoksun ve desteksiz bırakacak bir sistemden sakınsam iyi olur" diye düşünür.

Rawls, iki adalet ilkesinin varsayımsal bir sözleşmeden türetilebileceğine inanır. Birinci ilke, tüm vatandaşlar için ifade, vicdan, din vb. eşit temel özgürlükler sağlar. Bu ilke, önceliği toplumsal fayda değerlendirmelerinin ve genel refahın ötesine taşır. İkinci ilke, sosyal ve ekonomik eşitlikle ilgilidir. Bu ilke, eşit gelir ve refah dağılımı gerektirmese de

toplumun en dezavantajlı kesiminin lehine olacak sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verir.

Filozoflar, Rawls'ın varsayımsal sözleşmesindeki tarafların Rawls'ın ifade ettiği ilkeleri seçip seçmeyeceği konusunu tartışır. Az sonra Rawls'ın bu iki ilkenin niçin seçileceğini düşündüğünü göreceğiz. Fakat bu ilkelere geçmeden önce öncelikli başka bir soruya göz atalım: Rawls'ın yaptığı düşünce deneyi adalet üzerine düşünmenin doğru yolu mudur? Adaletin ilkeleri, aslında hiçbir zaman yapılmamış bir sözleşmeden nasıl türetilebilir?

SÖZLEŞMENİN AHLAKÎ SINIRLARI

Rawls'ın varsayımsal sözleşmesinin ahlak boyutunu değerlendirmek, gerçek sözleşmelerin ahlakî sınırlarının farkına varmaya yardım eder. Bazen iki insan anlaşma yaptığında bu anlaşmanın şartlarının adil olduğunu varsayarız. Bir başka deyişle, sözleşmelerin getirdikleri şartları haklı çıkardığını varsayarız ama sözleşmeler kendi şartlarını kendi başlarına haklı kılamaz. Gerçek sözleşmeler, kendi başına yeterli ahlak araçları değildirler. Aramızda sözleşme yapılmış olması bu sözleşmenin adil olması için yeterli değildir. Gerçek olan her sözleşmede, tarafların anlaştıkları şey adil midir sorusu her zaman sorulabilir. Bu soruyu cevaplamak için sadece sözleşmenin kendisine dayanamayız; bunun için bazı bağımsız standartlara ihtiyacımız vardır.

Böyle bir standart nereden gelir? Belki daha büyük ve öncelikli bir sözleşmeden –örneğin anayasa– geldiğini düşünebilirsiniz. Fakat anayasalar, diğer sözleşmeler gibi aynı sorunları içerir. Bir anayasanın, insanlar tarafından onanması bu anayasanın hükümlerinin adil olduğunu göstermez. Amerika'nın 1787 Anayasası'nı düşünün. Bu anayasa tüm üstünlüklerine rağmen İç Savaş sonuna kadar bir kusur ola-

rak köleliğin kabulüyle sakatlanmıştı. Anayasanın önce Philadelphia'daki temsilciler ve daha sonra eyaletler tarafından kabul edilmiş olması onu adil olarak nitelendirmek için yeterli değildi.

Bu kusurun, rızaya ilişkin bir hataya dayandırıldığı ifade edilebilir. Ne Afrika asıllı Amerikan köleler ne de bir yüzyıldan fazla süre geçtikten sonra seçme hakkını kazanacak kadınlar bu anayasa toplantısına dahil değildi. Daha fazla temsil gücüne sahip bir toplantının daha adil bir anayasa üretmesi mümkündür ama bu bir varsayımdır. Her ne kadar temsil gücüne sahip olsa da her gerçek sözleşmenin ya da anayasa toplantısının adil bir toplumsal işbirliğini yaratması garanti değildir.

Ahlakın rıza ile başlayıp bittiğine inananlara bu ifadeler sarsıcı bir iddia olarak gelebilir. Fakat her şey bu kadar çelişkili değildir. Her zaman insanların yaptığı sözleşmelerin adaletini sorgularız. Kötü sözleşmelere yönelten olasılıklara aşinayızdır: Taraflardan biri sözleşme için daha fazla pazarlık gücüne sahip konumda olabilir ya da mübadele edilecek şeylerin kıymeti hakkında daha fazla bilgi sahibi olabilir. *Baba* filmindeki Don Carleone'nin meşhur "ona reddedemeyeceği bir teklif yapacağım" sözü bir dereceye kadar çoğu sözleşmede var olan baskıyı (aşırı derecede) örneklendirir.

Sözleşmelerin ürettikleri koşulları adil yapmadığını kabul etmek, her istediğimizde yaptığımız sözleşmeleri ihlal etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Adil olmayan bir sözleşme dahi olsa en azından bir noktaya kadar sözleşmeleri yerine getirmekle borçlu olabiliriz. Rıza, adalet hakkında her şey olmasa da önemlidir ama bazen düşündüğümüz kadar belirleyici değildir. Rızanın ahlakî işlevini, sıklıkla diğer yükümlülük kaynaklarıyla karıştırırız.

Bir sözleşme yaptığımızı düşünün: Bana yüz tane ıstakoz getireceksiniz ve ben de size 1.000 dolar ödeyeceğim. Siz ıstakozları topladınız ve bana getirdiniz. Ben onları keyifle yiyorum ama sizin paranızı ödemeyi reddediyorum. Belirtilen parayı size borçlu olduğumu söylüyorsunuz. Niçin sorusunu size yöneltiyorum. Siz, sözleşme yaptığımızı ve benim bundan elde ettiğim çıkarı ifade edebilirsiniz. Sizin sayenizde elde ettiğim çıkarın karşılığını ödeme yükümlülüğümü pekala ileri sürebilirsiniz.

Şimdi de benzer bir sözleşme yaptığımızı varsayalım ama bu defa siz ıstakozları toplama işine gittikten ve onları kapıma getirdikten sonra fikrimi değiştiriyorum. Onları hiç satın almamaya karar veriyorum. Siz hâlâ paranızı istiyorsunuz. Ben de "size hiçbir şey borçlu olmadığımı çünkü bu kez hiçbir çıkar elde etmediğimi" söylüyorum. Bu noktada, siz, yaptığımız sözleşmeye ve onları satın alacağım beklentisine dayanarak ıstakozları yakalama gibi zor bir işi tamamladığınızı belirtiyorsunuz. Benim adıma yaptığınız çabaların karşılığı olarak benim ödeme yükümlülüğüm olduğunu ifade edebilirsiniz.

Şimdi ödevin sadece rızaya dayandığı, bir çıkarın karşılığı olarak geri ödemenin ahlakî yükümlülüğe eklenmediği ya da benim adıma yaptığınız işin karşılığının olmadığı bir olay hayal edip edemeyeceğimizi görelim. Bu kez benzer bir sözleşme yapıyoruz ama bir süre sonra, siz ıstakozları toplama zahmetine girmeden sizi arayıp "fikrimi değiştirdiğimi artık ıstakoz istemediğimi" ifade ediyorum. Hâlâ size 1.000 dolar borcum var mı? "Sözleşme sözleşmedir" deyip ve herhangi bir çıkar olmaksızın da rızamın bir yükümlülük yarattığında ısrarcı olur musunuz?

Yasa yapıcılar bu soru üzerine uzun bir süre tartıştılar. Rıza, bir yükümlülüğü kendiliğinden yaratır mı ya da bazı

çıkar ya da güven unsurları gerekli midir?[3] Bu tartışma bize sözleşmelerin sıklıkla gözden kaçırdığımız ahlakî boyutu hakkında bir şey söyler: Gerçek sözleşmeler özerklik ve karşılıklılık ideallerini gerçekleştirdiği sürece ahlakî bir ağırlığa sahiptirler.

Gönüllü davranışlarda olduğu gibi sözleşmeler özerkliğimizi yansıtır; sözleşmelerin yarattığı yükümlülükler sözleşmenin kendinden kaynaklandığı için ağırlık taşır. Yükümlülüklerimizi kendimiz özgürce üstleniriz. Karşılıklı çıkar unsuru gibi sözleşmeler karşılıklılık ideali taşır; yükümlülükleri yerine getirme ödevi, bize sağlanan bir çıkarın karşılığı olarak diğerlerine geri ödeme yükümlülüğünden kaynaklanır.

Pratikte bu idealler –özerklik ve karşılıklılık– kusurlu olarak yerine getirilmektedir. Gönüllü sözleşmeler de dahil bazı sözleşmeler karşılıklı çıkarı içermez. Bazen bir sözleşmenin yokluğunda bile sadece karşılıklılık temelinde bir yararın karşılığını geri ödemekle yükümlüyüzdür. Bu rızanın ahlakî sınırlarına işaret eder: Bazı durumlarda rıza ahlakî olarak bağlayıcı bir yükümlülük yaratmak için yeterli olmayabilir. Diğer bazı durumlarda ise gerekli olmayabilir.

RIZA YETERLİ OLMADIĞI ZAMAN: BEYZBOL KARTLARI VE SIZDIRAN TUVALET

Rızanın tek başına yeterli olmadığını gösteren iki olay düşünün: İki oğlum gençken beyzbol kartları toplar ve birbirleriyle mübadele ederlerdi. Büyük oğlum oyuncular ve kartların değeri hakkında daha fazla bilgiye sahipti. Bazen küçük kardeşine adil olmayan mübadele teklifinde bulunurdu. Örneğin Jr. Ken Griffey için iki tane sıradan defans oyuncusu önerirdi. Bu nedenle ben onaylayana kadar mübadelenin tamamlanmış sayılmayacağı kuralını koydum.

Bunun paternalist bir tavır olduğunu düşünebilirsiniz ki öyledir (Paternalizm de tam da budur). Bu olaydaki koşullara benzer koşullar altında yapılan gönüllü mübadeleler açıkça adil olmayabilir.

Birkaç yıl önce daha uç noktada olan bir olay hakkında bir gazete haberi okudum: Chicago'da yaşayan yaşlı bir dulun apartman dairesinde sızdıran bir tuvalet vardı. Yaşlı dul, 50.000 dolara tuvaleti tamir edecek bir tesisatçı buldu ve 25.000 dolarlık bir ön ödemeyi öngören ve geri kalanını taksitlendiren bir sözleşme imzaladı. Kadın, bankadan 25.000 dolar çekmeye gittiğinde dalavere anlaşıldı. Bankadaki görevli, kadına niçin bu kadar büyük miktarda para çekmeye ihtiyaç duyduğunu sordu. Kadın, tesisatçıya ödeme yapmak için ihtiyaç duyduğunu söyledi. Bankadaki görevli, vicdansız tesisatçıyı dolandırıcılıktan tutuklayacak polisi aradı.[4]

En ateşli sözleşmeciler bile iki gönüllü tarafın kabul etmesine rağmen sızdıran tuvalet tamiri için 50.000 dolar ücretin korkunç şekilde haksız olduğunu kabul eder. Bu olay, sözleşmelerin ahlakî sınırları hakkında iki noktaya işaret eder: İlk olarak, bir sözleşmenin kendisi, sözleşmenin adil olmasını garanti etmez. İkinci olarak, rıza bağlayıcı bir ahlakî iddia yaratmak için yeterli değildir. Bu sözleşme, karşılıklı çıkar iddiasıyla bağdaşmayarak karşılıklılık idealini ihlal eder. Bu bence, çok az sayıda insanın niçin yaşlı kadını bu korkunç ücreti ödemekle ahlakî olarak yükümlü gördüğünü açıklar.

Bu tuvalet tamiri aldatmacasının tamamen gönüllü bir sözleşme olmadığı ama bir tesisatçının yeterince bilgi sahibi olmayan yaşlı bir kadını istismar eden bir çeşit sömürüsü olduğu iddia edilebilir. Bu olayın detaylarını bilmiyorum fakat su tesisatçısının yaşlı kadını zorlamadığını ve kadının sözleşmeyi kabul ettiği zaman her şeyin farkında

olduğunu düşünelim (tamiratın fahiş bedeli de dahil). Sözleşmenin gönüllü olması, elde edilecek çıkarların asla eşit ya da karşılıklı olmasını gerektirmez.

Şimdiye kadar rızanın ahlakî bir yükümlülük için yeterli bir koşul olmadığını, orantısız bir sözleşme karşılıklı çıkardan öylesine yoksun olabilir ki sözleşmenin gönüllülük niteliğinin bile bu durumu telafi edemeyebileceğini savundum. Şimdi daha fazla kışkırtıcı bir iddia sunmak istiyorum: Rıza, ahlakî bir yükümlülük için gerekli bir koşul değildir. Karşılıklı çıkar yeterince belirginse karşılıklılığın ahlakî iddiaları, rıza eylemi olmaksızın bile savunulabilir.

RIZA GEREKLİ OLMADIĞI ZAMAN: HUME'UN EVİ VE CAM SİLİCİLER

Anlatacağım olaylar 18. Yüzyıl İskoç ahlak filozofu David Hume'un başından geçer. Gençken Hume, Locke'un toplum sözleşmesi düşüncesini iğneleyen bir eleştiri yazdı. Hume'a göre Locke'un toplum sözleşmesi "asla yaşanmamış ve asla gerçekte asla var olmayacak felsefî bir kurgu"[5] ve "en gizemli ve hayal edilen en anlaşılmaz sözleşmelerden biridir."[6] Yıllar sonra Hume, rızayı yükümlülüğün temeli olarak reddedişini sorgulayan bir deneyim yaşar.[7]

Hume'un Edinburgh'da bir evi vardı. Evini daha sonra bir başkasına kiralayacak olan arkadaşı James Boswell'e kiraladı. İkinci kiracı, evin biraz tadilata ihtiyacı olduğuna karar verdi. Hume'a danışmadan bu tadilatı yapacak bir ustayla anlaştı. Usta, tadilatı yaptıktan sonra faturayı Hume'a gönderdi. Hume, bu işin yapılmasına kendisinin onay vermediği gerekçesiyle ödeme yapmayı reddetti. Hume, ustayı kiralamamıştı. Olay mahkemeye taşındı. Usta, Hume'un rızasının olmadığını kabul etti ama evin tadilata ihtiyacı vardı ve o da bunu yapmıştı.

Hume, bunun kötü bir savunma olduğunu düşündü ve ustanın iddiasının basitçe "işin yapılması gerekliydi" düşüncesinden ibaret olduğunu mahkemeye açıkladı. Hume'a göre "ustanın yaptığı savunma iyi bir savunma değildi. Çünkü, usta aynı kurala dayanarak, Edinburgh'daki her eve gidebilir ve yapılmasını uygun gördüğü tadilatı sahiplerinin rızası olmaksızın yapabilir... ve aynı gerekçeyle yani tadilatın gerekli olduğu ve şimdi evlerin daha iyi durumda olduğu iddiası ile yaptıklarını savunabilir." Bu, "yeni bir doktrindi ve tamamen kabul edilemezdi."[8]

Hume'un ev tadilat davasına gelince çıkara dayanan yükümlülük teorisinden tamamıyla hoşlanmadı. Fakat Hume'un savunması kabul görmedi ve mahkeme tadilat masraflarını ödemesine karar verdi.

Rıza olmaksızın elde edilen bir çıkarın karşılığını ödeme yükümlülüğü yaklaşımı, ahlakî olarak Hume'un evi olayında akla yatkındır. Fakat bu yaklaşım, zorla yapılan satış taktiklerine ve diğer istismarlara kolayca dönüşebilir. 1980'lerde ve 1990'ların başlarında cam siliciler, New York caddelerinde rahatsız edici boyuta ulaştılar. Bir kova su ve bir çekçekle donandıklarından, bir araba kırmızı ışıkta durduğunda, arabaya hücum ediyorlar ve arabanın ön camını yıkıyorlardı (genellikle sürücüden izin almaksızın) ve bunun için ücret talep ediyorlardı. Cam siliciler, Hume'un tesisatçısının başvurduğu çıkar temelli yükümlülük teorisine göre eylemde bulunuyorlardı. Fakat rızanın yokluğunda hizmet sunumu ve dilenme arasındaki çizgi bulanıktır. New York Belediye Başkanı Rudolph Giuliani, cam silicilere göz açtırmamaya karar verdi ve polislere onları tutuklamaları emrini verdi.[9]

ÇIKAR YA DA RIZA? SAM'İN SEYYAR OTO TAMİRHANESİ

Rıza temelli ve çıkar temelli yükümlülükler yeterince ayırt

edilemediğinde ortaya çıkabilen karışıklığın başka bir örneğini aktarmak isterim. Yıllar önce lisansüstü öğrencisiyken birkaç arkadaşımla ülkeyi boydan boya gezmiştik. Indiana'nın Hammond şehrinde bir dinlenme tesisinde durduk ve bir markete girdik. Arabaya geri döndüğümüzde araba çalışmadı. Hiçbirimiz araba tamiri konusunda çok fazla bilgi sahibi değildik. Ne yapacağımızı düşünürken bir karavan yanımıza yanaştı. Arabanın kenarında "Sam'in Seyyar Tamirhane Karavanı" ibaresi vardı. Arabadan muhtemelen Sam olan bir adam çıktı.

Bize yaklaştı ve yardım edip edemeyeceğini sordu. "Çalışma şartlarını" şöyle açıkladı: "Saat başına elli dolar alırım. Arabanızı beş dakikada tamir edersem elli dolar ödeyeceksiniz. Arabanızı tamir etmek için bir saat çalışır ve edemezsem yine de elli dolar ödeyeceksiniz."

"Tamir edebileceğin arızalar nelerdir?" diye sordum. Bana doğrudan cevap vermedi ama direksiyon milinin altında çalışmaya başladı. Ne yapacağımdan emin değildim. Arkadaşlarımın ne düşündüğünü anlamak için onların yüzlerine baktım. Kısa bir süre sonra direksiyon milinin altından çıkarak "ateşleme sisteminde herhangi bir sorun yok fakat yine de kırk beş dakikanız kaldı. Kaputun altına bakmamı ister misiniz?" dedi.

"Bir dakika dur" dedim. "Seni kiralamadım. Bir anlaşma yapmadık." Adam çok sinirlendi ve "direksiyon milinin altında uğraşırken arabanızı tamir etseydim yine de bana ödeme yapmayacağını mı söylemek istiyorsun?" dedi.

"Bunun farklı bir soru olduğunu" söyledim.

Rıza temelli ve çıkar temelli yükümlülük arasındaki farka girmedim. Nedense bunun yardımcı olabileceğini düşünmedim. Fakat tamirci Sam'deki aksilikler rıza hak-

kında yaygın olan bir karışıklığa işaret eder. Sam, arabayı kurcalarken arızayı tamir etmiş olsaydı ona elli dolar borcum olacağına inanmıştı. Bunu kabul ederim. Ona bu parayı borçlu olacak olmamın sebebi benim için bir fayda sağlayacak olmasıydı yani arabamı tamir edecek olmasıydı. Sam, bu sonuca ulaşmıştı. Çünkü ona (zımnen) borçlu olacaktım. Onu kiralamak zorundaydım ama bu sonuç bir hatadır. Bu sonuç, hatalı olarak bir yükümlülüğün olduğu yerde, rızaya dayanan bir sözleşmenin olmak zorunda olduğunu varsayar ve rıza olmaksızın yükümlülüğün ortaya çıkabileceği ihtimalini gözden kaçırır. Sam, arabamı tamir etseydi karşılıklılık gereği ona borcum olacaktı. Basitçe ona teşekkür etmek ve yola koyulmak adil olmayacaktı. Fakat bu onu kiraladığım anlamına gelmez.

Bu hikayeyi öğrencilerime anlattığımda öğrencilerimin çoğu, bu şartlar altında Sam'e elli dolar borçlu olmadığımı kabul ederler ama bunu benimkinden farklı sebeplerle savunurlar. Onlar, Sam'i açıkça kiralamadığım için ona borçlu olmadığımı, arabamı tamir etmiş olsaydı bile ona bir şey borçlu olmadığımı ifade ederler. Herhangi bir ödeme, cömertlik ya da bahşiş olarak kabul edilebilirdi ama bir yükümlülük olamazdı. Öğrenciler, geniş yükümlülük görüşümü benimsemeyerek ama bağlayıcı rıza görüşünü ileri sürerek benimle aynı sonuca ulaşırlar.

Her ahlakî iddiada, rızayı görme eğilimimize rağmen karşılıklılık görüşünün bağımsızlığını kabul etmeksizin ahlakî yaşamlarımızı anlamlandırmak zordur. Bir evlilik sözleşmesi düşünün. Kendi payıma yirmi yıllık sadakatimden sonra karımın başka bir adamla bir ilişki yaşadığını öğrendiğimi varsayın. Ahlakî öfkem için iki farklı gerekçem vardır. Birinci gerekçe rızaya dayanır: "Bir sözleşme yaptık. Sen bir yemin ettin. Sözünde durmadın." İkinci gerekçe,

karşılıklılığa dayanır: "Ben sadıktım. Kesin olarak bundan daha iyisini hak ederim. Bu, benim sadakatime verilecek karşılık değildir" ve benzeri. İkinci gerekçe rızaya değinmez ve rızayı gerektirmez. Karşılıklı olarak evliliğin gerektirdiği yeminleri hiç etmeseydik eşimin yaptığı ahlakî olarak olası olabilirdi ama geçen bunca yıl eş olarak birlikte yaşamıştık.

MÜKEMMEL BİR SÖZLEŞMEYİ HAYAL ETME

Bu çeşitli aksilikler sözleşmelerin ahlakîliği hakkında bize ne söyler? Sözleşmeler ahlakî güçlerini iki farklı idealden, özerklik ve karşılıklılıktan türetir. Fakat gerçekte pek çok sözleşme bu ideallere uymaz. Sözleşmelerde üstün pazarlık gücüne sahip biriyle karşı karşıyaysam benin rızam tamamıyla gönüllü değildir, baskı altındadır ve daha uç durumda zorlama ile karşı karşıyadır. Mübadelesini yaptığımız şeylerin değeri hakkında daha fazla bilgiye sahip birisiyle pazarlık ediyorsam, sözleşme karşılıklı olarak çıkar sağlamayabilir. Daha uç durumda dolandırılabilir ya da aldatılabilirim.

Gerçek hayatta bireyler farklı olarak konumlanmışlardır. Bununla kastedilen pazarlık gücünde ve bilgi konusunda farkların her zaman olacağıdır. Bu husus doğru olduğu sürece sözleşmeler kendi kendilerine sözleşmenin adil olmasını garanti edemezler. Bu nedenle gerçek sözleşmeler kendi başlarına ahlakî araçlar olamazlar. "Anlaştıkları şey adil mi?" diye sormak her zaman mantıklıdır.

Güç ve bilgi bakımından eşit olan, hiyerarşik olarak konumlanmaktan ziyade eşit olarak konumlanmış taraflar arasında bir sözleşme hayal edin. Sözleşmenin konusunun tuvalet tamiri ya da herhangi sıradan bir konu olmadığını, birlikte yaşamamızı düzenleyen, vatandaşlar olarak haklarımızı ve ödevlerimizi belirleyen ilkeler olduğunu düşünün. Bahsedilen özelliklere sahip taraflar arasında böyle

bir sözleşme baskıya ya da aldatmaya ya da diğer adil olmayan avantajlara yer bırakmaz. Bu sözleşmenin koşulları her neyse sadece üzerlerine anlaşmanın sağlanmış olmasının erdemiyle adil olabilirler.

Böyle bir sözleşme hayal edebiliyorsanız Rawls'ın eşit başlangıç durumunda elde ettiği varsayımsal bir sözleşme düşüncesine ulaşırsınız. Bilgisizlik peçesi, güç eşitliğini ve orijinal pozisyonun gerektirdiği bilgiyi sağlar; toplumdaki bireylerin yerini, güçlü ya da zayıf yanlarını, değerlerini ya da amaçlarını bilmesini önleyerek, tercih edilir güçlü bir pozisyonda bulunmalarına engel olur.

> Özel bir bilgiye izin verilirse bu durumda sonuç keyfî olasılıklar tarafından etkilenir...orijinal pozisyon adil sözleşmeler sunuyorsa taraflar adil olarak konumlandırılmalı ve onlara eşit ahlakî bireyler olarak muamele edilmelidir. Dünyanın keyfilikleri, başlangıç durumunun koşulları tarafından ayarlanarak düzeltilmelidir.[10]

İroni şuradadır ki, bilgisizlik peçesinin ardında yapılan varsayımsal bir sözleşme gerçek bir sözleşmenin solgun bir formu olmadığı gibi gerçek bir sözleşmeden ahlakî olarak da daha zayıf değildir; böyle bir sözleşme gerçek bir sözleşmenin saf halidir ve ahlakî olarak güçlü bir şeydir.

ADALETİN İKİ İLKESİ

Rawls'm haklı olduğunu farz edelim: Adalet hakkında düşünmenin yolu orijinal pozisyonda, bilgisizlik peçesinin ardında seçilecek ilkelerin neler olduğunu sormaktır. Hangi ilkeleri seçeriz?

Rawls'a göre faydacılığı seçmeyiz. Bilgisizlik peçesinin ardında toplumda hangi pozisyonda olacağımızı bilmeyiz ama amaçlarımızı takip etmeyi ve saygıyla muamele gör-

meyi isteyeceğimizi biliriz. Etnik ya da dinsel bir azınlığın bir üyesi olacağımız bir durumda çoğunluğu mutlu edecek olsa bile baskı altına alınmak istemeyiz. Bilgisizlik peçesi kaldırıldığında ve gerçek hayat başladığında kendimizi dinsel bir zulmün ya da ırkçı bir ayrımcılığın kurbanları olarak bulmak istemeyiz. Bu tehlikelere karşı korunmak için faydacılığı reddederiz ve düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü dahil tüm vatandaşlar için eşit temel özgürlükler ilkesini kabul ederiz. Bu ilkenin genel refahı maksimize etme teşebbüslerine karşı öncelikli olduğunda ısrar ederiz. Temel haklarımızı ve özgürlüklerimizi sosyal ve ekonomik çıkarlar için kurban etmeyiz.

Sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemek için hangi ilkeyi seçmeliyiz? Aşırı yoksul bir pozisyonda kendimizi bulma riskine karşı tedbir almak için ilk başta gelir ve refahın eşit dağılımının lehine bir düşünceyi savunabiliriz. Fakat daha sonra dezavantajlı kesimdekiler için daha iyisini yapabileceğimizi düşünebiliriz. Doktorların otobüs şoförlerinden daha fazla maaş alması gibi belli eşitsizliklere izin verdiğimizi varsayarak en dezavantajlı kesimde bulunanların durumunu geliştirebiliriz. Böylece fakirler için sağlık hizmetlerinden yararlanmayı kolaylaştırabiliriz. Bu ihtimale izin vererek Rawls'ın "Fark İlkesi" dediği şeyi benimseriz: Sosyal ve ekonomik eşitsizliklere, toplumun en dezavantajlı kesimine fayda sağlamaları durumunda izin verilebilir.

Fark ilkesi tam olarak ne derece eşitlikçidir? Maaş farklarının etkisi sosyal ve ekonomik koşullara bağlı olduğundan bunun cevabını vermek zordur. En yüksek maaşı alan doktorların yoksul kırsal alanlarda daha etkili ve iyi sağlık hizmetlerine sebep olabileceğini varsayalım. Bu durumda, maaş farkı Rawls'ın ilkesiyle uyumludur. Fakat doktor maaşlarının yüksek olmasının Appalachia'daki sağlık hizmet-

lerinin gelişmesinde etkisi olmadığını ve Beverly Hills'te estetik cerrahlarını daha çok teşvik ettiğini varsayın. Bu durumda maaş farkı, Rawls'ın vurguladığı noktayı haklı kılmakta zorlanabilir.

Michael Jordan'ın büyük kazancına ya da Bill Gates'in muazzam mal varlığına ne demeli? Bu eşitsizlikler fark ilkesiyle uyumlu mudur? Elbette, Rawls'ın teorisi bu tür şeylerin ya da bireylerin maaşlarının adaletini değerlendirmek amacında değildir; bu teori, toplumun temel yapısıyla, hakların, ödevlerin, gelirin, refahın, gücün ve fırsatların dağılımıyla ilgilidir. Rawls için sorulması gereken soru, Gates'in servetinin bütün olarak ele alındığında toplumdaki en dezavantajlıların yararına çalışan sistemin parçası olarak elde edilip edilmediğini sormaktır. Örneğin fakirlere sağlık, eğitim ve refah sunmak için zenginleri vergilendiren artan orantılı vergiye konu olmalı mıdır? Cevap evetse, bu sistem, fakirlerin durumunu daha katı eşitlikçi olan bir sözleşme altında olmalarından daha iyi yapıyorsa o zaman bu tür eşitsizlikler fark ilkesiyle uyumlu olabilir.

Bazı insanlar orijinal pozisyondaki tarafların fark ilkesini seçip seçmeyeceğini sorgular. İnsanların eşitsizliğin derin olduğu bir toplumda en avantajlı konumda olmayı umarak, bilgisizlik peçesinin ardında kumarbaz olmayacağından Rawls nasıl emin olmaktadır? Belki bazıları, topraksız serf olma riskine karşı kral olma umuduyla istekli olarak feodal bir toplumu dahi tercih edebilir.

Rawls, hayattaki temel beklentilerimizi yönetecek ilkeleri seçen insanların bu tür risklere gireceklerine inanmaz. Kendilerini risk sever olarak tanımlamıyorlarsa (bu özellik bilgisizlik peçesi tarafından engellenmiştir) bu durumlarda riskli tahminlerde bulunmazlar. Fakat Rawls'ın fark ilkesi yaklaşımı orijinal pozisyondaki insanların tamamen risk

olmaktan hoşlanmadığı varsayımına dayanmaz. Bilgisizlik peçesi aygıtının temeli, bağımsız düşünce deneyinde sunulan ahlakî bir iddiadır. Bilgisizlik peçesinin temel amacı, gelir ve fırsatların dağıtımının ahlakî bir görüşün keyfî değişkenlerine dayanmaması gerektiğidir.

AHLAKÎ BİR NEDENDEN TÜRETİLMEYEN YAKLAŞIM

Rawls, bu yaklaşımı birbirine karşıt olan birkaç adalet teorisini karşılaştırarak sunar. Feodal aristokrasiyle başlar. Bu günlerde hiç kimse feodal aristokrasinin ve kast sisteminin adil olduğunu savunmaz. Rawls'a göre bu sistemler geliri, refahı, fırsatı ve gücü doğuma göre dağıttığı için adil değildir. Soylu olarak doğduysanız köle olarak doğanların haklarını inkar edecek hak ve güce sahipsinizdir. Doğumdan kaynaklanan bu özellikler sizin yaptıklarınızla ilgili değildir. Bu nedenle hayat beklentilerini bu rastgele gerçeklere dayandırmak adil değildir.

Piyasa toplumları bir dereceye kadar bu koşullara çare bulur. Bu toplumlar, pozisyonları gerekli yeteneklere açar ve kanun önünde eşitlik sağlar. Vatandaşların eşit temel özgürlükleri garanti edilmiştir. Gelir ve refahın dağılımına serbest piyasa tarafından karar verilmektedir. Bu sistem – biçimsel fırsat eşitliğine sahip serbest piyasa– liberteryen adalet teorisine karşılık gelmektedir. Doğumdan kaynaklanan hiyerarşileri reddettiği için feodal sistem ve kast sistemine sahip toplumlara göre bir gelişmedir. Yasal olarak herkesin yarışmasına ve mücadele etmesine izin verir. Buna rağmen fırsatlar, pratikte eşit olmaktan uzak olabilir.

Aile desteğine ve iyi bir eğitime sahip olanlar bu özelliklere sahip olmayanlara göre açıkça avantajlıdır. Herkesin yarışmasına izin vermek iyi bir şeydir. Fakat yarışanlar farklı başlama noktalarından başlarsa yarış adil olmaz. Bu

nedenle Rawls, biçimsel fırsat eşitliğine sahip serbest piyasadan kaynaklanan gelir ve refah dağılımının adil olmadığını savunur. Liberteryen sistemin en açık adaletsizliği dağıtılan payların "ahlakî bir bakış açısına göre rastgele sayılabilecek bu değişkenlerden uygunsuz bir şekilde etkilenmesine izin vermesidir." [11]

Bu adaletsizliği düzeltmenin bir yolu sosyal ve ekonomik dezavantajları düzeltmektir. Adil bir meritokrasi basit bir biçimsel fırsat eşitliğini aşarak bunu yapmaya teşebbüs eder; fakir olan aileler daha ayrıcalıklı imkanlara sahip olan ailelerle eşit şartlarda yarışsın diye eşit eğitim olanakları sunarak başarıya ulaşmanın önündeki engelleri kaldırır. Bu yaklaşım, sınıf ve aile geçmişinden bağımsız olarak eşit bir başlangıç noktası için herkesin ihtiyacı olan her neyse –okul öncesi programları, çocuk beslenme ve bakım programları, eğitim ve staj programları– onu sağlar. Meritokrasi yaklaşımına göre herkes kendi yeteneklerini geliştirmede aynı fırsatlara sahipse serbest piyasanın gelir ve refah dağılımı adil olabilir. Herkes aynı başlangıç çizgisinden yarışa başlarsa kazananın yarışın ödülünü hak ettiği söylenebilir.

Rawls, meritokrasi yaklaşımının ahlakî olarak keyfî olan belli avantajları düzelttiğini ama adalet için yeterli olmadığına inanır. Herkesi aynı başlama noktasına getirseniz bile yarışı kimin kazanacağı az çok bellidir. En hızlı koşucu yarışı kazanır. Fakat hızlı bir koşucu olmak tamamıyla benim yaptığım bir şey değildir. Hızlı koşucu olma varlıklı bir aileden gelme olasılığına benzer şekilde ahlakî olarak bir olasılıktır. Rawls'a göre "meritokrasi yaklaşımı sosyal olasılıkların etkisini ortadan kaldırmakta mükemmel olarak çalışsa bile yeteneklerin doğal dağılımından kaynaklanan gelir ve refah dağılımına izin verir."[12]

Rawls haklıysa eşit eğitim fırsatlarına sahip bir toplumda işleyen serbest piyasa bile adil bir gelir ve refah dağıtımı üretemez. Bunun nedeni ise: "Dağıtılan paylara doğal bir talih tarafından karar verilir ve bu netice ahlakî bir perspektife göre keyfidir. Tarihsel ve sosyal talih tarafından belirlenen doğal yeteneklerin dağılımının, gelir ve refah dağılımını belirlemesine izin vermek için bir sebep yoktur."[13]

Rawls, meritokratik adalet yaklaşımının liberteryen yaklaşımda bulunan aynı sebeple kusurlu olduğu (daha az derecede) sonucuna varır. Her iki adalet yaklaşımında dağıtılan paylar ahlakî olarak keyfî olan faktörlere dayanır. "Dağıtımcı payların belirleniminde ya sosyal şartların ya da doğal şansın etkisi ile sıkıntıya düştüğümüzde diğeri ile de sorun yaşamaktan kaçamayacağımızı anlarız. Ahlakî bir noktadan her ikisi eşit olarak keyfî gözükmektedir."[14]

Rawls'a göre liberteryen ve meritokratik adalet teorilerinin her ikisinin de ahlakî keyfilikle lekelendiğini fark ettiğimizde daha eşitlikçi bir yaklaşımla tatmin olmayız. Fakat bu yaklaşım ne olabilir? Bu yaklaşım eşit olmayan eğitim fırsatlarına ve doğal yeteneklere çare bulacak bir şeydir. Bazı koşucuların diğerlerinden daha hızlı olmasından rahatsız oluyorsak yetenekli koşuculara daha ağır kurşun ayakkabı giydirmeli miyiz? Bazı eşitlikçi eleştirmenler, meritokratik bir piyasa toplumuna karşı tek alternatifin, yetenekli insanlara çeşitli engeller dayatan bir eşitlikçilik olduğuna inanır.

EŞİTLİKÇİ BİR KABUS

Kurt Vonnegut Jr. tarafından yazılan "Harrison Bergeron" adlı kısa hikaye, distopik bir bilim kurgu olarak bu endişeyi örneklendirir. Hikaye, yıl 2081'di, diye başlar: "Herkes nihayet tamamen eşitti. Hiç kimse bir başkasından daha akıllı değildi. Hiç kimse bir başkasından daha güzel bir vü-

cuda sahip değildi. Hiç kimse bir başkasından daha güçlü ya da zayıf değildi." Bu aşırı eşitlik Birleşik Devletler Engelliler Komutanının ajanları tarafından zorla uygulanıyordu. Ortalama zekanın üzerinde olan vatandaşların kulaklarına zihinsel engel radyosu takmaları gerekiyordu. Yaklaşık her yirmi saniyede bir, bir hükûmet vericisi bu insanların beyinlerinin adil olmayan avantajını kullanmalarını önlemek için şiddetli bir gürültü yolluyordu."[15]

Harrison Bergeron on dört yaşında inanılmaz derecede akıllı, yakışıklı ve yetenekliydi. Bu nedenle çoğu kişiden daha ağır engellere maruz kalıyordu. Küçük zihinsel engel kulak radyosu yerine "titrek görüntüye neden olan kalın lenslere sahip gözlük kiti de olan dehşet verici bir kulaklık takıyordu." Güzel görüntüsünü çirkinleştirmek için Harrison'ın burnuna bir kırmızı plastik top takması, kirpiklerini tıraşlı tutması ve beyaz dişlerine rastgele siyah kırık dişlerden oluşan bir takma dişlik takması gerekiyordu." Fiziksel gücünü dengelemek için ağır hurdalardan oluşan ağırlıklar takarak dolaşması gerekiyordu. "Harrison, hayat yarışında üç yüz pound ağırlık taşıyordu."[16]

Bir gün Harrison eşitlikçi tiranlığa karşı kahramanca bir meydan okumayla engellerini çıkarıp attı. Hikayeyi berbat etmemek için sonunu söylemeyeceğim. Vonnegut'un hikayesinin eşitlikçi adalet teorilerine karşı nasıl parlak bir eleştiri olduğu hâlihazırda açıktır.

Bununla birlikte Rawls'ın adalet teorisi bu itiraza açık değildir. Rawls eşitliğin seviyesini artırmanın meritokratik piyasa toplumunun tek alternatifi olmadığını gösterir. Rawls'ın fark ilkesi dediği alternatif, yeteneklileri engellemeden eşit olmayan yetenekleri düzeltir. Peki nasıl? Yeteneklileri kendi yeteneklerini geliştirmek ve uygulamak için teşvik ederek fakat piyasadan topladığı ödüllerin bütün

olarak topluma ait olduğuna işaret ederek bunu yapar. En iyi yarışçıları engelleme; koşmalarına ve ellerinden geleni yapmalarına izin ver. Bu anlayış, kazançların sadece bu yeteneklilere ait olmadığını daha az yeteneklilerle paylaşılması gerektiğini peşinen onaylar.

Fark ilkesi gelir ve refahın eşit dağılımını gerektirmese de temel düşünce eşitliğin güçlü hatta ilham verici bir versiyonunu ifade eder:

> Fark ilkesi aslında doğal yeteneklerin dağıtımını ortak bir değer olarak ele alan ve ortaya çıkacak bu adil dağılımın yararlarını paylaşmak için bir sözleşme sunar. Doğa tarafından ödüllendirilenler her kimse bu yeteneklere sahip olmayanların durumunu geliştirmek koşuluyla bu iyi talihlerinden yararlanabilirler. Doğal olarak avantajlı olanlar sadece daha yetenekli olduklarından ötürü para kazanmazlar aynı zamanda daha az yetenekli olanların eğitim ve öğretim maliyetlerini karşılamak ve bahşedilen yetenekleri ile onlara yardım etmek için de bu yeteneklerini kullanırlar. Hiç kimse ne daha büyük doğal kapasitesini ne de yeteneklerini ne de toplumda daha avantajlı başlama noktasında olmayı hak eder. Fakat bunu, birisinin bu farklılıkları elimine etmesi gerektiği düşüncesi takip etmez. Bunlarla baş etmek için başka bir yol vardır. Bu yol, şartların en az talihe sahip olanların yararına işlemesi için toplumun temel yapısının düzenlenmesidir.[17]

Dört tane karşıt dağıtımcı adalet teorisi düşünün:

1. Feodal sistem ya da kast sistemi: Doğuma dayanan sabit hiyerarşi
2. Liberteryen: Biçimsel fırsat eşitliğine sahip serbest piyasa
3. Meritokratik: Adil fırsat eşitliğine sahip serbest piyasa
4. Eşitlikçi: Rawls'ın fark ilkesi

Rawls ilk üç teorinin her birinde dağıtılan payların ahlakî bir görüşten kaynaklanan olası faktörlere –doğuma,

sosyal ve ekonomik avantajlara ya da doğal beceri ve yeteneklere– dayandığını savunur. Sadece fark ilkesi, gelir ve refahı bu olasılıklara dayandırmaktan sakınır.

Ahlakî bir nedenden türetilmeyen adalet yaklaşımı, orijinal pozisyon yaklaşımına dayanmasa da aralarında bir benzerlik vardır: Adalet üzerine düşünürken her iki yaklaşım bireyler ve sosyal pozisyonlarıyla ilgili olası gerçekleri bir kenara bırakmamızı ve onları soyutlamamız gerektiğini ifade eder.

BİRİNCİ İTİRAZ: TEŞVİK EDİCİLER

Rawls'ın fark ilkesi savunusu iki temel itiraza maruz kalır. İlk olarak teşvik ediciler nasıl değerlendirilmelidir? Yetenekli olan, sadece daha az yetenekli olanlara yardım etme koşuluyla bu yeteneklerinden yararlanabiliyorsa bu durumda bu kişiler ya daha az çalışmaya ya da bu yeteneklerini geliştirmemeye karar verirse? Vergi oranları yüksekse ya da maaş farkları az ise cerrah olabilecek yetenekli insanlar daha az yükümlülük gerektirecek işleri tercih etmez mi? Michael Jordan şutlarını geliştirmek için daha az çalışmaz mı ya da olabileceğinden daha önce emekli olmayı tercih etmez mi?

Rawls'ın yanıtı, fark ilkesinin gelir eşitsizliklerine en dezavantajlının payını artırmak için ihtiyaç duyulan teşvik ediciyi sağlaması koşuluyla izin verileceğidir. CEO'ya daha çok maaş verme ya da basit olarak gayri safi millî hasılayı artırmak için servete ilişkin vergileri azaltma yeterli olmayabilir. Fakat teşvik ediciler, alt gelir grubundakileri daha eşit bir sözleşmede olabileceklerinden daha iyi duruma getirecek ekonomik büyümeyi yaratıyorsa fark ilkesi bunlara izin verir.

Teşvik edici olarak maaş farklarına izin vermenin başarılı olanın kendi emeğinin meyvelerini toplamada önceliğe sahip

olacağını söylemekten farklı olduğuna dikkat etmek önemlidir. Rawls haklıysa, gelir eşitsizliği, CEO'lar ya da yıldız sporcuların kazandıklarını diğer çalışanlardan daha fazla hak ettikleri için değil önünde sonunda en dezavantajlı konumda olanlara yardım edecek çabalara neden olduğu sürece adildir.

İKİNCİ İTİRAZ: ÇABA

Bu, bizi Rawls'm adalet teorisine en çok yöneltilen ikinci itiraza ulaştırır. Çabaya ne demeli? Rawls, meritokratik adalet teorisini insanların doğal yeteneklerinin kendilerine ait olmadığı gerekçesiyle reddeder. Fakat kendilerini yeteneklerini geliştirmeye adamış çok çalışkan insanlara ne demeli? Bill Gates Microsoft'u geliştirmek için çok uzun süre çalıştı. Michael Jordan basketbol yeteneklerini geliştirmek için sonsuz saatler ayırdı. Bu yeteneklerine ve becerilerine rağmen bu insanlar, çabalarının getirdiği ödülleri hak etmezler mi?

Rawls, çabanın tercih edilir bir terbiyenin ürünü olabileceğine inanır. "Çabalama, deneme ve tabiî sıradan anlamı ile hak ediyor olma bile kendi başına mutlu aile ve sosyal koşullara bağlıdır."[18] Başarılarımızdaki diğer faktörler gibi çaba, iddia edemeyeceğimiz olasılıklar tarafından belirlenir. "Bir insanın yapmak istediği çabanın onun doğal yetenekleri, becerileri ve ona açık alternatifler tarafından belirlendiği kolayca anlaşılmaktadır. Diğer koşullar eşitken daha yetenekli olan büyük ihtimalle dikkatle çabalayacaktır..."[19]

Rawls'ın çaba iddiasıyla karşılaştıklarında öğrencilerimin çoğu şiddetle itiraz eder. Harvard'a girme başarıları dahil kendi başarılarının kendi kontrolleri dışındaki ahlakî olarak keyfî faktörlerden ziyade kendi emeklerini yansıttığını ifade ederler. Herhangi bir adalet teorisine şüpheyle bakan çoğu görüş kendi çabalarımızın ödüllerini ahlakî olarak hak etmediğimizi ifade eder.

Rawls'ın çaba hakkındaki iddiasını ele aldıktan sonra bilimsel olmayan bir araştırma yaparım. Psikologların, doğum sırasının çaba ve mücadelelerde etkili olduğuna inandıklarını hatırlatırım –doğum sırasının Harvard'a giren öğrencilerin başarılarında etkili olması gibi–. Çalışmaların gösterdiğine göre ilk doğan çocuklar, güçlü çalışma, daha fazla para kazanma ve daha fazla sayıda olağan başarı elde etme etiğine sahiptirler. Bu çalışmalar tartışmalıdır ve sonuçlarının doğru olup olmadığından emin değilim. Fakat sırf eğlence olsun diye öğrencilerime kaç tanesinin doğum sırasında birinci olduğunu sorarım. Yaklaşık yüzde 75-80'i ellerini kaldırır. Ne zaman bu soruyu sorsam sonuç aynıdır.

Hiç kimse ilk doğan çocuk olmanın kendi çabası sonucu olduğunu iddia etmez. Bir şey, doğum sırası gibi ahlaken keyfî olarak bilinçli şekilde çok çalışmayı ve çabalama eğilimimizi etkileyebiliyorsa bu durumda Rawls haklı olabilir. Çaba, ahlakî hak edişin temeli olamaz.

İnsanların çabalarının karşılığından kaynaklanan ödülleri hak ettiği iddiası ve çok çalışma, başka bir nedenle sorgulanabilir: Meritokrasinin destekçileri sıklıkla çabanın erdemine değinseler de çabanın tek başına gelirin ve refahın temeli olması gerektiğine gerçekten inanmazlar. İki tane inşaat işçisi düşünün. Biri güçlü ve kaslıdır ve bir gün içinde terlemeden dört duvar inşa edebilir. Diğeri ise zayıf ve çelimsizdir ve aynı anda ikiden fazla tuğla taşıyamaz. Çok çalışsa bile kaslı ve güçlü iş arkadaşının bir günde çok çabalamadan yaptığı işi yapması bir haftasını alır. Hiçbir meritokrasi taraftarı zayıf ama çok çalışan işçinin ortaya koyduğu üstün çabalar ışığında güçlü olandan daha fazla ücret almayı hak ettiğini söylemez.

Michael Jordan'ı düşünün. Çok çalıştığı doğrudur. Fakat ünlü olmayan bazı basketbol oyuncuları da daha çok

çalışır. Hiç kimse bu oyuncuların Jordan'ın tüm çalışmalarının sonucunda ödül olarak hak ettiği sözleşmeden daha büyük bir sözleşmeyi hak ettiğini söyleyemez. Çaba ile ilgili yorumlara rağmen meritokrasi taraftarları gerçek katkının ya da başarının ödüle layık olduğuna inanır. Çalışma etiğimizin kendimize ait olup olmadığı, kendi eserimiz olup olmadığı bir noktaya kadar hak iddia edemeyeceğimiz doğal yeteneklerimize bağlıdır.

AHLAKÎ HAK EDİŞİ REDDETME

Yeteneğin ahlakî keyfiliği hakkında Rawls'ın iddiası doğruysa bu iddia şaşırtıcı bir sonuca ulaştırır: Dağıtımcı adalet, ahlakî hak edişi ödüllendirmeyi konu edinmez.

Rawls, bu sonucun olağan adalet anlayışımızla çeliştiğini kabul eder: "Gelirin ve refahın, hayattaki genel olarak iyi şeylerin ahlakî hak edişe göre dağıtılması gerektiği yönünde yaygın bir anlayış vardır. Bu anlayışa göre adalet erdeme bağlı mutluluktur... Hakkaniyet olarak adalet ise bu anlayışı reddeder."[20]

Rawls, meritokratik yaklaşımı, bu yaklaşımın temel öncülünü sorgulayarak çürütür. Bu öncül şöyledir: Başarılı olmanın önündeki sosyal ve ekonomik engelleri kaldırdığımızda insanlar yeteneklerinden kaynaklanan ödülleri hak eder:

> Doğal yeteneklerin dağıtımındaki pozisyonumuzu, toplumdaki başlangıç pozisyonumuz gibi hak etmeyiz. Kendi yeteneklerimizi geliştirecek çabaları denememize imkan verecek üstün karakteri hak ettiğimiz düşüncesi de sorunludur; böyle bir karakter, iyi bir aile ve hayatın erken dönemlerindeki hak iddia edemeyeceğimiz sosyal koşullara bağlıdır. Hak ediş düşüncesi burada uygulanmaz.[21]

Dağıtımcı adalet, ahlakî hak edişi ödüllendirme ile ilgili değilse bunun anlamı kurallara uygun şekilde çok çalışan

ve bu kurallara uyan insanların kendi çabalarının karşılığı olan ödülleri almaya hakları olmadığı mıdır? Hayır, kesinlikle hayır. Bu noktada Rawls, ahlakî hak ediş ve "meşru beklentilere hak kazanma" dediği şey arasında önemli ve ince bir ayırım yapar. Fark şudur: Hak Ediş iddiasının aksine Hak Kazanma sadece oyunun kesin kuralları uygun olduğunda ortaya çıkar. Hak kazanma bize ilk olarak kuralları nasıl belirleyeceğimizi söyleyemez.

Ahlakî hak ediş ve hak kazanma arasındaki çatışma, adalet üzerine yaptığımız en hararetli tartışmalarımızın çoğunun temelinde bulunur: Bazıları servet vergilerini artırmanın zengin insanları ahlakî olarak hak ettikleri şeylerden yoksun bıraktığını ya da üniversiteye girişlerde etnik çeşitliliği bir faktör olarak kabul etmenin giriş sınavında yüksek not almış adayları ahlakî olarak hak etmiş oldukları avantajdan yoksun bıraktığını söyler. Diğerleri, insanların bu avantajları ahlakî olarak hak etmediğini ifade eder; ilk olarak oyunun olması gereken kurallarının ne olduğuna (vergi oranları, giriş koşulları) karar vermek zorundayız. Ancak o zaman kimin neye hak kazandığını söyleyebiliriz.

AHLAKÎ HAK EDİŞ HAK KAZANMAYA KARŞI

Bir şans oyunu ve bir yetenek oyunu arasındaki farkı düşünün. Bir eyalet lotosu oynadığımı varsayın. Benim oynadığım sayılar çıkarsa ödülümü almaya hak kazanırım. Fakat kazanmayı hak ettiğimi söyleyemem. Çünkü loto bir şans oyunudur. Kaybetmem ya da kazanmamın benim değerlerimle ya da oyun oynama yeteneğimle bir ilgisi yoktur.

Şimdi dünya serisini kazanan Boston Red Sox'ı düşünün. Bunu yaptıkları zaman kupayı almaya hak kazanırlar. Kazanmayı hak edip etmedikleri başka bir sorudur. Cevap oyunları nasıl oynadıklarına bağlıdır. Şans eseri mi kazan-

dılar (örneğin, hayatî bir anda hakemin çaldığı yanlış bir düdükle) ya da rakiplerinden gerçekten daha iyi oynadıkları beyzbolun en üstün oyun ve meziyetlerini (iyi fırlatma, zamanında vurma, harika savunma vb.) sergiledikleri için mi?

Şans oyunun aksine yetenek oyununda ödülü almaya kimin hak kazandığı ve kimin kazanmayı hak ettiği arasında fark olabilir. Bu fark, yetenek oyunu belli değerleri kullanmayı ve sergilemeyi ödüllendirdiği için ortaya çıkar.

Rawls'a göre dağıtımcı adalet, erdemi ya da ahlakî hak edişi ödüllendirme değildir. Bunun yerine adalet, oyunun kuralları belirlendiği zaman ortaya çıkan meşru beklentileri karşılamaktır. Adalet ilkeleri, toplumsal işbirliğinin kurallarını belirlediği zaman insanlar bu kurallar altında elde ettikleri ödüllere hak kazanırlar. Vergi sistemi, iyi durumda olanların gelirlerinin bir kısmını dezavantajlılara yardım etmek için vermelerini gerektiriyorsa, iyi durumda olanlar ahlakî olarak hak ettikleri bir şeyden yoksun bırakıldıklarından ötürü şikayet edemezler.

> Bu durumda adil bir yapı, insanların neye hak kazandığını cevaplar; adil bir tasarı sosyal kurumlara dayanan meşru beklentilerini karşılar. Hak kazandıkları şey ne orantılıdır ne de onların kendine özgü değerine bağlıdır. Toplumun temel yapısını düzenleyen adalet ilkeleri... ahlakî hak edişi ifade etmez. Bunu karşılayacak dağıtıcı paylar için eğilim yoktur.[22]

HAK EDİŞ KARŞITI SAVUNU

Rawls, dağıtımcı adalet için temel olarak ahlakî hak edişi iki gerekçeyle reddeder. İlk olarak gördüğümüz gibi diğerlerinden daha başarılı şekilde rekabet etmeye imkan veren yeteneğe sahip olmam tamamen benim çabamın eseri değildir. İkinci gerekçe aynı derecede belirleyicidir: Bir

toplumun belli bir zamanda değer biçtiği özellikler ahlakî olarak keyfidir. Yeteneklerimi hak ettiğim konusunda tek bir itiraz olmasa bile bu yeteneklerimin hak ettiği ödüller arz ve talebin koşullarına bağlı olabilir. Ortaçağ Tuscany'de fresk ressamlığı çok değerliydi. 20. Yüzyıl Californiası'nda bilgisayar programcılığı ve benzeri işler çok değerlidir. Yeteneklerimin az çok sonuç verip vermemesi toplumun olmasını istediği şeye bağlıdır. Değerli olarak kabul edilecek yetenekler var olan bir toplumun ödüllendirmek istediği özelliklere dayanır.

Şu maaş farklılıklarını düşünün:

Birleşik Devletler'de bir okul öğretmeninin ortalama maaşı yıllık 43.000 dolardır. Gece şovu programı sunucusu David Letterman'ın yıllık kazancı 31 milyon dolardır.

Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin başyargıcı John Roberts'a yıllık 217.000 dolar ödenir. Bir reality şovda yargıcı oynayan Hakim Judy yılda 25 milyon dolar kazanır.

Bu yıllık kazanç farkları adil midir? Rawls için bu sorunun cevabı bu yıllık kazançların dezavantajlı olanların yararına işleyen bir vergilendirme ve dağıtım sistemi içinde ortaya çıkıp çıkmadığına bağlıdır. Eğer öyleyse Letterman ve Hakim Judy kendi gelirlerini almaya hak kazanır. Fakat hakim Judy'nin mahkeme başyargıcı Roberts'tan yüz kat fazla ya da Letterman'ın bir okul öğretmeninden yedi yüz kat fazla para kazanmayı hak ettiği söylenemez. Onların televizyon yıldızlarına büyük paralar harcayan bir toplum içinde yaşamaları onların hak ettikleri bir şey olmaktan ziyade onların iyi talihidir.

Başarılı olanlar başarılarının şansa bağlı kısmını sıklıkla gözden kaçırırlar. Çoğumuz, toplumumuzun ödüllendirdiği özelliklere sahip olmakta en azından bir dereceye kadar

şanslıyız. Kapitalist toplumda olmak girişimci dürtüye sahip olmaya yardım eder. Bürokratik toplumda olmak amirlerle iyi geçinmeye yardım eder. Kitle demokrasisi toplumunda yaşamak televizyonda iyi görünmeye ve kısaca söylemek gerekirse gelişigüzel konuşmaya yardım eder. Dava açmaya meraklı bir toplumda yaşamak hukuk fakültesine gitmeye ve hukuk fakültesi sınavında yüksek not almanızı sağlayacak mantıksal yeteneklere sahip olmanıza yardım eder.

Toplumumuzun değer verdiği bu şeyler bize ait değildir. Teknolojik olarak gelişmiş bizimki gibi kavgacı bir toplumda yaşamak yerine mevcut yeteneklerimizle, avcı ya da savaşçı bir toplumda ya da en büyük ödülleri ve prestiji fiziksel olarak güçlü olanlara ya da dinsel takva sahibi olanlara veren bir toplumda yaşadığımızı düşünün. Bu durumda bizim yeteneklerimiz ne ifade eder? Açıkça bu durumda sahip olduğumuz yetenekler bizi çok ileriye götürmez. Hiç şüphe yok bazılarımız bu durumda başka yetenekler geliştirir. Şimdi olduğumuzdan daha değerli ve erdemli mi oluruz?

Rawls, hayır cevabını verir. Daha az ve gereğince kazanabiliriz. Fakat daha az almaya hak kazanmakla daha az değerli olmayız ve diğerlerinden daha az hak etmiş olmayız. Aynı şey toplumumuzda daha az prestijli pozisyonlarda olanlar ve toplumumuzda ödüllendirilen yeteneklerin azma sahip olanlar için de doğrudur. Yeteneklerimizin karşılığı için oyunun kurallarının söz verdiği ödülleri almaya hak kazanırken evvela bolluk içinde sahip olduğumuz özelliklere değer veren bir toplumu hak ettiğimizi düşünmek bir hata ve fantezidir.

Woody Allen, *Stardust Memories* adlı filminde benzer bir vurgu yapar. Allen'ın canlandırdığı meşhur komedyen Sandy taksi şoförü olmaktan utanan eski mahallesinden arkadaşı olan Jerry ile karşılaşır:

Sandy: Ne yapıyorsun? Ne işle meşgûlsün?

Jerry: Ne yaptığımı bilmiyor musun? Taksi şoförüyüm.

Sandy: Şey, iyi görünüyorsun. Bu işte yanlış olan bir şey yok.

Jerry: Evet. Fakat beni kendinle karşılaştırırsan...

Sandy: Ne söylememi istiyorsun? Mahallede dalga geçilen çocuk bendim değil mi?

Jerry: Evet.

Sandy: Espri yapanlara çok değer veren bir toplumda yaşadığımızı biliyor musun? Şu şekilde düşünürsen (*boğazını temizleyerek*) ben bir Kızılderili Apaçi olsaydım Kızılderililerin komedyenlere ihtiyacı olmazdı değil mi? Böylece işim olmazdı.

Jerry: Yani. Hadi ama! Bu benim daha iyi hissetmemi sağlamaz.[23]

Taksi şoförü, komedyenin ün ve talihin ahlakî keyfiliği üzerine tekrarından etkilenmedi. Kendi yetersizliğini kötü talih olarak değerlendirmek acıyı azaltmadı. Belki de meritokratik bir toplumda çoğu insanın ne hak ettiğimizi dünyevî başarının yansıttığını düşünmesinden dolayı bu, böyledir. Bu düşünceyi değiştirmek kolay değildir. Dağıtımcı adaletin tamamen ahlakî hak edişten ayrılıp ayrılmayacağı gelecek sayfalarda cevabını bulacağımız bir sorudur.

HAYAT ADİL MİDİR?

1980'de Ronald Reagan başkanlık için aday olduğunda ekonomist Milton Friedman *Tercih Özgürlüğü* (*Free to Choose*) olarak adlandırılan çok satanlar listesine girmiş kitabını kitabın ikinci yazarı olan eşi Rose ile yayınladı. Kitap serbest piyasa ekonomisinin güçlü ve saldırgan bir savunusuydu. Bu kitap Reagan'lı yılların ders kitabı hatta marşı oldu. *Laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) ilkelerini eşitlikçilere karşı savunurken Friedman şaşırtıcı bir sonuca ulaşmış-

tı. Ona göre varlıklı ailelere mensup olan ve elit okullara devam edenler dezavantajlı geçmişe sahip olan ailelerin mensuplarına göre adil olmayan avantajlara sahipti. Ayrıca kendi çabalarıyla varlıklarını edinmemiş olanlar yani miras ya da hediye yoluyla edinmiş olanlar diğerlerine göre adil olmayan bir avantaja sahipti. Rawls'ın aksine Friedman bu adaletsizliği düzeltmeyi denememek gerektiğinde ısrarcıydı. Ona göre bununla yaşamayı öğrenmemiz ve bunun getirdiği avantajlardan yararlanmamız gerekirdi:

> Hayat adil değildir. Hükûmetin doğanın meydana getirdiği adaletsizlikleri düzeltebileceğine inanmak cezbedicidir. Fakat üzüldüğümüz bu aşırı adaletsizlikten ne kadar yararlanacağımızı fark etmek daha çok önemlidir. Adil olan bir şey yoktur. Muhammed Ali'nin kendisini büyük boksör yapacak bir yetenekle doğmuş olması... bir gece de milyon dolarlar kazanabilmesi de kesinlikle adil değildir... Fakat bazı soyut eşitlik ideallerinin takibinde Muhammed Ali'nin bir gecelik dövüşte, rıhtımdaki günlük niteliksiz işte çalışan totem direğinin en altındaki adamdan daha fazla kazanmasına izin verilmemesi onu izleyen insanlara yapılmış daha büyük bir adaletsizlik olmaz mıydı?[24]

Bir Adalet Teorisi adlı eserinde Rawls, Friedman'ın görüşünü yansıtan tavsiyeyi reddeder. Rawls çarpıcı bir paragrafta sıklıkla unuttuğumuz bilinen gerçeği ifade eder: Şeylerin içinde bulundukları durum, olmaları gereken duruma karar veremez.

> Doğal yetenekler ve sosyal koşulların dağıtımı adil olmadığı için ve bu adaletsizlik kaçınılmaz olarak insanların bütün düzenlemelerine taşındığı için kurumları düzenlemenin her zaman hatalı olduğu iddiasını reddetmemiz gerekir. Bu iddia bazen adaletsizliği görmezden gelmek için bir bahane olarak sunulur. Adaletsizliğe boyun eğmeme, ölümü kabullenememe ile eş değermiş gibi görülür. Doğal dağıtım ne adildir ne de adaletsizdir. Toplumda

> aynı pozisyonun içine doğan insanlar için de doğal dağıtım adil değildir. Bunlar basit doğal gerçeklerdir. Adil ve adaletsiz olan şey kurumların bu gerçeklerin üstesinden gelme şeklidir.[25]

Rawls, "bir başkasının kaderini paylaşmak" ve "sadece genelin çıkarına olduklarında doğal rastlantılardan ve sosyal koşullardan yararlanmak" üzerine anlaşarak bu gerçekliklerin üstesinden gelebileceğimizi ileri sürer.[26] Rawls'ın teorisi sonuç itibariyle başarılı olsa da olmasa da, daha eşit bir toplum için Amerikan siyaset felsefesinin bugüne kadar ortaya koyduğu en fazla düşündüren savunuyu temsil eder.

7

POZİTİF AYRIMCILIK TARTIŞMASI

HOPWOOD'UN ŞİKAYETİ

Cherly Hopwood, varlıklı bir aileden gelmiyordu. Bekar bir anne tarafından büyütüldü. Sacramento'da liseyi, yüksekokulu ve California Eyalet Üniversitesi'ni bitirebilmek için başka işlerde çalışmak zorunda kaldı. Daha sonra Texas'a taşındı ve ülkedeki belli başlı hukuk fakültelerinden biri olan eyaletteki en iyi hukuk fakültesine başvurdu. Hopwood, 3,8 ortalamayla mezun olmasına ve hukuk fakültesi giriş sınavında makûl ölçüde iyi puan almasına rağmen (yüzde 83 oranında başarı) okula kabul edilmedi.[1]

Beyaz olan Hopwood, reddedilmesinin adil olmadığını düşündü. Onun yerine kabul edilen bazı adaylar Hopwood'dan daha düşük lise mezuniyet notuna ve giriş sınavı puanına sahip olan Afrika ya da Meksika asıllı Amerikalı öğrencilerdi. Okul, azınlıklara mensup adaylara öncelik ta-

nıyan bir pozitif ayrımcılık politikası uyguluyordu. Aslında Hopwood'un mezuniyet notundan ve giriş sınavından daha düşük puanlara sahip azınlıklara mensup tüm öğrenciler okula kabul edilmişti.

Hopwood ayrımcılık kurbanı olduğunu iddia ederek yaşadığı sorunu federal mahkemeye taşıdı. Üniversite, hukuk fakültesinin misyonunun, sadece hukuk bürolarında değil aynı zamanda eyalet meclisi ve mahkemelerini de içeren yargı alanında ırksal ve etnik çeşitliliği artırmak olduğu cevabını verdi. Hukuk fakültesinin dekanı Michael Sharlot'a göre "bir sivil toplumda hukuk, hukukun kararlarını kabul etmekte toplumun istekli olmasına kesin olarak bağlıdır." "Yargı alanında tüm grupların üyelerinin rol oynadığını görmezsek adaleti tesis etmek daha zor olabilir."[2] Texas'ta Afrika ve Meksika asıllı Amerikalılar nüfusun yüzde 40'ını oluşturur ama yargı alanında çalışanlar arasında çok az bir oranla temsil edilirler. Hopwood başvurduğu zaman Texas Üniversitesi Hukuk Fakültesi, azınlıklara mensup başvuru sahiplerinin yüzde 15'ini kabul etmeyi hedefleyen pozitif ayrımcılık kabul politikasını uyguluyordu.[3]

Bu hedefi tutturmak için üniversite, azınlıklara mensup başvuru sahipleri için azınlıklara mensup olmayanlardan daha düşük kabul standartları düzenlemişti. Buna rağmen üniversite yetkilileri, kabul edilen azınlıklara mensup tüm öğrencilerin adalet alanında çalışmak için yeterli olduklarını ve neredeyse hepsinin hukuk fakültesinden mezun olmakta başarılı olduklarını ve yargı alanında çalışmak için yapılan sınavı geçtiklerini ifade etti. Bu, kendisine adil davranılmadığına ve okula kabul edilmesi gerektiğine inanan Hopwood için küçük bir teselliydi.

Hopwood'un pozitif ayrımcılığa ilişkin itirazı mahkemeye taşınan ne ilk davaydı ne de sonuncusu olabilir. Son

otuz yıldır mahkemeler pozitif ayrımcılığın sebep olduğu ahlakî ve yasal zor sorunlarla mücadele etti. Amerikan Yüksek Mahkemesi 1978'de Bakke Davası'nda Davis'teki California Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi'nin pozitif ayrımcılığa dayanan öğrenci kabul politikasını zor da olsa onadı.[4] İki farklı görüş arasında bölünen Yüksek Mahkeme, 2003 yılında Michigan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin taraf olduğu bir davada ırk mensubiyetinin öğrenci kabullerinde bir kriter olarak kullanabileceğine hükmetti.[5] Bu arada California, Washington ve Michigan'daki seçmenler kamu eğitimi ve işe almada ırksal tercihlerin etkili olmasını yasaklamak için kamu politikalarını yasalaştırdı.

Mahkemeler için sorun, pozitif ayrımcılığın işe alma ve öğrenci kabullerinde, kanun karşısında eşitliği garanti eden Amerikan Anayasası'nı ihlal edip etmediğidir. Anayasal bu sorunu bir kenara bırakalım ve doğrudan ahlakî soru üzerine odaklanalım: İşe alma ve üniversiteye öğrenci kabullerinde ırkın ve etnik mensubiyetin etken olabileceğini düşünmek adil olmayan bir yaklaşım mıdır?

Bu soruya cevap vermek için pozitif ayrımcılık taraftarlarının ırk ve etnik mensubiyeti hesaba katma adına önerdikleri üç gerekçeyi düşünelim: Standart sınavlardaki önyargıları düzeltmek, geçmişteki hataları tazmin etmek ve çeşitliliği geliştirmek.

SINAMA AÇIĞINI DÜZELTMEK

Öğrenci kabullerinde ırkı ve etnik mensubiyeti dikkate almanın bir gerekçesi standart sınavlardaki olası önyargıları düzeltmektir. Akademik Yetenek Sınavı (Scholastic Aptitude Test) ve akademik kariyer başarısını ölçmek için yapılan diğer sınavların bu konudaki yeterlilikleri uzun zamandır tartışılmaktadır. 1951 yılında Boston Üniversitesi

Din Bilimleri Okulu doktora programına başvuran bir aday Lisansüstü Yetenek Sınavı'ndan (Graduate Record Exam, GRE) vasat bir puan aldı. Amerika tarihindeki en büyük hatiplerden biri olacak genç Martin Luther King Jr. sözlü sınavdan da düşük bir puan aldı.[6] Neyse ki kabul edildi.

Bazı çalışmalar siyahî ve Hispanik öğrencilerin beyaz öğrencilere göre standart sınavlardan daha düşük puan aldığını göstermektedir, hatta bu siyahî ve Hispanik öğrenciler beyaz öğrencilerle aynı ekonomik sınıfa dahil olsalar bile daha düşük not almaktadırlar. Sınavlardaki puan farkına sebep olan her neyse, akademik yeteneği değerlendiren bu standart sınavlar, puanları öğrencilerin aile yapıları, sosyal, ekonomik ve eğitim geçmişleriyle birlikte ele almalıdır. Güney Bronx'ta bir devlet okuluna giden bir öğrencinin akademik yetenek sınavından (Scholastic Aptitude Test) aldığı A 700 puanı, Manhattan'ın yukarı doğu kesimindeki elit bir okula devam eden bir öğrencinin aldığı aynı puanından daha fazla bir anlama sahiptir. Sınav puanlarını öğrencilerin ırk, etnik ve ekonomik geçmişleriyle değerlendirme, kolej ve üniversitelerin en fazla akademik yeteneğe sahip olan öğrencileri kabul etmeleri gerektiği düşüncesini inkar etmez ama bu yöntem sadece her bireyin akademik yeteneğini en doğru şekilde ölçmenin yolunu bulmak için bir teşebbüstür.

Asıl pozitif ayrımcılık tartışması diğer iki gerekçe ile ilgilidir: Tazmin etme ve Çeşitlilik savunusu.

GEÇMİŞTEKİ HATALARI TAZMİN ETME

Tazmin etme, pozitif ayrımcılığı geçmişteki hataların bir ilacı olarak değerlendirir. Bu gerekçe, azınlıklara mensup öğrencilere, onları adil olmayan bir pozisyona yerleştiren tarihsel bir ayrımcılığı telafi etmek için öncelik hakkı verilmesi gerektiğini savunur. Bu savunu okullara öğrenci

kabullerini, öncelikle kabul alan öğrenci için bir avantaj olarak kabul eder ve bu avantajın geçmişteki adaletsizlikleri ve onların devam eden etkilerini tazmin etmenin yolu olarak dağıtılmasına çabalar.

Fakat tazmin etme gerekçesi sert bir eleştiriyle karşılaşır: Eleştirmenler bu tazminatlardan yararlananların bu adaletsizlikten acı çekenler olmadığını ve bu tazminatları ödeyenlerin de düzeltilen hatalardan nadiren sorumlu olduğuna işaret eder. Pozitif ayrımcılıktan yararlananların çoğu, yoksul bölgelerde Afrika ve Hispanik asıllı genç Amerikalıların yaşadığı zorluklardan acı çekmeyen orta sınıfa dahil azınlık mensubu öğrencilerdir. Houston'ın varlıklı bir kenar mahallesinde yaşayan Afrika asıllı bir Amerikalı, gerçekte daha zor bir ekonomik durumla mücadele eden Cherly Hopwood'a karşı niçin üstünlüğe sahip olmalıdır?

Pozitif ayrımcılık dezavantajlılara yardım edecekse, eleştirmenler bu pozitif ayrımcılığın ırk temelli olmak yerine sınıf temelli olması gerektiğini ifade eder. Üniversite kabullerinde kabul edilen ırksal önceliklerin niyeti, köleliğin ve ayrımcılığın tarihsel adaletsizliğini tazmin etmekse tazminatın Hopwood gibi bu adaletsizliğin yaşanmasında rolü olmayanlardan alınması nasıl adil olabilir?

Pozitif ayrımcılık için tazmin etme gerekçesinin bu itirazı cevaplandırıp cevaplandırmayacağı kolektif sorumluluk düşüncesinin zorluğuna bağlıdır: Bizden önceki jenerasyonların yaptığı hataları tazmin etme ahlakî sorumluluğumuz var mıdır? Bu soruyu cevaplamak için ahlakî yükümlülüklerin nasıl ortaya çıktığı hakkında daha fazlasını bilmeye ihtiyacımız var. Sadece bireysel olarak yaptıklarımız mı yükümlülükleri ortaya çıkarır ya da bazı yükümlülükler tarihsel kimliğe sahip toplumların üyeleri olarak bizden talep edilebilir mi? Bu

kitapta bu soruyu daha sonra ele alacağız ama bir süre için bunu bir kenara koyup çeşitlilik savunusuna dönelim.

ÇEŞİTLİLİĞİ GELİŞTİRME

Pozitif ayrımcılığın çeşitlilik savunusu, tartışmalı kolektif sorumluluk fikrine dayanmadığı gibi okul kabullerinde öncelik hakkının tanındığı azınlığa mensup öğrencinin şahsen ayrımcılıktan ya da dezavantajlı bir durumdan zarar gördüğünü göstermeye de dayanmaz. Bu gerekçe, okula kabul edilmeyi kabul edilene verilen bir ödül olarak değerlendirmekten ziyade toplumsal olarak değerli bir amacı geliştirmenin bir aracı olarak kabul eder.

Çeşitliliğin mantıksal temeli ortak iyiye yönelik bir gerekçedir –okulun kendi ortak çıkarı hem de daha geniş olarak toplumun ortak çıkarı–. İlk olarak bu gerekçe, öğrenciler aynı ırktan gelselerdi birbirlerinden öğrenebileceklerinden daha fazlasını öğrenmelerine imkan vereceği için ırksal çeşitliliğe sahip öğrenci profilinin arzu edilir olduğunu savunur. Öğrenci profilini ülkenin bir bölgesinden oluşturma entelektüel ve kültürel perspektifleri sınırladığı gibi homojen ırksal, etnik ve sınıfsal yapıyı yansıtır. İkinci olarak, dezavantajlı azınlıkların mensuplarını, anahtar konumdaki kamu ve meslek rollerinde lider pozisyonla donatmak üniversitelerin toplumsal amacını geliştirir ve ortak iyiye katkıda bulunur.

Çeşitliliği geliştirme, kolejler ve üniversiteler tarafından en sık şekilde kullanılan gerekçedir. Hopwood'un davası ile karşılaştıklarında Texas Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanı okulun pozitif ayrımcılık politikasının medenî bir amaca hizmet ettiğini ifade etti. Hukuk fakültesinin misyonu, Texas'taki adalet hizmeti sunumunda görevli insanların çeşitliliğini artırmaya yardım etmek, Afrika ve Hispanik asıllı Amerikalıların hükûmette ve yargıda lider rolleri

elde etmesine imkan vermekti. Bu anlamda hukuk fakültesinin pozitif ayrımcılık politikasının başarılı olduğunu ifade etti: "Azınlıklara mensup olan mezun öğrencilerimizin resmî görevliler olarak seçildiğine, hukuk bürolarında devamlı pozisyonda çalıştığına, Texas yasama meclisi üyesi ve federal hakim olduğuna tanık oluyoruz. Bir dereceye kadar Texas'taki önemli mevkilerde azınlık mensupları var ve bunlar bizim mezunlarımız."[7]

Amerikan Yüksek Mahkemesi, Bakke Davası'na bakarken Harvard Üniversitesi eğitim gerekçesiyle pozitif ayrımcılığı savunan bir dava özeti sundu.[8] Bu özete göre mezuniyet dereceleri ve puanları okula öğrenci kabulünün asla tek standardı olmamıştı. "Akademik yetenek tek ya da en baskın kabul kriteri olsaydı Harvard Üniversitesi canlılığının ve entelektüel üstünlüğünün büyük bir kısmını kaybedebilirdi... Eğitim imkanlarının kalitesi zorluk yaşayan tüm öğrencilere sunuldu." Geçmişte çeşitlilik "California'dan, New York'tan ve Massachusetts'ten gelen öğrenciler; şehir sakinleri, çiftçi çocukları, kemancılar, ressamlar, futbolcular, biyologlar, tarihçiler, sanatçılar, potansiyel borsacılar, akademisyenler ve politikacılar anlamına gelirdi." Şimdi, üniversiteler ırk ve etnik çeşitliliği de dikkate alıyordu.

> Idaho'dan bir çiftçi çocuğu, Bostonlu bir çocuğun Harvard Üniversitesi'ne getiremeyeceği şeyi getirebilir. Benzer şekilde siyahî bir çocuk, beyaz bir çocuğun getiremeyeceğini getirebilir. Harvard Üniversitesi'ndeki tüm öğrencilerin eğitim kalitesi öğrencilerin farklı geçmişlere ve getirdikleri farklı bakış açılarına dayanır.[9]

Eleştirmenler çeşitliliği geliştirme gerekçesine iki farklı itirazda bulunur: Bunlardan biri pratiğe ilişkindir diğeri ilkeseldir. Pratiğe ilişkin olan itiraz, pozitif ayrımcılık politikalarının etkililiğini sorgular. Bu itiraz, ırksal öncelik hakkının

tanınmasının daha çoğulcu bir toplum yaratmayacağını, önyargıları ve eşitsizlikleri azaltmayacağını, azınlıklara mensup öğrencilerin kendine güvenine zarar vereceğini, ırkçı bilinci ve gerilimi arttıracağını ve kendilerinin de iyi fırsatlara sahip olmaları gerektiğini düşünen beyaz etnik gruplar arasında öfkeyi kışkırtacağını ifade eder. Pratiğe ilişkin itiraz pozitif ayrımcılığın adil olmadığını iddia etmez. Bu itiraz, pozitif ayrımcılığın hedeflediği amacı başarmaktan ve iyi şeyler yapmaktan ziyade zarara sebep olabileceğine inanır.

IRKSAL ÖNCELİK HAKKI, HAKLARI İHLAL EDER Mİ?

İlkesel itiraz ise pozitif ayrımcılığın çok çeşitliliğe sahip bir sınıf ve eşit bir toplum yaratma amacı ne kadar değerli olursa olsun, ırk ve etnisiteyi, okula öğrenci kabulünde bir kriter olarak kullanmanın adil olmadığını savunur. Çünkü bunların kriter olarak kabul edilmesi, herhangi bir şekilde kendi hatası olmayan Cherly Hopwood gibi başvuru sahiplerinin haklarını ihlal eder ve rekabetçi olmayan dezavantajları bu başvuru sahiplerine yükler.

Bir faydacı için bu itiraz çok fazla önemli değildir. Pozitif ayrımcılık, Hopwood ve diğer beyaz adayların yaşadığı hayal kırıklığına rağmen pozitif ayrımcılığın yarattığı eğitim avantajlarını ve yurttaşların ortak çıkarını daha fazla önemsemeye dayanır. Fakat pozitif ayrımcılığın çoğu destekçisi faydacı değildir; bu destekçiler arzu edilir amaçların bile bireysel hakları ihlal etmemesi gerektiğine inanan Kantçı ya da Rawlsçı liberallerdir. Onlar için ırk mensubiyetini bir kriter olarak kabul etmek Hopwood'un haklarını ihlal ediyorsa bunu yapmak adil değildir.

Haklar temelinde hareket eden hukuk profesörü Ronald Dworkin, ırk mensubiyetine dayalı pozitif ayrımcılığın hiç kimsenin haklarını ihlal etmeyeceğini savunarak bu itirazı

dile getirir.[10] Hopwood'un hangi hakkının ihlal edildiğini sorar? Belki Hopwood, insanların kendi kontrolleri dışındaki ırk gibi faktörlere göre değerlendirilmeme hakkı olduğunu düşünebilir. Fakat üniversiteye kabul için en geleneksel kriterler birisinin kontrolünün ötesindeki faktörleri içerir. Idaho yerine Massachusetts'ten gelmem ya da kötü futbolcu olmam ya da şarkı söyleyememem benim hatam değildir. Akademik yetenek sınavında (Scholastic Aptitude Test) çok iyi puan alacak yetenekten yoksunsam bu da benim hatam değildir.

Belki bu durumda doğru olan iyi futbolcu olmaktan, Idaho'dan gelmekten ya da aşevinde gönüllü olmaktan ziyade sadece akademik kriterlere göre değerlendirilme hakkıdır. Bu görüşe göre mezuniyet notum, sınav puanlarım ve diğer akademik yetenek ölçütlerim başvuranlar arasında ilk sıralarda olmamı sağlar. Bu durumda üniversiteye kabul edilmeyi hak ederim. Bir başka deyişle, sadece akademik yeteneğime göre değerlendirilmeyi hak ederim.

Dworkin'in ifade ettiği gibi böyle bir hak yoktur. Bazı üniversiteler öğrencileri akademik yetenekler temelinde kabul edilebilir ama çoğu böyle yapmaz. Üniversiteler kendi misyonlarını çeşitli şekillerde tanımlar. Dworkin, üniversitelerin misyonlarını tanımlama ve belli özel kriter setlerini (akademik yetenek, atletik yetenek ya da başka bir şey...) ödüllendiren bir anlayış içinde kabul kriterlerini belirlemede hiçbir öğrencinin bir hakka sahip olmadığını ifade eder. Üniversite kendi misyonunu tanımlayıp kabul standartlarını belirlediğinde sizin standartlarınız, üniversitenin standartlarını diğer adaylardakinden daha iyi karşıladığı sürece kabul alma için meşru beklentiye sahip olabilirsiniz. Başvuranlar arasında en üst sıralarda olanlar (akademik yetenek, etnik ve coğrafî çeşitlilik, atletik güç, ders dışı aktiviteler, kamu hizmeti vb. hesaplamalarında) kabul edilmeye hak ka-

zanır ve onları bundan yoksun bırakmak adil değildir. Fakat hiç kimsenin ilk olarak herhangi bir kriter setine göre değerlendirilmeyi isteme hakkı yoktur.[11]

Pozitif ayrımcılığın çeşitliliği geliştirme gerekçesinin merkezinde iddialı derin bir düşünce bulunur: Okula kabul edilme, yetenek ve erdemde üstün olanın ödüllendirildiği bir onur değildir. Ne en yüksek puanlara sahip öğrenciler ne de dezavantajlı bir azınlığa mensup öğrenciler ahlakî olarak kabul edilmeyi hak eder. Bu öğrencilerin kabulü, yeteneklerini ya da erdemlerini ödüllendirdiği için değil üniversitenin hizmet ettiği bağımsız olarak tanımlanan toplumsal amaçlara katkı sağladığı sürece onaylanabilir. Dworkin'in söylemek istediği şey üniversite kabullerindeki adalet, yetenek ve erdemi ödüllendirmeyi amaç edinmez; sadece üniversite kendi misyonunu tanımladığında üniversitelerdeki ilk eğitim döneminde koltukların dağıtımının adil olmasını mümkün kılan şeyi bilebiliriz. Bu misyon, ilgili yetenekleri tanımlar, yoksa diğer türlüsü değil. Üniversiteye kabullerde Dworkin'in adalet anlayışı, Rawls'ın gelirin dağıtımındaki adalet anlayışına paraleldir: Bu dağıtımda önemli olan şey ahlakî hak ediş değildir.

IRK AYRIMCILIĞI VE YAHUDİ DÜŞMANLIĞI KOTALARI

Ahlakî hak edişin üniversite kabullerinde dikkate alınmaması, kolejlerin ve üniversitelerin kendi misyonlarını istedikleri gibi belirleyebilecekleri ve bu misyona uygun her öğrenci kabul politikasının adil olacağı anlamına mı gelir? Öyleyse, yakın zamanda Amerika'nın güneyindeki kampüslerinde yapılan ırk ayrımcılığına ne dersiniz? Bu ırk ayrımcılığı olurken Texas Üniversitesi hukuk fakültesi önceki anayasal sorunun merkezindeymiş. Okul ayrımcılık yaptığı zamanlarda 1946'da siyahları kabul etmediği gerekçesiyle Heman

Marion Sweatt'in yaptığı başvuruyu reddetti. Heman'ın itirazı Yüksek Mahkemede *Sweatt vs. Painter* adlı davaya sebep oldu ve bu dava Amerikan tarihinde üniversite eğitiminde ayrımcılığa darbe indiren bir dönüm noktası oldu.

Fakat bir öğrenci kabul politikasının adil olup olmadığının testi, okulun misyonuyla uyuşmasına bağlıysa bu durumda Texas Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin sunduğu gerekçede yanlış olan neydi? Fakültenin misyonu Texas'taki hukuk büroları için avukat eğitmekti. Texas'taki hukuk büroları siyahları çalıştırmadığı için hukuk fakültesi siyahları kabul ederek bu misyona hizmet edemeyeceğini savundu.

Texas Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin kamu kurumu olarak misyon seçiminde özel üniversitelerden bir dereceye kadar daha az serbest olduğunu savunabilirsiniz. Yüksek eğitimde pozitif ayrımcılığın karşılaştığı göze çarpan yapısal zorluklar devlet üniversitelerini de –Davis'teki California Üniversitesi, Texas Üniversitesi (Hopwood) ve Michigan Üniversitesi (Grutter)– kapsar. Fakat ırk mensubiyetinin adil olup olmadığına –yasallığına değil– karar vermeye çalıştığımız için devlet ve özel üniversiteler arasındaki fark belirleyici değildir.

Özel girişimler kamu kurumları gibi adalet için eleştirilebilir. Amerika'nın güneyindeki ırk ayrımcılığını protesto etmek için küçük restoranlarda insanların oturma eylemi yaptığını hatırlayınız. Bu küçük restoranlar özel mülktü fakat buralarda yapılan ırk ayrımcılığı adaletsizdi. (Aslında 1964 tarihli Yurttaş Hakları Sözleşmesi bu tür ayrımcılığı yasadışı ilan etti.)

Bazı Ivy League* Üniversiteleri'nin 1920'lerde ve

* Amerika'nın kuzeydoğusundaki Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth Koleji, Harvard, Princeton, Pennsylvania, Yale üniversitelerinin oluşturduğu birlik. –*ç.n.*

1930'larda resmî ya da gayri resmî olarak uyguladığı Yahudi karşıtı kotaları düşünün. Bu üniversiteler devlet üniversitesi olmayıp özel üniversite oldukları için bu kotalar ahlakî olarak savunulabilir miydi? 1922'de Harvard'ın başkanı A. Lawrence Lowell, Yahudi düşmanlığını azaltmak adına yüzde 12 oranıyla sınırlı olarak Yahudi öğrenci alınacağını açıkladı. "Yahudi düşmanlığı duygularının öğrenciler arasında artmakta olduğunu ve bu düşmanlığın Yahudi öğrenci sayısına oranlı olarak arttığını ifade etti.[12] 1930'larda Dartmouth Koleji'nin öğrenci kabullerinden sorumlu direktörü kampüste artan Yahudi öğrenci sayısından şikayetçi olan bir mezuna şu cevabı verdi: "Yahudi problemi ile ilgili yorumlarınızı öğrenmiş olmaktan dolayı memnunum. 1938 mezunları arasında yüzde 5 ya da 6'yı aşarsak kelimelerin ötesinde kahrolacağım." Dartmouth'un Başkanı 1945'te okulun misyonunu hatırlatarak Yahudi öğrencilerin kabulünü sınırlamayı onadı: "Dartmouth, öğrencilerini Hıristiyan yapmak için kurulan bir Hıristiyan kolejidir."[13]

Pozitif ayrımcılık için çeşitliliği geliştirme gerekçesinde olduğu gibi üniversiteler kendi istedikleri şekilde misyonlarını belirleyecek kabul kriterleri koyabilirse ırkçı dışlamaları ve anti-Semitik kotalarını ayıplamak mümkün müdür? Irkçı güneyde ırka dayanarak insanları dışlamakla, günümüz pozitif ayrımcılığında ırka dayanarak ayrımcılık yapılması arasında ilkesel bir fark var mıdır? En açık cevap ayrımcılığın yapıldığı günlerde Texas Hukuk Fakültesi'nin aşağılama aracı olarak ırkçılığı kullanırken günümüz ırksal öncelik hakkı kimseyi aşağılamaz ya da damgalamaz. Hopwood kabul alamamasının adil olmadığını düşündü. Fakat bu durumun ona yönelik bir düşmanlık ya da aşağılama olduğunu söyleyemez.

Bu, Dworkin'in cevabıdır. Ayrımcılık çağı dışlaması "bir

ırkın doğuştan diğerinden daha değerli olduğu aşağılık düşüncesine dayanırken" pozitif ayrımcılık böyle bir önyargı içermez. Pozitif ayrımcılık, anahtar mesleklerde siyahların ve Hispaniklerin bulunmasıyla çeşitliliği geliştirmeyi "sosyal olarak yararlı bir boyut olarak kabul eder."[14]

Hopwood gibi reddedilen adaylar bu farkı tatmin edici bulamayabilir fakat bu fark ahlakî bir güce sahiptir. Hukuk fakültesi Hopwood'un kalitesiz ya da onun yerine kabul edilen azınlık mensubu öğrencilerin Hopwood'un hak etmediği bir avantajı hak ettiğini söylememektedir. Sadece, sınıflardaki ve mahkemelerdeki ırksal ve etnik çeşitliliğin hukuk fakültesinin eğitime ilişkin amaçlarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Bu amaçları takip etme, başvuruları kabul edilmemiş adayların haklarını bir şekilde ihlal etmezse, hayal kırıklığı yaşayan bu adayların kendilerine adil davranılmadığını iddia etmeleri yasal olarak mümkün değildir.

BEYAZLARA YÖNELİK POZİTİF AYRIMCILIK MÜMKÜN MÜDÜR?

Çeşitliliği geliştirme gerekçesi için bir test: Beyazlar için ırksal öncelik hakkı bazen kabul edilebilir mi? Starrett Şehri olayını düşünün. New York'un Brooklyn şehrinde yirmi bin sakine sahip bu apartman kompleksi Amerika'da federal olarak parasal yardımla yapılan en büyük orta sınıf konut projesidir. Irk olarak bütünleşmiş bir toplum yaratmak amacıyla 1970'lerin ortalarında inşa edildi. Bu amacına, bu apartman kompleksindeki Afrika ve Hispanik nüfusun toplamının yüzde 40'la sınırlanmasıyla, toplum yapısının ırk ve etnik dengesini arayan "ikamet kontrolleri" kullanımıyla ulaştı. Kısaca bu bir kota sistemiydi. Bu kota, önyargı ya da aşağılamaya dayanmamakla birlikte kent deneyiminden elde edilen ırksal "kritik seviye" hakkında bir teoriye daya-

nıyordu. Projenin yöneticileri diğer bölgelerde *white flight*'a* neden olmuş ve kaynaşmayı zayıflatmış kritik seviyelerden sakınmak istedi. Irksal ve etnik dengeyi elde ederek dengeli ırksal çeşitliliğe sahip toplumu ayakta tutmayı umdular.[15]

Bu proje başarılı oldu. Bu kompleks, hayli arzu edilen bir yer haline geldi. Çok sayıda aile bu komplekse taşınmak istedi. Starrett Şehri'nin bir bekleme listesi oldu. Beyazlara ayrılandan daha az sayıda konutu Afrika asıllı Amerikalılara ayıran kota sistemi nedeniyle siyah aileler, beyaz ailelerden daha uzun süre beklemek zorundaydı. 1980'lerin ortasına kadar beyaz bir aile bir konut için üç ya da dört ay beklemek zorundayken siyah bir aile iki sene boyunca beklemek zorundaydı.

Burada beyaz olan başvuru sahiplerinin lehine ırkçı önyargıya dayanmayan ve toplumsal kaynaşmanın sürmesini hedefleyen bir kota sistemi vardı. Bazı siyahi başvuru sahipleri bunu adil olmayan ırkçı bilince sahip bir politika olarak görüp bir ayrımcılık davası açtı. Diğer alanlarda pozitif ayrımcılığı destekleyen Siyahları Geliştirme Ulusal Derneği (NAACP) bu davacıları temsil etti. Sonuçta Starrett Şehri'nin kota sistemini devam ettirmesi yönünde bir anlaşmaya ulaşıldı. Fakat devletin diğer konut projelerinde azınlık mensuplarının sayısını artırması gerekti.

Starrett Şehri'nin konutları ırk temelli paylaştırması adaletsiz miydi? Pozitif ayrımcılığın gerekçesi olarak çeşitliliği geliştirme gerekçesini kabul ediyorsanız cevap hayırdır. Irksal ve etnik çeşitlilik, konut projelerinde ve kolej sınıflarında farklı rol oynar ve elde edilen yararlar farklıdır.

---

* Beyaz Amerikalıların, Hispanikler ve Afrika asıllı Amerikalıların nüfus yoğunluğunun bir semtte çok aşırı orana ulaşmasıyla o semtten kaçışını anlatmak için kullanılan terimdir. –*ç.n.*.

Adaletin bakış açısından ya iki olay birlikte kabul edilir ya da reddedilir. Çeşitlilik ortak iyiye hizmet ediyorsa ve kimseye nefret ve aşağılama temelinde ayrımcılık uygulamıyorsa bu durumda ırksal öncelik hakkı kimsenin haklarını ihlal etmez. Peki neden? Rawls'ın ahlakî hak ediş düşüncesini izlersek, bağımsız olarak değerlendirildiğinde, kimse bir konut için uygun görülmeyi ya da kendi yeteneklerine ve erdemine göre üniversitede bir koltuğa sahip olmayı hak etmez. Konut projesi otoritesi ya da kolej görevlileri kendi misyonlarını tanımladığında neyin hak olarak kabul edileceği karara bağlanabilir.

ADALET, AHLAKÎ HAK EDİŞTEN AYRILABİLİR Mİ?

Dağıtımcı adaletin temeli olarak ahlakî hak edişten vazgeçme, ahlakî olarak çekicidir ama aynı zamanda rahatsız edicidir. Çekicidir çünkü meritokratik toplumlarda var olan başarının erdemlerin en üstünü olduğu ya da zengin fakirden daha fazla hak ettiği için zengin olduğu gibi kibirli bir varsayımı zayıflatır. Rawls'ın bize hatırlattığı gibi "kimse ne büyük doğal yeteneğini ne de toplumda tercih edilir avantajlı bir başlama noktasında olma ödülünü hak eder." Bunlar bizim meziyetimiz olmayıp iyi talihimizin sonucudur.

Adaleti, hak edişten ayırmadaki rahatsız edici olan şey tanımlaması daha zor olandır. İşleri ve fırsatları hak edenler için ödül olarak gören inanç Amerika'da diğer toplumlara nazaran daha etkilidir. Siyasetçiler, "çok çalışan ve kurallara uyanların" öne geçmeyi hak ettiğini ve başarılarını kendi meziyetlerinin bir yansıması olarak değerlendiren Amerikan rüyasını fark eden insanların teşvik edilmesi gerektiğini sürekli olarak dile getirirler. Bu varsayımın, en iyi ihtimalle, hem iyi hem kötü yanları vardır. Bu varsayımın varlığı toplumun dayanışması için bir engeldir; kendi yap-

tığımızı ne kadar çok kendi başarımız olarak değerlendirirsek arkada kalanlar için o kadar az sorumluluk hissederiz.

Başarının, bir meziyetin ödülü olarak kabul edilmesi gerekliliği inancı, belki basit bir hata ve sona erdirmeye çalışmamız gereken bir mit olabilir. Rawls'ın talihin ahlakî keyfiliğine ilişkin düşüncesi bu inancı güçlü bir şekilde sorgular. Belki henüz politik ya da felsefî olarak, adalet hakkındaki iddialardan hak ediş iddialarını Rawls'ta ve Dworkin'de olduğu kadar kesin şekilde ayırmak mümkün olmayabilir. Bunun nedenini açıklamama izin veriniz.

İlk olarak adalet her zaman onuru içeren bir yöne sahiptir. Dağıtımcı adalet hakkındaki tartışmalar sadece kimin ne alacağıyla ilgili değildir aynı zamanda hangi özelliklerin onura ve ödüle layık olduğuna da ilişkindir. İkinci olarak hak edişin ancak sosyal kurumlar misyonlarını belirlediği zaman ortaya çıkacağı iddiası bir probleme sebep olur: Adalet tartışmalarında baskın olarak işaret edilen sosyal kurumlar –okullar, üniversiteler, meslekler, kamu görevleri– kendi istedikleri şekilde misyonlarını belirleme serbestisine sahip değildir. Bu kurumlar en azından geliştirdikleri belli değerler tarafından sınırlanırlar. Bir hukuk fakültesinin, bir ordunun ya da bir orkestranın misyonunun ne olması gerektiği hakkında tartışma yapıldığında her şeyin misyon olabildiği bir durum söz konusu değildir. Belli değerler belli kurumlar için uygundur ve belli rollerin dağıtımında bu değerleri ihmal etmek bir çeşit yozlaşma olabilir.

Hopwood olayını hatırlarsak onurun adalet ile karıştırıldığını görürüz. Ahlakî hak edişin kimin kabul edilmesi gerektiğini belirlemede payı olmadığını söylerken Dworkin'in haklı olduğunu farz edelim. Hukuk fakültesinin Hopwood'a göndermiş olması gereken mektup şöyle olurdu:[16]

Sayın Bayan Hopwood,

Üniversitemize kabul için yapmış olduğunuz başvurunuzun reddedildiğini bildirmekten üzüntü duyuyoruz. Lütfen, bu kararımızla sizi incitme niyetinde olmadığımıza inanınız. Sizi hor görmüyoruz. Aslında sizin, kabul edilenlerden daha az hak ettiğinizi dahi düşünmedik.

Sizin sunduğunuz özellikleri istemeyen bir toplumda yaşıyor olmanız sizin hatanız değildir. Yerinize kabul edilenler ne bu kabulü ne de onların kabul edilmelerine sebep olan faktörler için övgüyü hak ederler. Onları –ve sizi– sadece daha geniş bir toplumsal amacın araçları olarak kullanıyoruz.

Bu haberi üzücü bulacağınızı biliyoruz. Fakat üzüntünüzün, bu reddedişin ahlakî değerinize ilişkin bir yargıyı yansıttığı düşüncesiyle abartılmaması gerekir. Başvuru yaptığınızda karşılaşmayı istediğiniz bir topluma sahip olmamanızın çok kötü bir durum olduğu düşüncesi içinde acınızı paylaşıyoruz. Bir sonraki başvurunuzda iyi şanslar diliyoruz.

Saygılarımızla...

Felsefî olarak açık sözlü bir hukuk fakültesinin kabul edilenlere göndermesi gereken onurlandırıcı ifadelerin çıkartıldığı bir kabul mektubu şöyle olurdu:

Sayın Başarılı Aday,

Üniversitemize kabul için yapmış olduğunuz başvurunun kabul edildiğini bildirmekten memnuniyet duyarız. Kabulünüz, içinde bulunduğumuz toplumun şu andaki ihtiyacından kaynaklandı. Bu nedenle toplumun yararı için sizi hukuk fakültesine kabul ederek sizin özelliklerinizden yararlanmayı tasarlıyoruz.

Kabul edilmenize yol açan niteliklere sahip olmaktan dolayı övgüyü hak ettiğiniz anlamında –ki hak etmiyorsunuz– tebrik edilmiyorsunuz ama sadece bir piyangoyu kazandığınız anlamında tebrik ediliyorsunuz. Doğru bir zamanda doğru özelliklere sahip olduğunuz için şanslısınız. Öneri-

mizi kabul etmeyi seçerseniz sonunda bu şekilde kullanılmaya bağlı çıkarlara hak kazandırılacaksınız. Bu sebeple normal olarak kutlama yapınız.

Siz ya da büyük ihtimalle aileniz bu kabulü kutlamak isteyecektir. Bu kutlamayı yaparken doğuştan gelen yeteneklerinizi değil ama en azından yeteneklerinizi geliştirdiğiniz bilinçli çabalarınızı dikkate alınız ve bunu o şekilde yorumlayarak kutlama yapabilirsiniz. Fakat sizin çabalarınız için gerekli üstün karakteri hak ettiğiniz düşüncesi bile aynı derecede sorunludur. Sizin karakteriniz sizin pay sahibi olmadığınız çeşitli özelliklerin talihli koşullarına dayanır. Hak ediş kavramı burada uygulanmaz.

Buna rağmen bahar döneminde sizi aramızda görmeyi dört gözle bekliyoruz.

Saygılarımızla...

Bu tür mektuplar reddedilenlerin acısını ve kabul edilenlerin kibrini azaltabilir. Kolejler niçin hâlâ onurlandırıcı retoriğe sahip kutlamalarla dolu mektupları (başvuranların beklediği gibi) yollamaya devam eder? Belki belli amaçları geliştirme ve aynı zamanda belli değerleri onurlandırma ve ödüllendirme rolleri olduğu düşüncesinden tamamen vazgeçmedikleri içindir.

AÇIK ARTIRMAYLA KOLEJE GİRİŞ MÜMKÜN OLABİLİR Mİ?

Bu bizi, kolejlerin ve üniversitelerin istedikleri gibi misyonlarını belirleyip belirlemeyecekleri ile ilgili ikinci soruya yöneltir. Etnik ve ırksal öncelik hakkını bir an için kenara bırakıp "meşru öncelik hakları" üzerine yapılan diğer bir pozitif ayrımcılık tartışmasını düşünün. Çoğu kolej, mezun olmuş öğrencilerinin çocuklarına üniversiteye girişte öncelik verir. Bunun bir gerekçesi okul ruhu ve birliğini zaman içinde inşa etmektir. Diğer gerekçe ise mezun minnettar ebeveynlerin mezun oldukları okula cömertçe mali destek verecekleri umududur.

Mali gerekçeyi tek başına ele almak için ebeveynleri başvurdukları üniversitenin mezunu olmayan ama bu üniversiteye büyük bir mali destek verebilecek zengin ailelere mensup adaylara, üniversitelerin verdikleri "geliştirme kabulleri" olarak adlandırılan şeyi düşünün. Çoğu üniversite başvuran öğrencilerin notları ve sınav puanları istenen derecede yüksek olmasa bile bu tür öğrencileri kabul etmektedir. Bu düşünceyi uç noktaya taşımak için üniversitelerin, üniversiteye giriş aşamasında yüzde 10'luk kısmı açık artırmayla en yüksek fiyatı verenlere ayırmaya karar verdiklerini farz edin.

Bu kabul sistemi adil olabilir mi? Hak edişin bir şekilde üniversitenin misyonuna katkıda bulunma yeteneği olduğuna inanıyorsanız cevap evet bu sistem adildir, olabilir. Misyonları ne olursa olsun üniversitelerin bu misyonlarını yerine getirmek için paraya ihtiyaçları vardır.

Dworkin'in geniş hak ediş tanımına göre bir öğrencinin yeni kampüs kütüphanesi için 10 milyon dolarlık bağış karşılığında bir okula kabul edilmesi övülmeye değerdir; bu öğrencinin kabulü bir bütün olarak üniversitenin amacına hizmet eder. Hayırseverin çocuğunun kabulü nedeniyle reddedilen öğrenciler kendilerine adil davranılmadığından şikayet edebilirler. Fakat Dworkin'in, Hopwood'a verdiği cevap aynı şekilde bu olayda da geçerlidir. Adalet için gerekli olan şey hiç kimsenin bir önyargı ya da aşağılama neticesinde reddedilmemesi ve öğrencilerin, üniversitelerin kendi kendilerinin belirlediği misyonlarıyla ilişkili kriterlere göre değerlendirilmeleridir. Bu olaydaki durum bu özellikleri karşılar. Kazanamayan öğrenciler bir önyargının kurbanı değildirler; sadece yeni bir kütüphaneye bağış yapabilecek ebeveynlere sahip olmamak onların şanssızlığıdır.

Fakat bu standart çok zayıftır. Ivy League'deki üniver-

sitelerden birinden çocukları için üniversite giriş bileti satın alabilen zengin ebeveynler hâlâ adil gözükmemektedir. Adaletsizlik neye bağlıdır? Adaletsizlik, fakir ya da orta sınıf ailelerden gelen adayları kendi kontrollerinin ötesinde bir dezavantaja maruz bırakılmaları olamaz. Dworkin'in işaret ettiği gibi kontrolümüzün ötesindeki pek çok faktör üniversiteye girişte meşru olabilir.

Açık artırmada rahatsız eden şey belki adayların fırsatlarıyla ilgili olmaktan çok üniversitenin misyonuyla ilgilidir. En yüksek fiyatı verene koltukları satma bir eğitim kurumundan çok bir rock konseri ya da spor müsabakası için daha uygundur. Bir hizmete ulaşmayı dağıtmanın adil yolu hizmetin doğasını ve amacını da hesaba katmayla da ilgilidir. Pozitif ayrımcılık tartışması kolejlerin rekabet eden misyonlarını yansıtır: Üniversiteler ne derecede akademik yeteneği ya da ortak iyiyi takip etmelidir ve bu amaçlar nasıl dengelenmelidir? İyi bir kolej eğitimi öğrencileri başarılı kariyerler için hazırlama amacına hizmet etse bile bu eğitimin birinci amacı ticarî değildir. Bir tüketici malı gibi eğitimi satma bir çeşit yozlaşmadır.

Bu durumda üniversitelerin amacı nedir? Harvard, Wal-Mart* ya da Bloomingdales** değildir. Üniversitelerin amacı geliri maksimize etmek değildir; Harvard'ın amacı öğretim ve araştırmayla ortak iyiye hizmet etmektir. Öğretim ve araştırmanın pahalı olduğu doğrudur ve üniversiteler kaynak bulmak için çok çaba harcar. Fakat para kazanma üniversiteye kabulün baskın amacı olduğunda üniversiteler var olmalarındaki öncelikli amaç olan akademik ve ortak iyiden uzaklaşır.

---

* ABD'de bir süper market zincirinin adıdır. –*ç.n.*.

** ABD'de bir alışveriş merkezi zincirinin adıdır. –*ç.n.*.

Üniversiteye kabulleri dağıtırken adalet düşüncesi, üniversiteye kabulü satmanın niçin adil olmadığını açıklayan üniversitelerin takip ettikleri amaçlarla ilgilidir. Aynı zamanda bu, adalet ve haklara ilişkin soruların niçin onur ve erdem sorularından ayrılamayacağını açıklar. Üniversiteler onur derecelerini, üniversitelerin geliştirmek için çabaladığı erdemleri sergileyenleri onurlandırmak için verir. Fakat bir bakıma bir üniversitenin bahşettiği her derece bir onur derecesidir.

Adalet hakkındaki tartışmaları onur, erdem ve amaçların anlamlarıyla ilişkilendirme umutsuz tartışmaların tarifi olarak görülebilir. İnsanlar erdem ve onurun farklı kavrayışlarını savunur. Sosyal kurumların –üniversiteler, şirketler, ordu, meslekler ya da genel olarak siyasal toplum– doğru misyonu tartışmalıdır. Sosyal kurumların misyonu bu anlaşmazlıklara mesafesini koruyan adalet ve haklar için bir temel bulma teşebbüsüdür.

Modern siyaset felsefesinin büyük kısmı bunu yapmak için çaba harcar. Gördüğümüz gibi Kant'ın ve Rawls'ın felsefeleri, iyi hayatın çeşitli görüşleri ile ilgili olarak nötr olan adalet ve haklar için bir temel bulmanın parlak teşebbüsleridir. Şimdi bu filozofların projelerinin başarılı olup olmadığını görme zamanıdır.



KİM NEYİ HAK EDER?

Aristoteles

KİMİN PONPON KIZ OLMASI GEREKİR?

Callie Smartt, Batı Texas'taki Andrews Lisesi'nde popüler yeni bir ponpon kızdı. Beyin felci geçirmesi ve buna rağmen okul takımı maçlarında heyecanlı şekilde bir tekerlekli sandalyeyle dolaşması Callie'nin futbolcular ve taraftarlar arasında uyandırdığı coşkuyu azaltmadı. Fakat sezonun sonunda Callie kadrodan çıkarıldı.[1]

Diğer ponpon kızların ve ailelerinin ısrarıyla okul yetkilileri, Callie'ye gelecek yıl ekipteki herkesin yapacağı sıçrama ve düşüşü içeren sert jimnastik hareketlerini yapmak zorunda olacağını bildirdi. Ponpon kızların lideri olan kızın babası Callie'nin ponpon kızlar ekibindeki pozisyonuna itiraz etti. Callie'nin can güvenliği için endişe ettiğini ifade etti. Fakat Callie'nin annesi bu itirazın Callie'nin aldığı alkışa duyulan öfkeden kaynaklandığından şüphelendi.

Callie'nin hikayesi iki soruya neden olur. Bu sorulardan biri hakkaniyet ile ilgilidir. Ponpon kız olarak kabul edilmek için jimnastik hareketlerinin yapılması gerekli midir ya da engelli olduğu dikkate alınırsa bu gereklilik adaletsiz değil midir? Bu soruya cevap vermenin bir yolu ayrım gözetmeme ilkesine başvurmaktır: Rolünde iyi performans sergilemesi koşuluyla, jimnastiğin rutinlerini yerine getirebilmek için fiziksel kabiliyetinden yoksun olmak onun hatası olmadığı için Callie'nin ponpon kızlıktan çıkarılmaması mı gerekir?

Ayrım gözetmeme ilkesi yeterince yardım etmez. Çünkü tartışmanın merkezindeki sorudan sakınır: Ponpon kız rolünde iyi performans sergileme ne anlama gelir? Callie'nin karşıtları, iyi bir ponpon kız olmak için bacakları sıfır açma ve takla hareketlerini yapmak zorunda olduğunuzu iddia eder. Sonuçta bu hareketler, ponpon kızların geleneksel olarak seyirciyi ateşleme şeklidir. Callie taraftarları, bu iddianın, ponpon kızlığın amacını ponpon kızlığı icra etmenin bir yoluyla karıştırmak olduğunu söyleyebilir. Ponpon kızlığın temel amacı, okul ruhunu canlandırmak ve taraftarları harekete geçirmektir. Callie, kenarda tekerlekli sandalyesiyle bir yukarı bir aşağı bağırdığında, ponponlarını salladığında ve güldüğünde ponpon kızların yapması gereken seyirciyi ateşleme işini iyi yapar. Bu nedenle ponpon kızlıkta hangi özelliklerin gerekli olduğuna karar vermek için ponpon kızlıkta neyin önemli neyin önemsiz olduğuna karar vermek zorundayız.

Callie'nin hikayesinin neden olduğu ikinci soru öfke hakkındadır. Ne çeşit bir öfke ponpon kızların liderinin babasını harekete geçirebilir? Callie'nin ekipteki varlığından niçin rahatsız olmaktadır? Bu rahatsızlık, Callie'nin varlığının, bu babanın kızını bir pozisyondan yoksun bıra-

kacağı korkusu olamaz; çünkü kızı hali hazırda ekiptedir. Bu rahatsızlık, Callie'nin yapmadığı ama onun kızının yaptığı jimnastik rutinlerini gölgede bırakan bir kıza hissettiği basit bir kıskançlık da olamaz.

Benim öngörüm şudur: Muhtemelen babanın öfkesi, kızının ponpon kızlık yeteneğinden aldığı gururla alay eder bir şekilde Callie'ye hak etmediği bir onurun verilmesidir. Mükemmel bir ponpon kızlık tekerlekli bir sandalyeyle yapılabilen bir şeyse bu durumda bacakları sıfır açma hareketinde ve takla atmada uzman olanlara verilen onurun değeri bir ölçüde azalmaktadır.

Engeline rağmen Callie'nin rolüne uygun değerleri sergilediği için ponpon kız olması gerekiyorsa ponpon kızlığın değerlerine ilişkin Callie'nin iddiası diğer ponpon kızlara verilen onura açık bir tehdittir. Diğer ponpon kızların yaptığı jimnastik yetenekler ponpon kızlığın sergilenmesinde artık önemli görülmez. Bu yetenekler kalabalığı heyecanlandırma yollarından sadece biridir. Yüce gönüllü olmasa da ponpon kızların liderinin babası doğru olarak burada anlatmaya çalıştığımız şeyi yakalar. Bir sosyal pratik, amacına ve verilen onura göre ele alındığında yeniden tanımlanır ve bu olayda ponpon kız olma Callie'ye göre yeniden tanımlandı. Callie, ponpon kız olmanın birden çok yolu olduğunu göstermişti.

Hakkaniyet hakkındaki birinci soru ile onur ve öfke hakkındaki ikinci soru arasındaki bağlantıya dikkat ediniz. Ponpon kız pozisyonlarını adil olarak dağıtmak için ponpon kızlığın doğasını ve amacını tanımlamamız gereklidir. Aksi halde hangi özelliklerin önemli olduğunu söyleyemeyiz. Ponpon kızlığın esasına ilişkin karar verme bizi hangi özelliklerin onurlu olduğu konusunda tartışmalara sevk ettiği için ihtilaflı olabilir. Ponpon kızlığın amacının

ne olacağına ilişkin düşünceler kısmen, tanınmasını ve ödüllendirilmesini düşündüğünüz değerlere dayanır.

Bu bölüm, ponpon kızlık gibi sosyal pratiklerin sadece araçsal bir amaç (takımı destekleme) taşımadığını aynı zamanda onursal ya da saygıdeğer bir amaç (belli uzmanlıkları ve değerleri övme) taşıdığını gösterir. Lise, ponpon kızları seçerken sadece okul ruhunu geliştirmez aynı zamanda öğrencilerin, hayran olacağını ve özeneceğini umduğu özellikler hakkında bir beyanda bulunur. Okulun bu beyanı, tartışmanın niçin şiddetli olduğunu açıklar. Bu beyan ayrıca diğer türlü olsa kafa karıştırıcı olanı da açıklar: Callie'nin nitelikleri üzerine tartışma, hali hazırda takımda olanların (ve onların ebeveynlerinin) nasıl bir kişisel meseleleri olduğunu da açıklar. Bu ebeveynler, ponpon kızlığın, kızlarının sahip olduğu geleneksel ponpon kız özellikleriyle onurlandırılmasını istediler.

ADALET, *TELOS* VE ONUR

Meseleyi bu şekilde ele alırsak, Batı Texas'taki ponpon kızlar üzerine tartışma Aristoteles'in adalet teorisinin kısa bir özetidir. Aristoteles'in siyaset felsefesinin temeli iki düşünceye dayanır, her ikisi de Callie ile ilgili tartışmada mevcuttur:

1. ***Adalet teleolojiktir.*** Hakları tanımlama, sorgulanan sosyal pratiğin telosunu (amaç, hedef ya da temel doğası) çözümlememizi gerektirir.

2. ***Adalet onura ilişkindir.*** Bir eylemin telosu hakkında akıl yürütmek ya da onun hakkında tartışmak en azından kısmen hangi değerlerin onurlandırılması ve ödüllendirilmesi gerektiği hakkında akıl yürütmek ve tartışmaktır.

Aristoteles'in etiğini ve siyasetini anlamanın anah-

tarı bu iki düşüncenin gücünü ve aralarındaki ilişkiyi anlamaktır.

Modern adalet teorileri adalet ve haklara ilişkin soruları onur, erdem ve ahlakî hak edişten ayırmayı dener. Bu teoriler amaçlar arasında tarafsız olan adaletin ilkelerini arar ve insanlara kendi kendilerine amaçlarını seçme ve takip etme imkanı verir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) adaletin bu şekilde tarafsız olamayacağını düşünür. Ona göre adalet hakkında tartışma kaçınılmaz olarak onur, erdem ve iyi yaşamın doğası hakkında konuşmaktır.

Aristoteles'in adalet ve iyi yaşamın birbiriyle ilişkili olduğu yorumunu anlamak onları ayırma çabasında söz konusu olan şeyi anlamamıza yardım edecektir.

Aristoteles için adalet insanlara, her bireye hak ettikleri şeyi vermektir. Fakat bir kişinin hak ettiği şey nedir? Erdemin ve hak edişin ilgili gerekçeleri nelerdir? Bu, dağıtılan şeye bağlıdır. Adalet iki faktörü içerir: "şeyler ve şeylerin verildiği kişiler." Genellikle eşit olan kişilere şeylerin eşit dağıtılması gerektiğini ifade ederiz.[2]

Bu durumda zor bir soru belirir: "Hangi anlamda eşitler?" Bu, bizim ne dağıttığımızla ve buna bağlı değerlerle ilişkilidir.

ADİL AYRIMCILIK: FLÜTLERİN DAĞITIMI

Flüt dağıttığımızı varsayın. En iyilerini kim almalıdır? Aristoteles'in cevabı en iyi flüt çalanlardır.

Adalet, erdemle ilgili yeteneğin üstünlüğüne göre ayrım yapar. Flüt çalma olayında ilgili erdem flütü iyi çalmaktır. Diğer herhangi bir gerekçeyle zenginliğe, doğumdan kaynaklanan asalete, fiziksel güzelliğe ya da şansa (çekiliş) göre ayrım yapmak adil olmaz.

> Doğumdan kaynaklanan asalet ve güzellik flüt çalma yeteneğinden daha üstün değerler olabilir ve bunlara sahip olanlar flüt çalana, flüt çalanın onlara flüt çalmakta sahip olduğu üstünlükten daha fazla şekilde bu değerlerde üstünlük sağlayabilir ama bu, flütü alması gereken kişinin flütü *en iyi çalanın* olması gerektiği gerçeğini değiştirmez.[3]

Çok farklı boyutlardaki üstünlükleri kıyaslamada komik bir yan vardır. Bu tür kıyaslama mantıklı dahi olmayabilir: Onun lakros sporunda iyi bir oyuncu olmasından daha çok mu yakışıklıyım? Ya da Babe Ruth, Shakespeare'in iyi bir oyun yazarı olmasından çok daha büyük bir beyzbol oyuncusu muydu? Bu gibi sorular ancak evde oynanan oyunlarda anlamlı olabilir. Aristoteles'in flüt dağıtımında vurguladığı husus, en zengin ya da en iyi görünen ya da toplamda en iyi kişiyi aramamamız gerektiğidir. En iyi flüt çalanı aramamız gerekir.

Bu düşünce bütünüyle tanıdıktır. Pek çok orkestra, müziğin kalitesini önyargı ya da dikkat dağıtıcı bir şeye kapılmadan değerlendirmek için perdenin arkasında sınav yapar. Bu, Aristoteles'in gerekçesiyle daha az ilişkilidir. Flütü en iyi şekilde çalana vermenin en açık sebebi bunu yapmanın en iyi müziği üretecek olması ve bizi daha iyi dinleyiciler yapmasıdır. Fakat bu, Aristoteles'in gerekçesi değildir. Aristoteles en iyi flütlerin onları en iyi çalanlara verilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü flütler bunun için yani iyi çalınmak içindir.

Flütlerin amacı mükemmel müziği üretmektir. Bu amacı gerçekleştirebilecek olanlar en iyi flütlere sahip olmalıdır.

En iyi enstrümanların en iyi müzisyenlere verilmesinin herkesin beğeneceği iyi müzik üretilmesinde olumlu etkiye sahip olacağı en büyük sayı için en fazla mutluluğu üreteceği doğrudur. Fakat Aristoteles'in gerekçesinin, bu faydacı düşünceden öteye anlam taşıdığını anlamak önemlidir.

Aristoteles'in bir şeyin amacından bir şeyin uygun dağıtımına uzanan muhakemesi teleolojik aklın bir örneğidir. (Teleolojik kelimesi, anlamı amaç, hedef ve emel olan Yunanca telos kelimesinden türetilir.) Aristoteles bir şeyin adil dağıtımına karar vermek için dağıtılacak şeyin telosunu, amacını ya da hedefini araştırmamız gerektiğini savunur.

TELEOLOJİK DÜŞÜNME: TENİS KORTLARI VE *WINNIE-THE-POOH*

Teleolojik düşünme adalet hakkında düşünmenin tuhaf bir yolu olarak görünebilir ama belli bir mantığa sahiptir. Bir üniversite kampüsünde en iyi tenis kortlarının kullanımının nasıl dağıtılacağına karar vermek zorunda olduğunuzu hayal edin. Tenis kortlarına yüksek bir fiyat biçerek en fazla para ödeyenlere öncelik tanıyabilirsiniz. Ya da kampüsün önemli isimlerine örneğin üniversite başkanı ya da Nobel ödüllü bilim adamlarına öncelik verebilirsiniz. İki meşhur bilim adamının berbat şekilde tenis oynadığını, topu zorlukla ağın üstünden geçirebildiklerini ve üniversite tenis takımının kortu kullanmak istediğini düşünün. Üniversite takımının bu kortu kullanabilmesi için bilim adamalarına biraz kötü olan bir başka korta geçmeleri gerektiğini söyleyemez misiniz? Gerekçeniz en iyi oyuncuların, vasat oyuncuların tam anlamıyla kullanamadığı en iyi kortları en iyi şekilde kullanacağı olamaz mı?

Stradivarius marka bir kemanın satılık olduğunu ve zengin bir koleksiyoncunun Itzhak Perlman'dan fazla fiyat verdiğini farz edin. Zengin koleksiyoncu bu kemanı oturma odasında sergilemek istemektedir. Bunu bir kayıp olarak hatta adaletsizlik olarak –açık artırma adaletsiz olduğu için değil fakat sonuç uygun olmadığı için– değerlendirmez miyiz? Bu tepkinin arkasındaki (teleolojik) düşünce, Stra-

divarius marka bir kemanın sergilenmek için değil çalınmak için olmasıdır.

Antik dünyada teleolojik düşünme günümüzden daha çok yaygındı. Aristoteles ve Platon, ateşin doğal evi gökyüzüne ulaştığı için büyüdüğünü; taşların da ait oldukları yere yeryüzüne daha yakın olmaya çabaladıkları için düştüklerini düşünürler. Doğa anlamlı bir düzen olarak kabul edilir. Doğayı ve onun içinde kendi yerimizi anlamak, doğanın amacını ve temel anlamını kavramaktır.

Modern bilimin ortaya çıkışıyla doğanın anlamlı bir düzen olduğu anlayışı geriledi. Bunun yerine doğa, mekanik olarak bir düzene sahip fizik kurallarıyla yönetilen bir yer olarak anlaşılmaya başlandı. Doğal fenomeni amaçlar, anlamlar, hedefler bağlamında açıklamak günümüzde naif ve antropomorfik* olarak kabul edildi. Bu kaymaya rağmen dünyayı teleolojik bir düzen, amaçsal bir bütün olarak görmek arzusu tamamen yok olmadı. Bu düşünce, özellikle dünyayı bu şekilde algılaması için eğitilen çocuklarda var olmaya devam etti. Ben bunu çocuklarım küçükken onlara A. A. Milne tarafından yazılan *Winnie-the-Pooh* kitabını okurken fark ettim. Hikaye efsunlu, anlam ve amaçla canlandırılmış çocuksu bir doğa görüşüne yol açar.

Kitabın başlarında Winnie-the-Pooh ormanda yürür ve büyük bir meşe ağacına rastlar. Ağacın tepsinden "yüksek bir uğultu gelir."

> Winnie-the-Pooh ağacın dibine oturdu ve başını patilerine koyarak düşünmeye başladı.
>
> İlk olarak kendi kendine şöyle dedi: "Bu uğultunun bir anlamı var. Sen böyle sadece ve sadece bir uğultu, anlamı olmayan bir uğultu duymuyorsun. Eğer bir uğultu varsa

* Doğayı insanî özellikler atfederek açıklamak. –*ç.n.*

biri bu uğultuyu yapıyordur. Uğultu yapmak için benim bildiğim tek neden senin arı olmandır."

Daha sonra uzun bir süre düşündü: "Arı olmak için benim bildiğim tek neden bal yapmaktır" dedi.

Ve daha sonra ayağa kalktı: "Bal yapmak için tek neden benim onu yemem içindir" dedi. Böylece ağaca tırmanmaya başladı.[4]

Pooh'nun arılar hakkındaki çocuksu düşünce yöntemi teleolojik düşüncenin iyi bir örneğidir. Yetişkin olana kadar çoğumuz bu doğal dünya görüşünü etkileyici ama garip bularak büyüdük. Bilim dünyasında teleolojik düşünceyi reddettikten sonra aynı zamanda siyaset ve ahlak alanında da bu düşünceyi reddetmeye eğilimliyiz. Fakat sosyal kurumlar ve siyasal pratikler hakkında düşünürken teleolojik düşünceden feragat etmek kolay değildir. Günümüzde hiçbir bilim adamı Aristoteles'in biyoloji ve fizik alanındaki çalışmalarını okumuyor ve bu çalışmaları ciddiye almıyor. Fakat siyaset ve etik öğrencileri, Aristoteles'in ahlak ve siyaset felsefesini okumaya ve düşünmeye devam ediyor.

BİR ÜNİVERSİTENİN AMACI NEDİR?

Pozitif ayrımcılık üzerine tartışma, Aristoteles'in flütler örneğinin yankısıyla tekrar gözden geçirilebilir. Adil dağıtım ilkesini gözden geçirerek başlarız: Kim üniversiteye kabul edilme hakkına sahiptir? Bunun üzerine düşünürken kendimizi (en azından zımnen) "bir üniversitenin amacı ve telosu nedir?" sorusunu sorarken buluruz.

Bu olayda olduğu gibi telos sıklıkla açık değildir ama tartışılabilirdir. Bazıları üniversitelerin akademik yeteneği geliştirmek için var olduğunu ve bu akademik amacın akademik kabulün kesin kriteri olması gerektiğini ifade eder. Diğerleri, üniversitelerin aynı zamanda belli medenî

amaçlara hizmet etmek için var olduğunu ve çoğulcu bir toplumda lider olabilme yeteneğinin kabul edilme kriterleri arasında olması gerektiğini ifade eder. Bir üniversitenin telosunu çözümlemek, uygun bir kabul edilme kriterini belirlemek için gerekli gözükmektedir. Bu yaklaşım, adaletin teleolojik yönünü üniversite kabullerinde uygulanır kılar.

Onurla ilgili bir soru bir üniversitenin amacına ilişkin tartışma ile yakından bağlantılıdır: Üniversiteler hangi değerleri ve yetenekleri uygun bir şekilde onurlandırır ve ödüllendirir? Üniversitelerin medenî değerleri geliştirmek için de var olduğuna inananlar pozitif ayrımcılığı benimserken üniversitelerin sadece akademik yeteneği ödüllendirmek için var olduğuna inananlar büyük ihtimalle pozitif ayrımcılığı reddeder.

Üniversiteler –ponpon kızlar ve flütler– hakkında bu şekilde doğal olarak işleyen tartışmalar Aristoteles'in vurguladığı hususu destekler: Adalet ve haklara ilişkin savunular genellikle sosyal bir kurumun amacı ve telosuna ilişkin savunulardır, ki bunlar da sonuçta o kurumun onurlandırması ve ödüllendirmesi gereken erdemlere ilişkin çeşitli görüşleri yansıtır.

İnsanlar söz konusu eylemin telosu ya da amacı hakkında anlaşamıyorlarsa ne yapabiliriz? Bir sosyal kurumun telosu hakkında akıl yürütmek mümkün müdür yoksa bir üniversitenin amacı basit bir şekilde kurucu otoritenin ya da yönetim kurulunun beyan ettiği şey ne ise o mudur?

Aristoteles sosyal kurumların amaçları hakkında gerekçelendirme yapmanın mümkün olduğuna inanır. Kurumların temel doğası tek seferde ve sonsuza kadar sabit değildir ama aynı zamanda basit bir görüş farkı da değildir. (Harvard Üniversitesi'nin amacı kurucularının iradesiyle basit-

çe belirlenseydi o zaman üniversitenin öncelikli amacı hâlâ kongregasyonalist papazların eğitimi olurdu.)

Sosyal bir pratiğin amacı hakkında anlaşmazlıkla karşı karşıya olduğumuzda nasıl gerekçelendirme yapabiliriz? Onur ve erdem kavramları nasıl etkili olur? Aristoteles, bu sorulara siyaset ile ilgili tartışmasında kendisinin en uzun ömürlü cevabı ile yanıtlar.

SİYASETİN AMACI NEDİR?

Bugünlerde dağıtımcı adaleti tartıştığımızda temel olarak gelirin, refahın ve fırsatların dağıtımıyla ilgileniriz. Aristoteles için dağıtımcı adalet, temel olarak sadece para ile ilgili değildir aynı zamanda görevler ve onur ile ilgilidir. Yönetme hakkına kim sahip olmalıdır? Siyasal otoritenin nasıl dağıtılması gerekir?

İlk bakışta cevabın, elbette eşit şekilde, olacağı açıktır. Bir kişi bir oy. Başka herhangi bir yol ayrımcı olacaktır. Fakat Aristoteles tüm dağıtımcı adalet teorilerinin ayrımcı olacağını bize hatırlatır. Soru hangi ayrımcılıkların adil olacağıdır. Cevap ise söz konusu eylemin amacına bağlıdır.

Bu nedenle siyasal hakların ve otoritenin nasıl dağıtılması gerektiğini söylemeden önce siyasetin amacını ya da telosunu araştırmamız gerekir. "Siyasal birlik ne içindir?" sorusunu sormak zorundayız.

Bu cevaplanamayacak bir soru olarak görülebilir. Farklı siyasal toplumlar, farklı olguları önemser. Bir flütün ya da üniversitenin amacını tartışmak kısmen kolaydır. Tartışmanın uç noktalarındaki anlaşmazlığa karşın bunların amaçları az çok sınırlandırılmıştır. Bir flütün amacı müzik yapmakla ilgilidir; bir üniversitenin amacı eğitimle ilgilidir. Fakat siyasetin amacına ya da hedefine gerçekten aynı şekilde karar verebilir miyiz?

Bugünlerde siyaseti belirli, sabit bir amacı varmış gibi düşünmeyiz, çünkü siyaset vatandaşların benimsediği çeşitli amaçlara açıktır. İnsanların belirli bir zamanda kolektif olarak takip etmek isteyecekleri amaçları ve hedefleri belirleyebilmeleri için seçimlere sahip değil miyiz? Peşin olarak bazı amaçları ve değerleri siyasal topluma bağlamak insanların kendi kendilerine karar verme haklarına el koymak olarak görülebilir. Aynı zamanda herkesin paylaşmadığı değerleri dayatma riskini de içerir. Siyasete belirli bir telos ya da amaç vermekteki isteksizliğimiz, bireysel özgürlük kaygısını yansıtır. Siyaseti insanların kendileri için amaçlarını seçmelerine imkan veren bir prosedür olarak kabul ederiz.

Aristoteles bu şekilde düşünmez. Aristoteles için siyasetin amacı, amaçlar arasında nötr olacak bir haklar çerçevesi düzenlemek değildir. Siyasetin amacı iyi vatandaşlar yaratmak ve iyi karakter yetiştirmektir.

> Tam olarak şehir devleti sadece adıyla kalmamalı ve kendini iyiliği teşvik etme amacına adamalıdır. Aksi takdirde bir siyasal birlik, sadece bir ittifaka gömülür... ve hukuk da sadece yazılı sözleşmelere ... insanların haklarını bir diğerine karşı savunan bir garantöre (!) dönüşür. Bunun yerine olması gereken, şehir devletinin üyelerini iyi ve adil yapacak, hayatı yöneten bir kuraldır.[5]

Aristoteles siyasal otoriteye talip olan iki hak sahibini, oligarkları ve demokratları eleştirir. Her birinin hak sahibi olduklarını ama sadece kısmî bir hak sahibi olduklarını ifade eder. Oligarklar, kendilerinin, yani zenginlerin yönetmesi gerektiğinde ısrar ederler. Demokratlar, özgür doğmanın, vatandaşlığa ve siyasal otoriteye sahip olmanın tek kriteri olması gerektiğinde ısrar ederler. Her iki grup kendi haklarını abartır. Çünkü her iki grup, siyasal toplumun amacını yanlış yorumlar.

Oligarklar yanılmaktadır. Çünkü siyasal toplum, sadece mülkiyeti korumak ya da ekonomik refahı geliştirmek değildir. Sadece bu şeylere ilgili olsaydı o zaman mülk sahipleri siyasal otoritenin en büyük kısmını hak ederlerdi. Demokratlar paylarına düşende yanılmaktadır. Çünkü siyasal toplum, çoğunluğa istediğini vermek değildir. Aristoteles "demokratlar" kavramı ile çoğunlukçular olarak adlandırdığı şeyi kast eder. Aristoteles, siyasetin amacının çoğunluğun tercihlerini tatmin etme olduğu düşüncesini reddeder.

Her iki taraf Aristoteles için vatandaşlık erdemini geliştirmek olan siyasal birliğin en üstün amacını gözden kaçırır. Devletin amacı "karşılıklı korunma için bir ittifak sağlamak ya da ekonomik mübadeleleri kolaylaştırmak ve ekonomik ilişkileri geliştirmek değildir..."[6] Aristoteles için siyaset daha üstün bir şey içindir. Siyaset, iyi bir yaşam nasıl yaşanırı öğrenmek hakkında bir şeydir. Siyasetin amacı, insanların farklı insan kapasitelerini ve değerlerini geliştirmelerine imkan vermekten, ortak iyi hakkında düşünmekten, pratik muhakeme yeteneği elde etmekten, kendi kendini yönetmeyi paylaşmaktan, bütün olarak toplumun geleceğini önemsemekten daha az bir şey değildir.

Aristoteles, savunma paktları ve serbest ticaret anlaşmaları gibi birliğin daha küçük formlarının yararlarını kabul eder. Fakat bu tür birliklerin doğru siyasal toplum anlamına gelmediğinde ısrar eder. Peki niçin? Çünkü onların amaçları sınırlıdır. NATO, NAFTA ve WTO gibi organizasyonlar sadece güvenlik ya da ekonomik mübadele ile ilgilidir; katılımcıların karakterini şekillendiren paylaşılan bir yaşam biçimi oluşturmazlar. Aynı şey sadece güvenlik ve ticaretle ilgilenen, vatandaşlarının ahlak ve yurttaşlık eğitimine kayıtsız kalan bir şehir ya da devlet için de söylenebilir. Aristoteles'e göre "vatandaş ilişkilerinin ruhu birlik

haline geldikten sonra hâlâ ayrı yaşadıkları zamanda olduğu gibiyse onların birlikleri bir şehir devleti ya da siyasal birlik olarak düşünülemez."[7]

"Bir şehir devleti ortak bir sitede yaşamak için ya da karşılıklı adaletsizliklerden korunmak ve mübadeleyi kolaylaştırmak için birlik değildir." Bu koşullar bir şehir devleti için gerekli olsa da yeterli değildir. "Bir şehir devletinin hedefi ve amacı iyi yaşamdır ve sosyal yaşam kurumları bu amacın araçlarıdır."[8]

Siyasal toplum iyi yaşamı geliştirmek için varsa, bunun kamusal görevlerin ve onurun dağıtımı ile ilgili yansımaları nelerdir? Flüt örneğinde nasılsa siyasette de öyledir: Aristoteles iyinin amacından siyasetin uygun bir dağıtım şekline ulaşır; karakteriyle topluma en fazla katkıyı yapanlar yurttaşlık erdeminde en iyi olanlardır ve ortak iyi hakkında en iyi muhakeme yapanlardır. Yurttaşlık yeteneğinde en üstün olanlar –en zenginler ya da sayıca kalabalık olanlar ya da en yakışıklı olanlar değil– siyasal tanınma ve etkililikte en büyük payı hak edenlerdir.[9]

Siyasetin amacı iyi yaşamı geliştirmek olduğu için en yüksek görevler ve onur, Perikles gibi yurttaşlık erdemini ve ortak iyiyi tanımlamada en iyi olan insanlara gitmelidir. Mülk sahibi olanlar söz hakkına sahip olmalıdır. Çoğunlukçu kaygılar biraz göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat en büyük siyasal nüfuz Sparta ile savaşın yapılıp yapılmayacağına, yapılacaksa bunun ne zaman ve nasıl olacağına karar vermek için gereken karaktere ve muhakeme gücüne sahip olanların olmalıdır.

Perikles (Abraham Lincoln) gibi insanlara en yüksek kamusal görevlerin ve onurun verilme nedeni sadece bu insanların herkesin durumunu iyileştiren bilge politikalar yapmaları değildir. Bunun nedeni aynı zamanda siyasal toplumun

en azından kısmen, yurttaşlık erdemini onurlandırmak ve ödüllendirmek için var olmasıdır. Yurttaşlık yeteneğini gösterenlerin kamusal tanınması iyi bir şehrin eğitici rolüne hizmet eder. Bir kez daha adaletin teleolojik ve onursal yanlarının birlikte nasıl var olduğunu görebiliriz.

SİYASETE KATILMAZSANIZ İYİ BİR İNSAN OLABİLİR MİSİNİZ?

Aristoteles siyasetin amacının iyi yaşam olduğu konusunda haklıysa en iyi şekilde yurttaşlık erdemi sergileyenlerin en yüksek görevleri ve onuru hak ettiği sonucuna varmak kolaydır. Fakat siyasetin amacının iyi yaşam olduğu hususunda haklı mıdır? Bu olsa olsa tartışmalı bir iddiadır. Bugünlerde siyaseti iyi yaşamın gerekli bir unsuru olarak görmek yerine şeytanî bir şey olarak kabul ederiz. Siyaseti düşündüğümüzde taviz, yapmacıklık, özel çıkarlar, yozlaşma aklımıza gelir. Siyasetin idealistik kullanımları bile –bir araç olarak sosyal adalet, dünyayı daha iyi bir yer yapma yolu olarak– siyaseti iyi insanın gerekli bir özelliği olarak değil de, bir amaca ulaşma aracı olarak, diğer meslekler arasında bir meslek olarak tasarlar.

Bu durumda Aristoteles niçin siyasete katılımı iyi bir hayat yaşamanın bir şekilde temeli olarak düşünür? Niçin siyaset olmadan mükemmel olarak iyi, erdemli hayatlar süremeyiz?

Cevap bizim doğamızdadır. Sadece bir şehir devletinde yaşayarak ve siyasete katılarak insan olarak doğamızı gerçekleştiririz. Aristoteles, "siyasal birlik kuran varlıklar olarak bizim, arılardan ya da diğer sürü halinde yaşayan hayvanlardan daha üstün seviyede olduğumuzu kabul eder." Onun gerekçesi şudur: Doğa hiçbir şeyi boş yere var etmez ve insanlar diğer hayvanların aksine dil özelliğiyle donatıl-

mışlardır. Diğer hayvanlar ses çıkarabilir ve bu sesler hazzı ve acıyı ifade edebilir. Fakat dil, belirleyici olarak bir insan yeteneğidir sadece hazzı ve acıyı dışa vurmak için değildir. Dil neyin adil ve adaletsiz olduğunu ifade etmek ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek içindir. Sessizce bu şeyleri kavrayamayız ve o zaman kelimelere dökeriz: Dil, iyi hakkında ayrım yaptığımız ve muhakeme ettiğimiz bir araçtır.[10]

Aristoteles sadece siyasal bir birlikte dil yeteneğimizi kullanabileceğimizi ve bir şehir devletinde diğerleriyle adalet ve adaletsizlik, iyi hayatın doğası hakkında tartışabileceğimizi ifade eder. Aristoteles, *Politika* adlı kitabında şu sonuca ulaşır: "Böylece şehir devletinin doğal olduğunu ve bireye önceliğini anlarız."[11] "*Öncelikle*" ile kastettiği şey kronolojik bir öncelik değil, işlevsellik ya da amaç önceliğidir. Bireyler, aileler ve klanlar şehirlerden önce var oldular; fakat sadece şehir devletinde kendi doğamızı gerçekleştirebiliriz. İzole edildiğimizde kendi kendimize yetmeyiz. Çünkü, dil ve ahlakî muhakememiz için gerekli kapasitemizi geliştiremeyiz.

> Yalnız insan –siyasal birliğin yararlarını paylaşamayan ya da kendi kendine yettiği için paylaşmaya ihtiyacı olmayan insan– bir şehir devletinin parçası değildir ve bu durumda ya bir canavardır ya da bir tanrıdır.[12]

Yani, sadece dil yeteneğimizi kullandığımızda doğamızı gerçekleştirebiliriz, ki bu da sonuçta doğru ve yanlış, iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik hakkında diğerleri ile müzakere etmeyi gerektirir.

Fakat dil ve müzakere yeteneklerimizi niçin sadece siyaset aracılığıyla kullanabileceğimizi merak edebilirsiniz. Niçin ailelerde, klanlarda ve derneklerde aynı şeyi yapamayalım? Bu soruyu cevaplamak için Aristoteles'in *Nikoma-*

kos'a Etik adlı kitabındaki erdem ve iyi yaşam yaklaşımını düşünmeye ihtiyacımız var. Bu kitap, temel olarak ahlak felsefesiyle ilgili olsa da erdemli olmanın vatandaş olmayla nasıl ilişkili olduğunu gösterir.

Ahlakî hayat mutluluğu amaçlar. Fakat Aristoteles, mutluluk ile faydacıların hazzı acı karşısında maksimize etme ile anlatmak istedikleri şeyi kastetmez. Erdemli insan, doğru şeylerde hazzı ve acıyı kabullenen biridir. Örneğin birisi köpek dövüşünü izlemekten keyif alıyorsa bunun doğru bir mutluluk kaynağı olmadığını, üstesinden gelinmesi gereken bir ahlaksızlık olduğunu düşünürüz. Ahlakî mükemmeliyet, hazzı ve acıyı toplamaya dayanmaz aksine onları derecelendirir ki asil şeylerden keyif alalım ve alçak şeylerden elem duyalım. Mutluluk bir ruh hali değildir, bir var olma biçimidir; "erdemle uyumlu bir ruhun eylemidir."[13]

Erdemli bir hayat sürmek için bir şehir devletinde yaşamak niçin gereklidir? Ahlakî ilkeleri niçin evde, felsefe dersinde ya da bir etik kitabı okuyarak öğrenemeyiz ve daha sonra bunları ihtiyaçlarımıza uygulayamayız? Aristoteles bu şekilde erdemli olamayacağımızı ifade eder. "Ahlakî erdem bir alışkanlığın sonucu ortaya çıkar." Yapılarak öğrenilen bir şeydir. "Sanat eserlerinde olduğu gibi erdemleri ilk olarak pratiğe taşıyarak öğreniriz"[14]

ETİK, JACK BENNY'DEN VE BAYAN TERBİYE'DEN NE ÖĞRENEBİLİR?

Bu bakış açısıyla erdemli olmak flüt çalmayı öğrenmek gibidir. Hiç kimse kitap okuyarak ya da bir ders dinleyerek bir müzik enstrümanı çalmayı öğrenemez. Pratik yapmak zorundasınız. Başarılı müzisyenleri dinlemek ve onların nasıl çaldığına tanık olmak buna yardım eder. Keman çalmadan başarılı bir kemancı olamazsınız. Bu nedenle pratik

yapmak ahlakî değerle ilişkilidir: "Adil eylemleri yaparak adil oluruz, ılımlı eylemler yaparak ılımlı oluruz, cesur eylemler yaparak cesur oluruz."[15]

Erdemli olmak aşçılık gibi diğer pratikler ve yetenekler ile benzerdir. Çok sayıda aşçılık kitabı basılır fakat hiç kimse sadece bu kitapları okuyarak büyük bir aşçı olmaz. Çok fazla yemek pişirmek zorundasınız. Komedyenlik diğer bir örnektir. Ne şaka kitapları okuyarak ve komik hikayeleri toplayarak ne de sadece komedinin ilkelerini öğrenerek bir komedyen olamazsınız. Pratik yapmak –tempo, zamanlama, mimikler ve ses tonu– ve Jack Benny, John Carson, Eddie Murphy ya da Robin Williams izlemek zorundasınız.

Ahlakî erdem, yapılarak öğrenilen bir şeyse ilk olarak bir şekilde doğru eylemleri yapmalıyız. Aristoteles'e göre bu, hukukun öncelikli amacıdır. Doğru karaktere yol açacak yaşam biçimini kurmak hukukun öncelikli amacıdır. "Yasa yapıcılar vatandaşların yaşam biçimini şekillendirerek iyi yapar. Bu, her yasa yapıcının arzusudur. Bunu yapmayanlar iyi bir özelliği kaybederler ve bu özellik iyi bir yasayı kötüsünden ayırır." Ahlak eğitimi, yasaları ilan etmekten ziyade yaşam biçimini ve karakteri şekillendirmekle ilgilidir. "Az bir fark yaratmaz... Gençliğimizden itibaren değişik şekillerde alışkanlıklar edinmemiz büyük bir fark yaratır; daha doğrusu bütün farkları yaratır."[16]

Aristoteles'in yaşam biçimi üzerine vurgusu, ahlakî erdemi bir âdet formu olarak gördüğü anlamına gelmez. Yaşam biçimi ahlak eğitiminde ilk adımdır. Her şey yolunda giderse sonunda yaşam biçimi etkili olur ve biz de onun sonucunu görürüz. Görgü kuralları üzerine köşe yazarı olan Judith Martin (nam-ı diğer Bayan Terbiye) bir defasında, teşekkür mektubu yazma alışkanlığının kaybolmasından şikayet etti. Bugünlerde duyguların terbiyeden bas-

kın olduğunu varsaydığımızı gözlemledi. Sanki minnettar olduğunuz sürece bu tür formalitelerle uğraşmanıza gerek yoktur. Bayan Terbiye aynı fikirde değildir: "Aksine uygun davranışı yerine getirmenin önünde sonunda erdemli duyguları teşvik edeceğine inanıyorum; yeterince teşekkür mektubu yazarsanız belki hafif de olsa gerçek bir minnettarlık hissedersiniz."[17]

Aristoteles de ahlakî erdemi bu şekilde değerlendirir. Erdemli bir davranışta bulunmak erdemli şekilde eyleme eğilimini kazanmamıza yardım eder.

Ahlakî olarak eylemde bulunmanın bir ilkeye, bir kurala göre eylemek anlamına geldiği düşünmek yaygındır. Fakat Aristoteles bunun ahlakî erdemin ayırt edici bir özelliğini gözden kaçırdığını düşünür. Doğru bir kuralla donatılmış olabilirsiniz ama hâlâ onu nasıl ve ne zaman uygulayacağınızı bilemeyebilirsiniz. Ahlak eğitimi başka bir kuraldan ziyade bu kuralın gerektirdiği durumların belli özelliklerini kavramakla ilgilidir. "Sağlık konuları dışında bizim için iyi olan şeyle ilgili sorular ve sonuç değişmez değildir... Özneler kendi kendilerine her durum için tıpta ya da denizcilikte olduğu gibi uygun olan gerekçeyi anlamalı ve dikkate almalıdırlar."[18]

Aristoteles'e göre ahlakî erdem hakkında söylenebilecek tek genel doğru aşırılıklar arasında bir orta yolda ısrar etmektir. Fakat Aristoteles bu genelliğin bize çok yardımcı olamayacağını kolaylıkla kabul eder. Çünkü her durumda amacı kavramak kolay değildir. Zorluk, doğru şeyi "doğru kişinin, doğru ölçüde, doğru zamanda, doğru amaçla ve doğru şekilde yapmasıdır."[19]

Bu, alışkanlıkların önemli olmasına karşın ahlakî erdemin tamamı olmayacağı anlamına gelir. Yeni durumlar her zaman ortaya çıkar ve hangi yaşam biçiminin hangi koşullar altında uygun olduğunu bilmeye ihtiyacımız vardır. Bu ne-

denle ahlakî erdem, Aristoteles'in "pratik akıl" dediği bir bilgi türünü muhakeme etmeyi gerektirir. "Evrensel ve zarurî olan şeylerle"[20] ilgili olan bilimsel bilginin aksine pratik akıl, nasıl eylemde bulunulacağı ile ilgilidir. Pratik akıl tikelliklerin farkında olmalıdır; bunun için pratiktir ve pratik tikelliklerle ilgilidir."[21] Aristoteles pratik aklı "insan iyiliğiyle ilgili eylemenin doğru kapasitesi ve gerekçesi olarak tanımlar."[22]

Pratik akıl siyasal sonuçları olan ahlakî bir erdemdir. Pratik akla sahip insanlar sadece kendileri için değil kendi vatandaşları ve genelde diğer insanlar için neyin iyi olduğu konusunda iyi düşünebilir. Muhakeme filozofça düşünmek değildir. Çünkü değişebilir ve tikel olanı ele alır. Muhakeme şimdi ve burada olana yöneliktir ama hesap yapmaktan fazla bir şeydir. Mevcut koşullar altında elde edilebilecek insanın en yüksek iyiliğini tanımlamaya çalışmak ile ilgilidir.[23]

SİYASET VE İYİ YAŞAM

Şimdi, siyasetin Aristoteles için sadece diğer tutkular arasında bir tutku olmadığını, iyi yaşam için elzem olduğunu daha açık şekilde anlayabiliriz. İlk olarak şehir devletinin kanunları iyi eylemleri aşılar, iyi karakter oluşturur, yurttaşlık erdemine yönlendirir. İkinci olarak vatandaşın hayatı, müzakereyi ve aksi takdirde aktif olmayacak pratik akıl kapasitesini gerçekleştirmemize imkan sağlar. Bu, evde yapabileceğimiz bir şey değildir. Kenarda oturabilir ve karar vermek zorunda olduğumuzda hangi politikaları destekleyeceğimizi merak edebiliriz. Fakat bu bütün olarak toplumun kaderi için önemli eylemleri ve sorumlulukları paylaşmak değildir. Arenaya dahil olarak, alternatifleri değerlendirerek, meselemizi savunarak, yöneterek, yönetilerek kısaca vatandaş olarak muhakemede iyi oluruz.

Aristoteles'in vatandaş tasavvuru bizimkinden daha

yüce ve çalışkandır. Onun için siyaset ekonomi değildir. Siyasetin amacı faydayı maksimize etme ya da bireysel çıkarların takibinde adil kurallar sağlamadan üstündür. Bunun yerine siyasetin amacı bizim doğamızın bir ifadesidir; insanî yeteneklerimizi, iyi yaşamın elzem bakış açısını ortaya çıkarmak için fırsattır.

ARİSTOTELES'İN KÖLELİK SAVUNUSU

Herkes Aristoteles'in bilinen vatandaşlık yaklaşımına dahil değildi. Kadınlar da köleler gibi yetersizdi. Aristoteles'e göre onların doğası vatandaş olmak için uygun değildi. Bugün bu tür bir dışlamayı açık bir adaletsizlik olarak görürüz. Bu adaletsizliklerin Aristoteles'in bunları yazdıktan sonra iki bin yıldan daha fazla devam etmiş olması hatırlanmaya değerdir. Kölelik Amerika'da 1865 yılına kadar kaldırılmadı ve kadınlar seçme hakkını ancak 1920 yılında kazandı. Bu tür adaletsizliklerin sürüyor olması Aristoteles'in bu tür adaletsizlikleri kabul etmesini haklı çıkarmaz.

Kölelik meselesinde Aristoteles sadece köleliği kabul etmekle kalmadı aynı zamanda felsefî bir gerekçelendirmesini de yaptı. Onun siyaset teorisinin bütün olarak neye ışık tuttuğunu anlamak için kölelik savunusu incelemeye değerdir. Bazıları Aristoteles'in kölelik savunusunu teleolojik düşünme içinde bir hata olarak kabul eder; diğerleri ise bu savunuyu teleolojik düşüncenin, zamanının önyargılarını içeren yanlış bir uygulaması olarak değerlendirir.

Aristoteles'in kölelik savunusu, bütün olarak onun siyaset teorisini kınayacak kadar bir hata sunmaz ama esaslı bir düşüncenin gücünü sınamak için önemlidir.

Aristoteles için adalet uyum meselesidir. Hakları dağıtmak sosyal kurumların telosunu aramak ve bireyleri kendilerini gerçekleştirmelerine imkan verecek uygun rollere

koymaktır. İnsanlara hak ettiklerini verme; onlara hak ettikleri görevleri ve onuru, doğalarına uyumlu sosyal rolleri vermek anlamına gelir.

Modern siyaset teorileri uyum kavramıyla pek bağdaşmaz. Kant'tan Rawls'a liberal adalet teorileri, teleolojik yaklaşımın özgürlüklere ilişkin içerdiği garipliklerden endişelidir. Adalet, uyum hakkında olmayıp seçim ile ilgilidir. Hakları dağıtma insanları doğalarına uygun rollere uydurmak değildir; insanların rollerini kendi kendilerine seçmelerine izin vermektir.

Bu bakış açısına göre telos ve uyum kavramları şüphelidir hatta tehlikelidir. Benim için ya da benim doğama uygun olacak rolü kim söyleyecek? Kendi kendime sosyal rolümü seçmekte özgür değilsem o zaman istemediğim bir rolü kabul etmeye zorlanabilirim. Güce sahip olanlar belli bir grup için bir şekilde aşağı bir rolün uygun olduğuna karar verirse uyum kavramı kolaylıkla köleliğe kayabilir.

Bu endişenin sebep olduğu liberal siyaset teorisi sosyal rollerin uyum ile değil seçimle dağıtılmasını savunur. İnsanların doğasına uygun olacağını düşündüğümüz rollere insanları uydurmak yerine insanların kendi rollerini seçmelerine izin vermemiz gerekir. Bu görüşe göre, kölelik insanları kendi seçmedikleri bir role zorladığı için yanlıştır. Çözüm, telos ve uyum etiği yerine seçime ve rızaya dayanan etiğini kabul etmektir.

Fakat bu sonuç çok hızlıdır. Aristoteles'in kölelik savunusu teleolojik düşünceye karşı bir kanıt içermez. Aksine, Aristoteles'in kendi adalet teorisi kölelik hakkındaki düşüncelerine bir eleştiri yöneltmek için yeterli kaynağı sunar. Aslında onun uyum olarak adalet yaklaşımı seçim ve rızaya dayanan teorilere göre ahlakî olarak daha zorlayıcıdır ve potansiyel olarak mevcut olan dağıtımları daha çok

eleştirir. Bunun nasıl olduğunu görmek için Aristoteles'in yaklaşımını inceleyelim.

Aristoteles'e göre köleliğin adil olabilmesi için iki koşulun sağlaması gerekir: Zorunluluktan kaynaklanmalı ve doğal olmalıdır. Aristoteles'e göre ev sahipleri ortak iyi konusunda tartışarak mecliste vakit harcıyorsa birilerinin ev işlerini yapması gerektiği için kölelik zorunluluktan kaynaklanır. Şehir devleti işbölümü gerektirir. Tüm önemsiz işleri yerine getirecek makineler icat etmezsek bazı insanlar diğerleri siyasete katılabilsin diye hayatın gerekliliklerini yerine getirmek zorundadır.

Bu nedenle Aristoteles köleliğin zorunluluktan kaynaklandığı sonucuna ulaşır. Fakat bu koşul tek başına yeterli değildir. Köleliğin adil olması için bu rolü yerine getirecek olanların doğasıyla uyumlu olması gerekir.[24] Aristoteles "köleliğin bazıları için daha iyi ve adil bir koşul olup olmadığını ya da tersi de geçerli olabilir, tüm köleliğin doğaya aykırı olup olmadığını" sorar.[25] Böyle insanlar yoksa siyaset ve ekonominin köleliğe olan ihtiyacı köleliği haklı çıkarmak için yeterli değildir.

Aristoteles bu tür insanların var olduğuna inanır. Bazı insanlar köle olmak için doğar. Bu insanlar vücudun ruhtan farklı olması gibi sıradan insanlardan farklıdırlar. Bazı insanlar "doğal olarak köledir; bir efendi tarafından yönetilmeleri onlar için daha iyidir."[26]

"Bir adam diğerinin mülkü olmaya eğilimliyse, bir derecede bu gerekçeyi kabullenirse ve kendini bundan yoksun bırakırsa (bu aynı zamanda onun gerçekten köle olma nedenidir) böylece doğal olarak köle olur."[27]

"Bazılarının doğal olarak özgür olması gibi diğerleri doğal olarak köledir. Köle olanlar için kölelik durumu hem yararlı hem de adildir."[28]

Aristoteles ortaya attığı bu iddianın bir noktada sorgulanır olduğunu kabul eder. Çünkü hızlıca şu değerlendirmeyi yapar: "Bu görüşün aksini savunanların da haklı olduğunu anlamak kolaydır."[29] Aristoteles'in yaşadığı günlerin Atinası'nda var olan kölelik dikkate alındığında Aristoteles eleştirilerin haklı olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı. Çoğu köle kendini tam olarak şu gerekçeyle bu pozisyonda buldu: Bu köleler daha önce özgür olan, savaşta yakalanmış insanlardı. Köle olarak statülerinin bu role uygun olmakla herhangi bir ilgisi yoktu. Onlar için kölelik doğal değildi sahip olunan kötü talihin sonucuydu. Aristoteles'in kendi ilkesine göre kölelikleri adil değildi: "Köle olan ya da özgür olan herkes doğal olarak köle ya da özgür insan değildi."[30]

Aristoteles, kimin köle olmak için uygun olduğunu söyleyebilirsiniz, diye sorar. İlke olarak kimin köle olarak geliştiğini kimin acı çektiğini ya da kaçmaya çalıştığını anlamanız gerekir. Güç kullanımı baskıya maruz kalan kölenin bu role uygun olmadığının uygun bir göstergesidir.[31] Aristoteles'e göre sadece rıza tüm rolleri meşrulaştırdığı için değil aynı zamanda güç kullanımı, doğal olmayan bir uyum sunduğu için baskı adaletsizliğin işaretidir. Doğalarıyla uyumlu bir rol içinde olanların zorlanmasına gerek yoktur.

ADALETİ İŞLER KILAN ŞEY NEDİR?

Liberal siyaset teorisine göre kölelik baskıyı içerdiği için adaletsizdir. Teleolojik teorilere göre kölelik doğamızla uyumlu olmadığı için adaletsizdir; baskı, adaletsizliğin bir belirtisidir kaynağı değil. Telos ve uyumun etiğiyle köleliğin adaletsiz olduğunu tam olarak açıklamak mümkündür ve Aristoteles bunu yapma yolunda (tam olmasa da kısmen) ilerler.

Telos ve uyum etiği işyerinde adalet için liberal seçim ve

rıza etiğinden daha fazla zorlayan bir ahlak ilkesi ortaya koyar.[32] Seri üretim şeklinde çalışan bir tavuk işleme fabrikasında uzun süre çalışma gibi tekrarlara dayanan ve tehlikeli bir iş düşünün. Bu çeşit bir iş adil midir yoksa adaletsiz midir?

Liberteryene göre cevap işçinin emeğinin ücretini özgürce mübadele edip etmemesine bağlıdır: Özgürce mübadele edebiliyorlarsa iş adildir. Rawls'a göre iş, emeğin özgür değişimi adil arka plan koşullarında gerçekleşiyorsa adil olabilir. Aristoteles için adil arka plan koşullarında gerçekleşiyorsa bile yeterli değildir; işin adil olabilmesi için o işi yapan işçilerin doğasıyla uyumlu olması gerekir. Bazı işler, bu sınavı geçemez. Bu işler tehlikeli, tekrara dayalı ve sıkıcı olduklarından insanoğluna uygun değildirler. Bu durumlarda adalet, işin doğamıza göre yeniden organize edilmesini gerektirir. Aksi takdirde iş köleliğe benzer şekilde adaletsiz olacaktır.

CASEY MARTIN'İN GOLF ARABASI

Casey Martin sakat bir ayağı olan profesyonel bir golfçüydü. Dolaşım bozukluğu nedeniyle oyun esnasında yürümek Martin'de çok fazla acıya neden oluyordu ve kan akışı ve kırık riski yaratıyordu. Engeline rağmen bu sporda her zaman çok iyiydi. Üniversitedeyken Stanford'ın lig takımında oynadı ve sonra profesyonel oldu.

Martin, Profesyonel Golfçüler Birliği'ne (Professional Golfers' Association, PGA) turnuvalarda bir golf arabası kullanma izni için başvurdu. Birlik, üst düzey profesyonel turnuvalarda arabaları yasakladığı kuralını hatırlatarak bunu reddetti. Martin bu kararı mahkemeye taşıdı. Martin, Amerika Engellileri Koruma Yasası'nın (1990), "yapılan aktiviteyi temelden değiştirmedikçe"[33] engelli insanlar için uygun düzenlemelerin yapılmasını gerektirdiğini ileri sürdü.

Golf alanındaki büyük isimler bu davada ifade verdi. Arnold Palmer, Jack Nicklaus ve Ken Venturi hepsi golf arabası yasağını savundu. Bu insanlar yorgunluğun golf turnuvalarında önemli bir kriter olduğunu ve yürümek yerine arabaya binmenin Martin'e adil olmayan bir avantaj sağlayacağını savundular.

Dava, Amerikan Yüksek Mahkemesi'ne taşındı ve hakimler kendilerini, mevkilerinin ve uzmanlıklarının ötesine geçen saçma kabul edilecek bir soruyla uğraşır halde buldular: "Golf maçında şut atılacak yere gitmek için golf arabasına binen birisi gerçekten golfçü müdür?"[34]

Aslında dava, klasik Aristotelesçi mantık içinde bir adalet sorusuna sebep oldu: Martin'in golf arabasına binmeye hakkı olup olmadığına karar vermek için mahkeme söz konusu aktivitenin zorunlu doğasına karar vermek zorunda kaldı. Golf oyununda yürüme golf için önemli midir yoksa sadece önemsiz bir şey midir? Golfçüler birliğinin belirttiği gibi yürüme golf sporunun önemli bir özelliğiyse o zaman Martin'in bir arabaya binmesine izin vermek "oyunun doğasını temelden" değiştirebilir. Haklar sorununu çözmek için mahkeme, oyunun telosuna ya da elzem doğasına karar vermek zorundaydı.

Mahkeme yediye karşı iki oyla Martin'in bir golf arabası kullanmaya hakkı olduğuna karar verdi. Hakim John Paul Stevens çoğunlukla alman kararın gerekçesini yazarken golf oyununun tarihini analiz etti ve arabaların kullanımının oyunun temel özelliğine aykırı olmadığını ifade etti. "İlk zamanlardan beri oyunun temel özelliği bir topa mümkün olduğu kadar az sayıda vuruş yaparak topun belli bir yerden belli uzaklıktaki bir deliğe doğru gitmesini sağlayacak sopaları kullanarak şut atmaktır."[35] Yürümenin golfçülerin fiziksel yorgunluğunu etkilediği iddiası ile ilgili olarak Stevens,

on sekiz deliğe yürümenin yaklaşık beş yüz kalori tükettiğini "bunun da besin değeri olarak bir Big Mac'ten* daha az olduğunu"[36] hesaplayan bir fizyoloji profesörünün ifadesinden alıntı yaptı. Çünkü golf "az hareket içeren ve oyundan kaynaklanan yorgunluğun az, stres ve motivasyonun temel unsurlar olduğu fiziksel bir olaydır."[37] Mahkeme, Martin'in engelini bir golf arabasına binmesine izin vererek telafi etmesinin, temel olarak oyunu değiştirmediğini ya da ona adil olmayan bir avantaj sağlamadığı sonucuna vardı.

Hakim Antonin Scalia aynı fikirde değildi. Nükteli bir muhaliflikle mahkemenin golfün temel özelliğine karar verebileceği düşüncesini reddetti. Onun itirazı basit olarak hakimlerin bu soruya cevap vermekteki otorite ya da yeterlilikten yoksun olmaları değildi. Scalia, mahkemenin kararının altındaki Aristotelesçi mantığa (bir oyunun telosu ya da önemli doğası hakkında gerekçelendirme yapmak mümkündür) karşıydı:

> Bir şeyin "temel" olduğunu söylemek doğal olarak onun belli bir amacı başarmak için gerekli olduğunu söylemektir. Ancak bir oyunun gerçek doğası onun eğlenceden başka bir hedefinin olmamasıdır (bu, oyunları üretici aktiviteden ayıran şeydir). Herhangi bir oyunun keyfî kurallarının "temel" olduğunu söylemek imkansızdır.[38]

Scalia'ya göre golfün kuralları (tüm oyunlarda olduğu gibi) tamamen keyfî olduğuna göre Golfçüler Birliği tarafından belirlenen kuralları eleştirel olarak değerlendirmek için bir temel yoktur. Taraftarlar bu kurallardan hoşlanmıyorsa "müşteri olmaktan çekilebilirler." Fakat hiç kimse bu ya da şu kuralın golfün test ettiği yeteneklere ilgisiz olduğunu iddia edemez.

---

* Bir çeşit hamburger. –*ç.n.*

Scalia'nın açıklaması çeşitli açılardan eleştirilebilir. İlk olarak sporları küçümser. Hiçbir taraftar, sporların keyfî kurallar tarafından yönlendirildiğini ya da hiçbir amaca ya da anlama sahip olmadığını söylemez. İnsanlar favori sporlarının kurallarının övülmeye değer belli yeteneklere yol açmak ve onları kutlamak için konduğuna inanmak yerine keyfî olduğuna inanırsa onlar için favori sporlarının sonuçlarına inanmak zor olabilir. Spor takdir etme amacından bir eğlence kaynağına, tiyatroya dönüşebilir.

İkinci olarak oyun kurallarının erdemini ve bu kuralların oyunu geliştirip geliştirmediğini ya da yozlaştırdığını iddia etmek tam olarak mümkündür. Bu tartışmalar telefonla bağlanılan radyo programlarında ya da oyunu yönetenler arasında her zaman yapılır. Beyzboldaki "belirlenen oyuncu" kuralını düşünün. Bazıları bu kuralın zor durumda en zayıf vuruculardan sakınarak en iyi oyuncunun topa vurmasına imkan verdiği için oyunu geliştirdiğini ifade eder. Diğerleri bu kuralın, vurma ve kaçmaya ilişkin karışık stratejileri fazla abartarak oyuna zarar verdiğini iddia eder. Beyzbolda belli bir anlayışa dayanan her pozisyon beyzbolun en iyi ne olduğu sorusuyla ilgilidir: Beyzbolda hangi yetenekler test edilir, beyzbol hangi yetenekleri ve değerleri onurlandırır ve ödüllendirir? Pozitif ayrımcılık üzerine tartışmanın üniversitenin amacı üzerine bir tartışma olması gibi, belirlenen oyuncu kuralı üzerine tartışma esasen beyzbolun telosu hakkındaki bir tartışmadır.

Son olarak Scalia beyzbolun bir telosa sahip olduğunu reddederek büsbütün tartışmanın onura ilişkin yanını gözden kaçırır. Golf arabası hikayesinde gerçekten tam olarak sorun olan neydi? Anlaşılan, golf arabası hikayesinde sorun, adaletle ilgiliydi. Golfçüler Birliği ve golfün büyük isimleri Martin'in bir golf arabasına binmesine izin verme-

nin ona adil olmayan bir avantaj kazandıracağını iddia etti. Martin bu iddiaya, sahip olduğu engel nedeniyle arabanın sahadaki oyunu adil kıldığı cevabını verdi.

Söz konusu olan sadece adaletse açık ve kolay bir çözüm var: Tüm golfçülerin turnuvalarda golf arabası kullanmasına izin verilir. Herkes golf arabası kullanırsa itirazlar sona erer. Fakat bu profesyonel golfün bir yasağıydı, Casey Martin için bir istisna yapılması bile düşünülemezdi. Peki niçin? Çünkü tartışma adalet hakkında olmaktan çok onur ve tanınma ile ilgiliydi. Özellikle Golfçüler Birliği'nin ve büyük golfçülerin, golfün atletik bir olay olarak tanınması ve saygı gösterilmesi arzusuyla ilişkiliydi.

Olabildiği kadar bu noktayı açıklamama izin verin: Golfçüler oyunlarının statüsü hakkında bir ölçüde hassastır. Bu oyun koşma, zıplama ve top çalma çabası içermez. Hiç kimse golfün yetenek gerektiren bir oyun olduğundan şüphe etmez. Fakat büyük golfçülere göre golf sporunun onuru ve tanınması fiziksel olarak atletik bir spor olarak görülmesine bağlıdır. Onların yaptığı bu spor golf arabasına binilerek yapılırsa onların atlet olarak tanınırlığı sorgulanabilir ve azalabilir. Belki bu bakış açısı, bazı profesyonel golfçülerin ateşli bir şekilde Casey Martin'in golf arabasını kullanma isteğine niçin karşı olduklarını açıklar. Golfçüler Birliği'nin yirmi beş yaşındaki üyesi Tom Kite, *the New York Times*'ta görüşlerini şöyle açıklar:

> Casey Martin'in golf arabası kullanması hakkını savunanlar, rekabete dayanan bir spordan konuştuğumuzu unutuyor gözükmektedir... Atletik bir olaydan söz ediyoruz. Golf'un atletik bir spor olmadığını söyleyen biri açıkça bir sahada bulunmamış ya da bu sporu yapmamıştır.[39]

Golfün temel doğası hakkında kim haklı olursa olsun Casey Martin'in golf arabası üzerine federal dava Aristote-

les'in adalet teorisinin güzel bir örneğidir. Adalet ve haklar üzerine tartışma sıklıkla kaçınılmaz olarak sosyal kurumların amacı, dağıttığı mallar, onurlandırdığı ve ödüllendirdiği erdemler hakkındadır. Bu tür soruların cevabı olarak nötr hukuk yapma teşebbüslerimize rağmen iyi yaşamın doğası hakkında tartışmaksızın neyin adil olduğunu söylemek mümkün olmayabilir.



BİRBİRİMİZE NE BORÇLUYUZ?

Sadakatin Açmazları

"Özür dilerim" demek hiçbir zaman kolay değildir. Özellikle bir ulus adına, halk önünde özür dilemek zor olabilir. Yakın geçmişteki yıllar, tarihsel adaletsizlikler için kamusal özürler ile ilgili acı veren tartışmalar içerir.

ÖZÜRLER VE TAZMİNATLAR

Tedirgin siyasal özürlerin çoğu, İkinci Dünya Savaşı boyunca yapılan tarihsel yanlışlara yöneliktir. Almanya, Holokost* için bireysel olarak hayatta kalan Yahudilere ve İsrail devletine milyon dolarlara karşılık gelen tazminatlar ödedi.[1] Alman siyasî liderler, yıllarca çeşitli derecelerde Nazi geçmişinin sorumluluğunu kabul ederek özürlerini sundular. Alman Başbakan Konrad Adenauer, 1951 yılında Alman yasama meclisinde yaptığı konuşmasında "Alman-

* Yahudi soykırımı –*ç.n.*

ların büyük çoğunluğunun, Yahudilere karşı işlenen suçlardan iğrendiğini ve bu suçlarda payı bulunmadığını" ifade etti. Fakat başbakan "Almanlar adına maddî ve manevî tazminat ödemeyi gerektiren, kelimelerin tanımlayamayacağı suçlar işlendiğini"[2] kabul etti. 2000 yılında Alman Cumhurbaşkanı Johannes Rau, İsrail yasama meclisinde (Knesset) yaptığı konuşmasında "Almanların yaptıkları için af dileyerek"[3] Holokost için özür diledi.

Japonlar savaş zamanındaki acımasızlıkları için özür dilemekte daha az istekliydi. 1930'lar ve 1940'lar boyunca, yüz binlerce Koreli ve diğer Asyalı kadın, Japon askerler tarafından genelevlerde çalışmaya zorlandı ve seks kölesi yapıldı.[4] 1990'lardan beri Japonlar, resmî olarak özür dilemeleri ve "köle kadınlara" tazminat ödemeleri için baskıyla karşılaşmaktadır. 1990'larda özel bir kuruluş kurbanlara tazminat önerdi ve Japon liderler sınırlı olarak özürlerini sundular.[5] 2007 yılında Japon Başbakan Şinzo Abe, Japon ordusunun Asyalı kadınların zorla seks kölesi yapılmasından sorumlu olmadığı konusunda ısrar etti. ABD Kongresi, Japon hükûmetinin, Japon ordusunun kaçırılan kadınların seks kölesi yapılmasındaki rolünü resmî olarak kabul etmesini ve bunun için acilen özür dilemesini isteyen bir karar alarak buna cevap verdi.[6]

Diğer özür tartışmaları, yerli halka yapılan tarihsel adaletsizliklerle ilgilidir. Avustralya'da, hükûmetin Aborjinlere (Avustralya yerlilerine) karşı yükümlülükleri üzerine olan tartışma son yıllarda alevlendi. 1910'lardan 1970'lerin başına kadar melez Aborjin çocuklar annelerinden ayrılmaya zorlandı ve beyaz ailelerin yanma ya da yetiştirme kamplarına yerleştirildi. (Bu vakaların çoğunda anneler Aborjin, babalar ise beyazdı.) Bu politika, Aborjin çocukları, beyaz toplum içinde asimile etmeyi ve Aborjin kültürünün yok

olma hızını artırmayı amaçlıyordu.[7] Hükûmetin çocukları kaçırma politikası, Rabbit Proof Fence* (2002) filminde anlatılır. Film, 1931'de üç genç kızın bir yetiştirme kampından kaçışını ve annelerine kavuşmak üzere çıktıkları 1200 millik yolculuklarının hikayesini anlatır.

1997'de Avustralya'daki bir insan hakları komisyonu, Aborjinlerin "Kayıp Jenerasyonu"na uygulanan zulümleri rapor etti ve ulusal bir özür günü düzenlenmesini önerdi.[8] O zamanın Başbakanı John Howard, "Avustralyalıların şu anki jenerasyonun geçmiş eylemlerin ve politikaların suçunu ve ayıbını kabul etmemesi gerektiği" gerekçesiyle resmî olarak özür dilenmesine karşı çıktı.[9] Özür sorunu, Avustralya siyasetinde ihtilaflı bir problem haline geldi. 2008'de yeni seçilen Başbakan Kevin Rudd, resmî olarak Aborjinlerden özür diledi. Başbakan bireysel tazminat önermese de acı çeken Avustralyalı yerli nüfusun sosyal ve ekonomik dezavantajlarının üstesinden gelecek önlemlerin sözünü verdi.[10]

Son yıllarda özür ve tazminat üzerine tartışmalar Amerika'da da önem kazandı. 1988'de başkan Ronald Reagan İkinci Dünya Savaşı boyunca batı kıyısındaki toplama kamplarında alıkonan Japon asıllı Amerikalılardan resmî olarak özür dileyen bir kararı imzaladı.[11] Bu özre ek olarak, yasama meclisi kamplardan sağ kurtulanların her birine 20.000 dolar ödedi ve Japon asıllı Amerikalıların kültür ve tarihini geliştirmek için kaynak ayırdı. 1993'te Kongre bir yüzyıl önce gerçekleşen uzak bir tarihsel yanlış için bağımsız Hawaii Krallığı'nın devrilmesi nedeniyle özür diledi.[12]

Amerika'da ortaya çıkan en büyük özür sorunu belki de kölelik mirası ile ilgili olandır. İç Savaş'ta azat edilen her köle için "kırk hektar ve bir keçi" sözü asla gerçekleşmedi.

---

* Bu film, Türkiye'de *Çit* adıyla gösterime girmişti. –*ç.n.*

1990'larda siyahlar için tazminat yeniden gündeme geldi.[13] 1989'dan beri her yıl Kongre üyesi John Conyers, Afrika asıllı Amerikalıların tazminatlarını belirlemek üzere bir komisyon oluşturulması için yasa önerir.[14] Tazminat fikri pek çok Afrika asıllı Amerikalı organizasyonun ve insan hakları grubunun desteğini kazansa da tüm toplumun dikkatini çekmez.[15] Anketler, Afrika asıllı Amerikalıların tazminat taraftarı olduğunu gösterirken beyaz nüfusun sadece yüzde 4'ü bunu destekler.[16]

Tazminat hareketi bocalasa da son yıllarda resmî özür dalgası yaşandı. En fazla köle bulundurmuş eyalet olan Virginia, 2007'de kölelik için özür dileyen ilk eyalet oldu.[17] Alabama, Maryland, Kuzey Carolina, New Jersey ve Florida'yı içeren çok sayıda eyalet Virginia'yı takip etti.[18] 2008 yılında Temsilciler Meclisi kölelik için ve 20. Yüzyıl ortalarına kadar ayrımcılığı sürdüren Jim Crow* çağı için Afrika asıllı Amerikalılardan özür dileyen bir yasayı kabul etti.[19]

Uluslar, tarihsel hatalar için özür dilemeli midir? Bu soruyu cevaplamak için kolektif sorumluluk ve toplumsal talepler hakkında bazı zor soruları düşünmeye ihtiyacımız vardır.

Kamusal özür için temel gerekçeler; siyasal toplumun sebep olduğu adaletsizliklerden acı çekenlerin hatırasını onurlandırmak, kurbanların ve onların nesillerine yönelik devam eden adaletsizliklerin etkilerinin farkında olmak ve adaletsizliğe neden olanların işlediği hataları tazmin etmektir. Kamusal eylemler olarak resmî özürler, geçmişin yaralarını sarmaya yardım edebilir, ahlakî ve siyasal uzlaş-

* Jim Crow, beyaz, Amerikalı oyun yazarı ve oyuncu Thomas D. Rice tarafından 19. Yüzyıl'da canlandırılan Afrika asıllı Amerikalıların kültürünün farklı yönlerini örneklendiren siyahî bir karakter. Daha sonraları özellikle Afrika asıllı Amerikalıları aşağılamak için kullanılmıştır. *–ç.n.*

ma için bir temel sağlayabilir. Tazminatlar ve diğer finansal yardımlar, özrün ve tazminatın hissedilir ifadeleri olarak benzer şekilde haklı çıkarılabilir. Bu tazminatlar ve mali yardımlar, kurbanların ve onların mirasçılarının yaşadığı adaletsizliğin etkilerini azaltmaya da yardım edebilir.

Bu düşüncelerin, özrü yeterince güçlü şekilde haklı kılıp kılmadığı koşullara bağlıdır. Bazı olaylarda kamusal özür ya da tazminat teşebbüsleri, eski defterleri açarak, tarihsel düşmanlıkları arttırarak, zalimliği yayarak ya da öfke yaratarak iyi olmaktan çok zarar verebilir. Kamusal özür karşıtları, en çok bu gerekçeler nedeniyle endişelidir. Her şey göz önüne alındığında bir özür ya da tazminatın bir siyasal toplum için işlevsel olup olmadığı karmaşık bir siyasal muhakeme sorunudur. Cevap olaydan olaya değişecektir.

ATALARIMIZIN GÜNAHLARINI TAZMİN ETMEMİZ GEREKİR Mİ?

Tarihsel adaletsizlikler için özür dilenmesine karşı olanlarca sıklıkla dile getirilen diğer bir yaklaşıma odaklanmak istiyorum. Bu yaklaşım, durumun özelliklerine bağlı olmayan ilkesel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre daha önceki jenerasyonların yaptığı hatalar için aslında mevcut jenerasyon özür dileyemez ve özür dilememesi gerekir.[20] Bir adaletsizlik için özür dileme, sonunda bu adaletsizlik için sorumluluğu kabul etmeyi gerektirir. Fakat yapmadığınız bir şey için özür dileyemezsiniz. Bu nedenle siz doğmadan önce olan bir şey için nasıl özür dileyebilirsiniz?

Avustralya Başbakanı John Howard, Aborjinlerden resmî olarak özür dilenmesini reddetmek için bu gerekçeye dayandı: "Mevcut olan Avustralya jenerasyonunun kendilerinden önceki jenerasyonun yaptıklarının sorumlulukla-

rını kabul etmeleri ve resmî olarak özür dilemeleri gerektiğine inanmıyorum."[21]

Benzer bir tartışma Amerika'da kölelik tazminatlarında yaşandı. Cumhuriyetçi Kongre üyesi olan Henry Hyde, tazminat düşüncesini bu gerekçelerle eleştirdi: "Asla bir köle edinmedim ve hiç kimseyi ezmedim. Benden nesiller öncesinde doğan birinin köle sahibi olmasından ötürü tazminat ödemem gerekir mi bilmiyorum."[22] Tazminata karşı olan Afrika asıllı Amerikalı Walter E. Williams benzer bir görüşü dile getirdi: "Devlet perilerden ya da Noel Baba'dan para alabilirse bu süper olur ama devlet vatandaşlardan para alacak. Ancak kölelikten sorumlu olan hiçbir vatandaş bugün hayatta değil."[23]

Geçmişteki hataları tazmin etmek için günümüz vatandaşlarını vergilendirme özel bir soruna neden olur. Fakat benzer sorun finansal tazminat içermeyen özür tartışmalarında da ortaya çıkar.

Özürlerde dikkate alınan husus şudur: Sorumluluğun kabul edilmesi. Herkes bir adaletsizlikten ötürü üzüntü duyabilir. Fakat sadece bir şekilde bu adaletsizliğe sebep olan, bunun için özür dileyebilir. Özür dilemeye karşı olan eleştirmenler bu ahlakî itirazı savunur. Bu eleştirmenler, mevcut jenerasyonun, atalarının günahlarından ahlakî olarak sorumlu olduğu düşüncesini kabul etmez.

2008'de New Jersey Eyalet Meclisi, özür sorunu üzerine tartışırken Cumhuriyetçi bir Meclis Üyesi: "Bugün yaşayan biri, köle sahipliğinden dolayı suçlu mudur ve bu nedenle bu suçtan dolayı özür dilemeli midir?" sorusunu sordu. Ona göre cevap açıktır ve bugün yaşayan hiç kimse bundan sorumlu değildir: "Bugün New Jersey'de yaşayanlar hatta köle sahibi olan atalarının izini sürenler, kendilerinin şah-

sî olarak rol oynamadığı adaletsizlikler için kolektif olarak suçlu ya da sorumlu olamazlar."[24]

Temsilciler Meclisi kölelik ve ayrımcılık için bir oylamaya hazırlanırken bir Cumhuriyetçi eleştirmen bunu "büyük büyük büyük dedelerimizin"[25] gerçekleştirdiği eylemler için özür dilemeye benzetti.

AHLAKÎ BİREYCİLİK

Resmî özürlere karşı ilkesel itirazı gözden kaçırmak mümkün değildir. Bu itiraz güçlü ve cezbedici bir ahlakî düşünceye dayanır. Bu düşünceye göre kendi yaptıklarımızdan sorumluyuzdur; diğer insanların yaptıkları ve kontrolümüzün ötesindeki olaylar için sorumlu olamayız. Ebeveynlerimizin, büyük dedelerimizin ya da vatandaşlarımızın işlediği günahlardan sorumlu değilizdir.

Bu düşünce konuyu negatif olarak konumlandırır. Resmî özürlere karşı ilkesel itiraz güçlü ve cezbedici bir ahlakî düşünceye dayandığı için önem taşır. Bu düşünceye "ahlakî bireycilik" diyebiliriz. Ahlakî bireycilik doktrini, insanları bencil varlıklar olarak tanımlamaz. Daha çok özgür olmakla ilgilidir. Ahlakî bireyci için özgür olmak, gönüllü olarak kabul ettiğim sorumluluklara konu olmaktır; diğerlerine borçlu olduğum şey, bir tercihte, bir sözde ya da yaptığım bir anlaşmada mevcut olan rızadan kaynaklanır ve kesindir.

Kendi kendime üstlendiklerimle sınırlı olan sorumluluk yaklaşımı özgürlüğü mümkün kılar. Bu yaklaşıma göre özgür, bağımsız, önceki ahlakî bağlardan azade ahlakî özneler olarak kendi amaçlarımızı kendimiz seçmeye muktedirizdir. Ne gelenek ne âdet ne de miras edinilmiş statü ahlakî sorumlulukların kaynağıdır; sadece her bireyin özgür tercihi bizi sınırlayan ahlakî yükümlülüklerin tek kaynağıdır.

Bu özgürlük algısının, atalarımızın yaptığı tarihsel adaletsizliğin kolektif sorumluluğu ve ahlakî yüküne katlanma görevi için ne kadar az yer bıraktığını görebilirsiniz. Büyükbabama borçlarını ödeyeceğime ya da günahları için özür dileyeceğime söz verseydim bu anlam ifade edebilirdi. Tazmin etme ödevim jenerasyonları aşan, kolektif bir kimliğe dayanan bir yükümlülük olmaktan ziyade rızaya dayanan bir yükümlülük olabilir. Bu tür söz verme eylemlerinin yokluğunda, ahlakî bireyci, atalarının günahlarını tazmin etme sorumluluğuna sahip değildir. Bu günahlar nihayetinde bana değil onlara aittir.

Ahlakî bireycilerin özgürlük düşüncesi doğruysa bu durumda resmî özür eleştirileri bir noktada haklıdır; atalarımızın hataları için ahlakî bir yükümlülüğümüz yoktur. Fakat burada söz konusu olan özür ve kolektif sorumluluktan fazlasıdır. Bireysel özgürlük yaklaşımı çağdaş siyasetle ilgisi olan çoğu adalet teorisinde geniş yer tutar. Benim de inandığım gibi bu özgürlük yaklaşımı hatalıysa o zaman kamusal hayatımızın bu temel özelliklerini yeniden düşünmemiz gerekir.

Gördüğümüz gibi rıza ve özgür seçim yaklaşımı sadece çağdaş siyasette değil aynı zamanda modern adalet teorilerinde geniş yer tutar. Geçmişe bakalım, çeşitli tercih ve rıza yaklaşımlarının günümüz düşüncelerini nasıl şekillendirdiğini anlayalım.

Kendi kendine çıkarını belirlemenin erken bir yorumu John Locke'tan bize ulaşır. Ona göre meşru bir hükûmet rızaya dayanmalıdır. Niçin? Çünkü biz paternal bir otoriteye ya da tanrısal bir krallığa konu olan varlıklar olmaktan ziyade özgür ve bağımsız varlıklarızdır. Doğal ortamda hepimiz özgür, eşit ve bağımsız olduğumuz için birisinin rızası olmadan mülküne el konulamaz ve başkasının siyasî gücüne konu edilemez.[26]

Bir yüzyıl sonra Immanuel Kant daha güçlü bir kendi kendine çıkarını belirleme yorumu önerdi. Faydacı ve amprisist filozoflara karşı Kant, kendimizi tercih ve arzulardan oluşan bir özne olarak görmek yerine daha fazla anlama sahip özne olarak düşünmek zorunda olduğumuzu ifade etti. Özgür olmak özerk olmaktır ve özerk olmak kendi kendimize belirlediğimiz bir yasayla yönlendirilmektir. Kant'ın özerklik yaklaşımı, rızaya göre daha çok çaba gerektirir. Ahlakî bir yasa istediğimde arızî arzularıma ve bağlılıklarıma göre tercih yapmam. Bunun yerine özel çıkarlarımdan ve bağlılıklarımdan geri adım atar ve saf pratik akıl içinde katılımcı olmayı isterim.

20. Yüzyıl'da John Rawls, Kant'ın özerklik kavramını benimsedi ve kendi adalet teorisi için kaynak olarak kullandı. Kant gibi Rawls da sıklıkla yaptığımız tercihlerin ahlakî olarak keyfî özellikleri yansıttığını gözlemledi. Örneğin, birisinin fabrikada çalışma tercihi tam anlamıyla özgür bir tercih olmaktan ziyade ekonomik ihtiyacı yansıtabilir. Bir toplumun gönüllü bir sözleşmeye dayanmasını istiyorsak var olan rızaya dayanamayız. Bunun yerine özel çıkarlarımızı ve avantajlarımızı kenara bırakırsak ve bilgisizlik peçesinin ardında tercih yaparsak, hemfikir olacağımız adalet ilkelerinin neler olması gerektiğini sormamız gerekir.

Kant'ın özerk irade düşüncesi ve Rawls'ın bilgisizlik peçesi ardındaki varsayımsal anlaşma düşüncesi şu ortak özelliğe sahiptir: Her ikisi de ahlakî özneyi kendi özel amaçları ve bağlılıklarından bağımsız olarak tasarlar. Ahlakî yasayı (Kant) ya da adalet ilkelerini seçerken (Rawls) bunu dünyada içinde olduğumuz rollerle ve bizi özel yapan şeylerle ilişkilendirmeden yaparız.

Adalet hakkında düşünürken özel kimliklerimizden soyutlanırsak, bu durumda bugün yaşayan Almanların,

Holokost'u tazmin etme özel sorumluluğuna sahip olduğunu ya da mevcut Amerikalı jenerasyonun, kölelik ve ayrımcılıktan kaynaklanan adaletsizliklere çare bulmak için özel bir sorumluluğa sahip olduğunu iddia etmek zor olur. Niçin? Çünkü bir Alman olarak ya da bir Amerikalı olarak kimliğimi bir kenara bıraktığımda, kendimi özgür ve bağımsız olarak tasarladığımda, bu tarihsel adaletsizlikleri gidermek için sorumluluğumun herhangi birinin sorumluğundan daha fazla olduğunu söylemek için temel kalmaz.

Bireyleri özgür ve bağımsız olarak düşünürsek bu sadece jenerasyonlar arası kolektif sorumluluk sorularına cevap verememekle kalmaz aynı zamanda daha derin bir sonuca götürür: Ahlakî özneyi bu şekilde düşünme, adalet yaklaşımımızı da derinden etkiler. Özgür olarak tercih etme, bağımsız olma, haklarımızı tanımlayan adalet ilkelerinin herhangi bir özel ahlak ya da din anlayışına dayanmaması gerektiği ve bu adalet ilkelerinin çeşitli iyi yaşam yaklaşımları arasında tarafsız olmayı denemeleri gerektiği düşüncesini destekler.

DEVLETİN AHLAKÎ OLARAK TARAFSIZ OLMASI GEREKİR Mİ?

Devletin iyi yaşamın anlamı konusunda tarafsız olması gerekir düşüncesi antik siyaset anlayışından ayrılmayı temsil eder. Aristoteles'e göre siyasetin amacı sadece ekonomik değişimi kolaylaştırmak ve kamu güvenliğini sağlamak değildir aynı zamanda iyi karakter ve iyi vatandaşlar yetiştirmektir. Adalet hakkındaki tartışmalar kaçınılmaz olarak iyi yaşam üzerine tartışmalardır. Aristoteles'e göre "ideal bir yasanın doğasını araştırmadan önce ilk olarak en çok arzu edilen yaşamın doğasına karar vermemiz gerekir. Bu anlaşılmaz kaldığı sürece ideal yasanın doğası anlaşılmaz olur."[27]

Siyasetin söz konusu değerleri geliştirmek ile ilgili olduğu düşüncesi günümüzde çoğumuza garip, hatta tehlikeli gelir. Eğer insanlar bu değerler konusunda hemfikir değilse, siyasetin hangi değerleri içermesi gerektiğini kim söyleyecek? Hukuk belli ahlakî ve dinî idealleri daha üstün tutmaya çalışırsa bu hoşgörüsüzlüğün ve baskının yolunu açmaz mı? Belli bir erdeme üstünlük vermeyi deneyen devletleri düşündüğümüzde ilk olarak Atina şehir devletleri akla gelmez. Bunun yerine dinî aşırılıklar, geçmişte ve şimdi var olan baskılar, yetişkinler için yasaklar, zorunlu burka, cadı mahkemeleri ve benzeri şeyler akla gelir.

Kant'a ve Rawls'a göre belli bir iyi yaşam düşüncesine dayanan dinsel ya da laik adalet teorileri özgürlükle bağdaşmaz. Bazı değerleri diğerlerine empoze edecek bu tür teoriler; özgür, bağımsız, kendi amacını ve hedefini seçen birey anlayışıyla örtüşmez. Bu nedenle kendi kendine öz varlığını belirleme ve tarafsız devlet birlikte var olur. Çünkü amaçlar arasında tarafsız olacak bir haklar çerçevesine ihtiyacı olan özgür ve bağımsız varlıklarız. Bu haklar çerçevesi ahlakî ve dinî tartışmalarda taraf tutmayı reddeder ve bireyleri kendi değerlerini tercih etmesi konusunda özgür bırakır.

Bazıları hiçbir adalet ve haklar teorisinin ahlakî olarak tarafsız olamayacağını öne sürebilir. Bir derecede bu doğrudur. Kant ve Rawls ahlakî göreceliği savunmazlar. Bireylerin kendi amaçlarını seçmekte özgür olması gerektiği düşüncesinin kendisi güçlü bir ahlakî düşüncedir. Fakat bu ahlakî düşünce, sadece, hayatınızı nasıl yaşamanız gerektiğini söylemez aynı zamanda takip etmek istediğiniz amaçlarınızı, benzer şekilde amaçlarını takip eden diğer insanların haklarına saygılı bir şekilde takip etmenizi gerektirir. Tarafsız bir çerçeve ihtiyacı, kesinlikle tercih edilen bir iyi yaşam yolunu ya da iyi düşüncesini onaylamanın reddine dayanır.

Kant ve Rawls belli ahlakî idealleri geliştirdiklerini inkar etmez. Onların itirazı, hakları bazı iyi yaklaşımlarından türeten adalet teorilerinedir. Faydacılık bunlardan biridir. Bu teori, hazzı ve refahı maksimize eden iyi düşüncesini kabul eder ve bunu başaracak haklar sistemini gerektirir. Aristoteles, iyinin farklı bir teorisini savunur. Bu teori, hazzı maksimize etmekten çok doğamızı gerçekleştirme ve insanın belli yetenekleri gerçekleştirmesi ile ilgilidir. Aristoteles'in muhakemesi teleolojiktir. O, belli bir iyi düşüncesinden hareketle muhakeme yapar.

Bu, Kant'ın ve Rawls'm reddettiği bir anlayıştır. Onlar doğrunun iyi olana önceliğini savunur. Ödevlerimizi ve haklarımızı tanımlayan ilkelerin, herhangi bir iyi yaşam düşüncesine dayanmaması gerekir. Kant'a göre "filozofların kafa karışıklığı üstün ahlakî ilkelerle ilgilidir." Antik filozofların yaptığı hata "etik araştırmaların tamamını en üstün iyi düşüncesinin tanımına adamalarıdır" ve daha sonra bu iyiyi "ahlakî yasanın belirleyici gerekçesi yapmalarıdır." Kant'a göre bunda gariplikler vardır. Bu anlayış aynı zamanda özgürlükle bağdaşmaz. Kendimizi özerk varlıklar olarak düşünüyorsak ilk olarak ahlakî yasayı istemeliyiz. Ancak o zaman ödevlerimizi ve haklarımızı tanımlayan ilkeye ulaştıktan sonra hangi iyi yaklaşımlarının bununla uyumlu olduğunu sorabiliriz.

Rawls, adalet ilkeleriyle ilgili olarak benzer tespiti yapar: "Eşit vatandaşların özgürlükleri teleolojik ilkelere dayandığı zaman tehlikededir."[28] Hakları faydacı hesaplamalara dayandırmanın hakları nasıl kırılgan yaptığını anlamak kolaydır. Din özgürlüğüne saygı göstermenin tek gerekçesi genel refahı geliştirmekse bir gün çoğunluk dinimi küçümser ve yasaklamak isterse ne olur?

Fakat sadece faydacı adalet teorileri Rawls'ın ve Kant'ın eleştirilerine maruz kalmaz. Doğru, iyiye öncelikliyse Aristoteles'in adalet hakkındaki düşüncesi de hatalıdır. Aristoteles'e göre adalet hakkındaki gerekçe söz konusu iyinin telosundan ve doğasından kaynaklanır. Adil bir düzen hakkında düşünmek için iyi yaşamın doğasından yola çıkmak zorundayız. İlk olarak en iyi yaşam biçimini bulmadan adil bir yapı oluşturamayız. Rawls, bu tespite katılmaz: "Teleolojik doktrinlerin yapısı radikal olarak yanlıştır; başlangıçtan itibaren doğru ve iyiyi yanlış olarak ilişkilendirirler. İlk başta bağımsız olarak tanımlanan iyiyle, hayatımıza yön vermeye teşebbüs etmememiz gerekir."[29]

ÖZGÜRLÜK NEDİR?

Söz konusu tartışma adalet hakkında nasıl muhakeme yapmamız gerektiği soyut sorusundan daha fazla anlama sahiptir. Doğrunun iyiye olan önceliği üzerine tartışma sonuç olarak insan özgürlüğünün anlamı üzerine bir tartışmadır. Kant ve Rawls, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımını kendi iyimizi seçmeye imkan tanımadığı için reddeder. Aristoteles'in teorisinin bu endişeye nasıl sebebiyet verdiğini anlamak kolaydır. Aristoteles, adaleti, bireyler ve doğalarına uygun amaçlar ve iyiler arasında uyum konusu olarak görür. Fakat biz, adaleti uyumdan çok tercih olarak görme eğilimindeyizdir.

Rawls'ın doğrunun iyiye olan önceliği vurgusu "ahlakî bir insan seçtiği amaçların öznesidir"[30] düşüncesini yansıtır. Ahlakî özneler olarak sadece amaçlarımızla değil aynı zamanda tercih kapasitemizle tanımlanırız. "Doğamızı ortaya çıkartan şey öncelikli olarak bizim amaçlarımız değildir" ama eğer başarabilirsek amaçlarımızdan soyutlayarak seçeceğimiz hakların çerçevesidir. "Benliğin onun

tarafından onaylanan amaçlara öncel olması için, baskın bir amacın dahi pek çok ihtimal arasından seçilmiş olması gerekir... Bu sebeple teleolojik doktrinler tarafından önerilen doğru ve iyi arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeliyiz ve doğruyu öncelikli görmeliyiz."[31]

Adaletin iyi yaşam yaklaşımları karşısında tarafsız olması gerektiği düşüncesi üstün ahlakî bağlara sahip olmayan, özgür olarak tercih yapabilen birey düşüncesini yansıtır. Birlikte ele alındığında bu düşünceler modern liberal düşüncenin özelliğidirler. "Liberal" kavramını kullanırken Amerikan siyasal hayatında kullanıldığı gibi muhafazakarlığın karşıtını kastetmiyorum. Aslında Amerikan siyasal hayatının temel özelliklerinden biri tarafsız devlet ve özgür olarak kendi çıkarını seçebilme ideallerinin siyasal yelpazede bulunabilmesidir. Devlet ve piyasanın rolü üzerine yapılan tartışmaların çoğu, bireylerin en iyi şekilde kendi amaçlarını takip etmelerine nasıl imkan verileceği hakkındaki tartışmalardır.

Eşitlikçi liberaller, medenî özgürlükler ve temel sosyal ve ekonomik hakların –sağlık, eğitim, işsizlik sigortası garantisi vb.– taraftarıdırlar. Onlara göre bireylerin amaçlarını takip etmesine imkan verme, devletin tam olarak özgür tercih koşullarını garanti etmesini gerektirir. New Deal'dan beri Amerika'daki refah devleti taraftarları sosyal dayanışma ve toplumsal sorumlulukları, birey haklarından ve özgür tercihten daha az savunmaktadır. Franklin D. Roosevelt 1935'te Sosyal Güvenlik'i başlattığında vatandaşların birbirlerine karşılıklı yükümlülüklerini ifade ederek bunu yapmadı. O, sosyal güvenliği özel sağlık sigortalarına benzer şekilde, genel vergi gelirlerinden ziyade "maaş kesintileriyle" yaptı.[32] 1944 yılında Amerikan refah devleti için bir plan düzenlendiğinde buna "Ekonomik Haklar Bildirgesi"

adını verdi. Roosevelt, ortak bir oran önermek yerine "yoksul adamın özgür olmadığını"[33] ekleyerek bu tür hakların "tam birey özgürlüğü" için gerekli olduğunu savundu.

Çağdaş siyasette en azından ekonomi konularında muhafazakarlar olarak bilinen liberteryenlere gelince onlar da bireysel tercihe saygı gösteren tarafsız bir devleti savunur. (Filozof Robert Nozick, devletin vatandaşlar arasında "dikkatli şekilde tarafsız olmak zorunda olduğunu"[34] yazar.) Fakat liberteryenler, eşitlikçi liberallerle bu düşüncelerin hangi politikaları gerektirdiği konusunda aynı fikirde değildirler. Refah devletinin "bırakınız yapsınlar"(*laissez-faire*) eleştirilerinde olduğu gibi liberteryenler serbest piyasayı savunur ve bireylerin kazandıkları parayı saklamaya hakları olduğunu iddia ederler. Bir liberteryen muhafazakar ve Cumhuriyetçi başkan adayı Barry Goldwater "bir adamın kendi emeğinin meyveleri, kendi tasarrufunda olmayıp bunun yerine kamu refahının ortak havuzunun bir kısmı olarak muamele görüyorsa bu adam tam olarak nasıl özgür olabilir?"[35] diye sorar. Liberteryenlere göre tarafsız bir devlet, medenî özgürlükler ve katı bir özel mülkiyet hakları rejimi gerektirir. Onlara göre refah devleti, bireylere kendi amaçlarını seçme imkanı vermez, aksine bazılarını diğerlerinin çıkarı için ezer.

Tarafsızlığı amaç edinen eşitlikçi ya da liberteryen adalet teorileri, güçlü bir cazibeye sahiptir. Bu teoriler, siyaset ve hukukun çoğulcu bir toplumda bolca bulunan ahlakî ve dinî ihtilaflara karışmaktan kaçınabileceği umudunu verirler. Liberteryenler, bizi sınırlandırabilecek tek şey olan ahlakî yükümlülüklerimizin otoritesi olarak yine bize rol veren sert bir insan özgürlüğü yorumunu savunurlar.

Bu çekiciliğine rağmen bu özgürlük anlayışı kusurludur. Kusuru, çeşitli iyi yaşam yaklaşımları arasında tarafsız olan adalet ilkelerini bulma hırsıdır. Bu en azından benim

bulabildiğim sonuçtur. Sizin önünüze koymadan önce ele aldığım yaklaşımlar ve bunların kamusal hayatta oynadığı rolü izlediğimde, tercih özgürlüğünün hatta adil koşullarda özgür tercihin adil bir toplum için yeterli bir temel olduğunu düşünmüyorum. Daha da ötesi adaletin tarafsız ilkelerini bulma teşebbüsünü, yanlış yönlendirilmiş buluyorum. Somut ahlakî soruları ele almaksızın haklarımızı ve ödevlerimizi tanımlamak her zaman mümkün değildir ve mümkün olduğunda bile arzu edilir olmayabilir. Şimdi beni bu sonuca ulaştıran şeyi açıklamaya çalışacağım. Bunun ikna edici olup olmadığına siz karar veriniz.

TOPLUMSAL İDDİALAR

Liberal özgürlük yaklaşımının zayıflığı onu cazip kılan şeyden kaynaklanır. Kendimizi özgür ve bağımsız olarak kabul edersek, yaygın olarak onaylanan hatta ödüllendirilen ahlakî ve siyasal yükümlülükler yelpazesini anlayamayız ve seçmediğimiz ahlakî bağlarla sınırlı olmayız. Bu yükümlülükler: Dayanışma, bağlılık, toplumsal hafıza, dinî inanç, ortaklıklarımızı ve kimliğimizi şekillendiren geleneklerden oluşan ahlakî iddiaları kapsar. Seçmediğimiz ahlak iddialarından kaynaklanan bir sorumluluk hissetmezsek kendi ahlakî ve siyasal deneyimlerimizin bu özelliklerini anlamak zor olur.

1980'lerde Rawls'ın *"Bir Adalet Teorisi"* adlı eseri Amerikan liberalizmine en dolu felsefî anlamını vermeden önce birçok eleştirmen (benim de yaptığım) az önce belirttiğim özgür olarak kendi kendine çıkarını belirleyen serbest benlik idealine meydan okudu. Bu eleştirmenler, doğrunun iyiye olan önceliğini ve kendimizi amaçlarımızdan ve bağlılıklarımızdan soyutlayarak adalet üzerine muhakeme yapabileceğimiz düşüncesini reddettiler. Bu eleştirmenler, çağdaş liberalizmin "komüniteryen" eleştirmenleri olarak bilinir.

Çoğu eleştirmen, komüniteryen görüşü kaygı verici bulur. Komüniteryen anlayış basitçe, belirli bir toplum adaleti nasıl tanımladıysa adaletin o olduğu göreceli bakış açısını önerir gözükmektedir. Bu endişe önemli bir noktaya işaret eder: Toplumsal yükümlülükler bu durumda baskıcı olabilir. Liberal özgürlük, bireylere kast, sınıf, durum, sıralama, gelenek, âdet ya da miras edinilmiş statü ile belirlenmiş yaşamlar veren siyasal teorilere karşı panzehir olarak geliştirildi. Özgürlüğü savunurken bir toplumsal ahlakı onaylamak nasıl mümkün olur? Gönüllülüğü destekleyen birey kavramı çok yetersizse –tüm yükümlülüklerimiz sadece kendi irademizin ürünü değilse– o zaman kendimizi nasıl hem konumlandırılmış ama aynı zamanda da özgür olarak görebiliriz?

ÖYKÜCÜ VARLIKLAR

Alasdair MacIntyre, bu soruya güçlü bir cevapla karşılık verir. *Erdem Peşinde* (*After Virtue*) adlı kitabında ahlakî özneler olarak amaca ulaşma şeklimizi açıklayan bir yaklaşım sunar. MacIntyre, gönüllü birey yaklaşımına bir alternatif olarak öykücü bir yaklaşım geliştirir. İnsanlar öykücü varlıklardır. Yaşamlarımızı öykü maceraları gibi yaşarız. Hangi hikaye ya da hikayelerin bir parçası olduğum öncelikli sorusunun cevabını bilirsem ne yapacağım sorusunun cevabını verebilirim.[36]

MacIntyre öykülerde yaşayan herkesin belli bir teleolojik karaktere sahip olduğunu gözlemler. Bu, karakterlerin belirlenmiş bir amaca ya da dış bir otorite tarafından belirlenen bir amaca sahip olduğu anlamına gelmez. Teleoloji ve tahmin edilemezlik birlikte var olur. "Kurgusal bir öyküdeki karakterlerde olduğu gibi bir sonrasında ne olacağını bilemeyiz ama buna karşılık hayatlarımızın öyle belirgin bir formu vardır ki bu kendini geleceğe doğru yansıtır."[37]

Bir hayatı yaşamak belli bir bütünlüğü ve uyumu amaçlayan, belli bir amacı olan bir öyküyü canlandırmaktır. Kesişen yollarla karşılaştığımda hangi yolun hayatımı bütün olarak mükemmelleştireceğini bulmaya çalışırım. Ahlakî muhakeme, isteğimi gerçekleştirmekten ziyade hayat hikayemi yorumlamak içindir. Ahlakî muhakeme tercihi içerir fakat tercih yorumdan elde edilir; tercih, iradenin egemen eylemi değildir. Herhangi bir zamanda önümde bulunan yollardan hangisini seçmemin benim iyiliğime olacağını başkaları benden daha açık bir şekilde görebilir; bu, arkadaşımın beni, benim kendimi tanıdığımdan daha iyi tanımasına benzer... Ahlakî öznenin öykücü yaklaşımı bu olasılığa izin vermenin erdemine sahiptir.

Bu yaklaşım aynı zamanda, ahlakî muhakemenin, hayatımın bir parçası olduğu daha geniş hayat hikayelerinin içinden ve de onlar hakkında yansımaları nasıl içerdiğini gösterir. MacIntyre'a göre "tek birey olarak iyiyi asla arayamam ve pratiğe taşıyamam."[38] İçinde olduğum hikayelerle uzlaşarak hayatımın öyküsünü anlamlı kılabilirim. MacIntyre'a göre (Aristoteles gibi) ahlakî düşüncenin öykücü ve teleolojik yönü, üyelik ve ait olma ile ilgilidir.

> Hepimiz kendi koşullarımızı belli bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak ele alırız. Birinin oğlu ya da kızı, kuzeni, amcasıyım; bu ya da şu derneğin ya da mesleğin bir üyesiyim; bu klana, kabileye, ulusa aidim. Bu nedenle benim için iyi olan şey bu rollerde olan birisi için de iyi olmak zorundadır. Aslında ailemin, şehrimin, kabilemin, ulusumun geçmişini, çeşitli borçlarını, mirasını, yasal beklentilerini ve yükümlülüklerini miras alırım. Bu, benim hayatımın ahlakî başlangıç noktasını şekillendirir. Hayatıma kendi ahlakî biricikliğini veren şey kısmen budur.[39]

MacIntyre, açık şekilde öykücü yaklaşımın modern bireycilikle bağdaşmadığını ifade eder. "Bireyciliğin bakış

açısına göre ben olmayı seçtiğim şeyimdir." Bireyci görüşe göre ahlakî düşünce, kimliklerimi ya da ödevlerimi kenara bırakmamı ya da soyutlamamı gerektirir: "Bu tür sorumlulukları kesin olarak açıkça yüklenmeyi seçmezsem ülkemin yaptığı ya da yapmakta olduğu şeyden sorumlu tutulamam. Bu bireycilik, asla köle sahibi olmadım diyerek, siyahî Amerikalıların kölelik zararlarından doğan sorumluluğu inkar eden modern Amerikalılar tarafından dile getirilir."[40] (MacIntyre'ın, Kongre üyesi Henry Hyde'm tazminatlara kesin olarak karşı çıkışını yapmadan yirmi yıl önce bu satırları yazdığına dikkat edilmelidir.)

MacIntyre bir örnek daha verir: "1945'ten sonra doğduğuna inanan genç Alman, Nazilerin Yahudilere yaptığı şeyin kendisinin şu anki mevcut Yahudilerle ilişkisinde hiçbir ahlakî ilgisi olmadığını ifade eder." MacIntyre bu ifadede bir ahlakî sığlık görür. Genç Almanın bu düşüncesi, hatalı olarak "benliğin sosyal ve tarihsel rollerinden ve statülerinden ayrılabileceğini"[41] kabul eder.

> Bu hatalı düşünceyle, benliğin öykücü anlayışı arasındaki uyuşmazlık açıktır. Hayat hikayem her zaman kimliğimi oluşturduğum toplulukların hikayesinde saklıdır. Bir geçmişle doğarım ve bu nedenle bireyci anlayışla kendim ve geçmiş arasındaki bağlantıyı koparmaya çalışmak mevcut ilişkilerimi bozmaktır.[42]

MacIntyre'm öykücü birey yaklaşımı, özgürce seçim yapma, kendisinin tercih etmediği sorumlulukları reddetme özelliklerine sahip gönüllü birey yaklaşımıyla açıkça çatışır. Bu iki yaklaşım arasında nasıl karar verebiliriz? Kendimize hangisinin ahlakî muhakeme deneyimini daha iyi yakaladığı sorusunu sorabiliriz. Fakat bu, soyut alanda cevaplanması zor bir sorudur. İki yaklaşımı değerlendirmenin diğer bir yolu hangisinin daha ikna edici bir ahlakî ve siyasal ödev an-

layışı sunduğunu sormaktır. Seçmediğimiz ve bir toplumsal sözleşmede bulunmayan bazı ahlakî bağlarla bağlı mıyız?

RIZAYI AŞAN ÖDEVLER

Rawls'ın cevabı hayır olacaktır. Liberal anlayışa göre ödevler sadece iki şekilde ortaya çıkabilir: İnsanlara borçlu olduğumuz doğal ödevler ve rızamızla ortaya çıkan gönüllü ödevler.[43] Doğal ödevler evrenseldir. Bireylere rasyonel varlıklar olarak bunları borçluyuz. Bu ödevler; bireylere saygılı, adil davranma, zulüm etmekten sakınma vb. ödevleri kapsar. Bunlar özerk bir iradeden (Kant) ya da varsayımsal bir toplumsal sözleşmeden (Rawls) kaynaklanmadığı için rızayı gerektirmez. Hiç kimse seni öldürmeyeceğime söz verseydim seni öldürmeme ödevim olurdu diyemez.

Doğal ödevlerin aksine gönüllü ödevler tikeldir; evrensel değildir ve rızayla ortaya çıkar. Evinizi boyamayı kabul ediyorsam (para karşılığı ya da bir iyilik karşılığı) bunu yapma ödevim olur. Fakat herkesin evini boyama ödevim yoktur. Liberal anlayışa göre herkesin itibarına saygı göstermeliyiz ama bunun ötesinde sadece söz verdiğimiz şeyle borçluyuz. Liberal adalet, insanların menfaatlerini geliştirmeyi değil insanların haklarına saygı göstermemizi (doğal çerçevede tanımlandığı gibi) gerektirir. Diğer insanların menfaatlerini önemseyip önemsememiz kimle anlaştığımıza bağlıdır.

Bu anlayışın çarpıcı bir iddiası "kesin olarak her vatandaş için geçerli bir siyasal yükümlülük olmadığıdır." Bir göreve gönüllü olarak aday olanlar için bir siyasal ödev olsa da (yani seçilirse ülkelerine hizmet etmek) sıradan vatandaşların böyle bir ödevi yoktur. Rawls'ın da ifade ettiği gibi "zorunlu bağlayıcı eylemin ne olduğu ya da bunu kimin yapacağı açık değildir."[44] Liberal ödev yaklaşı-

mı doğruysa sıradan bir vatandaşın kendi vatandaşlarına karşı adil olma evrensel doğal ödevinin dışında tikel ödevleri bulunmaz.

Öykücü birey anlayışına göre liberal ödev yaklaşımı çok zayıftır. Vatandaşlar olarak birbirimize olan tikel ödevlerimiz hususunda başarısız olur. Bundan da ötesi liberal ödev anlayışı ahlakî gücünü kısmen tekil kişilikler olarak kendimizi –bir ailenin, milletin ya da halkın üyesi olarak; o tarihin taşıyıcısı olarak; bir cumhuriyetin bir vatandaşı olarak– tanımlayabilmemizden ayrılamayacak olan bağlılıkları ve sorumlulukları yakalamada başarısız olur. Öykücü yaklaşıma göre, ahlak ve adalet hakkında muhakeme yaparken bu kimlikler bir kenara bırakmamız gereken keyfî özellikler değildir. Bunlar kim olduğumuzun bir parçasıdır ve ahlakî sorumluluklarımızı hakkıyla taşırlar.

Gönüllü ve öykücü birey yaklaşımları arasında karar vermenin bir yolu sözleşmeci terimlerle açıklanamayan üçüncü bir tür ödev kategorisi olup olmadığını sormaktır. Bunlar dayanışma ve üyelik ödevleri olarak adlandırılır. Doğal ödevlerin aksine dayanışma ödevleri evrensel olmayıp tikeldir; dayanışma ödevleri rasyonel varlıklar olarak değil belli bir tarihi paylaşanlar olarak borçlu olduğumuz sorumlulukları içerir. Gönüllü ödevlerin aksine bu yükümlülükler rızaya da dayanmazlar. Bunların ahlakî ağırlığı yerleşmiş düşünceden ziyade hayat hikayemin diğerlerinin hayat hikayeleriyle iç içe olduğu kabulünden türetilir.

Üç Tür Ahlakî Sorumluluk

1. Doğal ödevler: Evrensel; Rıza gerektirmez.
2. Gönüllü ödevler: Tikel; Rıza gerektirir.
3. Dayanışma ödevleri: Tikel; Rıza gerektirmez.

DAYANIŞMA VE AİT OLMA

Dayanışma ya da üyelik ödevlerinin bazı olası örnekleri aşağıdadır. Bu örneklerin ahlakî ağırlığı olup olmadığına bir bakın ve eğer cevabınız olumluysa onların ahlakî güçlerinin sözleşmeci terimlerle açıklanıp açıklanamayacağına da göz atın.

Aile Ödevleri

En temel örnek, aile üyelerinin birbirlerine karşı özel ödevleridir. İki çocuğun boğulmakta olduğunu ve sadece birini kurtarmak için zamanınız olduğunu farz edin. Çocuklardan biri sizin çocuğunuz diğeri bir yabancının çocuğudur. Kendi çocuğunuzu kurtarmak yanlış olabilir mi? Yazı tura atmak daha mı doğrudur? Çoğu insan kendi çocuğunuzu kurtarmanın yanlış olmadığını ve yazı tura atılmasının adil olacağını düşünmenin tuhaf olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımın altında yatan düşünce, ebeveynlerin çocuklarının refahı için tikel sorumlulukları olduğudur. Bazıları bu sorumluluğun rızadan kaynaklandığını, ebeveynlerin çocuk sahibi olmayı seçerek özel bir muameleyle çocuklarına gönüllü olarak bakmayı kabul ettiğini ifade eder.

Rıza konusunu kenara bırakabilmek için çocukların ailelerine karşı olan sorumluluğunu düşünün. İki ebeveynin bakıma ihtiyacı olduğunu farz edin: Biri benim annemdir diğeri başkasının annesidir. İkisine de bakabilecek olmam takdire şayan bir şey olacak olsa da çoğu insan kendi anneme bakma tikel sorumluluğuna sahip olduğum konusunda hemfikirdir. Bu olayda rıza benim bu özel sorumluluğumu açıklayamaz. Ebeveynlerimi ben seçmedim hatta ebeveyn sahibi olmayı da ben seçmedim.

Anneme bakma ahlakî sorumluluğunun ben çocukken annemin bana bakmasından türetildiği ifade edebilir. An-

nem bana baktığı ve büyüttüğü için bu iyiliği geri ödeme ödevim vardır. Bana yaptığı iyilikleri kabul ettiğim için ihtiyaç duyduğunda ona karşılık vermeyi kesin olarak kabul ettim. Bazıları rıza ve karşılıklı iyilik anlayışını aile ödevleri için çok soğuk bulur. Fakat bunu kabul ettiğinizi farz edin. Ebeveyni ihmalkar ya da kayıtsız olan birinin durumu için ne söyleyebilirsiniz? Çocuk yetiştirme tarzının bir dereceye kadar erkek ya da kız çocuğun hangisinin zamanı gelince ebeveynlerine yardım etmekten sorumlu olduğunu belirlediğini söyleyebilir misiniz? Bir dereceye kadar çocuklar, kötü ebeveynlerine yardım etmekle sorumludur. Bu ahlakî iddia liberal karşılılık ve rıza etiğini aşabilir.

Fransız Direnişi

Aile ödevlerinden toplumsal ödevlere geçiş yapalım. İkinci Dünya Savaşı boyunca Fransız direnişinin bombalamayı yöneten üyeleri Fransa'nın Nazi işgaline uğramış bölgelerini bombaladı. Bu pilotlar, fabrikalar ve diğer askerî noktaları hedeflese de sivil kayıpların olmasına engel olamadılar. Bir gün bombacı bir pilot emirlerini alır ve hedefinin kendi köyü olduğunu öğrenir. (Bu uydurma bir hikaye olabilir fakat etkileyici bir ahlakî soruyu ortaya çıkarır.) Bu görevden affını ister. Bu köyü bombalamanın dün gerçekleştirdiği görev gibi Fransa'nın özgürleştirilmesi hedefi için gerekli olduğunu ve bunu yapmazsa başka birinin yapacağını bilir. Fakat bu pilot, istenen görevin bir ihtimal bazı hemşehrilerinin ve kendi insanlarının ölümüne sebep olacağı ve bunu yapan pilot olamayacağı gerekçesiyle reddeder. Adil bir sebepten ötürü olsa da bu bombalamayı yapmanın kendisi için açık ahlakî bir hata olabileceğini düşünür.

Pilotun yerinde siz olsanız ne yapardınız? Ona saygı mı duyar ya da davranışını bir zayıflık olarak mı düşünürdünüz?

Daha kapsamlı bir soru olan, kaç sivil kaybın Fransa'yı kurtarma sebebiyle onaylanacağı sorusunu bir kenara bırakınız. Pilot, görevin gerekliliğini ya da kaç ölüme sebep olacağını sorgulamıyordu. Pilotun vurgusu, bombalamayı yaparak kendisi için özel olan söz konusu hayatlara son veren pilot olmak istememesidir. Pilotun isteksizliği sadece hassasiyet midir ya da bir şeyin ahlakî önemini mi yansıtır? Pilota saygı duyuyorsak bu saygımız, köyünün pilota bir üyesi olarak yüklediği kimliği pilotun kabul etmesi yüzündendir. Onun isteksizliğini yansıtan karakterini takdir ederiz.

Etiyopyalı Yahudileri Kurtarma

1980'lerin başlarında Etiyopya'daki kıtlık, dört yüz bin mülteciyi, mülteci kamplarında sürünecekleri komşu Sudan'a sığınmaya zorladı. 1984'te İsrail hükûmeti *Falasha* olarak bilinen Etiyopya Yahudilerini kurtarmak ve İsrail'e getirmek için Musa operasyonu adıyla havadan gizli kurtarma operasyonunu başlattı.[45] Yaklaşık yedi bin Etiyopyalı Yahudi, plan aksamadan önce kurtarıldı. Arap hükûmetleri, Sudan hükûmetine boşaltma işinde İsrail hükûmetiyle işbirliği yapmaması baskısını yaptıktan sonra o zamanın İsrail Başbakanı olan Şimon Peres "tüm erkek ve kız kardeşlerimiz Etiyopya'dan eve güvenli bir şekilde dönene kadar rahat etmeyeceğiz" açıklamasını yaptı.[46] 1991'de iç savaş ve kıtlık Etiyopya'da kalan Yahudileri tehdit ettiğinde İsrail on dört bin Etiyopya Yahudisini İsrail'e geri getiren daha büyük bir havadan kurtarma operasyonu gerçekleştirdi.[47]

İsrail, Etiyopyalı Yahudileri kurtararak doğru olanı mı yaptı? Havadan kurtarma operasyonunu kahramanca görmek yerine başka bir şekilde değerlendirmek zorlama mı olur? Etiyopyalı Yahudiler umutsuz bir durumdaydı ve İsrail'e gelmek istediler. Holokost'un yaşanmasıyla kurulan Ya-

hudi devleti İsrail, Yahudilere bir vatan sağlamak için inşa edilmişti. Fakat birinin şu durumla karşılaştığını farz ediniz: Yüz binlerce Etiyopyalı mülteci kıtlıktan acı çekmektedir. Verili sınırlı koşullarda İsrail bu Yahudilerin az bir kısmını kurtarabilecek olsaydı kurtarılacak yedi bin Etiyopyalıyı belirlemek için bir çekiliş düzenleyemez miydi? Genel olarak Etiyopyalıları kurtarmak yerine Etiyopyalı Yahudileri kurtarmak niçin adaletsiz bir ayrımcılık değildir?

Dayanışma ve ait olma ödevlerini kabul ederseniz cevap nettir: İsrail, tüm ulusların mültecilerini kurtarmak ödevinden ziyade Etiyopyalı Yahudileri kurtarma tikel sorumluluğuna sahiptir. Her ulusun herhangi bir yerde açlıktan, işkenceden, evlerinden sürülen, acı çeken insanlara yardım etmeyi gerektiren insan haklarına saygılı olma ödevi vardır. Bu, insan olmanın gereği olarak diğer insanlara borçlu olduğumuz, Kantçı gerekçelerle haklı çıkarılan evrensel bir ödevdir. (Kategori 1)

Cevabını vermeye çalıştığımız soru, ulusların kendi insanlarını korumak için daha fazla tikel sorumluluklara sahip olup olmadığıdır. İsrail başbakanı, Etiyopyalı Yahudilere erkek ve kız kardeşlerimiz diye seslenerek dayanışmanın bilinen bir metaforuna başvurur. Bu düşünceyi kabul etmezseniz İsrail'in niçin çekilişle havadan kurtarmaya girişmemesi gerektiğini açıklamakta zorlanabilirsiniz. Vatanseverliği açıklamakta da zorlanabilirsiniz.

VATANSEVERLİK BİR ERDEM MİDİR?

Vatanseverlik çok tartışılan bir ahlakî duygudur. Bazıları ülke sevgisini tartışılmaz bir erdem olarak görürken diğerleri sorgusuz itaatin, şovenizmin ve savaşın bir kaynağı olarak kabul eder. Sorumuz daha sınırlıdır: Bir ülkenin vatandaşları birbirlerine karşı, dünyadaki diğer insanlara yönelik sahip

oldukları ödevlerden daha fazlasına sahip midir? Eğer böyleyse bu ödevler tek başına rızayla açıklanabilir mi?

Vatanseverliğin coşkulu savunucusu Jean Jacques Rousseau, bağlılıklarımızın ve kimliklerimizin evrensel insanlığımızın gerekli tamamlayıcıları olduğunu savunur. "İnsanlık duygusu tüm dünyada zayıflatılmış ve buharlaştırılmış gözükmektedir ve Avrupa'daki bir insandan etkilendiğimiz kadar Tataristan ya da Japonya'daki afetlerden etkilenmeyiz. Çıkar ve merhamet aktif olabilmek için bir şekilde sınırlanmalı ve kısıtlanmalıdır." Rousseau'ya göre vatanseverlik vatandaşlık duygusunu yoğunlaştıran sınırlayıcı bir ilkedir. "Vatandaşlık, vatandaşların aralarında yoğunlaşan hümanizmi fark etmelerini ve onları birleştiren ortak iyinin yeni gücüne yoğunlaşmalarını sağlayan iyi bir şeydir."[48] Fakat vatandaşlar, sadakat ve toplumsal dayanışma bağlarıyla bağlanırsa bunun anlamı vatandaşların birbirlerine yabancılara karşı hissettiklerinden daha çok şey borçlu olduğudur.

> İnsanların erdemli olmasını istiyor muyuz? Onlara ülkelerini sevdirerek başlayalım. Ülkeler vatandaşları için yabancılara ifade ettiği anlamdan daha fazlasını ifade etmiyorsa, sadece herhangi birine itiraz edilmeyecek kadar mal tahsis ediliyorsa, vatandaşlar ülkelerini nasıl sevebilirler?[49]

Ülkeler, kendi vatandaşları için yabancılara sağladığından daha fazla imkan sağlar. Örneğin Amerika vatandaşları, kamusal hizmetlerden –eğitim, işsizlik sigortası, staj, sosyal güvenlik, sağlık, refah, yiyecek karnesi vb.– yararlanma noktasında yabancılardan daha avantajlıdır. Aslında yeni cömert göçmen politikasına karşı olanlar, yeni gelen göçmenlerin, Amerikalı vergi mükelleflerinin ödediği sosyal programlardan yararlanacağı için endişelidir. Fakat bu, Amerikalı vergi mükelleflerinin ihtiyaç içindeki yoksul va-

tandaşlar için başka yerde yaşayanlara göre neden daha fazla sorumlu olduğu sorusunu ortaya çıkarır.

Bazı insanlar, kamusal yardımın bütün çeşitlerinden hoşlanmaz ve refah devletini zayıflatmak ister. Diğerleri gelişmekte olan ülkelerdeki insanlara yabancı yardımı sağlamada olduğumuzdan daha fazla cömert olmamız gerektiğine inanır. Fakat herkes sosyal yardım ve yabancı yardımı arasındaki farkı bilir. Çoğu kişi dünyadaki herkesi dahil etmeden kendi vatandaşlarımızın ihtiyaçlarını karşılamakta özel bir sorumluluğumuz olduğunda hemfikirdir. Bu fark, ahlakî olarak savunulabilir mi ya da kendi vatandaşlarımız için bir iltimas ya da açık kayırmacılık mıdır? Ulusal sınırların gerçekten ahlakî önemi nedir? Yoksulluk açısından günde bir dolardan daha azla geçinen milyarlarca insan bizim fakir vatandaşlarımızdan daha kötü durumdadır.

Texas'ta bulunan Laredo ve Meksika'da bulunan Juarez, Rio Grande Nehri ile ayrılan iki bitişik şehirdir. Laredo'da doğan bir çocuğun, Amerika'daki sosyal devlet uygulamalarının tüm ekonomik ve sosyal avantajlarından yararlanması mümkündür ve yaşı geldiğinde Amerika'daki herhangi bir yerde iş arama hakkına sahiptir. Nehrin diğer yakasında doğan bir çocuğun bunların hiçbirine hakkı yoktur. İki çocuk kendilerinden kaynaklanan sebeplerle değil doğum yerleri yüzünden çok farklı hayat beklentilerine sahip olacaktır.

Ulusların eşitsizliği, ulusal toplum için durumu daha karmaşık hale getirir. Tüm ülkeler karşılaştırılabilir gelire sahip olsaydı ve her insan bu ya da şu ülkenin bir vatandaşı olsaydı birisinin kendi insanlarına yönelik tikel sorumlulukları bir problem yaratmazdı. En azından adaletle ilgili sorun olmazdı. Fakat zengin ve fakir ülkeler arasında büyük farklılıkların olduğu bir dünyada, toplumsal talepler

eşitlik taleplerine eğilimli olur. Göçmenlik konusundaki değişkenlik bu eğilimi yansıtır.

SINIR KORUMA GÖREVLİLERİ

Göçmenlik reformu siyasal bir mayın tarlasıdır. Büyük siyasal desteği belirleyen göçmenlik politikasının bir amacı Meksikalı yasadışı göçmenlerin ülkeye akışını engellemek üzere Amerika sınırının güvenliğini sağlamaktır. Texas şerifi son zamanlarda sınırı gözetlemelerine yardım eden yeni bir internet uygulaması geliştirdi. Yasadışı göçmenlerin geçtiği bilinen bölgelere kameralar yerleştirdi ve kameralardan gelen canlı görüntüyü bir internet adresinden yayınladı. Sınırı gözetlemeye yardım etmek isteyen vatandaşlar bu internet sitesine tıklayabilir ve sanal Texas polisi olarak hizmet verebilir. Birisinin sınırı geçmeye çalıştığını görürlerse Amerika sınır güvenliği yetkililerinin yardımından faydalanan şerifin ofisine bir uyarı yollayabilirler.

Bu internet sitesini ulusal halk radyosunda işittiğimde bilgisayar ekranlarının karşısında oturan ve sınırı izleyen insanların güdülerinin ne olduğunu merak ettim. Uzun süre hareketsiz kalmayı gerektiren ve ödülü olmayan çok sıkıcı bir iş olmalı. Bir gazeteci bu internet sitesini kullanan on binler arasından Batı Texaslı bir tır sürücüsüyle mülakat yaptı. Uzun bir iş gününden sonra tır sürücüsü "eve gelir, iri cüssesiyle bilgisayarının önüne kurulur, bir Red Bull açar... ve ülkesini korumaya başlar." Gazeteci bunu niçin yaptığını sordu. Tır sürücüsü "kendi ülkeme, sınır güvenliğine yardım ediyorum. Bu, bana az da olsa üstünlük hissi veriyor"[50] cevabını verdi.

Belki vatanseverliğin ilginç bir ifade biçimi fakat göçmenlik tartışmalarının merkezindeki bir soruyu ortaya

çıkarır: Uluslar, yabancıların ülke sınırlarını ihlal etmesini engellemeyi hangi gerekçelerle haklı kılar?

Göçmenliği sınırlama için en iyi yaklaşım toplumsal olandır. Michael Walzer'a göre üyelerinin durumunu düzenleme, ülkeye giriş ve çıkarılma koşullarını düzenleme "toplumsal bağımsızlığın esas parçasıdır." Aksi takdirde "toplumların karakteri, tarihsel olarak istikrarlı, birbirine karşı bazı özel taahhütler ve ortak yaşamlarına ilişkin bazı özel mantık ile kurulmuş erkek ve kadınların süregiden birlikleri de olmaz."[51]

Bununla birlikte zengin uluslar için katı göçmenlik politikaları ayrıcalıkları korumaya da hizmet eder. Çoğu Amerikalı, çok sayıda Meksikalının Amerika'ya göçmesine izin vermenin sosyal hizmetlerde önemli bir yüke neden olacağı ve var olan vatandaşların ekonomik refahına zarar vereceğinden korkar. Bu korkunun haklı olup olmadığı açık değildir. Fakat bu iddianın hatrına, açık göçmenliğin Amerikan hayat standardını azaltacağını varsayın. Hayat standartlarındaki bu azalma açık göçmenliği sınırlamak için yeterli bir gerekçe midir? Sadece Rio Grande Nehri'nin varlıklı tarafında doğanların iyi talihlerini hak ettiğine inanıyorsanız öyledir. Doğum olayı, hak ediş için bir gerekçe olmadığından göçmenlik üzerine sınırlamaların refahı korumak adına nasıl haklı çıkarıldığını anlamak zordur.

Göçmenliği sınırlamak için daha güçlü bir sebep, daha az ücrete çalışmaya istekli göçmenlerin istilasıyla, işlerinden olma konusunda daha çok savunmasız olan vasıfsız Amerikalı işçilerin işlerini ve ücret seviyelerini korumak istemeleridir. Fakat bu sebep, bizi cevabını vermeye çalıştığımız soruya geri götürür: Göçmenliği sınırlama Meksika'da durumu daha kötü olanlar için iş fırsatlarını sınırlamak anlamına geliyorsa kendi savunmasız işçilerimizi niçin korumamız gerekir?

En dezavantajlılara yardım etme bakış açısına göre açık göçmenlik sorunlu olabilir. Eşitlikçilere sempati duyan insanlar bile bu politikayı desteklemekte tereddüt eder.[52] Bu isteksizlik için ahlakî bir temel var mıdır? Sadece ortak yaşam ve paylaştığımız tarihten ötürü vatandaşlarımızın refahı için özel bir ödevimiz olduğunu kabul ederseniz bu sorunun cevabı evettir. Bu, içinde yaşadığımız toplumlarla bağlı olan ahlakî özneler olarak kimliğimizi kabul eden öykücü birey yaklaşımının kabul edilmesine bağlıdır. Walzer'in belirttiği gibi "Vatandaşlık ödevi, eğer vatanseverlik duygusu ahlakî temellere sahipse, eğer sadece toplumsal birleşmeye, ödevlere ve paylaşılan anlamlara neden oluyorsa, eğer yabancılar ve üyeler de birlikte yaşayabiliyorsa ve devlet görevlileri de özellikle de kendi halkının refahı, kendi kültürlerinin ve siyasetlerinin başarısı hakkında endişe etmek için bir sebebe sahipse, vardır."[53]

"Amerikan Malı Satın Almak" Adaletsiz midir?

Göçmenlik, Amerikalıların işlerini yabancılara kaybedebileceği tek yol değildir. Günümüzde para ve mallar, ulusal sınırları insanlardan daha kolay aşabilmektedir. Bu, vatanseverliğin ahlakî statüsü hakkında sorulara da neden olur. Bilenen bir slogan "Amerikan Malı Satın Alın"ı düşünün. Bir Toyota yerine bir Ford satın almak vatanseverce midir? Arabalar ve diğer üretim malları global bir arz zincirinde artan ölçüde üretildiği için neyin Amerikan malı bir araba olarak kabul edileceğini kesin olarak bilmek daha zor olmaktadır. Fakat Amerikalılar için iş yaratan malları tanımladığımızı düşünelim. Bu açıklama, bu malları satın almak için iyi bir sebep midir? Niçin Japonya'daki ya da Hindistan'daki ya da Çin'deki işçiler için iş yaratmaktan ziyade Amerika'daki işçiler için iş yaratmakla daha çok ilgili olmamız gerekir?

2009'un başlarında ABD Kongresi 787 milyon dolarlık bir ekonomik teşvik paketini onayladı ve Başkan Obama bunu imzaladı. Teşvik paketi, yasayla desteklenen kamusal hizmetlerde –yollar, köprüler, okullar ve kamu binaları– Amerikan yapımı çelik ve demir kullanılmasının bir gereklilik olduğunu içeriyordu. "Amerikan malı satın alın" sloganının bir savunucusu Kuzey Dakotalı Senatör Byron Dorgan, diğer ülkelerin ekonomileri yerine kendi ekonomimizi canlandırmaya çalışmamızın mantıklı olduğunu ifade ediyordu.[54] Sloganın karşıtları, bunun diğer ülkelerde Amerikan mallarına karşı misillemeye sebep olacağından, ekonomik sıkıntıyı daha da kötüleştireceğinden ve Amerikalıların işlerine mâl olacağından korkuyordu.[55] Fakat hiç kimse teşvik paketinin okyanus ötesinden ziyade neden Amerika'da iş yaratması gerektiği amacını içeren varsayımı sorgulamıyordu. Bu varsayım ekonomistlerin Amerika federal harcamalarının yurt dışındaki işleri fonlama riskini yani sızıntıyı tanımlamak için kullandığı etkili bir terim haline geldi. *Businessweek*'in baş makalesi bu sızıntı sorusuna odaklandı: "Obama'nın dev teşvikinin ne kadarı ABD'den çok Çin'de, Almanya'da ya da Meksika'da iş yaratmak için yurt dışına sızacak?"[56]

O tarihlerde çalışanlar işlerini kaybetmekle yüzleştiğinde Amerikalı siyasetçilerin önceliklerinin Amerikalıların işlerini koruma olarak kabul etmeleri anlaşılırdır. Sızıntının dili bizi vatanseverliğin ahlakî statüsü konusuna geri getirir. Sadece fakirlik dikkate alındığında, Amerikalı işsizlere yapılacak yardımın Çinli işsizlere yapılacak yardıma önceliğini savunmak zordur. Hâlâ çok az sayıda insan Amerikalıların zor zamanlarda vatandaşlarına yardım etmek için tikel sorumlulukları olduğunu düşünmektedir.

Rıza kavramıyla bu ödevi açıklamak zordur. Asla Hin-

distan'daki çelik işçilerine ya da Çin'deki çiftlik işçilerine yardım etmeye razı olmadım. Bazıları kesinlikle benim razı olduğumu; ulusal bir ekonomi tarafından sunulan karmaşık bağımlılık planından yararlandığım için onlarla tanışmamış olsam da ve hatta çoğunluğuyla gerçekten asla herhangi bir mübadele yapmamış olsam da ekonomideki diğer katılımcılara yönelik karşılıklılık ödevine sahip olduğumu iddia edebilir. Fakat bu süreçtir. Ekonomik mübadelenin, karmakarışık bir yumağa dönmüş izini sürmeye çalışırsak büyük ihtimalle Hindistan'da yaşayan insanlara bağlı olduğumuz gibi kendimizi dünyanın diğer yarısında yaşayan insanlara bağlı buluruz.

Vatanseverliğin ahlakî bir temele sahip olduğuna ve vatandaşlarınızın refahı için tikel sorumluluklara sahip olduğunuza inanıyorsanız bu durumda rızaya bağlı olmayan dayanışma ve üyelik ödevleri gibi üçüncü tür ödev kategorisini kabul etmelisiniz.

DAYANIŞMA KENDİ VATANDAŞLARIMIZ İÇİN KAYIRMA MIDIR?

Elbette herkes ailemize, dostlarımıza ya da vatandaşlarımıza karşı tikel ödevlerimiz olduğu konusunda hemfikir değildir. Bazıları, dayanışma ödevleri olarak bilenen ödevlerin aslında sadece kolektif bencilliğin, kendi türümüze yönelik bir kayırmacılığın örnekleri olduğunu ifade eder. Bu eleştirmenler, diğer insanlara özen göstermekten çok, belirgin olarak kendi ailemize, arkadaşlarımıza ve dostlarımıza özen gösterdiğimizi kabul eder. Fakat bu eleştirmenler, türümüze yönelik aşırı ilginin vatanseverlik ya da kardeşlik değerlendirmesinden ziyade üstesinden gelinmesi gereken içe dönük sınırlı bir dar görüşlülük olup olmadığını sorgular.

Hayır, bunun böyle olması gerekli değildir. Dayanışma ve üyelik ödevleri tanıdığımız insanlar kadar tanımadığımız insanlara da yöneliktir. İçinde yaşadığım belli toplumlardan kaynaklanan bazı belli sorumlulukları toplumun üyelerine borçlu olabilirim. Fakat Almanların Yahudilerle, beyaz Amerikalıların siyah Amerikalılarla olan ilişkisinde olduğu gibi toplumun ahlakî olarak tarihsel bir yükümlülüğe sahip olduğu türden birtakım ödevlere de sahip olabilirim. Tarihsel adaletsizlikler için kolektif özürler ve tazminatlar, üyesi olmadığım toplumlara yönelik ahlakî sorumluluklar yaratabilen dayanışmanın iyi örnekleridir. Ülkemizin geçmiş hataları için düzeltmeler yapma, bağlılığımı doğrulamanın bir yoludur.

Bazen dayanışma kendi insanlarımızı ya da devletimizin eylemlerini eleştirmek için bize özel gerekçeler verebilir. Vatanseverlik, muhalifliği gerektirir. İnsanları Vietnam Savaşı'na karşı olmaya ve onu protesto etmeye yönelten iki farklı gerekçeyi örnek olarak düşünün: Birincisi savaşın adil olmadığını kabul eder; diğeri savaşın insan hayatını değersizleştirdiğini ve insan olarak bize yakışmadığını savunur. Birinci gerekçe kim olursa olsun ve nerede yaşarsa yaşasın savaşa karşı olanlar tarafından kabul edilebilir. Fakat ikincisi sadece savaştan sorumlu olan ülkenin vatandaşları tarafından hissedilebilir ve dillendirilebilir. Bir İsveçli, Vietnam Savaşı'na karşı olabilir ve bu savaşın adil olmadığını düşünebilir. Fakat sadece bir Amerikalı bu savaştan dolayı utanabilir.

Gurur ve utanç, paylaşılan bir kimliğin doğru olarak kabul ettiği ahlakî duygulardır. Yurt dışına seyahat eden Amerikalılar, kişisel olarak tanımasalar bile diğer Amerikalı turistlerin kaba davranışlarına tanık olduklarında utanabilirler. Amerikalı olmayanlar benzer davranıştan ötürü utanmayabilir.

Bir ailenin üyelerinin ve bir ülkenin vatandaşlarının eylemlerinden gurur duyma ve utanma kapasitesi kolektif sorumluluk kapasitesi ile ilişkilidir. Her iki duygu kendi kendimizi, seçmediğimiz ve ahlakî özneler olarak kimliğimizi şekillendiren öyküleri içeren ahlakî bağların istediği bireyler olarak görmemizi gerektirir.

Gurur ve utanç etiği ve kolektif sorumluluk etiği arasındaki yakın ilişki göz önünde tutulursa siyasal muhafazakarların bireysel gerekçelerle kolektif özrü reddetmelerini anlamak karmaşık bir hal alır. (Henry Hyde, John Howard ve daha önce örnek olarak verilen diğer insanların yaptığı gibi.) Bireyler olarak sadece yaptığımız tercihler ve eylemler için sorumlu olmakta ısrar etmek, birisinin ülkesinin tarihinden ve geleneklerinden gurur duymasını zorlaştırır. Herhangi bir yerdeki birisi, Bağımsızlık Bildirgesi'ne, ABD Anayasası'na, Lincoln'ın Gettysburg Konuşması'na, Airlington Ulusal Mezarlığı'ndaki kahramanlara hayran olabilir. Fakat vatansever gurur, zamanı aşan biçimde bir topluma ait olma mantığını gerektirir.

Ait olma, sorumluluğu beraberinde getirir. Ülkenizin tarihinde olanlar için günümüzde herhangi bir sorumluluğu ve onun getirdiği ahlakî yükümlülüğü almakta isteksiz olursanız, ülkenizden ve onun geçmişinden gerçekten gurur duyamazsınız.

SADAKAT, EVRENSEL AHLAKÎ İLKELERİ GEÇERSİZ KILAR MI?

Ele aldığımız birçok olayda, dayanışmanın gerekleri, doğal ödevler ya da insan haklarıyla çelişmez; bunun aksine onları tamamlayıcı gözükmektedir. Bu olayların, liberal filozofların ulaşmaktan mutlu oldukları sonucu özetlediği savunulabilir: Birisinin haklarını ihlal etmediğiniz sürece aile üyeleri

ve vatandaşlar gibi yakın olanlara yardım ederek diğerlerine yönelik genel yardım etme ödevini gerçekleştirebiliriz. Bir ebeveynin, çocuğunu kurtarmaya çalışan yabancının yolunu kapatmaması koşuluyla bir yabancının çocuğu yerine kendi çocuğunu kurtarmasında hiçbir yanlış yoktur. Benzer olarak tüm bireylerin haklarına saygı göstermesi ve gelişmekte olan ülkelere yönelik temel insanlık ödevlerini yerine getirmesi koşuluyla zengin bir ülkenin kendi vatandaşları için cömert bir refah devleti kurmasında hiçbir yanlış yoktur. Dayanışma ve ait olma ödevleri, bizi doğal bir ödevi ihlal etmeye yönlendirirse itiraz edilebilir olurlar.

Öykücü birey yaklaşımı doğruysa dayanışma ödevi liberal anlayışın önerdiğinden daha fazla zorlayıcıdır ve hatta doğal ödevlerle bağdaşmayabilir.

Robert E. Lee

Konfedere orduyu yöneten General Robert E. Lee olayını düşünün. İç Savaş'tan önce Lee, Birlik ordusunda bir subaydı. Lee, ayrılmaya karşıydı. Aslında bu ayrılma isteğini vatan hainliği olarak değerlendiriyordu. Savaş başladığında Başkan Lincoln, Lee'den Kuzey ordusunu yönetmesini istedi. Lee, Virginia'ya olan ödevinin Birlik'e olan ödevinden ve ifade edilen kölelik karşıtlığından da ağır bastığı sonucuna vardı. Lee kararını bir mektupla çocuklarına açıkladı:

> Birlik'e olan tüm bağlılığımla birlikte, elimi, akrabalarıma, çocuklarıma, evime karşı kaldırma düşüncesini kafamdan atamıyorum... Birlik parçalanırsa, hükûmet dağılırsa doğduğum eyalete döneceğim ve insanlarımızın acılarını paylaşacağım. Doğduğum eyaleti korumak dışında kılıcımı bir daha çekmeyeceğim.[57]

Fransız direnişindeki pilot gibi Lee akrabalarına, çocuklarına, evine zarar vermesini gerektiren bir rolü kabul

etmedi. Fakat onun sadakati, doğduğu eyaletin insanlarının onun karşı olduğu bir düşünceyi savunması nedeniyle daha da derindi.

Güney'in savaş gerekçesi sadece ayrılma olmayıp aynı zamanda köleliği devam ettirmek olduğu için Lee'nin tercihini savunmak zordur. Yine de onun görevi kabul etmeyişine neden olan sadakate hayran olmamak elde değildir. Fakat adil olmayan bir durumdaki sadakate niçin saygı duymamız gerekir? Bu koşullar altında sadakatin ahlakî bir değer taşıyıp taşımaması gerektiğini merak edebilirsiniz. Sadakatin sadece ahlakî muhakememizi zorlaştıran bir duygu, his, duygusal mücadele olmaktan çok bir erdem olup olmadığını sorabilirsiniz.

Sebebi şudur: Sadakati, ahlakî öneme sahip ciddî bir iddia olarak kabul etmezsek Lee'nin çıkmazını ahlakî bir çıkmaz olarak anlayamayız. Sadakat basit olarak ahlakî bir ağırlığa sahip bir duygu değilse bu durumda bir elde ahlak diğer elde saf bir duygu ya da kayırmacılık arasında bir çatışma vardır. Fakat sadakati bu şekilde ahlak ve kayırmacılık arasındaki çatışma olarak anlarsak sadakatin ahlakî anlamını yanlış anlarız.[58]

Lee'nin açmazının sadece psikolojik bir durum olarak okunması, Lee gibi insanlara sempati duymakla kalmadığımız, aynı zamanda onlara hayran olduğumuz gerçeğini gözden kaçırır. Hayran olduğumuz şey birinin kendi hayatını, kendi toplumsallığının bir yansıması olarak ve toplumsal açıdan şekillenmiş olarak görmesi ve hayatını bu şekilde benimsemiş olmasıdır. Toplumsal olarak şekillenmek belirli bir hayatın belirli bir tarih tarafından şekillendirilmesidir ama aynı zamanda bu hayat kendi tikelliğinin bilincindedir ve böylece başka iddialar ve başka ufuklarla yarışma konusunda canlılık gösterir.

Kardeşini Koruma 1: Bulger Kardeşler

Son zamanlarda sadakatin ahlakî ağırlığı, iki kardeş hikayesiyle test edildi. İlk hikaye, Bill ve James ("Whitey") Bulger'ın hikayesidir. Bill ve Whitey Güney Boston'daki bir sosyal konutta dokuz çocuklu bir ailede birlikte büyüdü. Bill, örnek olacak nitelikte çalışkan bir öğrenciydi ve Boston Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Ağabeyi Whitey, vaktini caddelerde hırsızlık ve diğer suçları işleyerek geçiren liseden terk biriydi.

Her biri kendi dünyasında güç sahibi oldu. William Bulger, siyasete atıldı ve Massachusetts Eyalet Meclisi'nin (1978-1996) başkanı oldu. Daha sonra yedi yıl Massachusetts Üniversitesi rektörü olarak çalıştı. Whitey ise banka hırsızlığı yüzünden federal hapishanede yattı. Daha sonra Boston'da gasp, haraç, uyuşturucu ve diğer yasadışı eylemleri kontrol eden bir suç örgütü olan acımasız Winter Hill çetesinin lideri oldu. On dokuz cinayetle suçlandığında 1995'te tutuklanmamak için kaçtı. Whitey hâlâ kaçak ve FBI'ın "en çok aranan on kişi listesinde"[59] bulunmaktadır.

William Bulger, kaçak ağabeyiyle telefonda konuşsa bile onun nerede olduğunu bilmediğini iddia etti ve onu bulmak isteyen yetkililere yardım etmeyi reddetti. William 2001'de jüri heyeti önünde ifade verirken federal bir savcı, ona kardeşinin yeri hakkında bilgi vermediği için baskı yaptı: "Açık konuşmak gerekirse, siz Massachusetts halkına duyduğunuz sadakatten daha fazlasını kardeşinize mi hissediyorsunuz?"

Bulger "hiçbir zaman böyle düşünmedim" cevabını verdi. "Fakat kardeşime karşı dürüst bir sadakatle bağlıyım ve onu önemserim... Onu yakalamak isteyen birine asla yardım etmek istemem. Onu yakalamak isteyenlere yardım etme ödevim yok..."[60]

Güney Boston'da bulunan barlardaki müşteriler, Bulger'ın sadakatine hayranlıklarını ifade etti. *The Boston Globe*'a konuşan bir şehir sakini: "Kardeşini ele vermediği için onu suçlayamayacağını" ifade etti. "Kardeşler kardeştir. Ailenizi ihbar mı edeceksiniz?"[61] Editörler ve gazeteciler daha çok eleştirildi. Bir gazeteci "doğru yapacağına sokakların kanununu seçti"[62] yorumunu yaptı. Soruşturmayı engellemekle suçlanmasa bile kardeşinin yakalanmasına yardım etmeyi reddetmesiyle kamu baskısı altında kalan Bulger 2003'te Massachusetts Üniversitesi rektörlüğünden istifa etti.[63]

Çoğu durumda yapılacak doğru şey adam öldürmekle suçlanan şüpheliyi adalete teslim etmektir. Aile sadakati bu ödevi geçersiz kılabilir mi? Görünüşe göre William Bulger aile sadakatinin bu ödevi geçersiz kılabileceğini kabul etmektedir. Fakat birkaç yıl sonra başka bir ağabey figürü farklı bir olayın yaşanmasına sebep oldu.

Kardeşini Koruma 2: Yakalanamayan Bombacı

On yıldan fazla bir süre yetkililer, paketlere yerleştirdiği bombaları insanlara yollayan ve üç insanı öldüren, yirmi yedi insanı yaralayan Amerika'da yaşayan bombacıyı bulmaya çalıştı. Bilim adamlarını ve akademisyenleri de içeren hedefleri sebebiyle, yakalanamayan bombacı "unabomber" olarak biliniyordu. Eylemlerinin arkasındaki sebebi açıklamak için bombacı otuz beş bin kelimeden oluşan anti teknoloji manifestosunu internete verdi ve *the New York Times* ve *the Washington Post* gazetelerinin her ikisi bu manifestoyu yayınlarsa[64] –ki yayınladılar– bomba göndermeyi durduracağını açıkladı.

New York eyaleti Schenectady şehrinde bulunan kırk altı yaşındaki sosyal hizmet görevlisi olan David Kaczynski, bu manifestoyu bir yerden hatırladı. Manifesto, toplum-

dan soyutlanmış şekilde yaşayan, Harvard eğitimi almış elli dört yaşındaki matematikçi ağabeyi Ted'in düşünceleri ve ifadeleriyle benzerlikler içermekteydi. Modern endüstri toplumundan nefret eden Ted, Montana'daki bir dağ kulübesinde yaşıyordu. David, onu on yıldır görmemişti.[65]

Yaşanan acı olaylardan sonra, David 1996'da yakalanamayan bombacının ağabeyi olduğu şüphesini FBI'a bildirdi. FBI ajanları Ted Kaczynski'nin kulübesini buldu ve Ted'i tutukladı. David, savcıların idam cezası istemeyeceğine inandırılsa da savcılar idam cezası istedi. Ağabeyinin ölümüne sebep olacağı ihtimali dehşet verici bir düşünceydi. Sonunda savcılar, Ted Kaczynski'ye suçunu itiraf etmesi karşılığında şartlı salıverme imkanı olmayan ömür boyu hapis cezası verilmesini kabul etti.[66]

Ted Kaczynski, hapishanede yazdığı el yazması kitapta mahkemedeki kişinin kardeşi olduğunu reddetti ve onu "diğer bir hain" olarak adlandırdı.[67] Kardeşi David Kaczynski ise ciddî şekilde etkilenen hayatını yeniden kurmaya çalıştı. Ağabeyinin ölüm cezasını durdurmaya çalıştıktan sonra idam cezası karşıtı olan bir grubun sözcüsü oldu. David, bir seyirciye karşılaştığı açmazı açıklarken şu ifadeyi kullandı: "Kardeşlerin birbirini koruması gerekir ve burada belki ağabeyimi ölüme yolluyorum."[68] Yakalanamayan bombacının yakalanmasına yardım ettiği için Adalet Bakanlığı'nın önerdiği bir milyon dolar ödülü kabul etti. Fakat paranın çoğunu, ağabeyi tarafından öldürülen ve yaralananların ailelerine verdi. Ailesi adına kardeşinin işlediği suçlar için özür diledi.[69]

William Bulger ve David Kaczynski'nin ağabeyleriyle ilgili takındıkları tavırlardan ne anlamaktasınız? William Bulger için aile sadakati, bir şüpheliyi adalete teslim etme ödevinden ağır bastı. David Kaczynski için ise tersi geçerli.

Belki ağabeyin dışarıda tehdit yaratıp yaratmaması ahlakî bir fark yaratır. Bu ahlakî fark David Kaczynski örneği için büyük ölçüde geçerlidir: "Sanırım kardeşimi ihbar etmek zorunda kaldığımı söylemek doğrudur. Bir başkasının ölebileceği düşüncesi ve benim bunu durdurabilecek bir pozisyonda olmam... Bununla yaşayamazdım."[70]

Onların yaptıkları tercihleri yargılasanız da onların hikayesini şu şekilde okumak zordur; sadakat ve dayanışma iddialarının suçluları adalete teslim etme ödevini de içeren diğer ahlakî iddialara karşı denge oluşturduğunu kabul ediyorsanız bu kardeşlerin karşılaştıkları açmazlar, ahlakî açmazlar olarak anlaşılır. Tüm ödevlerimiz, rıza ya da bireylere insan olarak borçlu olduğumuz evrensel ödevler üzerine inşa edilirse kardeşlerin açmazlarını açıklamak zordur.

ADALET VE İYİ YAŞAM

Şimdiye kadar bizi sınırlayacak ahlakî ödevlerin yaratıcısı olduğumuzu vurgulayan sözleşmeci düşünceye meydan okuyan çeşitli örnekleri ele aldık: Kamusal özürler ve tazminatlar, tarihsel adaletsizlikler için kolektif sorumluluk, aile üyeleri ve vatandaşlar için belli sorumluluklar, dostların birbiriyle dayanışması, birinin ülkesine, toplumuna, köyüne bağlılığı, vatanseverlik, bir ulusun ya da insanların gurur ve utancı, kardeş ve evlat sadakati. Bu örneklerde görülen dayanışma iddiaları, ahlakî ve siyasal deneyimimizin özelliklerine aşinadır. Bunlar olmaksızın yaşamak ya da hayatımızı anlamlı kılmak zor olabilir. Fakat ahlakî bireyciliğin diliyle bunları aynı şekilde açıklamak zordur. Rıza yaklaşımıyla bunlar kavranamayabilir. Yani bu iddialara kısmen ahlakî gücünü veren şey de budur. Bunlar sorumluluklarımızı belirler. Bunlar istenen özelliklere sahip öykücü varlıklar olarak doğamızı yansıtır.

Bunların adaletle olan ilgisinin ne olduğunu merak edebilirsiniz. Bu soruyu cevaplamak için bizi bu noktaya getiren soruları hatırlayalım. Tüm ödev ve yükümlülüklerin iradeye ya da tercih eylemine dayandırılıp dayandırılmadığını bulmaya çalışıyorduk. Bunların tercih ve iradeye dayandırılamayacağını savundum: Bir tercihe dayanmayan nedenlerle dayanışma ve üyelik yükümlülüklerini yerine getirmemiz bizden beklenebilir. Bu nedenler hayatımızı değerlendirdiğimiz ve içinde yaşadığımız toplumların öyküleriyle ilgili olanlardır.

Söz konusu bu tartışmada öykücü ahlakî özne ile irade ve tercihe dayanan özne arasında olan şey tam olarak nedir? Birincisi özgürlüğü nasıl algıladığınızdır. Dayanışma ve üyelik yükümlülüklerini açıklayan örnekleri ele aldığınız için kendinizi bunlara karşı koyar halde bulabilirsiniz. Çoğu öğrencim gibiyseniz seçmediğiniz ahlakî bağlarla bağlı olduğunuz düşüncesinden hoşlanmayabilir ya da bundan kuşkulanabilirsiniz. Bu hoşlanmama sizi vatanseverlik, dayanışma, kolektif sorumluluk vb. iddiaları reddetmeye ya da bunları birisinin rızasından kaynaklanıyormuş gibi yeniden düşünmeye yönlendirir. Seçmediğiniz ahlakî bağlarla bağlı olduğunuz düşüncesi belli bir özgürlük yaklaşımıyla tutarlı bulduğu için yukarıda sözü geçen iddiaları reddetmeyi ya da yeniden düşünmeyi özendirir. Bu, seçmediğimiz ahlakî bağlarla bağlı olmadığımızı ifade eden düşüncedir; özgür olmak bizi sınırlayan yükümlülüklerin yaratıcısı olmaktır.

Bu kitapta bu ve diğer örneklerle anlatmaya çalıştığım bu özgürlük düşüncesinin kusurlu olduğudur. Fakat burada söz konusu olan sadece özgürlük değildir. Aynı zamanda söz konusu olan adalet üzerine nasıl düşünüleceğidir.

Ele aldığımız adalet üzerine düşünmenin iki yolunu hatırlayınız. Kant'a ve Rawls'a göre doğru, iyiye önceliklidir. Ödevlerimizi ve haklarımızı tanımlayan adalet ilkeleri, çeşitli iyi yaşam anlayışları ile ilgili olarak tarafsız olmalıdır. Kant'a göre ahlakî bir yasaya ulaşmak için koşullu çıkar ve amaçlarımızdan soyutlanmamız gerekir. Rawls'a göre adalet üzerine düşünürken özel amaçlarımızı, bağlılıklarımızı ve iyi anlayışımızı bir kenara bırakmamız gerekir. Bu, bilgisizlik peçesinin ardında adalet üzerine düşünmedir.

Bu adalet yorumu Aristoteles'in yorumuyla bağdaşmaz. Aristoteles, adalet ilkelerinin iyi yaşam ile ilgili tarafsız olabileceği ya da olması gerektiğine inanmaz. Aksine ona göre adil bir yapının amaçlarından biri, iyi vatandaşlar ve iyi karakter yetiştirmektir. Aristoteles, toplumun dağıttığı değerlerin–görevler, onur, haklar, fırsatlar– anlamı üzerine muhakeme yapmaksızın adalet hakkında muhakeme yapmanın mümkün olmadığını düşünür.

Kant ve Rawls'ın, Aristoteles'in adalet yaklaşımını reddetmelerinin nedenlerinden biri bu adalet anlayışının özgürlüğe yer bırakmadığını düşünmeleridir. İyi karakter yetiştirmeyi ya da iyi yaşamın belli bir biçimini onaylamaya çalışan bir yapı, bazı değerleri diğerlerine empoze etme riski taşır. Bu anlayış bireylere özgür ve bağımsız, kendi başlarına amaçlarını seçme yeteneğine sahip benlikler olarak saygı göstermez.

Kant ve Rawls özgürlüğü bu şekilde algılamakta doğruysa o zaman adalet yorumları da doğrudur. Özgür olarak seçebiliyorsak, bağımsız benliklersek, tercihten önce gelen ahlakî bağlarla bağlı değilsek o zaman amaçlar arasında tarafsız olacak haklar çerçevesine ihtiyacımız vardır. Benlik, amaçlara öncelikliyse o zaman doğru iyiye öncelikli olmalıdır.

Bununla birlikte öykücü ahlakî özne yaklaşımı daha çok

ikna ediciyse o zaman Aristoteles'in adalet yorumu yeniden düşünmeye değerdir. Çıkarımı belirlerken kimliğimin bağlı olduğu toplumların çıkarını yansıtabilirsem o zaman tarafsızlık yanlış olabilir. İyi yaşam anlayışını muhakeme etmeksizin adalet üzerine muhakeme yapmak mümkün olmayabilir hatta arzu edilir olmayabilir. Adalet ve haklar üzerine kamusal söylemde iyi yaşam anlayışlarını ele alma olasılığı daha az cazip hatta korkutucu olabilir. Sonuçta bizim gibi çoğulcu toplumlarda insanlar en iyi yaşam biçimi üzerine anlaşamaz. Liberal siyaset teorisi siyaseti ve hukuku, ahlakî ve dinî tartışmalara bulaşmaktan ayırma teşebbüsü olarak doğmuştur. Kant'ın ve Rawls'ın felsefeleri bu tutkunun en dolu ve en açık ifadesidir.

Fakat bu tutku başarılı olamaz. Adalet ve haklar ile ilgili en çok tartışılan konular ahlak ve din ile ilgili sorular ele alınmadan tartışılamaz. Vatandaşların haklarına ve ödevlerine karar verirken çeşitli iyi yaşam anlayışlarını bir kenara bırakmak her zaman mümkün olmayabilir. Bu mümkün olduğunda bile arzu edilir olmayabilir.

Kamusal alana girdiklerinde demokrat vatandaşların ahlakî ve dinî düşüncelerini bir kenara bırakmalarını istemek hoşgörüyü ve karşılıklı saygıyı garanti etmenin bir yolu olarak görülebilir. Pratikte ise bunun tersi doğru olabilir. Başarılamayacak bir tarafsızlığı taklit ederken önemli kamusal sorunlara karar verme ters tepki ve öfkenin kaynağıdır. Somut ahlakî düzenlemelerden boşalmış bir siyaset, güçsüz bir toplumsal yaşama neden olur. Aynı zamanda dar görüşlü, hoşgörüsüz anlayışlara açık davetiye çıkarır. Liberallerin dolaşmaya korktuğu yerde radikaller koşturur.

Adalet üzerine tartışmalarımız kaçınılmaz olarak bizi somut ahlakî soruları tartışmaya yönlendiriyorsa geriye bu tartışmaların nasıl ilerleyeceğini sormak kalır. Din savaşla-

rına neden olmadan ortak iyi üzerine muhakeme yapmak mümkün müdür? Daha fazla ahlakî kamusal söylem neye benzer ve alıştığımız siyasal tartışma türünden nasıl farklılaşır? Bu sorular sadece felsefî sorular değildir. Bu sorular aynı zamanda siyasal söylemi yeniden canlandırma ve toplumsal yaşamı gözden geçirme teşebbüslerinin kalbinde yatar.

10

ADALET VE ORTAK İYİ

SİYASETTE DİNİN ROLÜ

12 Eylül 1960 tarihinde Demokrat başkan adayı John F. Kennedy, Texas, Houston'da siyasette dinin rolü üzerine bir konuşma yaptı. "Din konusu"nun onun kampanyasında her zaman bir yeri vardı. Kennedy bir Katolikti ve o zamana kadar hiçbir Katolik, başkan seçilmemişti. Bazı seçmenler bu konuda açığa vurulmayan önyargıya sahipti; bazıları Kennedy'nin görevi süresince Vatikan'a minnettar kalacağı ya da Katolik inancını kamusal politikalara dayatacağı endişelerini dile getirdi.[1] Kennedy, bu endişelere son vermek umuduyla Protestan liderlerle bir toplantıda başkan seçilirse kendi inancının başkanlık görevi süresince oynayacağı rol hakkında konuşmayı kabul etti. Kennedy bu konuda netti: İnancı, başkanlığı süresince hiçbir zaman etkili olmayacaktı. Dinî inancı özel bir konuydu ve kendi kamusal sorumluluklarıyla hiçbir ilgisi yoktu.

Kennedy "dinî görüşleri kendi özel hayatının bir parçası olan bir başkana güveneceğini" ifade etti. "Başkan olmadan önceki konularda –doğum kontrol, boşanma, sansür, kumar ve diğer konular– din baskısı ya da dinî emirlerin etkisi olmaksızın aklımın ulusal çıkar dediği şeye göre kararımı vereceğim."[2]

Kennedy aklının dinî inancı tarafından şekillendirilip şekillendirilemeyeceği ya da bunun nasıl olacağını açıklamadı. Fakat "dışsal baskılar" ve "emirlerle" ilişkilendirdiği din konusunda yapılacak bir şey varsa bunun ulusal çıkarla çok az ilgisi olduğunu öneriyormuş gibi gözükmek istedi. Kennedy, kendi inancının gereklerini –ne olursa olsunlar– Amerikan halkına dayatmayacağına, Protestan liderleri ve Amerika halkını inandırmak istedi.

Konuşma büyük ölçüde siyasal bir başarı olarak değerlendirildi ve Kennedy başkanlık seçimini kazandı. Başkanlık seçimi kampanyalarının ünlü tarihçisi Theodore H. White, Kennedy'nin yaptığı konuşmayı "demokratik bir toplumda modern Katolikliğin kişisel doktrini şeklinde tanımlayarak övdü."[3]

Kırk altı yıl sonra 28 Haziran 2006 tarihinde, çok kısa süre sonra partisinin başkan adayı olacak Barack Obama siyasette dinin rolüne ilişkin farklı bir konuşma yaptı. Obama iki yıl önce senato seçimindeki kampanyasında dine olan yaklaşımını hatırlatarak başladı. Çok katı dinî bir muhafazakar olan bir Obama muhalifi, Obama'nın iyi bir Hıristiyan olmadığını ve İsa'nın ona oy vermeyeceğini iddia ederek Obama'nm eşcinsel ve kürtaj haklarına verdiği desteği eleştirdi.

Obama geçmişe bakarak "bu tür tartışmalarda genellikle liberal cevabın gerektirdiği şekilde konuştum" dedi. "Çoğulcu bir toplumda yaşadığımızı, kendi dinî inancımı

diğerine dayatamayacağımı, Illinois eyaleti papazı olmak için değil senatörü olmak için aday olduğumu söyledim."[4]

Obama, Senato seçimini kolaylıkla kazansa da vermiş olduğu cevabın şimdi yetersiz olduğunu ve "inancının sahip olduğu değerleri ve fikirleri belirlemedeki rolünü yeterli ölçüde vurgulamadığını"[5] düşünmektedir.

Obama kendi Hıristiyan inancını tanımlamaya ve siyasal tartışmada dinin yeri olduğunu savunmaya başladı. Ona göre "dinî söylemi ilerici düşünceler adına siyasal alandan dışlamayı savunma" bir hatadır. "Herhangi bir dinî tavsiyeden sakınan bazı ilericilerin rahatsızlığı, sorunları ahlakî kurallarla etkili şekilde ele almamızı sıklıkla engeller." Liberaller, dinî içeriği boşaltılmış siyasal bir söylemi savunuyorsa milyonlarca Amerikalının kişisel ahlak ve sosyal adalet anlayışlarının her ikisini de anlamaya yarayacak imgeleri ve terminolojiyi kaybedebilirler."[6]

Din, sadece derin siyasal söylemin bir kaynağı değildir. Belli toplumsal sorunların çözümü ahlakî dönüşüm gerektirir. Obama'ya göre "vaaz alma korkumuz, bazı en acil toplumsal sorunlarımızda değerlerin ve kültürün oynadığı rolü hafife almamıza neden olur." "Yoksulluk, ırkçılık, sosyal güvencesizlik ve işsizlik" gibi sorunlarla meşgûl olmak kalplerde ve zihinlerde değişikliği gerektirir."[7] Bu nedenle ahlakî ve dinî inançların, siyaset ve hukuk alanında hiçbir rolü olmadığında ısrar etmek bir hatadır.

> Laiklik taraftarları, kamusal alana girmeden önce inananlardan dinlerini kapının önüne bırakmalarını istemekte hatalıdırlar. Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King – aslında Amerika tarihinin büyük reformcularının çoğu – sadece inançları tarafından motive edilmediler aynı zamanda kendi davalarını savunmak için durmadan din-

> sel bir dil kullandılar. Bu nedenle erkeklerin ve kadınların kamu politikaları tartışmalarına kendi kişisel inançlarını karıştırmamaları gerektiğini söylemek gerçek bir saçmalıktır. Hukukumuz büyük oranda Yahudi-Hıristiyan geleneğe dayanan ahlakî bir kodifikasyon olarak tanımlanır.[8]

Çoğu insan John F. Kennedy ve Barack Obama arasındaki benzerlikleri fark eder. Her ikisi de gençti, hatipti, seçimle yeni bir jenerasyonun liderine dönüşen ve jenerasyonlarına olumlu şeyler yapmaları için ilham veren siyasal figürlerdi. Her ikisi de Amerikalıları yeni bir yurttaş sorumluluğu çağına taşıdı. Fakat siyasette dinin rolü konusundaki görüşleri birbirinden çok farklıydı.

TARAFSIZLIK İSTEĞİ

Kennedy'nin kamusal olmaktan ziyade özel meselesi olarak kabul ettiği din, anti-Katolik önyargının güvenini kazanma ihtiyacından fazlasını ifade etti. Kennedy'nin dine bakışı her bireyin kendi iyi yaşam anlayışını seçmekte özgür olabilmesi için devletin ahlak ve din sorunlarında tarafsız olması gerektiğini savunan, 1960'lar ve 1970'ler boyunca hakim olan bir toplumsal felsefeyi yansıttı.

Her iki büyük parti tarafsızlık düşüncesini destekledi ama farklı şekillerde bunu yaptı. Genel anlamda Cumhuriyetçiler, ekonomi politikalarında Demokratlar ise sosyal ve kültürel konularda tarafsızlık düşüncesini savundu.[9] Cumhuriyetçiler, bireylerin kendi ekonomik tercihlerini yapmakta ve istedikleri gibi paralarını harcamakta özgür olmaları gerektiği gerekçeleriyle devletin serbest piyasaya müdahalesine karşı çıktı. Devletin vergi mükelleflerinin parasını harcaması ya da toplumsal amaçlarla ekonomik ilişkilerini düzenlemesi herkesin paylaşmadığı devlet destekli bir ortak iyiyi dayatmasıydı. Vergi kesintileri devlet harcamalarına

göre bir nebze de olsa tercih edilebilirdi. Çünkü vergi kesintileri, bireyleri takip edecekleri amaçlar ve kendi paralarını nasıl harcayacakları konusunda özgür bırakıyordu.

Demokratlar, serbest piyasaların amaçlar arasında tarafsız olduğu yaklaşımını reddetti ve devletin önemli ölçüde ekonomiye müdahale etmesi gerektiğini savundu. Fakat konu sosyal ve kültürel meselelere geldiğinde demokratlar da tarafsızlık dilini kullandı. Devletin, cinsel davranışlarla ya da üreme meseleleriyle ilgili ahlakî bir yasa yapmaması gerekir. Onlara göre devletin bu tür bir çabası bazı ahlakî ve dinî inançları diğerlerine dayatmaktır. Devlet, kürtaj ya da eşcinselliği yasaklamak yerine bu tür ahlakî konularda tarafsız olmalı ve bireylere seçme imkanı tanımalıdır.

1971 yılında John Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri Kennedy'nin konuşmasında bahsettiği tarafsızlık düşüncesinin liberal bir felsefî savunusunu yaptı.[10] 1980'lerde liberal tarafsızlığın Komüniteryen eleştirmenleri, Rawls'ın teorisinin temelini oluşturan özgür olarak kendi çıkarını belirleyen ve toplumsal sorumluluğu olmayan birey anlayışını sorguladılar. Komüniteryenler sadece daha güçlü bir dayanışma ve ortak iyi yaklaşımını savunmadılar aynı zamanda ahlakî ve dinî soruları da içeren daha güçlü bir toplumsal yükümlülüğü savundular.[11]

1993'te Rawls, düşüncelerini yeniden ele alan kitabı *Siyasal Liberalizm*'i (*Political Liberalism*) yayınladı. Rawls, özel hayatlarında insanların "aslında ayrılamayacakları ve ayrılmamaları gerektiğine inandıkları sevgiye, dayanışmaya ve bağlılığa sahip olduğunu" kabul etti. "İnsanlar kendilerini belirli dinî, felsefî, ahlakî ya da devamlı bağlılıklar ve sadakatten ayrı düşünmeyi, kabul edilemez olarak değerlendirmektedir."[12] Bu bir dereceye kadar Rawls'ın sıkı şekilde ahlakî olarak belli yükümlülüklere sahip birey an-

layışını kabul ettiği anlamına geliyordu. Ama Rawls bu tür sadakatin ve bağlılıkların vatandaşlar olarak kimliğimizle ilgisi olmaması gerektiğinde ısrar etti. Adalet ve hakları tartışırken kişisel ahlak ve dinî inançlarımızı bir kenara bırakmamız ve herhangi bir sadakat, bağlılık ya da iyi yaşam anlayışından bağımsız olan "bir siyasal birey kavramını" savunmamız gerekir.[13]

Ahlakî ve dinî inançlarımızı adalet ve haklar üzerine yapılan kamusal bir tartışmaya niçin karıştırmamamız gerekir? Vatandaşlar olarak kimliğimizi daha çok ahlakî birey olarak anlaşılan kimliğimizden niçin ayırmamız gerekir? Rawls, modern dünyada hüküm süren iyi yaşam ile ilgili "makûl çoğulculuğa" saygı göstermek için bunu yapmamız gerektiğini savunur. Modern demokratik toplumlarda insanlar ahlakî ve dinî konularda anlaşamaz. Daha da ötesi bu anlaşmazlıklar makûldür. "Özgür bir tartışmadan sonra bile, hepimizin aynı sonuca ulaşacağı tam muhakeme gücüne sahip vicdanlı bireyler olmamız beklenmemektedir."[14]

Bu yaklaşıma göre liberal tarafsızlık olgusu ahlakî ve dinî anlaşmazlıklarda ihtiyaç duyulan hoşgörüden kaynaklanır. Rawls'a göre "her şey dikkate alındığında bile hangi ahlakî yargılarımızın doğru olduğu siyasal liberalizmin konusu değildir." Çeşitli ahlakî ve dinî doktrinler arasında tarafsızlığı sağlamak için "siyasal liberalizm, bu doktrinlerin ele aldığı ahlakî konuları dikkate almaz."[15]

Adalet ve haklar üzerine tartışırken vatandaş olarak kimliğimizi ahlakî ve dinî inançlardan ayırma talebi, liberal kamusal akla bağlı kalmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Devlet belli bir iyi anlayışını desteklememekle kalmaz aynı zamanda vatandaşlar bile kendi ahlakî ve dinî inançlarını adalet ve haklar üzerine kamusal tartışmada sunamaz.[16] Bunun aksini yaptıkları takdirde ileri sürdükleri düşüncelerle

belli bir ahlakî ya da dinî doktrine dayanan bir yasayı kendi vatandaşlarına etkili bir şekilde dayatacaklardır.

Kendi siyasal yaklaşımlarımızın belli ahlakî ve dinî görüşlerden yoksun kamusal aklın gereklerine uygun olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Rawls özgün bir test önerir: "Kamusal akla uyup uymadığımızı kontrol etmek için şunu sorabiliriz: Kendi düşüncemiz bir yüksek mahkeme kararında olduğu gibi bizi nasıl etkileyebilir?"[17] Rawls'ın açıkladığı gibi bu yöntem düşüncelerimizin liberal kamusal aklın gerektirdiği anlamda tarafsız olduğundan emin olmanın bir yoludur: "Yargıçlar elbette ne kendi kişisel ahlaklarına ne de genel olarak ahlakî ideallere ve değerlere başvurabilirler. Bunlar konu dışı kabul edilir. Aynı şekilde yargıçlar kendi vatandaşlarının ya da diğer insanların dinî ya da felsefî görüşlerine de başvuramaz."[18] Vatandaş olarak kamusal bir tartışmaya katılırken benzer bir kısıtlamaya uymamız gerekir. Yüksek mahkeme yargıçlarının yaptığı gibi kendi ahlakî ve dinsel inançlarımızı bir kenara bırakmamız ve kendimizi tüm vatandaşların kabul edeceği düşüncelerle sınırlamamız gerekir.

Bu yaklaşım, John F. Kennedy'nin kabul ettiği ve Barack Obama'nın reddettiği liberal tarafsızlık idealidir. 1960'lardan 1980'lere kadar Demokratlar tarafsızlık idealine eğilimli oldu ve büyük ölçüde siyasal söylemde ahlakî ve dinî anlayışı dışladılar. Dikkate değer bazı istisnalar vardı. Martin Luther King Jr., insan haklarını savunurken ahlakî ve dinî düşüncelere başvurdu. Vietnam Savaşı karşıtı hareket, ahlakî ve dinî söylem tarafından harekete geçirildi. 1968'de Demokratların başkan adayı olmaya çalışan Robert F. Kennedy ulusu daha fazla zorlayan ahlak ve vatandaşlık ideallerini gerçekleştirmeye davet etti. Fakat 1970'lere kadar liberaller tarafsızlık ve tercih dilini benimsedi ve ahlak söylemini ve dinî söylemi Hıristiyan sağa terk etti.

1980 yılında Ronald Reagan'ın seçilmesiyle Hıristiyan Muhafazakarlar, Cumhuriyetçi siyasetin baskın sesi oldular. Jerry Falwell'in Ahlakî Çoğunluk hizbi ve Pat Robertson'un Hıristiyan Koalisyon hizbi "boş kamusal alanı"[19] kapladı ve bu hizipler, Amerikan hayatındaki ahlakî serbestlik olarak gördükleri şeyle savaştılar. Okullarda yemek duasını, kamusal alanlarda dinin varlığını savundular. Pornografiye, kürtaja, eşcinselliğe ilişkin yasal sınırlamaların taraftarı oldular. Onlara göre liberaller bu politikalara olay bazında değil ama ahlakî ve dinî düşüncelerin siyasette yeri olmadığını savunarak muhaliftiler.

Bu tartışma Hıristiyan muhafazakarlar için olumlu bir imaj yaratırken Liberalizm için kötü bir imaj çizdi. 1990'larda ve 2000'lerin başında liberaller de genel olarak hoşgörü, adalet, seçme özgürlüğü değerlerini kastederek "değerleri" bir dereceye kadar savundular. (Bu değişim ilginç bir noktaya ulaştı; 2004'te Demokrat başkan adayı John Kerry başkan adaylığını açıkladığı kurultay konuşmasında "değer" ve "değerler" kelimelerini otuz iki kez kullandı.) Fakat bunlar, liberal tarafsızlık ve liberal kamusal akıl sınırlamaları ile ilgili değerlerdi. Bu değerler, ülkedeki ahlakî ve manevî özlemle ilgili ya da daha yüce anlama sahip bir toplumsal hayat özleminin cevabı değildi.[20]

Diğer demokratların aksine Barack Obama bu özlemi anladı ve ona siyasal görünürlük kazandırdı. Bu, onun siyaset anlayışını o zamanki liberalizmden farklılaştırır. Onun hatipliğinin sırrı sadece kelimeleri iyi seçmesiyle ilgili değildi. Aynı zamanda onun siyasal söylemi liberal tarafsızlığı aşan ahlakî ve manevî bir boyutla doluydu.

> Her gün binlerce Amerikalı günlük işlerini yapıyor gözüküyor –çocuklarını okula bırakıyor, işe gidiyor, iş toplantılarına katılıyor, alışveriş merkezlerinde alışveriş yapıyor,

> diyetlerine uymaya çalışıyor– ve bir şeyin kayıp olduğunu fark ediyorlar. İşlerinin, sahip oldukları mülklerin, eğlencelerinin, tüm meşgûliyetlerinin yeterli olmadığına karar veriyorlar. Onlar hayatlarında bir amaca, öykücü bir kıvılcıma sahip olmak istiyor... İnsanlarla gerçekten ileri ci bir şekilde iletişim kurmayı umut ediyorsak –umutlarımızın ve değerlerimizin birbirleriyle ilişkili bir biçimde iletişim kurmaları– dinî söylemin alanını görmezden gelemeyiz.[21]

Obama'nın ilerlemenin inanç dostu olan daha geniş kamusal aklı kapsaması gerektiği iddiası siyasal bir içgüdüyü yansıtır. Aynı zamanda iyi bir siyaset felsefesidir. Adalet ve haklar ile ilgili düşünceleri iyi yaşam hakkındaki düşünceden ayırma girişimi iki sebepten ötürü hatalıdır: Birincisi somut ahlakî sorunları çözmeksizin adalet ve haklar ile ilgili sorulara cevap vermek her zaman mümkün değildir. İkincisi ise bu mümkün olsa bile arzu edilir olmayabilir.

KÜRTAJ VE KÖK HÜCRE TARTIŞMALARI

Temel ahlakî ve dinsel tartışmaya girmeksizin çözülemeyen bilinen iki siyasal sorunu düşünün: Kürtaj ve embriyonik kök hücre araştırmaları. Bazıları, kürtajın masum bir insanın hayatına son verdiği için yasaklanması gerektiğine inanır. Diğerleri ise insan hayatının ne zaman başladığı üzerine ahlakî ve teolojik tartışmada kanunların taraf olmaması gerektiğini savunur; gelişmekte olan ceninin ahlakî statüsü, ahlakî ve dinî bir sorunla yakından ilişkili olduğu için devletin bu tür bir sorunda tarafsız olması ve kürtaj kararını kadınların kendisine bırakması gerektiğini savunurlar.

İkinci bakış açısı kürtaj hakları ile ilgili bilinen liberal yaklaşımı yansıtır. Bu yaklaşıma göre kürtaj sorunu, ahlakî ve dinî tartışmaya girmeksizin tarafsızlık ve tercih özgür-

lüğü kapsamında çözülmelidir. Fakat bu yaklaşım başarılı değildir. Gelişen cenin ahlakî olarak bir çocuk anlamına geliyorsa bu durumda kürtaj ahlakî olarak bebek öldürmeye eşittir. Çok az kişi devletin, çocuklarını öldürüp öldürmeme kararını ebeveynlere bırakması gerektiğini iddia edebilir. Kürtaj konusunda "kürtaj yanlısı" yaklaşım temel ahlakî ve teolojik tartışmada gerçekten tarafsız değildir; bu yaklaşım Katolik kilisesinin ceninin ahlakî statüsü ile ilgili yaklaşımının –cenin döllenmeden itibaren insandır– yanlış olduğu varsayımına dayanır.

Bu varsayımı kabul etmek kürtajın yasaklanmasını savunmak anlamına gelmez. Bu varsayım, tarafsızlık ve tercih özgürlüğünün kürtaj hakkını onaylamak için yeterli gerekçe olmadığını kabul etmektir. Bir hamileliği sonlandırıp sonlandırmama kararını kadın hakkı olarak savunanların gelişen ceninin, bir insana eş olduğu varsayımıyla hesaplaşmaları ve bu varsayımın niçin yanlış olduğunu göstermeleri gerekir. Kanunların ahlakî ve dinî sorunlarda tarafsız olması gerektiğini söylemek yeterli değildir. Kürtaja izin verme kürtajı yasaklamaktan daha çok tarafsız değildir. Her iki yaklaşım, temel ahlakî ve dinî tartışma içinde bazı cevapları öncelikli olarak doğru kabul eder.

Benzer tavır embriyonik kök hücre araştırmaları için de doğrudur. Embriyonik kök hücre araştırmalarını yasaklamak isteyenler, tedavi amacı ne olursa olsun insan embriyolarının tahribini içeren araştırmaların ahlakî olarak izin verilemez olduğunu savunur. Bu görüşü savunanların çoğu döllenmeyle, insanın oluşmaya başladığına inanır. Bu nedenle ilk aşamalarda olan bir embriyoyu bile tahrip etme ahlakî olarak bir çocuğu öldürmekle aynı şeydir.

Embriyonik kök hücre araştırmalarını savunanlar, araştırmaların diyabet, Parkinson hastalığı ve omurilik yara-

lanmaları da dahil bazı hastalıkların tedavisinde ortaya çıkaracağı tıbbî faydalara işaret ederek bu eleştirilere cevap verir. Onlara göre bilim, ahlakî ve ideolojik müdahaleyle engellenmemelidir; dinî itirazlara sahip olanların, görüşlerini, yenilikçi bilimsel araştırmaları yasaklayan kanunlarla dayatmalarına izin verilmemesi gerekir.

Kürtaj tartışmalarında olduğu gibi embriyonik kök hücre araştırmalarına izin verme savunusu insanın ne zaman oluştuğu hakkında ahlakî ve dinî tartışmada pozisyon almaksızın yapılamaz. İlk aşamalarındaki embriyo ahlakî olarak bireye eşitse bu durumda embriyonik kök hücre araştırmalarına karşı olanlar haklıdır; gelecek vaad eden bir tıbbî araştırma bile bir insanı parçalamayı haklı çıkaramaz. Çok az sayıda insan, hayat kurtaran bir araştırmayı gerçekleştirmek için beş yaşında bir çocuğun organlarının parçalanmasının yasal olması gerektiğini söyleyebilir. Bu nedenle embriyo kök hücre araştırmalarına izin verme, insan hayatının ne zaman başladığı konusundaki ahlakî ve dinî tartışmada tarafsız değildir. Embriyo kök hücre araştırmalarına izin verilmesi gerektiğini savunan yaklaşım bu ihtilafta halihazırda varsayılan bir cevabı doğru kabul eder: Pre-implantasyon embriyo, embriyonik kök hücre araştırması aşamasında yok olduğundan henüz bir insan değildir.[22]

Kürtaj ve embriyonik kök hücre araştırması ile ilgili yasal sorunu, temel ahlakî ve dinî soruları ele almaksızın çözmek imkansızdır. Her iki durumda mesele, söz konusu eylemin bir insanın hayatına son verip vermeme ile ilgili olduğu için tarafsızlık imkansızdır. Elbette çoğu ahlakî ve siyasal tartışma ölüm kalım meselelerini ihtiva etmez. Liberal tarafsızlık yanlıları kürtaj ve embriyonik kök hücre çalışmalarının özel vakalar olduğu cevabını verebilir; insan hayatının ölüm kalım meselesi olduğu durumlar hariç ada-

let ve haklar üzerine anlaşmazlıkları ahlakî ve dinî tartışmalarda taraf tutmaksızın çözebiliriz.

EŞCİNSEL EVLİLİK

Fakat bu da doğru değildir. Eşcinsel evlilik üzerine yapılan tartışmayı düşünün. Devletin, evliliğin amacı ve eşcinselliğin ahlakî statüsü hakkında ahlakî ve dinî tartışmalara girmeksizin eşcinsel evliliği kabul edip etmemesine karar verebilir misiniz? Bazıları evet der ve eşcinsel evliliği önyargılı olmayan liberal gerekçelerle savunur: Birisinin kişisel olarak gey ve lezbiyen ilişkileri onaylayıp onaylamamasından ziyade bireylerin evlenecekleri kişileri seçmekte özgür olmaları gerekir. Eşcinsel çiftlerin evlenmesine izin vermeyerek heteroseksüellerin evlenmesine izin vermek gey ve lezbiyenlere yapılan bir ayrımcılıktır ve hukuk önünde onların eşitliğini ihlal etmektir.

Bu yaklaşım, devletin eşcinsel evliliği tanıması için yeterli bir temelse bu durumda sorun, evliliğin amacı ve evliliğin onurlandırdığı değerlerin tartışmalı açıklamalarına girmeksizin, liberal kamusal akıl bağlamında çözülebilir. Fakat eşcinsel evliliği savunma, önyargılı olmayan gerekçelerle yapılamaz. Bu savunma evliliğin belli bir amacı olduğu düşüncesine dayanır. Aristoteles, bir sosyal kurumun amacı hakkında tartışmanın bu kurumun onurlandırdığı ve ödüllendirdiği değerler hakkındaki bir tartışma olduğunu bize hatırlatır. Eşcinsel evliliği üzerine tartışma, temel olarak gey ve lezbiyen birlikteliklerin toplumumuzda devletin izin verdiği evlilik türüne bahşettiği onura ve tanınmaya değer olup olmadıkları hakkında bir tartışmadır. Bu nedenle temel ahlakî soru kaçınılmazdır.

Bunun niçin böyle olduğunu anlamak için bir devletin evliliğe ilişkin sadece iki değil üç muhtemel politika izleye-

bileceğini akılda tutmak önemlidir. Devlet geleneksel politikayı benimser ve sadece bir kadın ve erkek arasındaki evliliği onaylar ya da bazı devletlerin yaptığı şeyi yapar ve bir kadın ve erkek arasındaki evliliği kabul etmesinde olduğu gibi eşcinsel evliliği kabul eder ya da her tür evliliği tanımayı reddeder ve bu rolü özel birliklere bırakır.

Bu üç politika şu şekilde özetlenebilir:

1. Devlet, sadece bir kadın ve erkek arasındaki evliliği onaylar.
2. Devlet, eşcinsel evliliği ve farklı cinslerin evliliğini onaylar.
3. Devlet, evliliği onaylamayı görev edinmez, bu rolü özel birliklere bırakır.

Evlilik kanunlarına ek olarak eyaletler, birlikte yaşayan ama evli olmayan çiftler için yasal korumaları, miras haklarını, hasta haklarım, çocuk vesayet düzenlemelerini içeren yasal ilişki kanunlarını benimseyebilir ve bunlara yönelik yasal düzenlemeler yapabilir. Çok sayıda eyalet gey ve lezbiyen çiftler için bu tür düzenlemeleri yaptı. 2003'te Yüksek Mahkeme'nin kararıyla Massachusetts eşcinsel evliliği yasal olarak kabul eden ilk eyalet oldu (İkinci Politika). 2008'de California Yüksek Mahkemesi eşcinsel evlilik lehine karar aldı fakat bu karardan birkaç ay sonra seçmenlerin çoğunluğu bu kararı eyalet çapında oylamaya taşıdı. 2009'da Vermont yargısal karara gerek kalmaksızın yasama kararıyla eşcinsel evliliği yasalaştıran ilk eyalet oldu.[23]

Üçüncü politika tamamen varsayımsaldır, en azından Amerika için öyledir; şimdiye kadar hiçbir eyalet, bir eyalet görevi olarak evliliği onaylamayı terk etmedi. Fakat buna rağmen bu politika, eşcinsel evliliğinin lehine ve aleyhine iddiaları açıkladığı için incelemeye değerdir.

Üçüncü politika evlilik sorununa ideal liberteryen cevap-

tır. Evliliği hükümsüz kılmaz ama devlet iznine tâbi bir kurum olarak evliliği kabul etmez. Bu politika, en iyi şekilde evliliğin devlet hizmeti olmaktan çıkarılması olarak tanımlanabilir.[24] Dinin devletten ayrılmasının resmî devlet kilisesinden kurtulma anlamına gelmesi gibi (kiliselerin devletten bağımsız olarak var olmasına izin verme) evliliğin devlet hizmeti olmaktan çıkarılması, eyaletin resmî bir görevi olarak evliliği onaylamasından kurtulma anlamına gelebilir.

Köşe yazarı Michael Kinsley evlilik üzerine umutsuz çözülmez çatışmadan kurtulmanın bir yolu olarak bu politikayı savunur. Eşcinsel evlilik taraftarları, evliliğin farklı cinslerin evliliğiyle sınırlamasının bir tür ayrımcılık olduğundan yakınır. Eşcinsel evliliğe karşı olanlar ise devletin eşcinsel evliliğe izin vermesi durumunda bunun eşcinselliği hoş görmenin ötesine geçip onu desteklediği ve "devletin eşcinselliği onayladığı" anlamına geldiğini iddia eder. Kinsley'e göre çözüm "devlet iznine tâbi evlilik kurumunu" sona erdirip "evliliği özelleştirmektir".[25] İnsanların devlet izni ve karışması olmaksızın istedikleri her şekilde evlenmelerine izin veriniz.

> Kiliselerin ve diğer dinî kurumların evlilik seremonileri sunmalarına izin veriniz. Alışveriş merkezlerine ve kumarhanelere, istiyorlarsa, eylemde bulunmalarına izin veriniz. Çiftlerin istedikleri şekilde birleşmelerini kutlamalarına ve istediklerinde kendilerini evli düşünmelerine izin veriniz... ve evet, üç insan evlenmek istiyorsa ya da bir insan kendi kendiyle evlenmek istiyorsa ve başka biri bir seremoni düzenlemek ve kendilerini evli ilan etmek istiyorsa buna izin veriniz.[26]

Kinsley'e göre "evlilik tamamen özel bir iş haline dönüşürse eşcinsel evlilik tartışmaları anlamsız hale gelir. Ne eşcinsel evlilik ne de farklı cinslerin evliliği devletin resmî iznine tâbi olacaktır." Kinsley, birlikte yaşayanlara yönelik

hukukun, birlikte yaşarken ve çocuk büyütürken ortaya çıkan finansal, sigorta, nafaka ve miras sorunlarını çözeceğini ifade eder. Aslında Kinsley, devlet iznine bağlı tüm eşcinsel ya da farklı cinslerin evliliklerini, evliliğe dayanmayan birlikteliklerle değiştirmek ister.[27]

Liberal tarafsızlık yaklaşımına göre Kinsley'in önerisi, diğer iki alternatife göre (Birinci ve İkinci Politika) açık bir avantaja sahiptir: Bu politika, yargıçların ya da vatandaşların evliliğin amacı ve eşcinselliğin ahlakîliği üzerine ahlakî ve dinî tartışmaya girmesini gerektirmez. Devlet, herhangi bir aile birliğine evlilik onuru sıfatı verilmesine müdahil olmadığı için vatandaşlar, evliliğin amacı ve gey ve lezbiyenlerin bu amacı yerine getirip getiremediği tartışmasına girmekten sakınabilecektir.

Eşcinsel evliliği tartışmasının her iki tarafında bulunan göreceli olarak çok az sayıda insan, evliliğin devlet iznine tâbi olmaması düşüncesini benimser. Fakat bu, var olan tartışmadaki söz konusu olan şeyi açıklar ve eşcinsel evliliğin lehinde ve aleyhinde olanların, evliliğin amacı ve onu tanımlayan değerler hakkında somut ahlakî ve dinî tartışmaya niçin girmek zorunda olduğunu anlamamıza yardım eder. Bu iki standart pozisyonda bulunanların iddiaları, liberal kamusal akıl çerçevesinde savunulamaz.

Elbette günaha izin verdiği ve evliliğin doğru anlamını onursuzlaştırdığı gerekçeleriyle eşcinsel evliliğe karşı çıkanlar ahlakî ve dinî bir iddiada bulunuyor olmaktan utanmazlar. Eşcinsel evlilik hakkını savunanlar ise sıklıkla iddialarını tarafsız gerekçelerle sınamaya ve evliliğin ahlakî anlamı üzerine bir değerlendirme yapmaktan sakınmaya çalışırlar. Eşcinsel evlilik için önyargılı olmayan bir savunma yapabilme girişimi yoğun olarak ayrımcılık yapmama ve tercih özgürlüğü düşüncelerinden yararlanır. Fakat bu

düşünceler kendi kendilerine eşcinsel evlilik hakkını haklı çıkarmaz. Bunun niçin böyle olduğunu anlamak için Goodridge ve kamu sağlığı kurumunun (2003) karşı karşıya geldiği eşcinsel evliliği davasını yöneten Massachusetts Yüksek Mahkemesi Başyargıcı Margaret Marshall tarafından yazılan düşünceli ve incelikli görüşü düşünün.[28]

Marshall davanın içerdiği derin ahlakî ve dinî anlaşmazlığı kabul ederek başlar ve mahkemenin bu tartışmada taraf tutmayacağını belirtir:

> Çok sayıda insan, evliliğin bir erkek ve bir kadın birliğiyle sınırlanması gerektiğini ve eşcinsel ilişkinin ahlakî olmadığını belirten kökleşmiş dinî, ahlakî ve etik düşünceleri savunur. Çoğu, aynı şekilde eşcinsel çiftlerin evlenmeyi hak ettiği ve eşcinsel bireylere, eşcinsel olmayan komşulara davranıldığından daha farklı davranılmaması gerektiğini belirten daha güçlü dinî, ahlakî ve etik inançları savunur. Bu düşüncelerden hiçbiri sorunun cevabını vermez: "yükümlülüğümüz kendi ahlakî kodlarımızı dayatmak değil herkesin özgürlüğünü tanımlamaktır."[29]

Marshall, eşcinsellik üzerine ahlakî ve dinî tartışmaya girmekten sakınıyormuş gibi mahkemeden önce özerklik ve tercih özgürlüğü gibi liberal kavramlarla ahlakî sorunu tanımlar. Ona göre eşcinsel çiftlerin evliliğinin reddi "bireylerin özerkliğiyle ve kanun önünde eşitlikle" bağdaşmaz.[30] Devlet, "bireyin özgür olarak özel sadakatini paylaşacağı kişiyi seçmesini engelleyebilirse"[31] evlilik ve kiminle evleneceğini seçme anlamsız olacaktır. Marshall'm ifade ettiği sorun, tercihin ahlakî değeri olmayıp bireyin bu tercihi yapabilme hakkıdır yani eşcinsel evliliğe karşı olanların "seçtikleri eşleriyle evlenme hakkıdır."[32]

Fakat özerklik ve tercih özgürlüğü eşcinsel evlilik hakkını haklı çıkarmak için yeterli değildir. Devlet tüm gönüllü özel ilişkilerin ahlakî değeri konusunda tamamen tarafsız

olsaydı, bu durumda evliliği iki kişi ile sınırlandıramazdı; buna ek olarak tarafların gayri resmî rızasına dayanan çok-eşlilik de yeterlilik kazanabilirdi. Aslında devlet tarafsız olmak isteseydi ve bireylerin yapmak istediği her tercihe saygı gösterseydi Michael Kinsley'in önerisi kabul edilebilirdi ve her evliliğin onaylanması işinden kurtulurdu.

Eşcinsel evliliklerde gerçek sorun tercih özgürlüğü değildir. Gerçek sorun, eşcinsel birlikteliklerin toplum tarafından onurlandırılıp onurlandırılmaması ve kabul edilip kabul edilmemesi, bu birlikteliklerin, toplumsal bir kurum olan evliliğin amacını gerçekleştirip gerçekleştirememesidir. Aristoteles'in kavramlarıyla sorun, yükümlülüklerin ve onurun adil dağıtımıdır. Sorun toplumsal kabul görmedir.

Tercih özgürlüğünü vurgulamasına rağmen Massachussets mahkemesi çok-eşli evlilik yolunu açma niyetinde olmadığı konusunda açıktı. Mahkeme, devletin diğerlerinden ziyade bazı özel ilişkilere toplumsal kabul görme bahşedebileceği düşüncesini sorgulamadı. Mahkeme, evliliğin devlet iznine tâbi olmasına ne son verdi ne de evlilik kurumunu ortadan kaldırdı.

Aksine hakim Marshall'ın düşüncesi evliliği "toplumumuzun en çok ödüllendirilen ve değer verilen kurumlarından biri" olarak onurlandırır.[33] Onun düşüncesine göre devlet iznine bağlı evliliği ortadan kaldırma toplumumuzun çok önemli düzenleyici ilkesine zarar verebilir.[34]

Marshall, devlet iznine bağlı evliliği ortadan kaldırmak yerine geleneksel evlilik tanımını eşcinselleri kapsayacak şekilde genişletmeyi savunur. Bunu yaparken eşcinsel birlikteliklerin ahlakî değerini onaylayan liberal tarafsızlığın sınırları dışına adım atar ve uygun şekilde düşünülen evliliğin amacı hakkında bir görüş sunar. Ona göre evlilik rıza

gösteren iki yetişkin arasında özel bir ilişkiden çok kamusal onaylamanın bir şeklidir. "Aslında, her medenî evlilikte üç taraf vardır: Rıza gösteren iki eş ve onaylayan bir devlet."[35] Evliliğin bu özelliği, evliliğin saygı duyulan yönünü ortaya çıkarır: "Medenî evlilik aynı zamanda diğer bir insana karşı içten bir sorumluluktur ve karşılıklılık, arkadaşlık, samimiyet, sadakat ve aile ideallerine kamusal bir övgüdür."[36]

Evlilik onurlandırılan bir kurumsa, hangi değerler evliliği onurlandırır? Bu soruyu sormak, bir toplumsal kurum olarak evliliğin amacını ya da telosunu sormaktır. Eşcinsel evliliğe karşı olanların çoğu, evliliğin öncelikli amacının üreme olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre eşcinsel çiftler kendileri üreyemediği için evlenme hakkına sahip değildirler. Tabiri caizse ilgili değerden yoksundurlar.

Teleolojik olan bu yaklaşım eşcinsel evliliğe karşı olmanın temelidir ve Marshall bunu doğrudan kabul eder. Evliliğin amacı üzerine tarafsızmış gibi davranmaz ama ona karşı bir yorumu savunur. Ona göre evliliğin esası üreme olmayıp homoseksüel ya da heteroseksüel olsun iki eş arasında özel sevgi taahhüdüdür.

Evliliğin esası ya da amacı konusunda birbirine karşıt olan yaklaşımlar arasında hüküm vermenin nasıl mümkün olabileceğini sorabilirsiniz. Evlilik gibi ahlakî olarak tartışılır olan sosyal kurumların anlamı ve amacı hakkında rasyonel olarak iddiada bulunmak mümkün müdür? Ya da sadece yalın iddiaların –bazıları evliliğin üremeyle ilgili olduğunu ifade ederken diğerleri sevgi sorumluluğuyla ilgili olduğunu ifade eder– bir anlaşmazlığı mıdır? Bu iddialardan birinin daha mantıklı olduğunu göstermenin bir yolu yok mudur?

Marshall'ın yaklaşımı bu tür tartışmaların nasıl geliştiğine iyi bir örnektir. İlk olarak evliliğin öncelikli amacının üreme olduğu iddiasını reddeder. Şu anda devlet tarafından

uygulanan ve düzenlenen evliliğin üreme yeteneği gerektirmediğini ifade ederek bunu yapar. Evlenmek için başvuran heteroseksüel çiftlere "çiftleşmeyle çocuk sahibi olma yetenekleri ya da niyetleri sorulmaz. Üreme ne evliliğin ne de boşanmanın bir koşuludur. Evli oldukları halde cinsel ilişkiye girmemiş ve girmeyi planlamayan insanlar evli kalabilmektedir. Ölüm döşeğinde kıpırdayamayan insanlar bile evlenebilmektedir." Marshall'a göre "evli insanların çoğu birlikte çocuk sahibi olmasına (tıbbî destekle ya da bu destek olmadan) rağmen evlilikte bireylerin birbirlerine yönelik özel ve devamlı sorumluluğu çocuk sahibi olmak değildir. Çocuk sahibi olmak medenî evliliğin olmazsa olmaz koşulu değildir."[37]

Marshall'ın iddiasının bir kısmı şu an olduğu gibi evliliğin amacı ya da esası olduğu yorumunu kabul eder. Toplumsal bir pratik olarak karşıt yorumlarıyla karşılaştığımızda –üreme aracı olarak evlilik ve özel ve devamlı sorumluluk olarak evlilik– hangisinin daha makûl olduğuna nasıl karar verebiliriz? Bunun bir yolu, hangi yaklaşımın bütün olarak var olan kanunların mantığına daha uygun olduğunu sormaktır. Diğer bir yol ise hangi evlilik yaklaşımının övülmeye değer özellikleri övdüğünü sormaktır. Evliliğin amacına yönelik yaklaşımlar kısmen evliliğin övdüğü ve onayladığı özelliklere dayanır. Bu temel ahlakî ve dinî tartışmayı kaçınılmaz kılar: Gey ve lezbiyenlerin ahlakî statüsü nedir?

Marshall bu soru karşısında tarafsız değildir. Ona göre eşcinsel ilişkiler heteroseksüel ilişkiler kadar saygıyı hak eder. Evliliği heteroseksüellerle sınırlama, eşcinsel evliliğin doğal olarak dengesiz ve farklı cinslerin ilişkisi karşısında aşağılık ve saygıyı hak etmediği şeklindeki yıkıcı önyargının resmî olarak onaylanması anlamına gelir."[38]

Eşcinsel evlilik sorununa yakından baktığımızda bu sorunun ayrımcılık ve tercih özgürlüğüne dayanmadığını

fark ederiz. Evliliği kimin değerlendireceğine karar vermek için evliliğin amacını ve evliliğin onurlandığı özellikleri düşünmek zorundayız. Bu bizi rekabet eden iyi yaşam yaklaşımları karşısında tarafsız kalamayacağımız tartışmalı ahlakî alana taşır.

ADALET VE İYİ YAŞAM

Bu yolculuğun seyrinde adaletin üç yaklaşımını inceledik. Bu yaklaşımlardan birine göre adalet, faydayı ya da en fazla sayıda insan için en büyük mutluluğu yani refahı maksimize etmektir. İkincisi ise adaletin, insanların serbest piyasada yaptığı tercihlerde (liberteryen görüş) ya da eşit orijinal pozisyonda insanların yaptığı varsayımsal tercihlerde (eşitlikçi liberteryen görüş) olduğu gibi tercih özgürlüğü olduğunu ifade eder. Üçüncü yaklaşıma göre adalet, erdemin geliştirilmesi ve ortak iyi hakkında muhakeme yapmaktır. Şimdiye kadar büyük ihtimalle tahmin ettiğiniz gibi ben üçüncü yaklaşımın bir türünü savunuyorum. Bunu açıklamama izin veriniz.

Faydacı yaklaşımın iki hatası vardır: İlk olarak adaleti ilkesel olarak ele almaktan ziyade bir hesaplama konusu yapar. İkinci hatası, insanların tüm değerlerini tek bir değer ölçüsüne göre çevirmekle bu değerleri sıradanlaştırır ve aralarındaki nitel farkları dikkate almaz.

Özgürlük temeline dayanan yaklaşım bu hatalardan ikincisini olmasa da birincisini düzeltir. Bu yaklaşımın savunucuları, hakları ciddiye alır ve adaletin hesaplama yapmaktan fazla bir şey olduğunda ısrar eder; hangi hakların faydacıların varsayımlarından ağır basması gerektiği konusunda kendi aralarında anlaşamasalar da belli hakların temel olduğu ve ihlal edilmemeleri konusunda anlaşırlar. İhlal edilmemesi gereken hakları seçmenin ötesinde

insanların tercihlerini oldukları gibi kabul ederler. Toplumsal yaşama taşıdığımız tercihlerimizi ve arzularımızı sorgulamamızı ya da tartışmamızı istemezler. Bu teorilere göre izlediğimiz amacın, yaşadığımız hayatın anlamının ve öneminin ve paylaştığımız hayatın kalitesi ve karakterinin ahlakî değeri adaletin kapsamı dışındadır.

Bu yaklaşımlar bana göre hatalıdır. Adil bir toplum sadece faydanın maksimize edilmesi ya da tercih özgürlüğünün garanti edilmesiyle başarılamaz. Adil bir toplum yaratmak için iyi yaşamın anlamı hakkında birlikte muhakeme yapmamız ve kaçınılmaz şekilde ortaya çıkan anlaşmazlıklara karşı hoşgörülü bir toplumsal kültür yaratmamız gerekir.

Gelirin, gücün ya da fırsatın dağıtımını yapacak ve bu dağıtımı tek seferde ve sonsuza dek meşrulaştırabilecek ilke ya da prosedürü aramak cezbedicidir. Bu öyle bir ilkedir ki onu bulabilirsek bize devamlı olarak ortaya çıkan iyi yaşam üzerine tartışmaların kargaşa ve çekişmelerinden sakınma imkanı verir.

Fakat bu anlaşmazlıklardan sakınmak mümkün değildir. Adalet kaçınılmaz olarak eleştireldir. Finansal yardımlar ya da gazilik madalyası (Purple Heart), taşıyıcı annelik, eşcinsel evlilik, pozitif ayrımcılık ya da askerlik hizmeti, CEO maaşı ya da golf arabası kullanma hakkı üzerine tartışsak da tartışmasak da adalet soruları çeşitli onur, erdem, gurur ve onaylama düşünceleriyle ilgilidir. Adalet sadece şeylerin doğru dağıtılmasıyla ilgili değildir. Aynı zamanda şeylerin doğru değerlendirmesiyle de ilgilidir.

ORTAK İYİ SİYASETİ

Adil bir toplum, iyi yaşam hakkında birlikte muhakeme yapmayı içeriyorsa geriye ne çeşit bir siyasal söylemin bizi bu muhakemeyi yapmaya yönlendireceğini sormak kalır.

Bu soruyu tam anlamıyla çözüme kavuşturan bir cevabım yok ama birkaç açıklayıcı öneri sunabilirim. İlk olarak bir gözlem: Günümüzde siyasal anlaşmazlıklarımızın çoğu ekonomik çıktıyı artırmak, insanların haklarına saygı göstermek, refah ve özgürlük etrafında döner. Çoğu insan için siyasette erdemden bahsetmek dinsel muhafazakarların insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemelerini akla getirir. Fakat bu, erdem ve ortak iyi yaklaşımlarının siyaseti belirlemesinin tek yolu değildir. Aşılması gereken zorluk, ahlakî ve dinî soruları ciddî bir şekilde ele alacak bir siyaset hayal etmektir ama bunu yaparken sadece seks ve kürtaj meseleleri ile sınırlı kalmayıp daha geniş ekonomik ve vatandaşlıkla ilgili endişeleri de gündeme taşımaktır.

Bu doğrultuda hayatımda tanıdığım en çok gelecek vadeden kişi 1968 yılında demokratların başkan adayı olmaya çalışan Robert F. Kennedy idi. Onun için adalet, millî hasılanın büyüklüğünden ve dağıtımından daha fazla bir anlama sahipti. Onun için adalet üstün ahlakî amaçlarla da ilgiliydi. 18 Mart 1968'de Kansas Üniversitesi'ndeki konuşmasında Vietnam Savaşı'ndan, Amerika şehirlerindeki gösterilerden, ırksal eşitsizlikten ve Mississippi ve Appalachia'da tanık olduğu yıkıcı yoksulluktan bahsetti. Daha sonra Amerikalıların yanlış şeylere değer verdiğini ifade etmek için belli adalet konularına değindi. "Maddî yoksulluğu yok etsek bile başka bir büyük görev daha vardır. Bu görev, hepimize acı veren tatmin eksikliğiyle yüzleşmektir." Amerikalılar kendi kendilerini "sadece para kazanmaya" adamıştı.[39]

> Bugün itibarıyla yıllık gayri safi millî hasılamız 800 milyar dolardır. Fakat gayri safi millî hasılamız hava kirliliğini, sigara reklamlarını ve otoyollarımızdaki katliamı temizleyen ambulansları hesaba katar. Kapılarımız için özel kilit-

leri ve bu kilitleri izinsiz açan insanlar için hapishaneleri hesaba katar. Sekoya ağaçlarının kesilmesini ve düzensiz şehirleşme karşısında doğanın mahvedilmesini dikkate alır. Napalm bombalarını, nükleer füze başlıklarını ve şehirlerimizde göstericilerle çatışan polis için zırhlı arabaları önemser. Çocuklarımıza oyuncak satmak için şiddeti onurlandıran televizyon programlarını hesaba katar. Gayri safi millî hasılamız çocukların sağlığını, eğitim kalitelerini ya da oyundan aldıkları mutluluğu hesaba katmaz. şiirlerimizin güzelliğini ya da evliliklerimizin gücünü, kamusal tartışmalardaki zekamızı ya da kamu görevlilerinin dürüstlüğünü hesaba katmaz. Ne aklımızı, ne cesaretimizi, ne mantığımızı, ne de öğrenme kabiliyetimizi, ne ülkemize olan tutkumuzu, ne de adanmışlığımızı hesaba katar. Kısaca hayatı değerli kılan şeyler dışında her şeyi hesaba katar. Amerikalı olmakla niçin gurur duyduğumuz dışında Amerika hakkındaki her şeyi bize söyleyebilir.[40]

Kennedy'yi dinlerken ya da bu alıntıyı okurken kendi dönemindeki kişisel tatmin duygusuna ve maddî kaygılara yönelttiği ahlakî eleştirinin, yoksulluğun adaletsizliğinden, Vietnam Savaşı'ndan ve ırkçı ayrımcılıktaki vurgusundan bağımsız olduğunu söyleyebilirsiniz. Fakat o, bunların birbirleriyle bağlantılı olduğunu kabul etti. Bu adaletsizliklere son vermek için onları çevreleyen kayıtsız hayat biçimine meydan okumak gerektiğini düşündü. Eleştirel olmakta tereddüt etmedi. Amerikalıları ülkeleriyle gurur duymaya çağırarak aynı zamanda toplum hissine de başvurdu.

Kennedy üç aydan daha az bir süre sonra sûikasta kurban gitti. Biz sadece, Kennedy yaşasaydı hayalini kurduğu, ahlakî olarak yankı yaratan siyaset anlayışının amacına ulaşıp ulaşmayacağına ilişkin tahminde bulunabiliriz.

Kırk yıl sonra 2008 başkanlık kampanyası boyunca Barack Obama da toplumsal yaşamın daha üstün bir amacı için Amerikalıların duyduğu özlemi yüklendi ve siyasetin ahlakî ve manevî yönünü açıkça ifade etti. Finansal bir kriz

ve derin ekonomik durgunlukla mücadelenin gereklerinin onun kampanyasını yeni ortak iyi siyasetindeki ahlakîlikten ve yurttaş güveninden alıkoyup koymayacağını zamanla göreceğiz.

Yeni ortak iyi siyaseti neye benzeyebilir? Bazı olası özellikleri şunlardır:

1. Vatandaşlık, Fedakarlık ve Hizmet

Adil bir toplum güçlü toplum hissiyatı gerektiriyorsa böyle bir toplum vatandaşların ortak iyiye ilgisini ve adanmışlığını geliştirecek bir yol bulmalıdır. Adil bir toplum vatandaşların toplumsal hayata kattığı "kalbin alışkanlıkları olan", tutumlara ve yatkınlıklara kayıtsız kalamaz. Adil toplum, özelleştirilmiş iyi hayat anlayışlarına karşı durmanın ve vatandaşlık erdemini geliştirmenin bir yolunu bulmalıdır.

Geleneksel olarak devlet okulları yurttaşlık eğitiminin merkezidirler. Bazı jenerasyonlar için ordu böyle bir işleve sahiptir. Yurttaşlık erdeminin açıkça öğretilmesini ima etmekten öte farklı ekonomik sınıflardan, dinsel aidiyetlerden ve etnik topluluklardan gelen genç insanların toplumsal kurumlarda bir araya geldiğinde sıklıkla kendiliğinden ortaya çıkan yurttaşlık eğitiminin pratikliğini ifade ediyorum.

Devlet okulları kötü durumdayken ve Amerikan toplumunun küçük bir bölümü orduya katılırken, bizimki gibi oldukça geniş ve farklı demokratik bir toplumun, adil bir toplumun gerektirdiği dayanışma ve karşılıklı sorumluluğa ilişkin umutlarımızı nasıl geliştireceği önemli bir sorundur. Bu sorun, son zamanlarda bir dereceye kadar siyasal söylemimizde yeniden ortaya çıktı.

2008 kampanyası boyunca Barack Obama 11 Eylül 2001 olaylarının Amerikalıların yurtseverlik ve gurur

duygusunu hareketlendirdiğini ve ülkelerine hizmet etme adına yeni bir arzu ortaya çıkardığını gözlemledi. Obama, Başkan George W. Bush'u Amerikalılara fedakarlığı paylaşmaları çağrısında bulunmadığı için eleştirdi. Obama'ya göre "hizmet etmeye çağırmak yerine alışveriş yapmaya gitmemiz istendi. Fedakarlığı paylaşma çağrısı yerine tarihimizde ilk defa savaş zamanında en zengin Amerikalılara vergi indirimi yaptık."[41]

Obama, öğrencilerin yüz saatlik kamu hizmeti yapmaları karşılığında üniversite ücretlerine yardım etmeyi önererek ulusal hizmeti teşvik etmeyi önerdi. Ülke çapındaki kampanyasında genç insanlara "Siz Amerika'ya yatırım yapın, Amerika da size yatırım yapar" diye seslendi. Önerisi 2009 Nisan ayında en çok popüler olan önerilerinden biri oldu. Obama, Amerika kamu hizmet programını genişleten ve toplumlarında gönüllü olarak çalışan öğrenciler için üniversite ücretine katkı veren yasayı imzaladı. Obama'nın ulusal hizmet çağrısının yankı bulmasına rağmen daha hırslı zorunlu kamu hizmeti önerileri siyasal gündeminde yer bulamadı.

2. Piyasanın Ahlakî Sınırları

Günümüzdeki en çarpıcı eğilimlerden biri piyasanın genişlemesi ve piyasaya konu olmayan ilkeler tarafından yönetilen geleneksel yaşam katmanlarında piyasa esaslı muhakeme yapılmasıdır. Daha önceki bölümlerde, ülkemizin paralı asker istihdam etmesi ve paralı askerlerin ya da özel güvenlik şirketlerinin mahkûmları sorguya çekmesi ya da ebeveynlerin taşıyıcı hamileliğe ya da gelişmekte olan ülkelerdeki insanlara kendi adlarına hamile kalıp çocuk doğurmaları için para ödemeleri ya da piyasada böbrek alıp satma örneklerinde gördüğümüz gibi ortaya çıkan

ahlakî sorunları düşünün. Birçok örnek vardır: Düşük performanslı okullardaki öğrencilere seviye belirleme sınavlarında daha iyi puan almaları için nakit para önerilmesi gerekir mi? Öğretmenlere öğrencilerin test sonuçlarını geliştirmesi için ikramiye ödenmesi gerekir mi? Eyaletler mahkumlarını hapsetmeleri için kâr amaçlı özel şirketlerle anlaşmalı mıdır? Amerika Birleşik Devletleri'nin, Chicago Üniversitesi'ndeki ekonomistin Amerikan vatandaşlığının 100.000 dolara satılması önerisini kabul ederek göçmenlik politikasını kolaylaştırması gerekir mi?[42]

Bu sorular sadece fayda ve rıza ile ilgili değildir. Aynı zamanda anahtar toplumsal pratikleri değerlendirmenin –askerlik hizmeti, çocuk doğurma, öğretme ve öğrenme, suçluları cezalandırma, vatandaşlığa kabul vb.– doğru yolları ile ilgilidir. Toplumsal pratikleri piyasada satma, onları tanımlayan normları yozlaştırabildiği ya da küçük düşürebildiği için piyasanın tecavüzünden korumak istediğimiz, piyasada satılamayan normların neler olduğunu sormamız gerekir. Bu, şeyleri değerlendirmenin çeşitli doğru yaklaşımları hakkında kamusal tartışma gerektiren bir sorundur. Piyasa üretim eylemlerini organize etmek için yararlı araçlara sahiptir. Fakat piyasanın toplumsal kurumları yöneten normları yeniden belirlemesine izin vermek istemiyorsak piyasanın ahlakî sınırları hakkında bir kamusal tartışmaya ihtiyacımız var.

3. Eşitsizlik, Dayanışma ve Yurttaşlık Erdemi

Amerika Birleşik Devletleri'nde zengin ve fakir arasındaki makas son yıllarda açıldı ve 1930'lardan beri görülmeyen bir seviyeye ulaştı. Yine de eşitsizlik, siyasal bir sorun olarak ele alınmadı. Barack Obama'nın gelir vergisi oranlarını 1990'lardaki oranlara çekmeyi içeren makûl önerisi,

2008'deki Cumhuriyetçi muhaliflerinin ona tüm zenginliği dağıtmak isteyen bir sosyalist demesine sebep oldu.

Günümüz siyasetinde eşitsizliğe yönelik ilgideki kıtlık, siyaset felsefecilerinin konuya yönelik ilgisindeki herhangi bir eksikliği yansıtmaz. Gelirin ve refahın adil dağıtımı 1970'lerden günümüze siyaset felsefesinde temel tartışma konusu oldu. Sorunu fayda ve rıza kavramlarıyla sınırlandırma eğilimi filozofları, çok büyük ihtimal siyasal bir karşılığı olacak olan ve ahlaka ve yurttaşlığa ilişkin yeniden canlanma projesinin ana merkezi olan eşitsizliğe karşı savunuyu göz ardı etmeye yönlendirir.

Fakirlere yardım etmek için zenginlerin vergilendirilmesini savunan bazı filozoflar faydacılık adına bunu yapar; zengin birinden yüz dolar alıp fakir birine vermenin zenginin mutluluğunu çok az azaltacağını ama fakirin mutluluğunu büyük oranda arttıracağını varsayarlar. John Rawls da yeniden dağıtımı savunur ama bunu varsayımsal rıza temelinde yapar. Rawls, varsayımsal eşitliğin olduğu orijinal pozisyonda bir toplum sözleşmesi hayal edersek herkesin belli bir yeniden dağıtım biçimini destekleyen bir ilkede hemfikir olabileceğini savunur.

Fakat Amerika'daki artan eşitsizlik hakkında endişe etmek için daha önemli üçüncü bir sebep vardır: Zengin ve fakir arasındaki makasın çok açılması demokratik vatandaşlığın gerektirdiği dayanışmayı yok eder. Bu, şu şekilde olur: Eşitsizlik ne kadar derin olursa zengin ve fakir artan ölçüde farklı hayatlar yaşar. Zenginler çocuklarını özel okullara yollayıp (ya da zengin bölgelerdeki devlet okullarına) kentteki devlet okullarını alternatifi olmayan ailelerin çocuklarına bırakırlar. Benzer bir eğilim zenginlerin diğer kamu kurumlarından ve tesislerinden ayrıcalıklı olarak uzaklaşmasına neden olur.[43] Özel spor merkezleri

kentsel eğlenme, dinleme merkezlerinin ve yüzme havuzlarının yerini alır. Zenginlerin yaşadığı siteler özel güvenlik elemanları kiralar devlet polisinin korumasına daha az güvenir. İkinci ve üçüncü arabalar toplu taşımacılığa olan ihtiyacı bitirir. Ve benzeri pek çok şey... zenginler kamusal mekanları ve hizmetleri terk eder, bunları gücü yetmeyen yoksullara bırakırlar.

Bu, biri mali diğeri yurttaşlıkla ilgili olmak üzere iki zararlı sonuca neden olur. İlk olarak kamu hizmetleri kötüleşir, kamu hizmetlerini artık kullanmayanlar vergileriyle bunları desteklemekte daha az istekli olur. İkinci olarak okullar, parklar, çocuk oyun alanları ve sosyal merkezler gibi kamu kurumları farklı hayat biçimlerine sahip yurttaşların birbiriyle karşılaştığı yerler olmaktan uzaklaşır. İnsanlar bir araya geldiğinde yurttaşlıkla ilgili fiilî okullar olarak hizmet eden kurumlar azalır. İçi boşalan kamu alanları, dayanışmayı ve demokratik vatandaşlığın dayandığı toplum duygusunu geliştirmeyi zor hale getirir.

Faydanın ve rızanın etkilerinden farklı olarak eşitsizlik, yurttaşlık erdemini aşındırır. Muhafazakarların piyasa tutkusu ve liberallerin yeniden dağıtıma olan ilgileri bu aşınmayı gözden kaçırır.

Kamusal alanın aşınması sorunsa bu sorunun çözümü nedir? Ortak iyi siyaseti, yurttaşlığın altyapısını yeniden inşa etmeyi öncelikli amaçlarından biri olarak kabul eder. Özel tüketimi daha geniş alanlara yaymak için yeniden dağıtıma odaklanma yerine bu siyaset anlayışı, zengin ve fakirin benzer şekilde faydalanması amacıyla kamu kurumlarını ve hizmetlerini yeniden inşa etmek için zenginleri vergilendirebilir.

Önceki jenerasyon o zamana kadar görülmemiş şekilde Amerikalılara hareket ve özgürlük sağlayan federal otoyol-

lara büyük bir yatırım yaptı ama aynı zamanda özel otomobillere, kentsel yayılmaya, çevrenin zarar görmesine ve toplumu aşındıran ilgili yaşam biçimine de katkıda bulundu. Bu jenerasyonun kendisi, toplumsal canlanmanın alt yapısı için aynı derece önemli olan yatırımı üstlenebilir: Zengin ve fakirin benzer şekilde çocuklarını göndermek isteyecekleri devlet okulları, zengin yolcuları cezbetmeye yeterli ölçüde güvenilir toplu taşıma sistemi; devlet hastaneleri klinikleri, çocuk oyun alanları, parklar, dinlenme merkezleri, kütüphaneler ve müzeler ideal olarak insanları kapılı sitelerinden dışarı çıkarabilir ve demokratik vatandaşlığın ortak alanlarına çekebilir.

Eşitsizliğin yurttaşlıkla ilgili sonuçlarına ve onları düzeltme yollarına odaklanma, gelir dağılımı hakkındaki yaklaşımları siyasal olarak çekici bulmaz. Aynı zamanda bu, dağıtımcı adalet ve ortak iyi arasındaki ilişkiyi açıklamaya yardım eder.

4. Ahlakî Sorumluluk Siyaseti

Bazıları toplumsal yükümlülüğü iyi hayata ilişkin sorularla birlikte ele almayı bir yurttaşlık ihlali, liberal kamusal aklın sınırlarını aşan bir yolculuk olarak görür. Siyasetin ve hukukun, ahlakî ve dinî tartışmalara karışmaması gerekir. Sıklıkla bu tür karışmaların zorlama ve hoşgörüsüzlüğe neden olduğunu düşünürüz. Bu yerinde bir endişedir. İddia ettiğim gibi devletin bu anlaşmazlıklarda tarafsız olması imkansız olsa da siyasetimizi karşılıklı anlayış temelinde yapmamız mümkün değil midir?

Bana göre sorunun cevabı evet, mümkündür. Fakat alıştığımızdan daha fazla güçlü ve birbiriyle ilişkili bir medenî hayata ihtiyacımız var. Son dönemlerde yurttaş dostlarımızın ahlakî ve dinî inançlarına saygı duymanın (en azından

siyasî amaçlarla) onları görmezden gelmek, onları rahatsız etmeden bırakmak ve kamusal hayatımızı –mümkün olduğunca– onlara referans vermeden idare etmek anlamına geldiğini farz etmeye başladık. Fakat bu sakınma tutumu sahte bir saygıya sebep olur. Sıklıkla ahlakî anlaşmazlıktan sakınmak yerine söz konusu anlaşmazlığı bastırır. Bu, ters tepkiye ve öfkeye neden olur. Aynı zamanda yeni bir kısır döngüden diğerine savrulan, skandallarla, sansasyonellikle ve saçmalıklarla meşgûl toplumsal söyleme neden olur.

Ahlakî anlaşmazlıklarımızın olduğu daha güçlü toplumsal sorumluluk, karşılıklı saygı için daha güçlü bir temel sağlar. Vatandaşlarımızın kamusal alana taşıdıkları ahlakî ve dinî inançlardan sakınmak yerine bu inançlara meydan okuyarak ve tartışarak bazen onları dinleyerek ve onlardan bir şeyler öğrenerek onlarla daha doğrudan meşgûl olmamız gerekir. Zor ahlakî sorularla ilgili kamusal müzakerenin söz konusu her durumda bir anlaşmaya ya da diğerlerinin ahlakî ve dinî görüşlerine müteşekkir olmaya yönlendirmesi garanti değildir. Ahlakî ya da dinî bir doktrin hakkında daha çok şey öğrenmenin bizi, bu ahlakî ve dinî doktrini daha az sevmeye yönlendirmesi her zaman mümkündür. Fakat bunu deneyene kadar bilemeyiz.

Ahlakî sorumluluk siyaseti, sakınma siyasetinden daha çok ilham verici bir ideale ve aynı zamanda adil bir toplum için daha fazla umut verici temele sahiptir.

SONNOTLAR

1. BÖLÜM
DOĞRU ŞEYİ YAPMAK

1. Michael McCarthy, "After Storm Come the Vultures," *USA Today*, 20 Ağustos 2004, s. 6.
2. Joseph B. Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging," *New York Times*, 18 Ağustos 2004, s. A1; McCarthy, "After Storm Come the Vultures."
3. McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging"; Crist, Jeff Jacoby'nin "Bring on the 'Price Gougers,'" adlı yazısından alıntı yapar; *Boston Globe*, 22 Ağustos 2004, s. F11.
4. McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Allison North Jones, "West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit," *Tampa Tribune*, 6 Ekim 2004, s. 3.
5. Thomas Sowell, "How 'Price Gouging' Helps Floridians," *Tampa Tribune*, 15 Eylül 2004; aynı zamanda "'Price Gouging' in Florida" adıyla *Capitalism Magazine'de yayınlandı*, 14 Eylül 2004, www.capmag.com/article.asp?ID=3918.

6. *a.g.e.*
7. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'", *Boston Globe*, 22 Ağustos 2004.
8. Charlie Crist, "Storm Victims Need Protection," *Tampa Tribune*, 17 Eylül 2004, s.17.
9. *a.g.e.*
10. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers.'" *Boston Globe*, 22 Ağustos 2004.
11. Lizette Alvarez ve Erik Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress," *New York Times*, 8 Ocak 2009.
12. *a.g.e.*
13. Tyler E. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts," *New York Times*, 26 Ocak 2009, s. A21.
14. Alvarez ve Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out."
15. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts."
16. S. Mitra Kalita, "Americans See 18% of Wealth Vanish," *Wall Street Journal*, 13 Mart 2009, s. A1.
17. Jackie Calmes ve Louise Story, "418 Got AIG Bonuses; Outcry Grows in Capital," *New York Times*, 18 Mart 2009, s. A1; Bill Saporito, "How AIG Became Too Big to Fail," *Time*, 30 Mart 2009, s. 16.
18. AIG CEO Edward M. Liddy'den, Edmund L. Andrews ve Peter Baker alıntı yapar, "Bonus Money at Troubled AIG Draws Heavy Criticism," *New York Times*, 16 Mart 2009; aynı zamanda bkz. Liam Pleven, Serena Ng ve Sudeep Reddy, "AIG Faces Growing Wrath Over Payments," *Wall Street Journal*, 16 Mart 2009.
19. *New York Post*, 18 Mart 2009, s. 1.
20. Shailagh Murray ve Paul Kane, "Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses," *Washington Post*, 24 Mart 2009, s. A7.
21. Mary Williams Walsh ve Carl Hulse, "AIG Bonuses of $50 Million to be Repaid," *New York Times*, 24 Mart 2009, s. A1.
22. Greg Hitt, "Drive to Tax AIG Bonuses Slows," *Wall Street Journal*, 25 Mart 2009.
23. Sorunlu AIG ikramiyelerini alan tüm alıcılar, büyük hasarı yaratan riskli yatırımları yapmaktan sorumlu değildi. Bazıları ortaya çıkan sorunu çözmek için krizden sonra finans departmanına katıldı. Bir yönetici, kamusal öfkenin, dikkatsiz yatırımlardan sorumlu olanlar ve bu dikkatsiz yatırımlarda hiçbir payı olmayanlar arasında ayrım yapmakta başarısız olduğunu anlatan bir itiraz yazısı yayımladı. Bkz. Jake DeSantis, "Dear AIG, I Quit!," *New York Times*, 24 Mart 2009. DeSantis'in aksine, on üç yıldan beri AIG'nin finans departmanı

başkanı Joseph Cassano, Mart 2008'de şirketten ayrılmadan önce 280 milyon dolar kazandı. Şirketten ayrılmadan kısa bir süre önce Cassano'nun ısrarla savunduğu kredi temerrüt takasları şirketi batırdı.

24. Senatör Sherrod Brown'ın alıntıladığı yazı Jonathan Weisman, Naftali Bendavid ve Deborah Solomon'ın yazdığı, "Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money," *Wall Street Journal*, 18 Mart 2009, s. A2.
25. Başkan Barack Obama'nın açıklamaları, Beyaz Saray, 16 Mart 2009, www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners/.
26. Michael Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus," *Vanity Fair*, Mart 2009.
27. Başkan Barack Obama'nın makam tazminatı üzerine açıklamaları, Beyaz Saray, 4 Şubat 2009, www.whitehouse.gov/blog_post/ new_rules/.
28. Senatör Grassley, yorumlarını Iowa'daki radyo programında yaptı. Bu yorumlar *New York Times* web sitesinde bir blog olan The Caucus'da yeniden basıldı. Bkz. Kate Phillips, "Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)," 17 Mart 2009, www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-itsmedicine not-hemlock/
29. *a.g.e.* Ek olarak Bkz. Kate Phillips, "Senator Wants Some Remorse from C.E.O.'s," *New York Times*, 18 Mart 2009, s. A15.
30. Bear Stearns'ün eski yöneticisi Alan Schwartz'ın söyledikleri, William D. Cohen tarafından alıntılandı, "A Tsunami of Excuses," *New York Times*, 12 Mart 2009.
31. *a.g.e.*
32. Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus."
33. David R. Francis, "Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?," *Christian Science Monitor*, 9 Mart 2009.
34. *a.g.e.*
35. CEO maaşlarına ilişkin rakamlar Towers Perrin tarafından yapılan 2004-2006 analizinden alınmıştır. Ek olarak bkz. Kenji Hall, "No Outcry About CEO Pay in Japan," *Businessweek*, 10 Şubat 2009.
36. Tramvay olayına ilişkin klasik formülasyonlar Phillipa Root ve Judith Jarvis Thomson'ın eserlerinde bulunabilir. Phillipa Root , "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect," *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* içinde (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1978), s. 19, ve Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem," *Yale Law Journal* 94 (Mayıs 1985): 1395–415.
37. Buradaki açıklama, Marcus Luttrell ile Patrick Robinson'ın kitabından

elde edilmiştir. Bkz. *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10* (New York: Little, Brown and Company, 2007).

38. *a.g.e.*, s. 205.
39. *a.g.e.*
40. *a.g.e.*,ss. 206–207.

2. BÖLÜM
EN BÜYÜK MUTLULUK İLKESİ / FAYDACILIK

1. *Queen v. Dudley and Stephens*, 14 Queens Bench Division 273, 9 Aralık 1884. "The Story of the Mignonette," gazete hesabından alıntılanan *The Illustrated London News*, 20 Eylül 1884. Ek olarak bkz. A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
2. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), J. H. Burns ve H. L. A. Hart, baskıları (Oxford University Press, 1996), 1. Bölüm.
3. *a.g.e.*
4. Jeremy Bentham, "Tracts on Poor Laws and Pauper Management," 1797 baskısı. John Bowring, *The Works of Jeremy Bentham*, Cilt 8 (New York: Russell & Russell, 1962), ss. 369–439.
5. *a.g.e.*, s. 401.
6. *a.g.e.*, ss. 401-402.
7. *a.g.e.*, s. 373.
8. Ursula K. Le Guin, "The Ones Who Walk Away from Omelas," Ed. Richard Bausch, *Norton Anthology of Short Fiction* (New York: W. W. Norton, 2000).
9. Gordon Fairclough, "Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances," *Wall Street Journal*, 16 Temmuz 2001, s. A2. "Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic," adlı rapor 28 Kasım 2000 tarihinde Arthur D. Little Uluslararası şirketi tarafından Philip Morris için hazırlandı. Rapor şu internet adreslerinde mevcuttur www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm ve www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf.
10. Gordon Fairclough, "Philip Morris Says It's Sorry for Death Report," *Wall Street Journal*, 26 Temmuz 2001, s. B1.
11. Dava, Grimshaw tarafından Ford Motor şirketine açılmıştı. 174 *Cal. Reporter* 348 (Cal. Ct. App. 1981). Fayda-maliyet analizi Mark Dowie'nin yazısında ele alındı, "Pinto Madness," *Mother Jones*, Eylül/

Ekim 1977. Benzer bir diğer dava General Motors davası için bkz. Elsa Walsh ve Benjamin Weiser, "Court Secrecy Masks Safety Issues," *Washington Post*, 23 Ekim 1988, ss. A1, A22.

12. W. Kip Kiscusi, "Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?," *Stanford Law Review* 52 (Şubat 2000): 569.
13. Katharine Q. Seelye ve John Tierney, "E.P.A. Drops Age-Based Cost Studies," *New York Times*, 8 Mayıs 2003, s. A26; Cindy Skrzycki, "Under Fire, E.P.A. Drops the 'Senior Death Discount,'" *Washington Post*, 13 Mayıs 2003, s. E1; Robert Hahn ve Scott Wallsten, "Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)," *Washington Post*, 1 Temmuz 2003.
14. Orley Ashenfelter ve Michael Greenstone, "Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life," *Journal of Political Economy* 112, Supplement (Şubat 2004): ss. 227–67.
15. Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (New York: Macmillan, 1940). Kısaltılmış versiyonu Geraldine Joncich Clifford tarafından derlenmiştir, (Boston: MIT Press, 1969), ss. 78–83.
16. *a.g.e.*, s. 43.
17. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Stefan Collini, ed. (Cambridge University Press, 1989), 1.Bölüm
18. *a.g.e.*
19. *a.g.e.*, 3. Bölüm
20. *a.g.e.*
21. *a.g.e.*
22. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), George Sher, ed. (Hackett Publishing, 1979), 2. Bölüm
23. *a.g.e.*
24. *a.g.e.*, 4. Bölüm
25. *a.g.e.*, 2. Bölüm
26. *a.g.e.*
27. Bu ve bundan sonraki paragraflarda Joseph Lelyveld'in mükemmel yazısından yararlandım: bkz. Joseph Lelyveld, "English Thinker (1748–1832) Preserves His Poise," *New York Times*, 18 Temmuz 1986.
28. "Extract from Jeremy Bentham's Last Will ve Testament," 30 Mayıs 1832, on the Website of the Bentham Project, University College London, www.ucl.ac.uk/Bentham- Project/info/will.htm.
29. Bunlar ve diğer anektodlar takip eden internet adresinden elde edilmiştir: www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.

30. *a.g.e.*

3. BÖLÜM
KENDİ KENDİMİZİN SAHİBİ MİYİZ? / LİBERTERYENİZM

1. Matthew Miller ve Duncan Greenberg, "The Forbes 400," *Forbes*, 17 Eylül 2008, www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400billionaireslists400list08_cx_mn_0917richamericans_land.html.
2. Lawrence Michel, Jared Bernstein ve Sylvia Allegretto, *The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book*, Ithaca, N.Y.: ILR Press, Cornell University Press markası, 2007, Edward N. Wolff'tan veri kullanmıştır (2006), www.stateofworkingamerica.org/tabfi g/05/SWA06_05_Wealth.pdf. Ek olarak bkz. Arthur B. Kennickell, "Currents and Undercurrents: Changes in the Distribution of Wealth, 1989–2004," Federal Reserve Board, Washington, D.C., 30 Ocak 2006, www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004.5.pdf.
3. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
4. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), s. 188.
5. *a.g.e.*, s. 111.
6. *a.g.e.*, ss. 137–60.
7. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. ix.
8. *a.g.e.*, ss. 149–60.
9. *a.g.e.*, ss. 160–64.
10. *a.g.e.*, s. 169.
11. *a.g.e.*, s. 172.
12. *a.g.e.*, s. 171.
13. Monica Davey, "Kevorkian Speaks After His Release from Prison," *New York Times*, 4 Haziran 2007.
14. Mark Landler, "Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule," *New York Times*, 26 Aralık 2003, s. A4.
15. Mark Landler, "German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter," *New York Times*, 31 Ocak 2004, s. A3; Tony Paterson, "Cannibal of Rotenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim," *The Independent* (Londra), 31 Ocak 2004, s. 30.
16. Luke Harding, "German Court Finds Cannibal Guilty of Murder," *The*

Guardian (Londra), 10 Mayıs 2006, s. 16.

17. Karen Bale, "Killer Cannibal Becomes Veggie," *Scottish Daily Record*, 21 Kasım 2007, s. 20.

4. BÖLÜM
KİRALIK VÜCUTLAR / PİYASA VE AHLAK

1. James W. Geary, *We Need Men: The Union Draft in the Civil War* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991), ss. 3–48; James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988), ss. 490–94.
2. McPherson, *Battle Cry*, ss. 600–11.
3. *a.g.e.*; Geary, *We Need Men*, ss. 103–50.
4. McPherson, *Battle Cry*, s. 601; Geary, *We Need Men*, s. 83.
5. Geary, *We Need Men*, s. 150, ve *The Civil War: A Film by Ken Burns*, 5. Bölüm, "The Universe of Battle," 8. Bölüm
6. Jeffrey M. Jones, "Vast Majority of Americans Opposed to Reinstating Military Draft," Gallup News Service, 7 Eylül 2007, www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstituting-Military-Draft .aspx.
7. Hon. Ron Paul (R-Texas), "3000 American Deaths in Iraq," ABD Temsilciler Meclisi, 5 Ocak 2007; www.ronpaullibrary.org/document.php?id=532.
8. "Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers," National Priorities Project; 6. çizelgeden veri: Active-duty Army: Recruits by Neighborhood Income, 2005, 2007, 2008; www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/active_duty_army/recruits_by_neighborhood_income.
9. *a.g.e.* Heritage Foundation tarafından yapılan bir çalışma askerlerin oransız olarak daha zengin eyaletlerden geldiğini göstererek bu bulguyla çelişir: Bkz. Shanea J. Watkins ve James Sherk, "Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers," Heritage Center for Data Analysis, 21 Ağustos 2008, www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm.
10. "Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army's Quality and Quantity Goals," National Priorities Project; Tablo 1'den veri: Educational Attainment, FY 2008, www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008 edattainment.
11. David M. Kennedy, "The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations," *Bulletin of the American Academy* (Bahar

2006): 12–16. Kennedy Andrew Bacevich'ten alıntı yapar, *The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War* (New York: Oxford University Press, 2005), s. 28.

12. Kathy Roth-Douquet ve Frank Schaeffer, *AWOL: The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Service* (New York: HarperCollins, 2006).
13. Arielle Gorin, "Princeton, in the Nation's Service?," *The Daily Princetonian*, 22 Ocak 2007. Princeton'a ilişkin rakamlar ordu üzerine çalışan bir sosyolog olan Charles Moskos'dan alınmıştır. Moskos'un çalışması, Julian E. Barnes ve Peter Spiegel tarafından alıntılanmıştır. "Expanding the Military, Without a Draft," *Los Angeles Times*, 24 Aralık 2006.
14. *USA Today*, Amerikan Senatosu'nun kütüphanesine göre 535 üyenin en az dokuzunun Irak'ta ordu bünyesinde hizmet ettiğini bildirdi. Kathy Kiely, "Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone," *USA Today*, 23 Ocak 2007.
15. Charles Rangel, "Why I Want the Draft," *New York Daily News*, 22 Kasım 2006, s. 15.
16. *a.g.e.*
17. Kennedy, "The Wages of a Mercenary Army"; ayrıca bkz. David M. Kennedy, "The Best Army We Can Buy," *New York Times*, 25 Temmuz 2005, s. A19.
18. *a.g.e.*, s. 13.
19. *a.g.e.*, s. 16.
20. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), III. Kitap, 15. Bölüm, çev. G.D.H. Cole (Londra: J. M. Dent and Sons, 1973).
21. Doreen Carvajal, "Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits," *Boston Sunday Globe*, 12 Kasım 2006; Molly Moore, "Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today's French Foreign Legion," *Washington Post*, 13 Mayıs 2007, s. A14.
22. Julia Preston, "U.S. Military Will Offer Path to Citizenship," *New York Times*, 15 Şubat 2009, s. 1; Bryan Bender, "Military Considers Recruiting Foreigners," *Boston Globe*, 26 Aralık 2006, s. 1.
23. T. Christian Miller, "Contractors Outnumber Troops in Iraq," *Los Angeles Times*, 4 Temmuz 2007.
24. Peter W. Singer, "Can't Win with 'Em, Can't Go to War Without 'Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency," Brookings Institution, *Foreign Policy Paper Series*, Eylül 2007, s. 3.
25. Amerikan Çalışma Bakanlığı, 2008'in Nisan ayına kadar 1.292

sözleşmeli erin öldürüldüğünü ifade etmektedir. Rakamlar Peter W. Singer'dan alıntılanmıştır: "Outsourcing the Fight," *Forbes*, 5 Temmuz 2008. Sözleşmeli er ölümleri Amerikan Ordusu tarafından hesaplanmamaktadır. Bkz. Steve Fainaru, "Soldier of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq, Private Contractors Are Officially Invisible — Even in Death," *Washington Post*, 1 Aralık 2008, s. C1.

26. Evan Thomas ve March Hosenball, "The Man Behind Blackwater," *Newsweek*, 22 Ekim 2007, s. 36.
27. Prince söyledikleri Mark Hemingway'in yazısında yer verilir, "Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors," *The Weekly Standard*, 18 Aralık 2006.
28. Irak'taki Blackwater şirketiyle ilgili bir milyar dolar rakamı Steve Fainaru'dan alıntılanmıştır, *Big Boy Rules: America's Mercenaries Fighting in Iraq* (New York: Da Capo, 2008), Ralph Peters tarafından alıntılanır: "Hired Guns," *Washington Post*, 21 Aralık 2008.
29. Ginger Thompson ve James Risen, "Five Guards Face U.S. Charges in Iraq Deaths," *New York Times*, 6 Aralık 2008.
30. Singer, "Can't Win with 'Em," s. 7.
31. Bu ve takip eden paragraflardaki bilgiler mahkemenin gerekçeli kararından alınmıştır: *Baby M* içinde, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987), ve *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2dd Series, 1227 (1988).
32. *Baby M* içinde, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).
33. *a.g.e.*, s. 374–75.
34. *a.g.e.*, s. 376.
35. *a.g.e.*, s. 372.
36. *a.g.e.*, s. 388.
37. *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2dd Series, 1227 (1988).
38. *a.g.e.*, s. 1248.
39. *a.g.e.*
40. *a.g.e.*, s. 1249.
41. *a.g.e.*
42. *a.g.e.*, ss. 1248–49.
43. Elizabeth S. Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?" *Philosophy and Public Affairs* 19 (Kış 1990): 71–92.
44. *a.g.e.*, s. 77.
45. *a.g.e.*, ss. 80–81.
46. *a.g.e.*, s. 82.

47. Susannah Cahalan, "Tug O' Love Baby M All Grown Up," *New York Post*, 13 Nisan 2008.
48. Lorraine Ali ve Raina Kelley, "The Curious Lives of Surrogates," *Newsweek*, 7 Nisan 2008; Debora L. Spar, *The Baby Business* (Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press, 2006), ss. 83–84.
49. Spar, *The Baby Business* içinde. Spar, o zamandan beri Barnard College'ın başkanıdır.
50. *a.g.e.*, s. 79.
51. *a.g.e.*
52. *a.g.e.*, s. 80.
53. *a.g.e.*, s. 81.
54. *a.g.e.*
55. Sam Dolnick, "World Outsources Pregnancies to India," Associated Press Online, 30 Aralık 2007.
56. *a.g.e.* Ayrıca bkz. Amelia Gentleman, "India Nurtures Business of Surrogate Motherhood," *New York Times*, 10 Mart 2008, s. 9.
57. Dolnick, "World Outsources Pregnancies to India" Associated Press Online, 30 Aralık 2007.
58. *a.g.e.*
59. Amelia Gentleman, "India Nurtures Business of Surrogate Motherhood" *New York Times*, 10 Mart 2008.
60. Kadınlar ve ekonomik durumları Dolnick tarafından bildirilmiştir: "World Outsources Pregnancies to India." Associated Press Online, 30 Aralık 2007.
61. *a.g.e.*

5. BÖLÜM
EYLEMİN ARKASINDAKİ DÜRTÜ / IMMANUEL KANT

1. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), Çev. H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), 442. Okurlar Kant'ın bu eserinin çeşitli basımlarını kullanacağı için Berlin'deki Prusya Kraliyet Akademisi tarafından yayımlanan baskısındaki standart sayfa numaralarını kullandım. Bu eserin günümüzdeki birçok baskısı bu sayfa numaralarını kullanır.
2. *a.g.e.*
3. *a.g.e.*, 394.
4. *a.g.e.*, 390.
5. *a.g.e.*, 397.

6. Hubert B. Herring, "Discounts for Honesty," *New York Times*, 9 Mart 1997.
7. Kant, *Groundwork*, s. 398.
8. *a.g.e.*
9. *a.g.e.*
10. "Misspeller Is a Spelling Bee Hero" (UPI), *New York Times*, 9 Haziran 1983.
11. Kant, *Groundwork*, s. 412.
12. *a.g.e.*, 395.
13. Kant bu ifadeyi bu eserinden birkaç yıl sonra yazdığı bir makalede kullanır. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'" (1793), Ed. Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, Çev. H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), s. 73.
14. Kant, *Groundwork*, s. 414.
15. *a.g.e.*, 416.
16. *a.g.e.*, 425. Ayrıca bkz. ss. 419–20.
17. *a.g.e.*, 421.
18. *a.g.e.*, 422.
19. *a.g.e.*, 428.
20. *a.g.e.*
21. *a.g.e.*, 429.
22. *a.g.e.*
23. *a.g.e.*, 433.
24. *a.g.e.*, 442.
25. *a.g.e.*, 440.
26. *a.g.e.*, 447.
27. *a.g.e.*, 452.
28. *a.g.e.*
29. *a.g.e.*, 454.
30. *a.g.e.*, 456.
31. Immanuel Kant, "Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse" (1784–85), Çev. Louis Infield, Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* (Cambridge, Mass.: Hackettt Publishing, 1981), s. 164. Bu makale Kant'ın derslerini alan öğrenciler tarafından tutulan notlara dayanır.
32. *a.g.e.*

33. *a.g.e.*, s. 165.
34. *a.g.e.*
35. *a.g.e.*, ss. 165–66.
36. *a.g.e.*, s. 167.
37. Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns" (1799), Çev. James W. Ellington ve Immanuel Kant'ın, *Grounding for the Metaphysics of Morals* kitabı için yardımcı kaynak olarak basılmıştır (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1993), s. 64.
38. *a.g.e.*, s. 65.
39. Alasdair MacIntyre, Kant'tan alıntılar: "Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?" Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays*, Cilt 2 içinde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), s. 123.
40. *a.g.e.*
41. Beyaz Saray Hukuk Komisyonu, 8 Aralık 1998. Konuşma CNN haberinden alındı. Konuşmanın bir kısmı şu internet adresinde bulunabilir: www.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened/.

6. BÖLÜM
EŞİTLİK SORUNU / JOHN RAWLS

1. John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), Ed. Peter Laslett, *Locke's Two Treatises of Government*, 2. baskı (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), 119.Kısım
2. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
3. Sözleşme hukukunun mükemmel bir tarihi için bkz. P. S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (New York: Oxford University Press, 1979; aynı zamanda Charles Fried, *Contract as Promise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
4. Associated Press, "Bill for Clogged Toilet: $500," *Boston Globe*, 13 Eylül 1984, s. 20.
5. David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739–40), III. Kitap, II. Kısım, II. Bölüm (New York: Oxford University Press, 2. baskı, 1978).
6. *a.g.e.*, III. Kitap, III. Kısım, V. Bölüm.
7. Bu hikaye Atiyah'ın kitabında bulunmaktadır, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, ss. 487–88; Atiyah, E. C. Mossner'den bahseder, *Life of David Hume* (Edinburgh: Kelson, 1954), s. 564.

8. Atiyah, Hume'dan alıntı yapar, *Rise and Fall*, s. 487.
9. Steve Lee Myers, "'Squeegees' Rank High on Next Police Commissioner's Priority List," *New York Times*, 4 Aralık 1993, ss. 23–24.
10. Rawls, *A Theory of Justice*, 24. Kısım.
11. *a.g.e.*, 12. Kısım.
12. *a.g.e.*
13. *a.g.e.*
14. *a.g.e.*
15. Kurt Vonnegut, Jr., "Harrison Bergeron" (1961), Vonnegut, *Welcome to the Monkey House* içinde (New York: Dell Publishing, 1998), s. 7.
16. *a.g.e.*, ss. 10–11.
17. Rawls, *A Theory of Justice*, 17. Bölüm
18. *a.g.e.*, 12. Bölüm.
19. *a.g.e.*, 48. Bölüm.
20. *a.g.e.*
21. Rawls, *A Theory of Justice* (2. baskı, 1999), 17. Bölüm.
22. *a.g.e.*, 48. Bölüm.
23. Woody Allen, *Stardust Memories*, United Artists, 1980.
24. Milton ve Rose Friedman, *Free to Choose* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1980), ss. 136–37.
25. Rawls, *A Theory of Justice*, 17. Bölüm.
26. *a.g.e. A Theory of Justice* adlı kitabının gözden geçirilmiş baskısında (1999), Rawls bir başkasının kaderini paylaşma ifadesini kullanmayı bırakır.

7. BÖLÜM
POZİTİF AYRIMCILIK TARTIŞMASI

1. Hopwood Davası'nın verileri, Cherly J. Hopwood'un Texas Üniversitesi'ne açtığı Amerika Temyiz Mahkemesi'nin 5. Dairesi'nde görülen davada sunulmuştur: 78 F.3d9 932 (1996), ve ayrıca bkz. Richard Bernstein, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?," *New York Times*, 13 Temmuz 1994, s. B8. Yerel mahkemenin kararı bir dipnotta ifade edildiği gibi Hopwood'un yüzde 83 oranında başarı sağladığı LSAT notunun 1992 girişli azınlıklara mensup olmayan öğrenciler arasında Hopwood'u LSAT'nin ortalamasının altında bir yere yerleştirir. Bkz. *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp.

551 (1994), s. 43.

2. Michael Sharlot'ın ifadelerine, Sam Walker'ın yazısında yer verilmiştir: "Texas Hunts for Ways to Foster Diversity," *Christian Science Monitor*, 12 Haziran 1997, s. 4.
3. Bernstein, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?"
4. *Regents of University of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978).
5. *Grutter v. Bollinger*, 539 U.S. 306 (2003).
6. Ethan Bronner, "Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing," *New York Times*, 8 Kasım 1997, ss. A1, A12.
7. Sonradan University of Texas Law School'un vekil dekanı olan Michael Charlot, Bernstein'dan alıntı yapmıştır, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?"
8. *Regents of University of California v. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978), Justice Powell'ın fikrine ek, ss. 321–24.
9. *a.g.e.*, 323.
10. Ronald Dworkin, "Why Bakke Has No Case," *New York Review of Books*, Cilt 24, 10 Kasım 1977.
11. *a.g.e.*
12. Lowell'ın ifadelerine yer veren haber: "Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them," *New York Times*, 17 Haziran 1922, s. 3.
13. Dartmouth Koleji'yle ilgili haber William A. Honan tarafından yapılmıştır: "Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past," *New York Times*, 11 Kasım 1997, s. A16.
14. Dworkin, "Why Bakke Has No Case."
15. Starrett City'ye ilişkin mükemmel bir yorum Jefferson Morley'e aittir: "Double Reverse Discrimination," *The New Republic*, 9 Temmuz 1984, ss. 14–18; ayrıca bkz. Frank J. Prial, "Starrett City: 200 Tenants, Few Complaints," *New York Times*, 10 Aralık 1984.
16. Buradaki varsayımsal mektuplar Michael J. Sandel'in, *Liberalism and the Limits of Justice* adlı kitabından uyarlanmıştır: (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2. baskı, 1998).

8. BÖLÜM

KİM NEYİ HAK EDER? / ARİSTOTELES

1. Callie Smartt'ın hikayesi Sue Ann Pressley'in yaptığı habere konu oldu: "A 'Safety' Blitz," *Washington Post*, 12 Kasım 1996, ss. A1, A8. Burada yaptığım analiz Michael J. Sandel'in bir yazısından alınmıştır: "Honor and Resentment," *The New Republic*, 23 Aralık 1996, s. 27;

aynı yazı için bkz. Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), ss. 97–100.

2. Aristotle, *The Politics*, Çev. ve Ed. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946), III. Kitap, xii. Bölüm [1282]].
3. *a.g.e.*
4. A. A. Milne, *Winnie-the-Pooh* (1926; New York: Dutton Children's Books, 1988), ss. 5–6.
5. Aristotle, *The Politics*, III. Kitap, IX. Bölüm [1280]].
6. *a.g.e.* [1280]].
7. *a.g.e.* [1280]].
8. *a.g.e.*
9. *a.g.e.*, [1281a]; III. Kitap, XII Bölüm [1282b].
10. *a.g.e.*, I. Kitap, II. Bölüm [1253a].
11. *a.g.e.*
12. *a.g.e.*
13. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Çev. David Ross (New York: Oxford University Press, 1925), II. Kitap, 3. Bölüm [1104b].
14. *a.g.e.*, II. Kitap, I. Bölüm [1103a].
15. *a.g.e.* [1103a–1103b].
16. *a.g.e.* [1003b].
17. Judith Martin, "The Pursuit of Politeness," *The New Republic*, 6 Ağustos 1984, s. 29.
18. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II. Kitap, 2. Bölüm [1104a].
19. *a.g.e.*, II. Kitap, IX. Bölüm [1109a].
20. *a.g.e.*, VI. Kitap, VI. Bölüm [1140b].
21. *a.g.e.*, VI. Kitap, VII. Bölüm [1141b].
22. *a.g.e.*, VI. Kitap, V. Bölüm [1140b].
23. *a.g.e.*, VI. Kitap, VII. Bölüm [1141b].
24. Bernard Williams'a aydınlatıcı tartışması için teşekkür borçluyum. *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), ss. 103–29.
25. Aristotle, *The Politics*, I. Kitap, V. Bölüm [1254a].
26. *a.g.e.* [1254b].
27. *a.g.e.* [1254b].
28. *a.g.e.* [1255a].
29. *a.g.e.*, I. Kitap, VI. Bölüm [1254b].

30. *a.g.e.* [1255b].
31. *a.g.e.*, I. Kitap, III. Bölüm [1253b].
32. Bu noktada aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Russell Muirhead, *Just Work* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
33. *PGA Tour v. Martin*, 532 U.S. 661 (2001).
34. *a.g.e.*, Hakim Scalia farklı düşüncede, 700'de.
35. *a.g.e.*, Hakim Stevens aynı kanıda, 682'de.
36. *a.g.e.*, 687'de.
37. *a.g.e.*
38. *a.g.e.*, Hakim Scalia farklı düşüncede, 701'de.
39. Tom Kite, "Keep the PGA on Foot," *New York Times*, 2 Şubat 1998.

9. BÖLÜM
BİRBİRİMİZE NE BORÇLUYUZ? / SADAKATİN AÇMAZLARI

1. Elazar Barkan'ın, *The Guilt of Nations* (New York: W. W. Norton, 2000) adlı kitabı İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tazminatlar ve özürler için iyi bir taslak sunar. Almanların İsrail'e ve Yahudilere ödediği tazminatlar için bkz. ss. 3–29. Ayrıca bkz. Howard M. Sachar, *A History of Israel* (Londra: Basil Blackwell, 1976), ss. 464–70.
2. Konrad Adenauer'in Alman Meclisi'nde yaptığı konuşma Yahudilerin Almanlardan Maddi Talepleri Konferansı'nın resmi internet sitesi olan "History of the Claims Conference"da bulunmaktadır: ww.claimscon.org/?url=history.
3. Johannes Rau'nun söylediklerine Karin Laub'ın haberinde yer verilmiştir: "Germany Asks Israel's Forgiveness over Holocaust," Associated Press, in *The Independent*, 16 Şubat 2000.
4. Barkan, *The Guilt of Nations*, ss. 46–64. Hiroko Tabuchi, "Historians Find New Proof on Sex Slaves," Associated Press, 17 Nisan 2007.
5. Barkan, *The Guilt of Nations*.
6. Norimitsu Onishi, "Call by U.S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan's Leader," *New York Times*, 1 Ağustos 2007.
7. Barkan, *The Guilt of Nations*, ss. 245–48; "Australia Apologizes 'Without Qualification,'" Profesör Patty O'Brien ile Ulusal Halk Radyosu'nda mülakat, Center for Australian and New Zealand Studies, Georgetown University, 14 Şubat 2008.
8. Barkan, *The Guilt of Nations*.
9. John Howard *a.g.e.*'den alıntılamıştır, s. 247.
10. Tim Johnston, "Australia Says 'Sorry' to Aborigines for Mistreatment,"

New York Times, 13 Şubat 2008; Misha Schubert ve Sarah Smiles, "Australia Says Sorry," *The Age* (Melbourne, Australia), 13 Şubat 2008.

11. Barkan, *The Guilt of Nations*, ss. 30–45.
12. *a.g.e.*, ss. 216–31.
13. *a.g.e.*, ss. 283–93; Tamar Lewin, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder," *New York Times*, 4 Haziran 2001.
14. Kongre üyesi John Conyers'ın tazminat çalışmaları üzerine raporu için bkz. www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125c f3de5ec97f8.
15. Walter Olson, "So Long, Slavery Reparations," *Los Angeles Times*, 31 Ekim 2008, A19.
16. Michael Dawson tarafından yapılan araştırmaya, Harbour Fraser Hodder haberinde yer verildi: "The Price of Slavery," *Harvard Magazine*, Mayıs–Haziran 2003, ss. 12–13; ayrıca bkz. Alfred L. Brophy, "The Cultural War over Reparations for Slavery," *DePaul Law Review* 53 (Bahar 2004): 1201–11.
17. Wendy Koch, "Virginia First State to Express 'Regret' over Slavery," *USA Today*, 26 Şubat 2007, s. 5A. Virginia ve diğer eyaletlerdeki köle sahipliği oranları için bkz. Christine Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement," Stateline.org, 4 Nisan 2008, www.stateline.org/live/details/story?contentId=298236.
18. Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement." ayrıca bkz. "Apologies for Slavery" *State Legislatures*, Haziran 2008, s. 6.
19. Darryl Fears, "House Issues an Apology for Slavery," *Washington Post*, 30 Temmuz 2008, s. A3; House Resolution 194: "Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans," *Congressional Record House* 154, no. 127 (29 Temmuz 2008): 7224–27,
20. Bu konunun derinlemesine analizi için bkz: David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (New York: Oxford University Press, 2008), ss. 135–62.
21. Gay Alcorn, "The Business of Saying Sorry," *Sydney Morning Herald*, 20 Haziran 2001, s. 17.
22. Henry Hyde'ın söylediklerine Kevin Merida'nın yazısında yer verildi: "Did Freedom Alone Pay a Nation's Debt?," *Washington Post*, 23 Kasım 1999.
23. Williams'ın söylediklerine Lewin'in yazısında yer verildi, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder."
24. Tom Hester, Jr., "New Jersey Weighs Apology for Slavery," *Boston Globe*, 2 Ocak 2008.

25. Darryl Fears, "Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?," *Washington Post*, 2 Ağustos 2008.
26. John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), 95. Kısım, John Locke, *Two Treatises of Goverment* içinde, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3. baskı, 1988).
27. Aristotle, *The Politics*, VII. Kitap, 1323a, çev. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946).
28. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 33. Kısım, s. 211.
29. *a.g.e.*, 84. Kısım, s. 560.
30. *a.g.e.*, 85. Kısım, s. 561.
31. *a.g.e.*, 84. Kısım, s. 560.
32. Bu konunun detayları için bkz. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), ss. 280–84; ayrıca bkz. James Holt, "The New Deal and the American Anti-Statist Tradition," John Braeman, Robert H. Bremner ve David Brody derleyenler, *The New Deal: The National Level* içinde (Columbus: Ohio State University Press, 1975), ss. 27–49.
33. Franklin D. Roosevelt, "Message to Congress on the State of the Union," 11 Ocak 1944, *Public Papers and Addresses* içinde, 13. Cilt,ss. 40–42.
34. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. 33.
35. Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (1960; Washington, D.C.: Regnery, Gateway edition, 1990), ss. 52–53, 66–68.
36. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), s. 201.
37. *a.g.e.*
38. *a.g.e.*, s. 204.
39. *a.g.e.*, ss. 204–205.
40. *a.g.e.*, s. 205.
41. *a.g.e.*
42. *a.g.e.*
43. John Rawls, *A Theory of Justice*, ss. 108–17.
44. *a.g.e.*, s. 114.
45. "Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia," *New York Times*, 11 Aralık 1984; Hunter R. Clark, "Israel an Airlift to the Promised Land," *Time*, 14 Ocak 1985.

46. Peres'in söyledikleri, Anastasia Toufexis tarafından alıntılandı: "Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift," *Time*, 21 Ocak 1985.
47. Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews* (New York: Oxford University Press, 2005). Ayrıca bkz. Etiyopyalı Yahudilerin İsrail Birliği'nin websitesi için: www.iaej.org.il/pages/history.htm.
48. Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy" (1755), çev. Donald A. Cress (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing), s. 173.
49. *a.g.e.*, s. 174.
50. John Burnett, "A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually," *All Things Considered*, National Public Radio, 23 Şubat 2009. Bkz. www.npr.org/ templates/story/story.php?storyId=101050132.
51. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), s. 62.
52. Açık sınırlar lehine argümanlar için bkz. Joseph H. Carens, "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders," *The Review of Politics* 49 (Bahar 1987).
53. *a.g.e.*, ss. 37–38.
54. Byron Dorgan, "Spend Money on U.S. Goods," *USA Today*, 2 Şubat 2009, s. 14A.
55. Douglas A. Irwin, "If We Buy American, No One Else Will," *New York Times*, 1 Şubat 2009; Anthony Faiola, "'Buy American' Rider Sparks Trade Debate," *Washington Post*, 29 Ocak 2009.
56. Michael Mandel, "Can Obama Keep New Jobs at Home?," *Businessweek*, 25 Kasım 2008.
57. Lee'nin söyledeklerine Southall Freeman'ın çalışmasında yer verildi, *R. E. Lee* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934), ss. 443, 421. Ayrıca bkz. Morton Grodzins, *The Loyal and the Disloyal* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), ss. 142–43.
58. Bu ve takip eden paragraflarda Michael J. Sandel'in yazısından yararlandım: *Democracy's Discontent*, ss. 15–16.
59. Dick Lehr, "Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding," Boston Globe, 4 Aralık 2002, s. B1; Eileen McNamara, "Disloyalty to the Dead," Boston Globe, 4 Aralık 2002; www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm.
60. Scot Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Streeet," *Boston Globe*, 4 Aralık 2002, s. A19.
61. Nicolas Zamiska, "In South Boston, Belief and Sympathy," *Boston Globe*, 20 Haziran 2003, s. A22.
62. Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street."

25. Darryl Fears, "Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?," *Washington Post*, 2 Ağustos 2008.
26. John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), 95. Kısım, John Locke, *Two Treatises of Goverment* içinde, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3. baskı, 1988).
27. Aristotle, *The Politics*, VII. Kitap, 1323a, çev. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946).
28. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 33. Kısım, s. 211.
29. *a.g.e.*, 84. Kısım, s. 560.
30. *a.g.e.*, 85. Kısım, s. 561.
31. *a.g.e.*, 84. Kısım, s. 560.
32. Bu konunun detayları için bkz. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), ss. 280–84; ayrıca bkz. James Holt, "The New Deal and the American Anti-Statist Tradition," John Braeman, Robert H. Bremner ve David Brody derleyenler, *The New Deal: The National Level* içinde (Columbus: Ohio State University Press, 1975), ss. 27–49.
33. Franklin D. Roosevelt, "Message to Congress on the State of the Union," 11 Ocak 1944, *Public Papers and Addresses* içinde, 13. Cilt,ss. 40–42.
34. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. 33.
35. Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (1960; Washington, D.C.: Regnery, Gateway edition, 1990), ss. 52–53, 66–68.
36. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), s. 201.
37. *a.g.e.*
38. *a.g.e.*, s. 204.
39. *a.g.e.*, ss. 204–205.
40. *a.g.e.*, s. 205.
41. *a.g.e.*
42. *a.g.e.*
43. John Rawls, *A Theory of Justice*, ss. 108–17.
44. *a.g.e.*, s. 114.
45. "Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia," *New York Times*, 11 Aralık 1984; Hunter R. Clark, "Israel an Airlift to the Promised Land," *Time*, 14 Ocak 1985.

46. Peres'in söyledikleri, Anastasia Toufexis tarafından alıntılandı: "Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift," *Time*, 21 Ocak 1985.
47. Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews* (New York: Oxford University Press, 2005). Ayrıca bkz. Etiyopyalı Yahudilerin İsrail Birliği'nin websitesi için: www.iaej.org.il/pages/history.htm.
48. Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy" (1755), çev. Donald A. Cress (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing), s. 173.
49. *a.g.e.*, s. 174.
50. John Burnett, "A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually," *All Things Considered*, National Public Radio, 23 Şubat 2009. Bkz. www.npr.org/ templates/story/story.php?storyId=101050132.
51. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), s. 62.
52. Açık sınırlar lehine argümanlar için bkz. Joseph H. Carens, "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders," *The Review of Politics* 49 (Bahar 1987).
53. *a.g.e.*, ss. 37–38.
54. Byron Dorgan, "Spend Money on U.S. Goods," *USA Today*, 2 Şubat 2009, s. 14A.
55. Douglas A. Irwin, "If We Buy American, No One Else Will," *New York Times*, 1 Şubat 2009; Anthony Faiola, "'Buy American' Rider Sparks Trade Debate," *Washington Post*, 29 Ocak 2009.
56. Michael Mandel, "Can Obama Keep New Jobs at Home?," *Businessweek*, 25 Kasım 2008.
57. Lee'nin söylediklerine Southall Freeman'ın çalışmasında yer verildi, *R. E. Lee* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934), ss. 443, 421. Ayrıca bkz. Morton Grodzins, *The Loyal and the Disloyal* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), ss. 142–43.
58. Bu ve takip eden paragraflarda Michael J. Sandel'in yazısından yararlandım: *Democracy's Discontent*, ss. 15–16.
59. Dick Lehr, "Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding," Boston Globe, 4 Aralık 2002, s. B1; Eileen McNamara, "Disloyalty to the Dead," Boston Globe, 4 Aralık 2002; www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm.
60. Scot Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Streeet," *Boston Globe*, 4 Aralık 2002, s. A19.
61. Nicolas Zamiska, "In South Boston, Belief and Sympathy," *Boston Globe*, 20 Haziran 2003, s. A22.
62. Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street."

63. Shelley Murphy, "No U.S. Charges Against Bulger," *Boston Globe*, 4 Nisan 2007, s. A1.
64. David Johnston ve Janny Scott, "Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski," *New York Times*, 26 Mayıs 1996.
65. *a.g.e.*
66. David Johnston, "Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms," *New York Times*, 5 Mayıs 1998.
67. William Glaberson, "In Book, Unabomber Pleads His Case," *New York Times*, 1 Mart 1999.
68. William Glaberson, "The Death Penalty as a Personal Thing," *New York Times*, 18 Ekim 2004.
69. Matthew Purdy, "Crime, Punishment and the Brothers K.," *New York Times*, 5 Ağustos 2001.
70. Johnston ve Scott, "Prisoner of Rage."

10. BÖLÜM
ADALET VE ORTAK İYİ

1. Theodore H. White, *The Making of the President 1960* (New York: Atheneum Publishers, 1961), ss. 295–98.
2. Address of Senator John F. Kennedy to the Greater Houston Ministerial Association, Houston, Texas, 12 Eylül 1960: www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+PrePres/1960/John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm.
3. White, *The Making of the President 1960*, s. 298.
4. Barack Obama, "Call to Renewal Keynote Address," Washington, D.C., 28 Haziran 2006, at www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_key note_address.php.
5. *a.g.e.*
6. *a.g.e.*
7. *a.g.e.*
8. *a.g.e.*
9. Bu konunun detayları için bkz. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), ss. 278–85.
10. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
11. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre

Dame Press, 1981); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice," Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers* içinde, 2. Cilt (Cambridge, UK: Cambridge University Press), s. 289.

12. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 31.
13. *a.g.e.*, ss. 29–31.
14. *a.g.e.*, s. 58.
15. *a.g.e.*, ss. xx, xxviii.
16. *a.g.e.*, s. 215.
17. *a.g.e.*, s. 254.
18. *a.g.e.*, s. 236.
19. Bu ifade Richard John Neuhaus'tan alınmıştır: *The Naked Public Square* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1984).
20. Bkz. Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), ss. 2–3.
21. Obama, "Call to Renewal Keynote Address."
22. Embriyonun ahlaki statusü ile ilgili soruları şu eserimde tartıştım: Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), ss. 102–28.
23. Connecticut (2008) ve Iowa (2009) eşcinsel evliliği, ilgili eyaletlerde bulunan Yüksek Mahkemelerin verdiği karar neticesinde yasalaştırdı.
24. Bkz. Tamara Metz, "Why We Should Disestablish Marriage," Mary Lyndon Shanley, *Just Marriage* içinde (New York: Oxford University Press, 2004), ss. 99–108.
25. Michael Kinsley, "Abolish Marriage," *Washington Post*, 3 Temmuz 2003, s. A23.
26. *a.g.e.*
27. *a.g.e.*
28. *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass. 309 (2003).
29. *a.g.e.*, s. 312. ("Bizim ödevimiz kendi ahlaki kodlarımızı dayatmak değil herkesin özgürlüğünü tanımlamaktır") Bu ifade, *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558 (2003) davasına bakan mahkemenin kararından alıntılanmıştır. Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin eşcinselliği yasaklayan Texas'ın bir yasasını iptal ettiği karar. *Lawrence* düşüncesi sırasıyla şu davalarda alıntılanmıştır: *Planned Parenthood v. Casey*,

505 U.S. 833 (1992), Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin Kürtaj Haklarına değinen bir kararı.

30. *a.g.e.*
31. *a.g.e.*, s. 329.
32. *a.g.e.*, s. 320.
33. *a.g.e.*, s. 313.
34. *a.g.e.*, s. 342.
35. *a.g.e.*, s. 321.
36. *a.g.e.*, s. 322.
37. *a.g.e.*, s. 331.
38. *a.g.e.*, s. 333.
39. Robert F. Kennedy, "Remarks at the University of Kansas," 18 Mart 1968: www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm.
40. *a.g.e.*
41. Barack Obama, "A New Era of Service," University of Colorado, Colorado Springs, 2 Temmuz 2008, *Rocky Mountain News* içinde, 2 Temmuz 2008.
42. Gary Becker, "Sell the Right to Immigrate," The Becker-Posner Blog, 21 Şubat 2005, www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the_right.html.
43. Bkz. Robert B. Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), ss. 249–315.

DİZİN

#

1787 Anayasası 194

A

ABD Yüksek Mahkemesi 218, 225, 229, 233, 270, 331

Abe, Şinzo 276

açgözlülük 26–27, 35–39

açık artırmayla koleje giriş 240

adalet ve ortak iyi 319–348

adalet ve özgürlük 119–123

Adenauer, Konrad 275, 366

adil toplum 43, 342

Afgan çobanlar 47–51

Ahlakın ve Yasamanın İlkeleri (Bentham) 147

ahlakî açmaz 143, 154, 314

ahlakî bireycilik 281–284

ahlakî çıkmazlar 46–47

ahlakî değer 68, 70, 75, 155–162, 239, 262, 334–335, 339

ahlakî düşünce 26, 51–55, 83, 281, 285, 292–293

ahlakî güç 203, 296

ahlakî muhakeme 43–44, 47, 65, 260, 292–293, 310

ahlakî sınır 194, 197–198, 343–344

ahlakî sorumluluk siyaseti 347–348

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Kant) 147–148, 162

aile ödevleri 296–297

Akademik Yetenek Sınavı 225

akciğer kanseri 68–70

Allen, Woody 219

Almanya 33, 109, 275, 305
amazon.com 89
American International Group (AIG) 34–36
AmeriCorps 123
Amerikan (ABD) Anayasası 191, 225, 308
Amerikan ordusu 30, 129
ampirik varlıklar 175–176
Anarşi, Devlet ve Ütopya (Nozick) 94
Anderson, Elizabeth 138–140
anti-Semitik kotalar 234
Aristoteles 29, 32–33, 53–54, 140, 149, 188, 245–274, 284–287, 292, 316–317, 330, 335
Arthur, Chester A. 114
askere alma 112–118, 122, 124, 127, 129
Avustralya 276–279
ayrımcılık 94, 224, 228, 232–237, 249, 255, 281, 284, 299, 330, 332–333, 337, 341

B

Baba [The Godfather] 96, 195
Bakke Davası 225, 229
Bear Stearns 39
beklentiler 206–207, 216–217, 292, 301
Bentham'ın faydacılığı 58–62
Bentham, Jeremy 58–62, 65–70, 77, 78, 81–82, 86, 87, 140, 147, 151, 188
Bergeron, Harrison 209–210
beyaz yalanlar 182
Bir Adalet Teorisi (Rawls) 192, 221, 290, 323
bireysel haklar 42, 52, 230
Blackwater Worldwide 130
Boston Globe 23, 312
Boston Üniversitesi 225, 311
Boswell, James 199
Boudreau, Tyler E. 31
böbrek satışı 105–107
Brandes, Bernd-Jurgen 109
Brown, Sherrod 36
Buffett, Warren 89
Bulger, James (Whitey) 311–313
Bush, George W. 33, 130, 343
Businessweek 305

C-Ç

California Üniversitesi 225, 233
Carnegie, Andrew 18, 114, 144
Chamberlain, Wilt 96, 97
Charley Kasırgası 21, 24
Cheney, Richard 64
Chicago Üniversitesi 344
Cleveland, Grover 114
Clinton, Bill 183–188
College London Üniversitesi 86
Constant, Benjamin 181, 183
Conyers, John 278
Craig, Gregory 184, 185
Crist, Charlie 22–26
Cuomo, Andrew 35

çeşitlilik savunusu 226, 228

Çevre Koruma Kurumu (EPA) 72

D

dağıtımcı adalet 95, 98, 211, 215, 217, 220, 237, 238, 255, 347
dayanışma 170, 237, 288, 290, 295, 296, 299, 300, 306–309, 314, 315, 323, 342, 344–347
destekli intihar 104
devlet okulları 342, 345, 347
Devlet (Platon) 53
dilenciler 61, 62
dizginsiz piyasalar 25, 42
Dodia, Suman 144
doğum sırası 214
Dorgan, Byron 305
Dworkin, Ronald 230–234, 238, 241, 242

E

Ebu Gureyp Hapishanesi 130
ekonomik eşitsizlik 90, 95, 98, 194, 205
El Kaide 64
Erdem Peşinde (MacIntyre) 291
erdem iddiası 27–35
eşcinsel evlilik 54, 330–339
eşitlikçilik 209
eşitsizlik 344–347
Etiyopyalı Yahudiler 298–304
evlilik sözleşmesi 202
evrensel yasa 166, 167, 173

F

fahişelik 92, 104, 178–180
Falwell, Jerry 326
faydacılık 55–88
fayda-maliyet analizi 68–73
faydayı maksimize etme 59, 60, 79, 145, 265
feodal aristokrasi 207
filika 55–58, 65, 104
fiyat şişirme 21–30
flüt örneği 258
Forbes 89, 95
Ford Motor Şirketi 70, 71, 304
Friedman, Milton 93, 94, 220, 221
II. Friedrich Wilhelm, Kral 183

G

Gates, Bill 89–91, 101, 110, 193, 206, 213
gazi madalyası 30–32, 41, 43
gelirin yeniden dağıtımı 100
George Washington Üniversitesi 141
Goldwater, Barry 289
Good Housekeeping 94
Google 89
gönüllü ordu 114–128, 137, 140
gönüllü sözleşmeler 197
Grassley, Charles 38, 39
Guardian 76

H

hakların Kantçı savunusu 146–148

Hamlet (Shakespeare) 84, 86
Harvard Üniversitesi 17, 18, 141, 213, 214, 229, 233, 234, 242, 254, 313
hava kirliliği standartları 72
Hayek, Friedrich A. 93
heceleme yarışması 160–296
hipotetik buyruk 162–165, 175
Hobbes, Thomas 164
Holokost 275, 276, 284, 298
Hopwood, Cheryl 223–241
Hopwood Davası 228, 363
Howard, John 366
Hume, David 147, 164, 199, 200
Hürriyet Üstüne (J. S. Mill) 77, 80–81
Hyde, Henry 280, 293, 308

I-İ-J

Irak Savaşı 31, 116, 117, 122, 129
ırk ayrımcılığı 232, 233

İç Savaş 112, 114–119, 144, 189, 194, 277, 309
insan hakları 42, 65, 67, 145–150, 170, 277, 278, 299, 308, 325

Jacoby, Jeff 23–26
Jordan, Michael 96–99, 101, 110, 206, 212–214
jüri ödevi 124

K

Kaczynski, David 312–314
Kansas Üniversitesi 340
Kant, Immanuel 29, 54, 123, 140, 145–190, 192, 243, 266, 283–287, 294, 316, 317
  Kant ve adalet 188–192
Kapitalizm ve Özgürlük (Friedman) 93
kast sistemi 207, 211
kategorik ödev / buyruk 60, 162, 164–176, 179, 181, 183
kendi kendine sahip olma 104, 146
Kennedy, David M. 125
Kennedy, John F. 319–325
Kennedy, Robert F. 325, 340, 341
Kerry, John 326
Kevorkian, Jack 107–108
King, Martin Luther Jr. 43, 226, 321, 325
Kinsley, Michael 332–333, 335
kiralık askerler 112–114
Kite, Tom 273
komüniteryenler 290, 291, 323
Konigsberg Üniversitesi 147
kontrolden çıkmış tramvay 44–46
kök hücre tartışmaları 327–330
kölelik 99, 117, 265–268, 277–281, 284, 293, 309
kusurlu rıza 137, 138
kürtaj 51, 93, 104, 320, 323, 326, 340
kürtaj tartışmaları 327–330

L

Lee, Robert E. 309, 310

Le Guin, Ursula K. 67
Lewinsky, Monica 184, 185
liberteryenizm 89–110, 136, 137
Lincoln, Abraham 112, 258, 308, 309, 321
Lisansüstü Yetenek Sınavı (GRE) 226
Locke, John 146, 147, 189, 191, 199, 282
Los Angeles Times 129
Lowell, A. Lawrence 234
Luttrell, Marcus 48–50

M

maaşlı hamilelik 144
MacIntyre, Alasdair 291–293
maksim 166
malî yardım 33–39
Marshall, Margaret 334–337
Martin, Casey 269, 273
Martin, Judith 262
Maryland Üniversitesi 157
Massachusetts Üniversitesi 311–312
M Bebek Davası 133–136
Meiwes, Armin 109–110
meritokratik adalet teorisi 209, 213
Michigan Üniversitesi 225, 233
miçoyu öldürme 55–58
Mignonette 55
Mill, James 77
Mill, John Stuart 54, 77–86, 155, 167, 188
Milne, A. A. 252
minimal devlet 91–94, 99, 146
Morgan, J.P. 114

N

New York Post 34
New York Times 157, 160, 273, 312
Nicklaus, Jack 270
Nikomakos'a Etik (Aristoteles) 260
Nozick, Robert 94–99, 105, 289

O-Ö

Obama, Barack 36, 37, 305, 320–322, 325–327, 341–344
Omelas'ı Terk Edenler (Le Guin) 67
Omelas (Le Guin'in hikayesindeki bir şehir) 67
organ satışı 106
ortak iyi 123–127
ortak iyi siyaseti 339–348
Oxford Üniversitesi 184

ödev dürtüsü 156–162
özerklik 153, 154, 162, 173, 175, 179, 180, 197, 203, 283, 334
özgür irade 24, 56, 97, 133, 174, 177, 180
Özgürlüğün Anayasası (Hayek) 93

P

Palmer, Arnold 270
Panopticon 60
paralı ordu 125, 127–131

paternalizm 92, 198
Paul, Ron 117
Peace Corps 123
Pentagon 30–31
Peres, Şimon 298
Perikles 258
Philip Morris 68, 69
piyasalar 36, 40, 111, 144, 323
piyasanın ahlakî sınırları 343, 344
Platon 53, 81, 84, 252
Politika (Aristoteles) 260
pozitif ayrımcılık 51, 54, 223–236, 240, 242, 253, 254, 272, 339
Prince, Erik 130
Profesyonel Golfçüler Birliği (PGA) 269

R

Rangel, Charles 122
Rau, Johannes 276
Rawls, John 29, 54, 123, 138, 190–222, 232, 237, 238, 243, 266, 269, 283, 285–287, 290, 294, 316, 317, 323–325, 345
Reagan, Ronald 93, 220, 277, 326
refah ve özgürlük 25–27
rızaya dayanan yamyamlık 109–137, 146
Robertson, Pat 326
Roosevelt, Franklin D. 114, 288, 289
Rousseau, Jean-Jacques 126–127, 300
Rowlandson, Thomas 179

S

sadakatin açmazları 275–319
Salt Aklın Eleştirisi (Kant) 147
Scalia, Antonin 271–272
seks 177–180
serbest piyasa 22–25, 42, 90–93, 96, 98, 104, 105, 111, 112, 119, 130, 144, 207–209, 211, 220, 289, 322, 338
serbest piyasa felsefesi 94–97
Shakespeare, William 84, 250
Sharlot, Michael 224
sigara içme 68–70
Simpsonlar 84
Siyasal Liberalizm (Rawls) 323
siyasette dinin rolü 319–322
Smartt, Callie 245
Sokrates 53, 85
Sorkow, Harvey R. 133–135
Sowell, Thomas 22, 23
Spar, Deborah 141
Sprite benzetmesi 152
Stanford Üniversitesi 269
Stardust Memories 219
Steinbrenner, George 89
Stern, Elizabeth 131
Stern, Melissa 141
Stern, William 132–135
Stevens, John Paul 270
Sweatt, Herman Marion 233

T

Taliban 43, 48–51
Tampa Paper 24

Tampa Tribune 23
taşıyıcı annelik 112, 131–144, 339
Taylor, Harrieet 77
tazminat 22, 71, 96, 227, 275–280, 293, 307, 314
Teach for America 123
telos 248, 251, 253–256, 265–272, 287, 336
Tercih Özgürlüğü (Milton ve Rose Friedman) 220
teröriste işkence etmek 65
Texas Üniversitesi 224, 228, 232, 233
Thatcher, Margaret 93
Thorndike, Edwark 74, 75
toplumsal sözleşme / toplum sözleşmesi 188–193, 199, 294, 345
Toplum Sözleşmesi (Rousseau) 126
travma sonrası stres bozukluğu 30
Tüketiciyi Koruma Derneği 156–157

U-Ü

ulusal hizmet 123, 131, 343
USA Today 22

üreme teknolojileri 141
üstün hazlar 81–84
üstün iyi 138–156

V-W

Vanity Fair 39
vatandaşlık 191, 257, 265, 300, 304, 325, 340, 342
vatanseverlik 112, 127, 299, 300, 304, 306, 307, 314, 315
Venturi, Ken 270
vergilendirme 91, 95–99, 102, 126, 218, 280
Vietnam Savaşı 115, 116, 307, 325, 340, 341
Vonnegut, Kurt 209, 210

Wal-Mart 89, 242
Walzer, Michael 303, 304
Washington Post 312
Whitehead, Mary Beth 132–135, 137, 141
White, Theodore H. 320, 370
Wilentz, Robert 135–136, 138
Williams, Walter E. 280
Winfrey, Oprah 89, 91
Winnie-the-Pooh (Milne) 251–252

Y

yabancı lejyon 128
yamyamlık 110
yanıltıcı gerçek 186, 187
yardımlı intihar 107–109
yurttaşlık erdemi 123–127, 344–347