PRATİK ETİK

PETER SINGER

ithaki

PRATİK ETİK

PETER SINGER

Nedim Çatlı çevirisiyle

İTHAKİ > KURAM

ithaki

Peter Singer

6 Temmuz 1946'da Melbourne, Avustralya'da dünyaya geldi. Aynı zamanda önemli bir hayvan hakları aktivisti de olan ve *Hayvan Özgürleşmesi* ve *Pratik Etik* kitaplarıyla tanınan filozof, şu sıralar Princeton Üniversitesi'nde Biyoetik bölümünde görev yapmaktadır.

Pratik Etik
Peter Singer

Orijinal Adı: *Practical Ethics*

İthaki Yayınları - 1046

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Yayına Hazırlayan: *Tuğçe Aysu*
Redaksiyon: *Emine Edibe Benekçi*
Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Özge Boz*
1. Baskı, Ekim 2015, İstanbul

ISBN: 978-605-375-487-9

Sertifika No: 11407

Türkçe çeviri © Nedim Çatlı, 2012
© İthaki, 2015
© Peter Singer, 1980, 1993, 2011
© Cambridge University Press, 2011

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Peter Singer

PRATİK ETİK

Çeviren: Nedim Çatlı

ithaki

PRATİK ETİK
Üçüncü Basım

Otuz yıldır, Peter Singer'ın *Pratik Etik*'i, uygulamalı etik alanına giriş için klasik bir eser olmuştur. Bu üçüncü basım için yazar bütün bölümleri gözden geçirip güncellemiş ve bizim kuşağın en önemli etik sorunlarından biri olan iklim değişikliğini ele alan yeni bir bölüm de eklemiştir.

Bu kitapta irdelenen meselelerin bir kısmı gündelik hayatımızla ilgili. Başkalarının yiyecek yemeği yokken lüks harcamalar yapmak etik midir? Entansif yetiştirilen hayvanlardan üretilen et ürünlerini satın almalı mıyız? Karbon ayak izim küresel ortalamanın üzerindeyse, yanlış bir şey mi yapıyorum? İlgili yurttaşlar olarak karşımıza başka meseleler de çıkıyor: ırk ve cinsiyete dayalı eşitlik ve ayrımcılık; kürtaj, embriyoların araştırma amaçlı kullanımı ve ötenazi; siyasal şiddet ve terör; ve gezegenimizde çevrenin korunması.

Bu kitabın kolay anlaşılır üslubu ve kışkırtıcı savları, kitabı hem üniversite dersleri için, hem de, nasıl yaşaması gerektiğini düşünmeye istekli herkes için ideal bir metin haline getiriyor.

Peter Singer halen Princeton Üniversitesi İnsan Değerleri Merkezi'nde, Ira W. DeCamp Biyoetik profesörü ve Melbourne Üniversitesi'nde Uygulamalı Felsefe ve Kamu Etiği Merkezi'nde *Laureate* [seçkin] profesördür. Kırktan fazla kitabın yazarlığını, editörlüğünü yapmıştır, bunların arasında *Animal Liberation* (1975) [*Hayvan Özgürleşmesi*,

2005], *Rethinking Life and Death* (1996) [Hayat ve Ölümü Tekrar Düşünürken] ve günümüze en yakın *The Life You Can Save* (2009) [Kurtarabileceğiniz Hayat] yer alır. 2005 yılında *Time* dergisi tarafından dünyadaki en etkili 100 kişiden biri seçilmiştir.

İÇİNDEKİLER

	Önsöz	9
1	Etik Hakkında	19
2	Eşitlik ve İçerimleri	40
3	Hayvanlar İçin Eşitlik?	85
4	Öldürmenin Nesi Kötü?	118
5	Can Almak: Hayvanlar	150
6	Can Almak: Embriyo ve Fetüs	191
7	Can Almak: İnsanlar	237
8	Zengin ve Yoksul	288
9	İklim Değişikliği	324
10	Çevre	355
11	Sivil İtaatsizlik, Şiddet ve Terör	381
12	Neden Ahlaki Davranalım?	410
	Notlar, Kaynaklar ve Başka Okumalar	439

ÖNSÖZ

Pratik etik geniş bir alanı kapsar. Tercihlerimizin çoğunda, eğer yeterince dikkatli bakarsak, dallanıp budaklanan etik sonuçlar bulabiliriz. Bu kitap tüm alanı kapsamaya çalışmıyor. Ele aldığı sorunlar iki esasa göre seçildi: önemine ve felsefi akıl yürütmenin bu sorunların irdelenişine katkıda bulunabilme ölçüsüne göre.

En önemli etik meseleler her gün karşımıza çıkanlardır: Aşırı yoksulluk içinde yaşayan insanlara yardım edebilecekken, eğlencemize para harcamak doğru mu? Hayvanlara, sadece bize yememiz için et üreten makinelermiş gibi davranmamız haklı gösterilebilir mi? Yürüyebiliyorsak, bisiklet kullanabiliyorsak ya da toplu taşıma araçlarına binebiliyorsak, bir yandan gezegeni ısıtan sera gazlarını da salarak araba kullanmalı mıyız? Kürtaj ve ötenazi gibi öteki sorunlar neyse ki çoğumuz için gündelik kararlardan değil; fakat gene de önemli, çünkü hayatımızın bir noktasında ortaya çıkabilir. Bunlar ayrıca, demokratik bir toplumdaki her aktif katılımcının bilgiye dayalı, enine boyuna düşünülmüş görüşlere sahip olması gerektiği güncel kaygılara ilişkin meseleler.

Bir meselenin felsefi olarak işe yarar biçimde irdelenebilme ölçüsü, ne tür bir mesele olduğuna bağlıdır. Bazı meseleler çoğunlukla ihtilaflı olgulardan dolayı tartışmalıdır. Küresel ısınmanın belli başlı sebeplerinden olan kömür yakıtlı enerji santralleri yerine nükleer enerji santralleri kurmalı mıyız? Bu sorunun cevabı büyük ölçüde, nükleer yakıt döngüsünün hem radyoaktif maddelerin kaza sonucu salımına,

hem de terör saldırılarına karşı güvenli kılınmasının mümkün olup olmayacağına bağlıdır. Felsefecilerin bu soruyu cevaplayacak uzmanlığa sahip olmaları pek beklenmez. (Bu konuda hiçbir şey söyleyemeyecekleri anlamı çıkmasın buradan, örneğin, belli bir riski göze almanın kabul edilebilir olup olmadığı konusunda yararlı bir şeyler söyleyebilirler.) Fakat, öteki durumlarda, bu olgular açık ve her iki tarafça da kabul ediliyor, ama ne yapılması gerektiği konusunda anlaşmazlığa yol açan şey, birbiriyle çatışan etik görüşler. Kürtaj hakkındaki önemli olgular gerçekten ihtilaflı değil –6. bölümde göreceğimiz gibi, "insan hayatı ne zaman başlar?" sorusu, olgulardan ziyade bir değerler meselesidir– ama kürtaj etiği hararetle tartışılmakta. Bu tür sorularda, felsefecilerin uğraşacakları akıl yürütme ve tahlil yöntemleri gerçekten etkili olabilir. Bu kitapta ele alınan meseleler, olgusal değil, etik anlaşmazlıkların önemli rol oynadığı meselelerdir. Bunlar hakkında felsefi olarak düşünmenin, bizi daha iyi gerekçeli sonuçlara ulaştırması gerekir.

Pratik Etik, ilk 1980'de basılmış, geniş bir kitle tarafından okunmuş, üniversite ve yüksek okulların pek çok dersinde kullanılmış ve on beş dile çevrilmiştir. Savunduğum sonuçlara pek çok okurun katılmayacağını hep bekliyordum. Beklemediğim şey, bazılarının kitaptaki savların tartışılmasını önlemeye çalışmalarıydı. Ne var ki, 1980'lerin sonlarıyla, 1990'ların başlarında, Almanya, Avusturya ve İsviçre'de, bu kitapta bulunan ötenazi konusundaki görüşlere muhalefet öyle bir zirveye ulaştı ki, konuşmacı olarak davet edildiğim konferanslar ya da dersler iptal edildi ve Alman üniversitelerindeki profesörlerin bu kitabı kullanarak verdiği dersler o kadar sık sekteye uğratıldı ki, kaldırılmak zorunda kaldı. Zürih'te, 1991'de, ben ders vermeye başlayacağım sırada, bir protestocu sahneye fırlayıp, gözlüğümü yüzümden çekip alarak yere attı ve ayağıyla ezdi. Princeton Üniversitesi'nde

1999'da, biyoetik kürsüsüne atandığımda daha az şiddet içeren protestolar meydana geldi. Görüşlerime karşı çıkan insanlar, atamamın iptalini talep ederek üniversitenin ana idari binasının girişini kesti. Üniversitenin mütevelli heyetinde bulunan ve o sırada Birleşik Devletler'in Cumhuriyetçi başkan adayı olan Steve Forbes, ben üniversitede olduğum sürece üniversiteye bağışlarını durduracağını ilan etti. Hem üniversite rektörü hem ben ölüm tehditleri aldık. Üniversite, takdire şayan bir biçimde akademik özgürlüğün savunmasında dik duruşunu gösterdi.

Protestolar, bu kitapta ortaya koyduğum düşüncelerin dile getirilmemelerinin daha iyi olacağı kadar yanlış ve tehlikeli olup olmadıkları hakkında beni düşünmeye sevk etti. Protestocuların pek çoğunun, benim söylediklerim hakkında yanlış bilgilere sahip olmalarına rağmen, kitabın bir tabuyu –belki de birden fazla tabuyu– yıktığı iddiasında temel bir hakikat var. Almanya'da, Nazi döneminde, ötenazi meselesini, yani bir insan hayatının, yaşamaya değmeyecek kadar acılarla dolu olup olamayacağını açıkça tartışmak yıllarca mümkün olmamıştı. Daha da temel önemde, Almanya'yla da sınırlı kalmayan, insan hayatı ile insandışı hayatın değerini karşılaştırma tabusu var. Almanya'da konuşmacı olarak davet edildiğim konferansın iptalini takip eden o gürültü patırtıda, Alman sponsor teşkilatı, benim görüşlerimden kendisini ayrı tutmak için bir dizi önerge hayata geçirdi, işte onlardan bir tanesi: "İnsan hayatının emsalsizliği, insan varlığı ile öteki varlıkların hayat biçimleri ya da çıkarlarıyla herhangi bir şekilde kıyasını –daha daraltırsak, eşitliğini– yasaklar." İnsanların ve hayvanların hayatlarını kıyaslama, bazen de eşit tutma, tam da bu kitabın bazı bölümlerinin konusu; hatta, bu kitabın, insan eşitliği, kürtaj, ötenazi ve çevre gibi meselelere başka yaklaşımlardan farklı tek bir yönü varsa, onun da, bu konulara kendi türümüzün bütün üyelerinin sırf bizim türümüzün üyeleri diye, onları

öteki türlerin üyelerinin üstüne yerleştiren ayırt edici bir kıymet ya da içkin bir değere sahip olduğu varsayımlarının bilinçli bir reddiyle yaklaşması olduğu söylenebilir. İnsanın üstünlüğü inancı çok temel varsayımlardan biridir ve pek çok hassas alandaki düşüncelerimizin de altında o yatar. Bunun basit bir mesele olmadığını iddia etmek ve böyle bir iddianın güçlü bir tepki çekmesi bizi şaşırtmamalı. Bununla beraber, protestoların ardında yatan şeyin kısmen insanlar ile hayvanların kıyaslanması tabusunun çiğnenmesi olduğunu anladığımızda, bunun artık geri dönüşü olmadığı açık hâle gelir. Sonraki bölümlerde olgunlaştırılan sebeplerden dolayı, herhangi bir türler arası karşılaştırmanın yasaklanması, felsefi olarak savunulamaz olurdu. Ayrıca, insandışı hayvanlara şimdi yaptığımız kötülükleri ortadan kaldırmayı imkânsız kılıp, gezegenimizde çevreye onarılmaz zararlar açan tavırları daha da teşvik ederdi.

Yani, onca tartışmaya yol açan görüşlerden geri adım atmadım. Eğer bu görüşlerin tehlikeleri varsa, yaygın biçimde kabul edilmiş fikirlere yönelik eleştirileri susturmaya devam etme teşebbüsündeki tehlike daha da büyüktür. Platon'un zamanından bu yana, felsefeciler, başka felsefecilerin görüşlerine katılmama sebeplerini sundukça, felsefe diyalektik olarak ilerlemiştir. Uyuşmazlık sayesinde öğrenilenler bizi daha savunulabilir bir konuma götürür ve benim tuttuğum görüşler yanlış bile olsa, bu görüşlerin tartışılmaları gerektiğine bir sebep de zaten budur.

Protestoların çoğunun yöneltildiği bu konular üzerindeki –ötenazi ve kürtaj– görüşlerimi değiştirmemiş olsam da, bu üçüncü basım, birinci ve ikinci basımlardan önemli ölçüde farklı. Her bölüm yeniden biçimlendirildi, olgusal materyal güncellendi, konumumun eleştirmenlerim tarafından yanlış anlaşıldığı yerleri daha açık hâle getirmeye çalıştım. Bazı meselelerde yeni sorular ve eski sorular için önemli yeni savlar çıktı ortaya. Sözgelimi, insan hayatının ilk evre-

lerinin ahlaki statüsü tartışmasında, bilimdeki ilerlemeler, kök hücre elde etme amacıyla insan embriyosunun tahribi konusunda bizi yeni bir tartışmaya sürüklemiştir. İnsan hayatının ilk evreleri konusundaki gelişen bilimsel kavrayış, sadece hastalıkların tedavisinde önemli yararlar sağlanması umudunu doğurmakla kalmamış; aynı zamanda pek çok hücrenin –sadece döllenmiş yumurtanın değil– yeni bir insan hayatını başlatma potansiyeli içerdiğini göstermiştir. Bu durumun, insan embriyolarının ahlaki statüleri hakkındaki savları değiştirip değiştirmeyeceğini, değiştiriyorsa da ne şekilde değiştireceğini sormamız gerekiyor.

Kitabın, beni en büyük felsefi belirsizlik içinde bırakan kısımları, yeni bir varlığı dünyaya getirmenin –ister bir insan olsun, ister insandışı bir hayvan– öldürülmüş olan benzer bir varlığın ölümünü bir anlamda telafi etmesinin mümkün olup olmadığını irdeleyen 4. ve 5. bölümlerin ilgili yerleridir. Bu mesele de dolayısıyla bizi optimum nüfus seviyesi ve hissetme yetisine sahip daha fazla varlığın, başka her şey eşit olduğunda, hayattan zevk almasının iyi bir şey olup olmayacağı sorularına götürür. Bu sorunlar kitabın başlığında vaat edilen "pratik etik"ten çok ötelerde ve esrarlı görünebilir, fakat bunların önemli etik içerimleri vardır. İleride göreceğimiz gibi, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair muhakemelerimizin, derin ve zor felsefi meselelerin sorgulanmalarıyla nasıl şekillenmesi gerektiğine bir örnek teşkil eder. Bu kısımları bu basım için gözden geçirirken, önceki basımda aldığım –sırf tercih yararcılığına dayalı– konumun, bu açmazlara tatmin edici bir cevap sunduğunu gönül rahatlığıyla ileri süremediğimi gördüm.

Önceki konumumu yeniden değerlendirmem, bu basımdaki en kayda değer felsefi değişikliktir. Öte yandan, pratik açıdan en önemli ilave, zamanımızın en büyük ahlaki sorununu –iklim değişikliği– ele alan yeni bir bölümdür. Çok sıklıkla, iklim değişikliğini etik bir mesele olarak görmeyi

beceremiyoruz. Umarım bu bölüm açık bir biçimde onun etik bir mesele olduğunu gösterecektir. Bu basımdaki bölüm sayısı, ikinci basımdakiyle aynı kaldı, çünkü o basımda eklediğim, sığınmacıları kabul etme zorunluluğumuz üzerine yazılmış bölüm bu basımda yer almıyor. Sığınmacıları kabul etme meselesinin, 1993'ten daha az önemli hâle gelmesinden değil. Tam tersine, muhtemelen şimdi daha önemli ve ayrıca, artan sayıda "iklim sığınmacıları"nı –yağmur rejimleri değiştiği ya da deniz seviyeleri yükseldiği için anne babalarının ve onların da anne babalarının yaşadığı yerlerde artık yaşayamayan insanlar– görmeye başladıkça, önümüzdeki onlarca yıl içinde daha da önemi artacak. Fakat o haliyle o bölümden memnun olmamıştım. Bunun sebebi kısmen, bu meselede olguların –örneğin, bir ülkenin, ülke içindeki azınlık gruplarına zarar verecek, ırkçı bir ters tepkiye yol açmadan büyük sayılar halinde sığınmacı alma imkânı gibi– çok önemli rol oynamasıdır. Bu meseleyle ilgili ülkeler arasındaki ayrılıkların da daha fazla farkına varmıştım, o yüzden de, meseleyi bu hacimdeki bir kitapta tek bir bölümde uluslararası izlerkitleyi hedef alarak ele almaya yönelik her teşebbüsün yüzeysel kalmaya mahkûm olacağı sonucuna vardım istemeye istemeye. Mesele layıkıyla ve yerli yerince nüanslarıyla işlenemeyecekse, bu kitaba dahil edilmemesinin daha iyi olacağına karar verdim, özellikle de bunun, bireylerin eylemlerinin önemli etkisinin olacağı bir meseleden ziyade, hükümetlerin politika oluşturmak zorunda olduğu meselelerden biri olmasından dolayı.

Kitabı yazarken ve gözden geçirirken, önceden basılmış kendi makale ve kitaplarımdan geniş çapta yararlandım. 3. bölüm, *Animal Liberation* kitabıma dayanmaktadır (2. basım, New York Review/Random House, 1990), fakat kitabın ilk çıktığı 1975'ten bu yana yapılan itirazlar da dikkate alınmıştır. 6. bölümün in vitro dölleme, potansiyel savı, embriyo deneyleri ve fetüs dokusu kullanımı gibi konular üzerin-

deki kısımlarının hepsinde, Karen Dawson'la ortak kaleme aldığımız, *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 17 (1988) içinde, "IVF and the Argument from Potential" [IVF ve Potansiyel Savı] başlığıyla yayımlanan çalışmadan ve Peter Singer, Helga Kuhse ve diğerleri, *Embryo Experimentation*'dan [Embriyo Deneyleri] (Cambridge University Press, 1990) yararlanılmıştır. Üçüncü basımda, bu bölüm, ilk kez, Agata Sagan ve Peter Singer, "The Moral Status of Stem Cells" [Ahlak Açısından Kök Hücrenin Durumu], *Metaphilosophy*, 38'de (2007) çıkan, Patrick Lee ve Robert George'un savlarına karşılık veren malzemeleri içeriyor. 7. bölüm, Helga Kuhse ve benim *Should the Baby Live?*'de [Bebekler Yaşamalı mı?] (Oxford University Press, 1985) sunduğumuz, ileri derecede engelli bebekler için ötenazi meselesinin çok daha eksiksiz ele alındığı malzemeyi içeriyor. 8. bölüm "Famine, Affluence and Morality" [Kıtlık, Bolluk ve Ahlak], *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 1'deki (1972) savları tekrar ifade ediyor ve bu basım için *The Life You Can Save*'deki (Random House, 2009) meselenin çok daha yakın zamandaki ve çok daha kapsamlı izahından yararlanıyorum. Yeni olan 9. bölüm, ilk *One World*'de [Tek Dünya] (Yale University Press, 2002) yayımlanmış materyalden ve *Climate Change and Social Justice* [İklim Değişikliği ve Sosyal Adalet] (Melbourne University Press, 2009) içindeki, "Climate Change as an Ethical Issue" [Etik Bir Mesele Olarak İklim Değişikliği], Jeremy Moss (ed.)'deki materyalden yararlanıyor. 10. bölüm Ian Marsh'a katkım olan, "Environmental Values" [Çevresel Değerler] bölümüne dayanmaktadır, Ian Marsh (ed.) *The Environmental Challenge* [Çevresel Sorunlar] (Longman Cheshire, Melbourne, 1991). 11. bölümden bazı kısımlar ilk kitabım *Democracy and Disobedience*'tan [Demokrasi ve İtaatsizlik] (Oxford, Clarendon Press, 1973) yararlanmıştır. Gözden geçirilmiş üçüncü basım değişiklikleri arasında, *Peter Singer Under Fire* [Peter Singer Eleştiri-

lere Cevap Veriyor], ed. Jeff Schaler (Open Court, Chicago, 2009)'da bulunan, eleştirmenlere verdiğim cevaplardan pasajlar da yer alıyor.

H. J. McCloskey, Derek Parfit ve Robert Young, bu kitabın ilk basımının bir taslak versiyonunda yararlı yorumlarda bulundular. Robert Young'ın fikirleri, başlardaki bir evrede, La Trobe Üniversitesi'nde bu konular üzerinde ortak bir ders verirken düşüncemde etkili olmuştur. Özellikle ötenazi hakkındaki bölüm, belki içindeki her şeye katılmasa da ona çok şey borçludur. Daha da gerilere gidersek, benim etiğe olan ilgimi, lisans yıllarımda hocam olması şansına nail olduğum H. J. McCloskey uyandırmıştır; ve Oxford'da dersime giren R. M. Hare'in bıraktığı iz de, bu kitapta alınan tavrın altında yatan etik temellerde belirgin olarak görülür. Cambridge University Press'ten Jeremy Mynott kitabı yazmam için teşvik etmiş, kitap ilerledikçe şekil vermeye ve geliştirmeye yardım etmiştir. Kitabın ikinci basımı, Karen Dawson, Paola Cavalieri, Renata Singer ve özellikle Helga Kuhse ile birlikte yaptığım çalışmalardan yararlanmıştır. Bu üçüncü basım için, Brent Howard'a teşekkürlerimi, ne yazık ki ölümünden sonra sunmak zorundayım. İkinci basımın olası bir gözden geçirilme durumu için, birkaç sene önce kapsamlı notlar göndermiş olan doğuştan yetenekli bir düşünürdü. Ayrıca, Agata Sagan'a da, kitabın gözden geçirilme süreci boyunca yaptığı öneriler ve araştırma yardımları için çok minnettarım. Embriyoların ve kök hücrelerin ahlaki statülerinin irdelenişinde katkısı çok belirgindir, ama fikirleri ve önerileri kitabı birkaç başka alanda da geliştirmiştir.

Bu kitabın konusu olan meseleleri tartıştığım pek çok başka kişi daha var elbette. Ta 1984'te, Dale Jamieson, iklim değişikliğinin etik bir mesele olarak öneminin farkına varmamı sağlamıştır ve ben de o konudaki ve başka pek çok konudaki düşüncelerimi ona danışmaya devam ediyorum. Jeff McMahan'dan çok şey öğrendim, kişisel temaslarım-

dan, hayat ve ölüm meseleleri üzerine ortak verdiğimiz bir lisansüstü seminerinden ve pek çok yazısından. Princeton Üniversitesi'nde, meslektaşlarımdan, İnsan Değerleri Üniversite Merkezi'ndeki konuk öğretim üyelerinden ve hem lisans hem de lisansüstü öğrencilerinden gelen, çalışmam üzerine yapılan yorumlardan sık sık yararlandım. Don Marquis ve David Benatar'ın ikisi de Merkez'de birer yıl geçirmiştir ve bu ziyaretler pek çok iyi tartışma fırsatı yaratmıştır. Ayrıca, Melbourne Üniversitesi'nde Uygulamalı Felsefe ve Kamu Etiği Merkezi'ndeki meslektaşlarım ve lisansüstü öğrencilerime de, çalışmamı fırsat oldukça sunduğum dersler ve seminerlerdeki yorumları için teşekkür ederim.

Harriet McBryde Johnson ile, ileri derecede engelli bebekler için ötenazi konusunda vahim biçimde ayrı düşüyoruz, fakat aramızda asla sert bir münakaşa olmadı ve görüşlerimi daima adil bir tarafsızlıkla sunmuştur. Ne yazık ki, 2008'deki ölümüyle fikir alışverişimiz sona erdi, eleştirel kişiliğini özlüyorum.

Bu basımı önceki basımla karşılaştıran açıkgöz okur, hiç kimsenin arzusuna bağlı olmayan nesnel etik hakikatler olduğu fikrini şimdi ciddiye almaya –ama henüz kabul etmeye değil– daha bir istekli olduğumu fark edecektir. Bu geçişi –bu yapıdaki bir kitapta hakkıyla incelenemezdi– Derek Parfit'in yakında çıkacak fevkalade etkileyici kitabı, *On What Matters*'ın [Değerler Üzerine] bir taslağını okumama borçluyum. Başka bir vesileyle bu soru hakkında daha fazla yazmayı umuyorum.

Peter Singer
Princeton ve Melbourne, 2010

Okura not: Metni karmakarışık hâle sokmamak için, notlar, kaynaklar ve önerilen başka okumalar kitabın sonunda hep bir arada toplanmıştır.

1

Etik Hakkında

Bu kitap pratik etik hakkındadır, yani, etiğin ya da ahlakın –bu iki kelimeyi birbirinin yerine karışık kullanacağım– pratik meselelere uygulanması hakkında. Okur belki bu meselelere bir an önce geçmek için sabırsızlansa bile, etik içinde yararlı bir tartışmamız olsun istiyorsak, etik *hakkında* bir şeyler söylemek gerekir, ki bu sayede, etik meseleleri tartışırken ne yaptığımızı açık bir biçimde anlayabilelim. O yüzden bu ilk bölüm, kitabın kalanına zemin hazırlama işi görüyor. Uzayıp kendi başına bir kitap olmasını önlemek için, kısa ve kimi zaman dogmatik. Benim savunacağım etik kavramına karşı olabilecek bütün etik kavramlarını doğru düzgün dikkate alacak bir alanı işgal edemem, fakat bu bölüm, en azından kitabın kalan kısmının dayandığı varsayımların ortaya çıkarılmasına hizmet edecek.

ETİK NE DEĞİLDİR

Etik Birincil Olarak Seks Hakkında Değildir

1950'lerde öyle bir dönem vardı ki, bir gazetenin manşetinde DİNİ LİDER GERİLEYEN AHLAKİ STANDARTLARI HEDEF ALDI yazısını görünce, haydi bir kere daha, rasgele yaşanan seks, eşcinsellik ve pornografi konusunda bir şey-

ler okumayı beklerdiniz, yoksa daha yoksul uluslara yaptığımız üç kuruşluk deniz aşırı yardım ya da gezegenimizde çevreye verdiğimiz zarara dair bir şeyleri değil. Ahlakın bu dar anlamının hâkimiyetine bir tepki olarak, ahlakı, esas olarak insanların eğlenmesine engel olan, bir sevimsiz, bağnaz yasaklar sistemi olarak görmek yaygınlaşmıştı.

Neyse ki bu dönem geçti. Artık ahlakın, ya da etiğin, sadece cinselliğe özgü bir yasaklar dizisi olduğunu düşünmüyoruz. Dini liderler bile küresel yoksullaşma ve iklim değişikliği hakkında daha çok, rasgele yaşanan seks ve pornografi hakkındaysa daha az konuşuyor. Seks hakkındaki kararlar, dürüstlük mülahazalarını, başkalarına alakayı, sağgörüyü, başkalarına zarar vermekten kaçınmayı vb. içerebilir, fakat aynı şey araba kullanma konusundaki kararlar için de söylenebilir. (Hatta, araba kullanmanın ortaya koyduğu ahlaki meseleler, hem çevre hem de güvenlik açısından, güvenli seksin ortaya koyduklarından çok daha ciddidir.) Bundan dolayı, bu kitapta hiç cinsel ahlak tartışılmıyor. Düşünülmesi gereken daha önemli etik meseleler var.

Etik, "Teoride İyi ama Pratikte Değil", değildir

Etiğin olmadığı ikinci şey, "teoride pek yüce, pek hoş ama pratikte işe yaramayan ideal bir sistem"dir. Bunun tersi gerçeğe daha yakın: Pratikte işe yaramayan bir etik yargının, teorik kusuru da vardır, zira etik yargıların bütün amacı pratiğe yol göstermektir.

İnsanlar bazen etiğin gerçek dünyaya uygulanamaz olduğuna inanıyor, çünkü etiğin, "Yalan söyleme", "Çalma" ve "Öldürme" gibi, kısa ve basit kurallar sistemi olduğunu varsayıyor. Etiğin bu modelini kabul edenlerin, etiğin hayatın karmaşalarına uygun olmadığına da inanmaları şaşırtıcı değil. Alışılmadık durumlarda basit kurallar birbiriyle çe-

lişir; çelişmediklerinde bile, kuralın birine uymak felakete yol açabilir. Yalan söylemek normalde yanlış olabilir, fakat Nazi Almanyası'nda yaşıyorsanız ve Gestapo, Yahudi aramaya kapınıza gelmişse, çatı katında saklanan Yahudi ailenin varlığını inkâr etmeniz elbette doğru olurdu.

Cinsel davranışımızı kısıtlamaya odaklanmış bir ahlakın yetersizliği gibi, basit kurallardan oluşan bir etiğin yetersizliği de, etiğin bir bütün olarak yetersizliği olarak görülmemelidir. O sadece bir etik görüşünün yetersizliğidir, o görüşün düzeltilemez bir yetersizliği bile değil. Etiğin bir kurallar sistemi olduğunu düşünenler –deontolojistler– birbirleriyle çelişmeyen daha karmaşık ve daha özgül kurallar bularak ya da kuralları aralarındaki çatışmaları çözecek hiyerarşik bir yapıda sıraya koyarak kendi konumlarını kurtarabilirler. Ayrıca, basit kuralların uygulanmasını zorlaştıran karmaşaların pek bulaşmadığı, epeydir var olan etik yaklaşımlar da var. Bu, sonuççu [consequentialist] görüşdür. Sonuççular ahlak kurallarıyla değil, hedeflerle başlarlar. Eylemleri, bu hedefleri ileriye götürme ölçüsünde değerlendirirler. Tek olmasa da en çok bilinen sonuççu kuram yararcılıktır. Klasik yararcı, bir eyleme, ondan tüm etkilenenlere, başka herhangi bir alternatif eylemden daha çok mutluluk getirirse doğru diye bakar, getirmezse yanlış diye. Bu ifadeye iki nitelik yüklememiz gerekiyor: Buradaki "daha çok mutluluk"tan kasıt, yine o eylemin yol açmış olabileceği acı ya da ıstırap düşüldükten sonraki net mutluluktur; ve en büyük oranda mutluluk sağlama unvanı için yarışan iki farklı eylem berabere kalırsa, biri de, öteki de doğrudur.

Bir eylemin sonuçları, içinde gerçekleştirildiği şartlara göre değişir. Dolayısıyla, bir yararcı asla gerçekçi olmayışla ya da pratik tecrübeyi hiçe sayarak katı biçimde ideallere sarılmakla suçlanamaz. Yararcı, yalan söylemeyi, sonuçlarına bağlı olarak bazı koşullarda kötü, bazı koşullarda iyi olarak değerlendirecektir.

Etiğin olmadığı üçüncü şey, "sadece din bağlamında anlaşılır bir şey olmak"tır. Etiği bütünüyle dinden bağımsız olarak ele alacağım.

Bazı teistler, "iyi"nin anlamının, "Tanrı'nın onayladıkları"ndan başka bir şey olmadığı için, etiğin din olmadan yapamayacağını söyler. Platon benzer bir iddiayı iki bin yılı aşkın bir süre önce çürütmüştü. Onun savına göre; tanrılar bazı eylemleri onaylıyorsa, bu eylemlerin iyi olmasından dolayıdır ki o zaman da, onları iyi yapan şey tanrıların onayı olamaz. Alternatif görüş, ilahi onayı tamamen keyfi kılar: Eğer tanrılar işkenceyi onaylayıp, komşularımıza yardım etmeyi onaylamamış olsaydı, işkence iyi olurdu, komşularımıza yardım etmek kötü olurdu. Bazı teistler, Tanrı'nın iyi olduğunu ve bu yüzden de işkenceyi onaylamasının imkân dahilinde olmadığını ileri sürerek kendilerini bu ikilemden sıyırmaya çalıştılar; fakat bu teistler iyinin, Tanrı'nın onayladığı şey olduğu görüşünü sürdürmek isterlerse, kendi kurdukları tuzağa düşerler, zira Tanrı'nın iyi olduğu iddiasıyla neyi kastediyor olabilirler; Tanrı'nın Tanrı tarafından onaylandığını mı?

Geleneksel olarak, din ile etik arasındaki daha önemli bağlantı, dinin doğru olanı yapmak için bir sebep sunduğunun düşünülmesiydi. Bu sebep, erdemli olanların ebedi bir saadetle ödüllendirileceği, ötekilerin ise cehennemde kavrulacağıydı. Dindar düşünürlerin hepsi bunu kabul etmemiştir: Çok sofu bir Hıristiyan olan Immanuel Kant, ahlaki yasaya uymada kendi çıkarını gözetme saiki kokan her şeyi küçümsemiştir. Ahlaki yasaya itaat etmemiz şart, diyordu, sırf ahlaki yasa olduğu için. Geleneksel dinin sunduğu motivasyondan vazgeçmek için Kantçı olmak zorunda da değiliz. Etiğin kaynağını, bizim yardımsever eğilimlerimizde ve

çoğumuzun başkalarının halinden anlamasında bulan uzun bir düşünce çizgisi var. Gelgelelim bu, karmaşık bir konu, ben de burada takip etmeyeceğim çünkü bu kitabın son bölümünün konusu. Birbirimiz hakkındaki gündelik gözlemlerimizin etik davranışın cennete ve cehenneme inanmayı gerektirmediğini açıkça ortaya koyduğunu söylemek yeterli, hem cennet ve cehenneme inanç, insanı daima etik davranışa götürmez.

Ahlak bize ilahi bir yaratıcı tarafından verilmediyse, nereden geldi? Yakın akrabamız şempanzeler ve cüce şempanzeler gibi, sosyal hayvanlardan evrimleştiğimizi biliyoruz. Öyle görünüyor ki, bu uzun evrim dönemi boyunca, doğru ve yanlış hakkında sezgiler üreten bir ahlak melekesi geliştirdik. Bunların bir kısmını primat akrabalarımızla paylaşıyoruz, onların da güçlü bir karşılıklılık anlayışları var; ve yapılan bir iyiliğin alenen karşılıksız kalmasına bazen gösterdikleri öfkeli tepkilerinde, kendi adalet anlayışımızın kökenlerini görebiliriz. Frans de Waal, birlikte yaşayan bir grup şempanzeyi gözlemledikten sonra, Puist adındaki bir şempanzenin, başka bir şempanze Luit'yi, üçüncü bir şempanze, Nikkie'den gelen bir saldırıyı savuşturmada destekledikten sonra, Nikkie'nin sonradan Puist'ye saldırdığını fark etti. Puist yardım için Luit'ye işaret etti, fakat Luit hiçbir şey yapmadı. Nikkie'nin saldırısı bitince, Puist hiddetle Luit'ye saldırdı. De Waal şöyle yorumluyor: "Eğer [Puist'nin] öfkesi gerçekten [Puist] ona yardım ettikten sonra Luit'nin de ona yardım etmeyişinin sonucuysa, bu durum, şempanzeler arasındaki karşılıklılığın, insanlar arasındaki gibi aynı ahlaki doğruluk ve adalet anlayışıyla yönetildiğine işaret eder."

Ahlak, başka sosyal hayvanlarla paylaştığımız bu sezgisel tepkilerden, dil edinimimizin etkisi altında gelişmiştir. Farklı insan kültürlerinde farklı biçimler almıştır, fakat siz okurların büyük ihtimalle paylaşacağı üzere, hâlâ şaşırtıcı

derecede geniş bir ortak zemindir. Evrimleşmiş sezgilerin, bize ille de ahlaki soruların doğru cevaplarını vermesi gerekmediğini anlamamızın, bu kitapta bundan sonra gelen her şey için hayati önemi vardır. Bir zamanlar atalarımız için iyi olan bir şey, bırakın gezegenimiz ve üzerinde yaşayan tüm varlıkları, bir bütün olarak insanlar için bugün iyi olmayabilir. Çok az nüfuslu bir gezegendeki küçük insan topluluklarının, "Verimli ol ve çoğal" diyen ve bununla tutarlı olarak geniş aileleri kollayıp eşcinselliği kınayan bir etikleri olduysa, hayatta kalmaların daha muhtemel olduğu su götürmez. Bugün, böyle pratiklere yönelik olabilecek sezgisel tepkilerimizi eleştirel olarak inceleyebiliriz ve incelemeliyiz, ayrıca içinde yaşadığımız dünya için, geniş ailelere sahip olmanın ya da eşcinselliğin sonuçlarını hesaba katmalıyız.

Pek çok insan, doğal olan her şeyin iyi olduğunu varsayıyor. Ahlaki sezgilerimiz doğalsa, onların peşinden gitmemiz gerekir diye düşünmeleri muhtemel, fakat bu bir hata olurdu. John Stuart Mill'in *On Nature* [Doğa Üzerine] adlı denemesinde işaret ettiği gibi, "doğa" kelimesi, ya insanlar ve onların tüm yarattıkları dahil evrende var olan her şey demektir, ya da insanlar ve insanların yol açtıkları dışındaki dünya demektir. İlk anlamında, insanların yapabildiği hiçbir şey "doğaya aykırı" olamaz. İkinci anlamında, insanların yaptığı bir şeyin "doğaya aykırı" olduğu iddiası, onun yapılmasına karşı hiç de bir itiraz değildir, zira yaptığımız her şey doğaya müdahaledir ve bu müdahalenin çoğunun –hastalıkları tedavi etmek gibi– çok arzulanan bir şey olduğu aşikâr.

Bu yüzden ahlakın kökenlerini anlamak, bizi farz olunan iki efendiden azat eder: Tanrı ve doğa. Atalarımızdan kalıtım yoluyla bir dizi ahlaki sezgiye sahip olduk. Şimdi bunların hangilerinin değişmesi gerektiğini çözmemiz lazım.

Etik, İçinde Yaşadığınız Topluma Bağlı Değildir

Bu açılış bölümünde reddedeceğim, etik hakkındaki felsefi açıdan en zorlu görüş, etiğin göreli ya da öznel olduğudur. En azından, sıklıkla ileri sürülen bazı anlamlarında bu görüşü reddedeceğim. Bu nokta, diğer üçünden daha geniş bir tartışmayı gerektirir.

Gelin önce, etiğin, kişinin kendini içinde yaşar bulduğu topluma bağlı olduğunu sıklıkla dile getiren fikri ele alalım. Bu bir anlamda doğru, başka bir anlamda yanlış. Daha önce sonuççuluğu tartışırken gördüğümüz gibi, iyi sonuçlarından dolayı bir durumda doğru olan eylemlerin, kötü sonuçlarından dolayı başka bir durumda yanlış olabileceği doğrudur. Bu nedenle, rastgele yaşanan seks, gerektiği gibi bakılamayan çocukların dünyaya gelmesine yol açtığı zaman yanlış olabilir, ama öte yandan etkin doğum kontrolünün mevcut olmasından dolayı hiç üremeye yol açmadığı zaman da yanlış olmayabilir. Bu sadece yüzeysel bir görecilik biçimidir. "Gelişigüzel seks yanlıştır" gibi özgül bir ilkenin, zaman ve mekâna göreli olabileceğini ima ediyor, fakat, koşullar ne olursa olsun, bütün gelişigüzel seks örneklerine uygulanmak üzere ifade edildiğinde, nesnel olarak yanlış olan böyle bir ilkeyle bağdaşmaktadır. Bu tür bir görecilik, "Mutluluğu artıran ve ıstırabı azaltan şeyleri yap" gibi daha genel bir ilkenin evrensel olarak kabul edilirliğini reddetmemiz için bize hiçbir sebep de sunmuyor.

Daha temel bir görecilik biçimi on dokuzuncu yüzyılda, çok uzaklardaki toplumların ahlaki inançları ve pratikleri hakkında veriler yağmaya başladığında popüler olmuştu. Evli olmayan insanların arasındaki seks ilişkilerinin son derece sağlıklı olarak görüldüğü yerlerin var olduğu bilgisi, katı Viktorya dönemi fazilet gösterişçiliğine karşı cinsel tavırlardaki bir devrimin tohumlarını atmıştır. Bazıları için

bu yeni bilginin, sadece on dokuzuncu yüzyıl Avrupası ahlak kodunun nesnel olarak geçerli olmadığını değil, aynı zamanda hiçbir ahlaki muhakemenin, o toplumun göreneklerini yansıtmaktan öteye gidemediğini ima etmiş olması şaşırtıcı değil.

Marksistler bu görecilik biçimini kendi kuramlarına uyarlamışlardı. Her dönemin egemen fikirlerinin, o dönemin yöneten sınıfının fikirleri olduğunu söylüyorlardı, o yüzden, bir toplumun ahlakı, o toplumun egemen iktisadi sınıfına göreliydi, yani dolaylı olarak iktisadi temeline göreli. Düşüncelerine göre, bu durum, feodal ahlakın ve burjuva ahlakının nesnel, evrensel geçerliliği iddialarını zaferle çürütmelerini sağlıyordu. Sonra, bazı Marksistler bunun bir sorun ortaya koyduğunu fark etti: Eğer bütün ahlak göreliyse, komünizmin matah yanı nedir? Neden burjuvanın yanında değil de, proletaryanın yanında yer alınsın?

Friedrich Engels, Marx'ın ortak yazarı, bu sorunu mümkün olan tek yolla ele aldı: Göreciliği terk edip, sınıflara bölünmüş bir toplumun ahlakının daima yöneten sınıfın çıkarlarını yansıtacağı yönündeki daha sınırlı betimsel iddiayı tercih etti. Öte yandan, sınıfsal karşıtlıkların olmadığı bir toplumun ahlakı, "gerçekten insan" ahlakı olacaktı, diye yazıyordu Engels. Artık bu kesinlikle normatif görecilik değildir –yani, ne yapmamız gerektiği hakkındaki görecilik– fakat Marksizm, biraz kafası karışık bir biçimde, birçok bulanık göreci fikre hâlâ itici güç sağlıyor, çoğunlukla süslü püslü "postmodernizm" kılığında.

Engels'in göreciliği terk etmesine yol açan sorun, sıradan göreciliği de alt eder. Zor bir etik karar hakkında düşünmüş herkes, toplumumuzun yapmamız gerektiğini düşündüğü şeyin bize söylenmesinin açmazı sona erdirmediğini bilir. Kendi kararımızı vermek zorundayız. Yetiştirildiğimiz inançlar ve göreneklerin bizim üzerimizde büyük etkisi ola-

bilir, fakat onlar üzerinde bir kere düşünmeye başladık mı, onlara göre mi hareket edeceğiz, yoksa onlara karşı mı, karar verebiliriz.

Karşıt görüşün–etiğin sadece belli bir topluma göreli olduğu ve olabileceği görüşü– inanılması çok güç sonuçları var. Eğer, başka bir toplum köleliği uygun görürken bizim toplumumuz uygun görmüyorsa, bu tür görecilik, birbiriyle çatışan bu görüşlerin arasında seçim yapmamız için bize hiçbir esas getirmiyor. Hatta, göreci bir tahlilde, ortada bir çatışma yok; ben kölelik yanlış derken, aslında sadece kendi toplumumun köleliği uygun bulmadığını dile getiriyorum, ve öteki toplumdaki köle sahipleri de, köleliğin doğru olduğunu söylediklerinde, sadece kendi toplumlarının köleliği uygun bulduğunu dile getiriyorlar. Neden tartışalım? İkimiz de büyük ihtimalle doğruyu söylüyoruz.

Daha da kötüsü, göreci, topluma ayak uydurmayanların durumunu tatmin edici biçimde açıklayamaz. Eğer, "kölelik kötüdür"ün anlamı, "benim toplumum köleliği uygun görmüyor" demekse, o zaman köleliği uygun gören bir toplumdaki biri köleliğin yanlış olduğunu ileri sürerse basit bir maddi hata yapıyordur. Bir etik muhakemenin yanlışını bir kamuoyu yoklaması gösterebilir. Bu yüzden müstakbel reformcular rizikolu bir durumdadır: Yurttaşlarının etik görüşlerini değiştirmeye koyulduklarında, *zorunlu olarak* yanılırlar; ancak toplumun büyük kesiminden kendi görüşlerine destek almayı başardıktan sonra o görüşler doğru hâle gelir.

Etik, Sadece Öznel bir Zevk ya da Kanaat Meselesi Değildir

Bu güçlükler etik göreciliği batırmaya yeter; etik öznelcilik hiç değilse müstakbel ahlak reformcularının yiğitçe gayretlerini gülünç göstermekten kaçınıyor, zira etik yargıları,

kişinin toplumu yerine, yargıda bulunan o bireyin uygun görme ya da görmemesine bağlı kılıyor. Gelgelelim, en azından bazı etik öznellik biçimlerinin üstesinden gelemeyeceği başka güçlükler var.

Eğer, etiğin öznel olduğunu söyleyenlerin bununla kastı, ben hayvanlara eziyetin yanlış olduğunu söylediğimde, benim sadece hayvanlara eziyeti uygun görmediğimi dile getirdiğim ise, göreciliğin güçlüklerinden birinin ağırlaşmış bir biçimiyle karşı karşıya kalırlar: etik uyuşmazlığı açıklama aczi. Farklı toplumlardan insanlar arasındaki uyuşmazlık durumunda göreci için geçerli olan şey, öznelci için bütün etik uyuşmazlıklarda geçerlidir. Ben hayvanlara eziyetin yanlış olduğunu söylüyorum; sen yanlış olmadığını söylüyorsun. Eğer bunun anlamı, benim hayvanlara eziyeti uygun görmediğim ve senin de uygun gördüğün ise, iki ifade de doğru olabilir ve tartışılacak da bir şey kalmaz.

Geniş "öznellik" etiketi altında değerlendirmemiz mümkün olan öteki kuramlar bu itiraza açık değildir. Bir kişinin, etik yargılar hiçbir şeyi tanımlamadığı için –ne nesnel ahlaki olguları, ne de kişinin kendi öznel ruh hallerini– bu yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu ileri sürdüğünü farz edelim. Bu kuram, etik muhakemenin duygusal tavırlar tanımlamaktan ziyade onları ifade ettiğini ve kendi tavrımızı ifade ederek karşımızdakini de benzer bir tavra getirmeye çalıştığımız için etik konusunda uyuşamadığımızı ileri sürebilir. İlk C. L. Stevenson tarafından geliştirilen bu görüş duyguculuk [emotivism] olarak bilinir. Ya da, R. M. Hare'in ısrarla üzerinde durduğu gibi, etik yargılar, koyulmuş kurallardır, o yüzden de, olayların ifadesindense, buyruklarla çok daha yakından ilgilidir. Bu görüşte –Hare buna evrensel kural koyuculuk [prescriptivism] diyor, bu bölümde ileride daha yakından bakacağız– uyuşmuyoruz çünkü biz insanların ne yaptığını önemsiyoruz. J. L. Mackie tarafın-

dan savunulan üçüncü bir görüş, etik hakkında düşünme ve konuşma biçimlerimizin pek çok yanının nesnel ahlak standartlarının varlığını ima ettiğini teslim ediyor, fakat düşüncemizin ve konuşmamızın bu özelliklerinin bizi bir tür hataya sürüklediğini iddia ediyor; belki de, etiğin Tanrı vergisi bir yasa sistemi olduğu inancından bugüne kalan miras, ya da belki de, kişisel ihtiyaç ve tercihlerimizi nesnelleştirme eğilimimizin sadece başka bir örneği.

Bunlar, etik yargıları, konuşan kişinin tavırlarının betimlemeleri olarak gören öznelliğin kaba biçiminden dikkatle ayırt edildiği sürece, etiğin akla yatkın izahlarıdır. Bizden oldukça bağımsız olarak varlığını sürdüren gerçek dünyanın parçası olan bir etik olgular âlemini reddedişlerinde, haklı olabilirler. Diyelim ki haklılar: O zaman buradan, etik yargıların eleştiriden muaf olduğu, etikte aklın ve muhakemenin hiç rol almadığı ve akıl perspektifinden bakınca, her etik yargının başka herhangi biri kadar iyi olduğu anlamı mı çıkar? Öyle olduğunu sanmıyorum, ayrıca önceki paragrafta değinilen o üç konumun savunucuları, etikteki aklın ve muhakemenin rolünü inkâr etmiyor, yalnızca bu rolün önemi konusunda aynı fikirde değiller.

Aklın etikte oynayabileceği bu rol meselesi, etiğin öznel olduğu iddiasıyla ortaya atılan can alıcı bir noktadır. Pratik etiği sağlam bir temele oturtmak için, etik akıl yürütmenin mümkün olduğunun gösterilmesi gerekir. Nesnel etik olguların inkârı, etik akıl yürütmenin reddini ima etmez. Burada, muhallebinin tadı yenince belli olur ve etikte akıl yürütmenin mümkün olduğu da bu kitabın kalan bölümlerini okumakla olur demekten kendimi alamıyorum; fakat bu bütünüyle tatmin edici değil. Kuramsal açıdan tatmin edici değil, çünkü bunun nasıl mümkün olabildiğini gerçekten anlamaksızın kendimizi etik hakkında akıl yürütürken bulabiliriz; pratik bakış açısından da tatmin edici değil

çünkü, akıl yürütmemizin yolunu şaşırması, şayet temellerini kavramamışsak, çok muhtemeldir. O yüzden, etikte nasıl akıl yürütebileceğimiz hakkında bir şeyler söylemeye çalışacağım.

ETİĞİN NE OLDUĞU: BİR GÖRÜŞ

Sırada, etik kararlarda aklın çok önemli bir rol oynamasına izin veren bir etik görüşünün kaba hatları var. Bu mümkün olan tek etik görüşü değildir, fakat akla yatkın bir görüştür. Ama bir kere daha, kendi başlarına bir bölümü hak eden sınırlamaları ve itirazları atlayıp geçmek zorunda kalacağım. İlerlettiğim konumumu alt edecek itirazların olduğunu düşünenlere gene, bu bölümün tamamının, en fazla bu kitabın dayandığı varsayımların bir ifadesi olarak görülebileceğini söyleyebilirim ancak. O şekilde, en azından benim etiği ne olarak gördüğüm hakkında açık bir görüş sağlamada yardımcı olacaktır.

Ahlaki yargıda bulunmak nedir, ya da etik bir mesele hakkında tartışmak, ya da etik standartlara göre yaşamak nedir? Ahlaki yargılar, öteki pratik yargılardan nasıl farklıdırlar? Etik standartlara göre yaşayan bir kişiyle, yaşamayan arasındaki fark nedir?

Bütün bu sorular önemli, o halde, bunlardan bir tanesini düşünmemiz yeterli; ama bunu yapmak için etiğin doğasına ilişkin bir şey söylememiz gerekir. Diyelim ki birkaç insanın hayatını inceledik ve ne yaptıkları, neye inandıkları vs. hakkında çok şey biliyoruz. O zaman hangilerinin etik standartlara göre yaşayıp, hangilerinin yaşamadıklarına karar verebilir miyiz?

Buradaki ilerleme tarzımızın, kimin yalan söylemenin, aldatmanın, çalmanın vb. şeylerin yanlış olduğuna inandığını ve bunlardan hiçbirini yapmadığını ve kimin de böyle

inançları olmayıp, eylemlerinde böyle kısıtlamalar göstermediğini keşfetmek olduğunu düşünebiliriz. O zaman ilk gruptakiler etik standartlara göre yaşıyor olurdu, ikinci gruptakiler de öyle yaşamıyor olurdu. Fakat bu usul iki ayrımı birden getirir: ilki, (bizim yargımıza göre) doğru etik standartlara göre yaşama ile (bizim yargımıza göre) yanlış etik standartlara göre yaşama arasındaki ayrım; ikincisi, bazı etik standartlara göre yaşama ile hiçbir etik standarda göre yaşamama arasındaki ayrım. Yalan söyleyen ve aldatanlar, ama yaptıklarının yanlış olduğuna inanmayanlar, etik standartlara göre yaşıyor olabilirler. Sayısız olası sebeplerden dolayı yalan söylemenin, aldatmanın, çalmanın vb. doğru olduğuna inanıyor olabilirler. Geleneksel etik standartlara göre yaşamıyorlar, fakat bazı başka etik standartlara göre yaşıyor olabilirler.

Etik olanı, etik olmayandan bu ilk ayırt etme girişimi hatalıydı, ama hatalarımızdan ders almayı öğrenebiliriz. Geleneksel olmayan etik inançlara sahip kişilerin, şayet, bazı nedenlerden dolayı, yaparlarken doğru olduğuna inanıyorlarsa, gene de etik standartlara göre yaşadıklarını teslim etmemiz gerektiğini bulduk. İtalik yazılmış koşul, aradığımız cevap için bize bir ipucu veriyor. Etik standartlara göre yaşamak nosyonu, kişinin yaşadığı tarzı savunması, ona bir sebep sunması, haklı göstermesi nosyonuyla denk düşüyor. O halde, insanlar bizim yanlış bulduğumuz her tür şeyi yapabilir, ama gene de etik standartlara göre yaşıyor olabilirler, tabii eğer yaptıklarını savunma ve haklı göstermeye hazırlarsa. Biz bu gerekçeyi yetersiz bulabilir ve bu eylemlerin yanlış olduğunu ileri sürebiliriz, fakat haklı gösterme teşebbüsü, başarılı olsun olmasın, kişinin davranışını etik olmayanın aksine, etik olanın alanı içine almaya yeterlidir. Öte yandan, insanlar yaptıkları için hiçbir gerekçe ileri sürmedikleri zaman, etik standartlara göre yaşadıkları

iddialarını reddedebiliriz, hatta yaptıkları geleneksel ahlak ilkeleriyle uyumlu olsa bile.

Daha da ileri gidebiliriz. Bir kişinin etik standartlara göre yaşadığını kabul etmemiz gerekiyorsa, gerekçe belli bir türde olmak zorundadır. Sözgelimi, tek başına kendi çıkarına dayanan bir gerekçe işe yaramaz. Macbeth, Duncan'ın öldürmeyi düşünüp taşınırken, onu sadece "aşırı hırs"ın bunu yapmaya sürüklediğini itiraf eder, bu edimin etik olarak haklı gösterilemeyeceğini itiraf etmektedir. "Onun yerine ben kral olabileyim diye," suikast için verilen bir etik gerekçeye zayıf bir teşebbüs değildir; kesinlikle bir etik gerekçe olarak sayılacak türden bir sebep değildir bu. Çıkarcı edimler, etik olarak savunulabilir olacaksa, daha geniş temelli etik ilkeleriyle bağdaştığının gösterilmesi gerekir, zira etik nosyonu, bireyden daha büyük bir fikri yanında taşır. Davranışımı etik zeminde savunmam gerekiyorsa, sadece bana sağladığı yararları işaret edemem. Kendimi daha geniş bir izlerkitleye yöneltmeliyim. "Zalim bir hükümdarın saltanatına son verebileyim diye" demek, hiç değilse, kralı öldürmeye etik gerekçe teşebbüsü olurdu, ama, Shakespeare'in "yumuşak başlı Duncan"ı resmettiği gibi, yanlış olurdu.

Eski çağlardan bu yana, felsefeciler ve ahlakçılar, etik davranışın bir şekilde *evrensel* olan bir bakış açısından kabul edilebilir olduğu fikrini ifade etmişlerdir. Levililer kitabında yer alan, Musa'ya atfedilen, daha sonra da İsa tarafından tekrar dile getirilen "Altın Kural", kendi kişisel çıkarlarımızın ötesine geçmemizi söylüyor ve "Başkalarına kendine davranılmasını istediğin gibi davran" diyor; başka bir deyişle, başkalarının çıkarlarına, kendi çıkarlarına verdiğin önemi ver. Kendinizi başka birinin yerine koyma fikrinin aynısı, komşumuzu kendimiz gibi sevmemizin istendiği öteki Hıristiyan formülünde yer alır (en azından, "komşu"yu yeterince geniş olarak yorumlarsak). Bu, eski Yunan filozofla-

rı ve Roma döneminde Stoikler tarafından yaygın biçimde ifade edilirdi. Stoikler etiğin evrensel bir doğal yasadan kaynaklandığını ileri sürüyordu, Kant'ın geliştirerek şu ünlü formülünü elde ettiği fikir: "Öyle bir düstura göre hareket et ki, aynı zamanda onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin." Kant'ın kuramı, "evrenselleştirilebilirlik"i ahlaki yargıların mantıksal bir özelliği olarak gören R. M. Hare'in çalışmasında daha da geliştirildi. On sekizinci yüzyıl Britanyalı filozoflar Hutcheson, Hume ve Adam Smith, ahlaki bir yargının sınanması için, hayali bir "tarafsız seyirci"ye başvurdular. Jeremy Bentham'dan günümüze yararcılar, ahlaki meselelerde karar verirken, "her biri bir sayılır ve hiçbiri birden fazla sayılmaz"ı aksiyom olarak kabul ederler; ve John Rawls da, seçtikleri ilkelerle kazanacak mı yoksa kaybedecek mi olduklarını bilmelerine engel olan bir "bilgisizlik peçesi" arkasındaki hayali bir tercihten temel etik ilkeler türeterek, özünde aynı aksiyomu kendi kuramıyla birleştirmiştir. Jean-Paul Sartre ve eleştirel kuramcı Jürgen Habermas gibi, İngilizce konuşan meslektaşlarından –ve birbirlerinden– pek çok açıdan ayrı düşen kıta filozofları bile etiğin bir anlamda evrensel olduğuna katılıyorlar.

Etik olana dair bu nitelemelerin her birinin meziyetleri hakkında sonsuza dek tartışmak mümkün, fakat ortak oldukları şey, farklılıklarından daha önemlidir. Herhangi bir etik ilkenin hiçbir kısmî ya da bir kesime ait grup açısından haklı gösterilemeyeceğinde hemfikirler. Etiğin evrensel bir bakış açısı vardır. Bu, tikel bir etik yargının, evrensel olarak uygulanabilir olması gerektiği anlamına gelmez. Daha önce gördüğümüz gibi, koşullar durumları değiştirir. O halde, asıl anlamı, etik yargılarda bulunurken kendi sevdiklerimiz ve sevmediklerimizin ötesine geçtiğimizdir. Etik perspektifinden bakınca, seni aldatmakla yarar sağlayanın ben olması, bundan kaybedenin de sen olması hiç önemli değil-

dir. Etik "ben" ve "sen"in ötesinden, evrensel yasaya gider, evrenselleştirilebilir yargıya, tarafsız seyircinin ya da ideal gözlemcinin ya da adına her ne dersek onun görüş açısına gider.

Etiğin bu evrensel yanını, bize doğru ile yanlış konusunda yol gösterecek bir etik kuramı elde etmek için kullanabilir miyiz? Stoiklerden, Hare ve Rawls'a filozoflar buna teşebbüs etmiştir. Hiçbir teşebbüs genel kabul görmemiştir. Buradaki sorun, etiğin evrensel yanını yalın, formel terimlerle ifade edersek, birbiriyle tamamen uyuşmaz olanlar da dahil, çok geniş bir etik kuramları yelpazesinin bu evrensellik nosyonuyla bağdaşır olmasıdır; öte yandan, eğer etiğin evrensel yanına dair kendi tarifimizi, bizi tikel bir etik kuramına götürecek biçimde oluşturursak, o zaman, kendi etik inançlarımızı etiğin tanımı içine gizlice sokmakla suçlanacağızdır; bu tanımın da sözde, "etik kuramı" statüsü için bütün ciddi adayları kapsayacak kadar geniş ve tarafsız olması gerekiyordu. Başka pek çok filozof, etiğin evrensel yanından bir etik kuramı çıkarmanın önündeki bu engelin üstesinden gelmede başarısız olduğu için, tamamen farklı amaçlı bir çalışmanın kısa giriş yazısında bunu yapmaya girişmek aptalca olurdu. Onun yerine, daha az iddialı bir şey önereceğim. Etiğin evrensel yanının, en azından genel anlamda bir yararcı konumundan başlamak için bir zemin sağladığını ileri sürüyorum. Eğer yararcılığın ötesine geçeceksek, bunu neden yapacağımıza dair bize iyi nedenler gösterilmesi gerekir.

Bunu önerme sebebim şudur: Etik yargıların, evrensel bakış açısından yapılması gerektiğini kabul etmekle, kendi ihtiyaçlarımın, eksikliklerimin ve arzularımın, sırf benim tercihlerim olduğundan dolayı, başkalarının eksikliklerinden, ihtiyaçlarından ve arzularından daha önemli olamayacağını kabul ediyorum.

O halde, kendi ihtiyaçlarımın, eksikliklerimin ve arzularımın –bundan böyle "tercihler" diye anacağım– gözetilmesine yönelik çok doğal kaygım, etik olarak düşünürsem, başkalarının tercihlerini de içerecek biçimde genişletilmelidir. Farz edin ki ben, yaşadığımız ormandan yiyecek toplayarak geçinen bir grup insandan biriyim. Ben yalnızken, özellikle iyi bir meyve ağacı buluyorum ve meyvelerin hepsini kendi başıma yemek ile bunları ötekilerle paylaşma seçimiyle yüz yüze kalıyorum. Bir de, tamamen bir etik boşluğunda karar verdiğimi ve hiçbir etik mülahaza hakkında hiçbir şey bilmediğimi de farz edin; ben, düşüncenin etik öncesi bir evresindeyim, diyebiliriz. Kararımı nasıl verirdim? Önemli olan bir nokta –belki de bu etik öncesi evredeki *tek* nokta– yaptığım seçimin benim tercihlerimi nasıl etkileyeceğidir.

Farz edin sonra kendimi kararımdan etkilenen başkalarının yerine koyduğum kadarıyla etik olarak düşünmeye başlıyorum. Onların yerinde olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek için, onların tercihlerini takınmam gerekir; ne kadar aç olduklarını, bu meyvelerin nasıl tadını çıkaracaklarını vb. hayal etmem gerekiyor. Bunu yaptıktan sonra, etik olarak düşününce, kendi tercihlerime, sırf benim oldukları için, başkalarının tercihlerine verdiğimden daha fazla önem veremediğimi fark etmem gerekir. Dolayısıyla, kendi tercihlerimin yerine, artık benim kararımdan etkilenen bütün herkesin tercihlerini de dikkate almak zorundayım. Etik açıdan bazı başka önemli mülahazalar olmadıkça, bu durum, beni bütün tercihleri tartmaya ve etkilenecek olanların tercihlerini büyük ihtimalle en fazlaya çıkaracak hareket tarzını benimsemeye sevk edecektir. O halde, ahlaki akıl yürütüşümde, en azından belli bir seviyede, etik, etkilenen herkes için her şeyi hesaba katınca, en iyi sonuçları olan hareket tarzına doğru işaret ediyor.

Önceki paragrafta "-a doğru işaret ediyor" yazdım çün-

kü, birazdan göreceğimiz gibi, başka yönü gösteren başka mülahazalar da olabilir. "Ahlaki akıl yürütüşümde, en azından belli bir seviyede," yazdım çünkü, ileride göreceğimiz gibi, gündelik hayatımızda aldığımız her etik karar için bu sonuçları hesaplamaya çalışmamamız gerektiğine, sadece çok alışılmadık koşullarda ya da bize gelecekte yol gösterecek olan genel ilkeler seçimimiz üzerinde düşündüğümüz zaman buna gerek olduğuna inanmak için yararcı sebepler var. Başka bir deyişle, verilen o özel örnekte, ilk bakışta, topladığım meyveleri paylaşmanın, paylaşılmamasından, bütün etkilenenler için daha iyi sonuçlara varacağının aşikâr olduğu düşünülebilir. Bu aynı zamanda neticede hepimizin benimsemesi için en iyi genel ilke olabilir, ama buna inanmak için dayanaklarımız olmadan önce, toplanmış meyvelerin paylaşılması genel pratiğinin etkisinin, bütün bundan etkilenenlerin yararlanıp yararlanmayacağını ya da toplanan yiyeceğin miktarının azaltılmasıyla onlara zarar mı vereceğini de düşünmemiz gerekir, çünkü başkalarının topladıklarından paylarına düşenden yeterli yiyeceğe kavuşacaklarını bilirlerse bazıları toplamayı bırakacaktır.

Hatlarını çizdiğim düşünce tarzı bir yararcılık biçimidir, fakat Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Henry Sidgwick gibi klasik yararcıların savunduğu yararcılık versiyonu değil. Onlar, her zaman hazzı ya da mutluluğu en yükseğe çıkaracak ve acıyı ya da mutsuzluğu en aza indirecek şeyleri yapmamız gerektiğine inanıyorlardı. Bu, "hedonistik yararcılık"tır; "hedonist" terimi Yunanca haz kelimesinden gelir. Öte yandan, bizim ulaştığımız görüş, "tercih yararcılığı"dır çünkü, her şeyi dikkate aldığımızda, bundan etkilenenlerin tercihlerini ileriye götürecek şeyler yapmamız gerektiğini savunuyor. Bazı âlimler, Bentham ve Mill'in, "haz" ve "acı"yı, arzulanan şeye ulaşılmasını bir "haz", tersini de bir "acı" olarak dahil etmelerine olanak sunacak

geniş anlamda kullanmış olabileceklerini düşünüyorlar. Bu yorum doğruysa, tercih yararcılığı ile, Bentham ve Mill'in yararcılığı arasındaki fark ortadan kaybolur. (Sidgwick, her zaman olduğu gibi, daha kesindi: *The Methods of Ethics*'de, tercihçi görüş ile hedonistik olanı birbirinden özenle ayırır ve ikincisini seçer.)

Tercih yararcılığının, etiğin evrensel yönünden hareketle ortaya çıkarılabileceğini iddia ediyor değilim. Tercihlerimi evrenselleştirme yerine, etik görüşlerimi, tercihlerden bambaşka bir şeye dayandırabilirim. Hedonistik yararcılık, tercih yararcılığı gibi, bireyler arasında tamamen yansızdır ve evrenselleştirilebilirlik gerekliliğini sağlar; öteki etik fikirler de öyle, bireysel haklar, adillik, hayatın kutsallığı, adalet, saflık vb. gibi. Bunlar, en azından bazı versiyonlarda yararcılığın hiçbir biçimiyle bağdaşmaz. O halde –başkalarıyla paylaşıp paylaşmayacağına karar vermekte olan bol meyve bulucusunun durumuna dönecek olursak– ben bulduğum için meyve üzerinde hakkım var olduğuna inanabilirim. Ya da, meyveyi benim almamın adil olduğunu savunabilirim, çünkü o zahmetli, ağacı bulma işini ben yapmıştım. Gene başka bir seçenekle, doğanın sağladığı bolluktan herkesin eşit hakka sahip olduğu görüşünü savunabilirim, o yüzden de meyveleri eşit olarak paylaşmam gerekir.

Bu görüşlerden birini seçip de, *benim* tercih etmem dışında buna neden inandığıma dair bir sebep sunamazsam –doğal nesneleri bulanların onlar üzerinde hakları olduğu bir toplumu tercih ediyorum, ya da gayreti ödüllendiren bir adillik anlayışına sahip bir toplumu tercih ediyorum, ya da her şeyin eşit olarak paylaşıldığı bir toplumu tercih ediyorum– o zaman, benim tercihimin, ötekilerin karşıt tercihleriyle tartılması gerekir. Belki, bu görüşün sırf benim tercihim olmadığını, fakat bulduğum meyvede *gerçekten* hakkım olduğunu, ya da doğanın bolluğundan herkesin eşit

paya *gerçekten* hakkı olduğunu ileri sürmek isteyebilirim. Durum buysa, o zaman o kuramın bir tür etik kuramıyla savunulması gerekir. Böyle bir kuramı nereden bulacağız? Hatırı sayılır bir ahlaki sava ihtiyaç var.

Bunun bize gösterdiği şey, etiğin evrensel yönünü, basit, etik öncesi karar almaya uyguladığımızda, hemencecik, ilk başlarda tercih yararcılığı olan bir konuma varacağımızdır. Tercih yararcılığı konumu asgari düzeydir, çıkarcı karar almayı evrenselleştirerek ulaştığımız bir ilk üs. Etik olarak düşüneceksek bu adımı atmayı reddedemeyiz. Tercih yararcılığının ötesine geçmek için başka bir şey daha üretmemiz gerekir. Sadece sezgilerimize bel bağlayamayız, hatta buna geniş ölçüde ortak olan sezgiler de dahil, çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, bunlar evrimsel mirasımızın sonucu olabilir ve bu yüzden de neyin doğru olduğu hakkında güvenilmez bir rehberdir.

Bir muhakeme yolu, tercihlerin tatmininin bizim nihai hedefimiz olması gerektiği iddiasının eleştirel düşünceye ve sıkı bir incelemeye tabi tutulması olurdu. İnsanların loto kazanmaya yönelik çok güçlü tercihleri var, oysa araştırmacılar büyük loto ikramiyeleri kazananların, ilk baştaki büyük sevinç geçtikten sonra, öncekinden kayda değer ölçüde daha mutlu olmadıklarını göstermiştir. Yine de istedikleri şeye ulaşmaları iyi mi olmuştur? Böyle haberlerle karşı karşıya kalan tercih yararcılarının, insanların, tercihlerinin tatmin edilmesi halinde nasıl bir şey olacağı hakkında sıklıkla yanlış bilgiye dayalı tercih oluşturduklarını kabul etmeleri pek muhtemel. Tercih yararcıları şunu söyleyebilir: Dikkate alınması gereken tercihler, bizim tamamen bilgilenip, sakin bir kafayla, berrak bir biçimde düşündüğümüz zaman sahip olacağımız tercihlerdir. Öte yandan, hedonistik yararcılar şöyle cevap verebilir: Onlardan tatminin bize mutluluk getirmeyeceğini bildiğimizde, tercihlerimizin pek çoğunu

bırakacak oluşumuz, bizim aslında önemsediğimiz şeyin mutluluk olduğunu gösterir, yoksa tercihlerimizin tatmini değil. Tercih yararcıları da buna karşılık şöyle söyleyebilir: Şairliğe özenen biri, şayet daha iyi şiir yazmasını sağlayacağını düşünürse, daha az mutluluğu olan bir hayatı seçebilir. Bunlar, hangisinin savunulabilir yararcılık biçimi olduğuna karar vermek için, aralarından seçim yapmamız gereken türden savlardır. Sonra, bir de, herhangi bir tür yararcılığa karşı ve oldukça farklı ahlak kuramlarından yana savlar düşünmeliyiz. Fakat bu, farklı bir kitabın konusu.

Bu kitap, tutarlı bir tercih yararcısının, bir takım tartışmalı sorunları nasıl ele alacağını göstermeye yönelik bir teşebbüs olarak okunabilir. Şimdi sözü edilen güçlüklere rağmen, tercih yararcılığı, asgari metafizik önkabul gerektiren dümdüz bir etik kuramıdır. Hepimiz tercihlerin ne olduğunu biliyoruz, oysa bir şeyin içkin olarak ahlaki açıdan yanlış olduğu ya da doğal bir hakkı ihlal ettiği ya da insan onuruna karşı olduğu iddiaları, bu iddiaların doğruluğunun değerlendirilmesini zorlaştıran, daha az somut kavramlara başvurur. Fakat, tercih yararcılığının neticede etik meselelere en iyi yaklaşım olmadığı çıkabileceği için, çeşitli noktalarda hedonistik yararcılığın, haklar, adalet, mutlak ahlak kuralları vb. kuramlarının, tartışılan sorunlarla bağlantısını da dikkate alacağım. Böylelikle, etikteki akıl ve muhakemenin olabilirliği ve etiğe yararcı ve yararcı olmayan yaklaşımların meziyetleri konusunda kendi sonuçlarınıza varabileceksiniz.

2

Eşitlik ve İçerimleri

EŞİTLİĞİN TEMELİ

II. Dünya Savaşı'nın bitiminden bu yana olan dönem, kürtaj, evlilik dışı seks, aynı cinslerin ilişkileri, pornografi, ötenazi ve intihar gibi meselelerdeki ahlaki tavırlarda çarpıcı değişimlere tanık olmuştur. Değişiklikler büyük olsa da, yeni bir mutabakata varılmış değil. Meseleler tartışmalı kalmaya devam ediyor ve geleneksel görüşlerin hâlâ saygı duyulan savunucuları var.

Eşitlik farklı gibi görünüyor. Eşitsizliğe karşı tavırdaki değişim –özellikle ırksal eşitsizliğe– cinselliğe karşı tavırlardaki değişimden daha az ani, ya da daha az çarpıcı olmamıştır, fakat daha eksiksiz olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında çoğu Avrupalının ortak ırksal varsayımları kesinlikle kabul edilemez olmuştu, en azından kamu hayatında. Bugün bir şair "yasasız düşük soylar"ı (lesser breeds without the law) yazıp, 1897'de Rudyard Kipling'in yaptığı gibi itibarını koruyamazdı, hatta artıramazdı. Bu, artık ırkçıların olmadığı anlamına gelmiyor, fakat görüşlerinin ve politikalarının herhangi bir genel kabul şansı varsa, ırkçılıklarını gizlemeleri gerektiği anlamına geliyor. Bütün insanların eşit olduğu ilkesi artık baskın siyasal ve etik ortodoksluğun bir parçasıdır. Fakat bu tam olarak ne demektir ve bunu neden kabul ediyoruz?

Bir kere, ırk ayrımcılığının fütursuz biçimlerinin yanlış olduğu savının ötesine geçip, bütün insanların eşit olduğu ilkesinin temeli hakkında sorular ortaya koyduğumuzda, mutabakat zayıflamaya başlar. Eşitlik ilkesini tikel durumlara uygulamaya kalkıştığımızda daha da zayıflar. Bunun bir işareti, 1970'lerde, Berkeley, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki Eğitim Psikolojisi profesörü Arthur Jensen ile Londra Üniversitesi'ndeki Psikoloji profesörü H. J. Eysenck'in değişik ırklar arasındaki zekâ farklılıklarının altında genetik farklılıkların yattığı iddiaları üzerine ortaya çıkan tartışmadır. Bu mesele, Richard Herrnstein ve Charles Murray tarafından yayımlanan *The Bell Curve* ile 1994'te yeniden alevlenmiştir. Jensen, Eysenck, Herrnstein ve Murray'nin en güçlü muhaliflerinden pek çoğu bu iddiaların doğru olması durumunda ırk ayrımını haklı göstereceğini varsayıyorlardı. Haklılar mı? Benzer bir soru, 2005'te Harvard Üniversitesi'nin rektörüyken Lawrence Summers'ın, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkların, matematik ve bilim dalındaki kürsülere üniversitenin daha fazla kadın atamada çektiği güçlükte bir etken olabileceği yönünde yaptığı spekülasyon hakkında da sorulabilir. Ardından kopan gürültü patırtının, Summers'ın sonrasında Harvard Üniversitesi rektörlüğünden istifasında bir etken olduğu yaygın görüştü. Cinsiyetçilik mi yapıyordu?

Eşitlik anlayışımızı gözden geçirmemizi gerektiren başka bir mesele de, işe almada ve üniversiteye girişte dezavantajlı azınlıkların üyelerine ayrıcalıklı davranılması gerekip gerekmediğidir. Bazı felsefeciler ve hukukçular eşitliğin olumlu eylem gerektirdiğini ileri sürüyorlar, öte yandan, başkaları da eşitliğin, ırk, etniklik ya da cinsiyete dayalı hiçbir ayrımcılığa imkân vermediğini iddia ediyor, dezavantajlı bir grubun ister lehine olsun ister aleyhine.

Bu soruları cevaplamak için, bütün insanlar eşittir diye

ileri sürdüğümüzde, haklı olarak ne söyleyebileceğimiz konusunda açık olmamız gerekiyor. Eşitlik ilkesinin etik temellerini araştırarak başlayabiliriz.

Irk ve cinsiyete bakmaksızın bütün insanlar eşittir dediğimizde, tam olarak neyi iddia ediyoruz? Irkçılar, cinsiyetçiler ve öteki eşitlik karşıtları sık sık, hangi teste tabi tutarsak tutalım, bütün insanların eşit olduğunun hiç de doğru olmadığını belirtiyorlar. Bazıları uzun boylu, bazıları kısa; bazıları matematikte müthiş, başkalarıysa toplamayı zar zor yapıyor; bazıları 100 metreyi on saniyede koşabiliyor, bazıları hiç koşamıyor; bazıları asla başka bir insanı bilerek incitmez, bazılarıysa, cezasız kalacaksa, 100 dolar karşılığında tanımadığı birini öldürür; bazılarının, coşkuyla kendinden geçtiği yüksekliklere çıkan, umutsuzluktan dibe vuran duygusal hayatları var, oysa başkaları daha düz bir zeminde yaşıyor, çevresinde olup bitenlerden görece daha az etkileniyor...ve bu farklılıklar listesi daha pek çok satır devam edebilir. Yalın gerçek şu ki, insanlar birbirinden farklı ve bu farklılıklar o kadar çok ayırt edici özellikte kendini *gösteriyor ki, eşitlik ilkesini*, üzerinde dikeceğiniz olgusal bir temel bulma arayışı umutsuz görünüyor.

John Rawls, etkileyici kitabı *A Theory of Justice*'te [Adalet Teorisi], eşitliğin insanların doğal ayırt edici özelliklerinde bulunabileceğini ileri sürüyordu, yeter ki "kapsam özelliği" [range property] dediği şeyi seçelim. Bir kâğıda bir daire çizdiğimizi farz edelim. Sonra, daire içerisindeki bütün noktaların –"kapsam" bu oluyor– , daire içerisinde olma özelliği vardır ve bu özelliğe eşit olarak sahiptirler. Bazı noktalar merkeze yakın olabilir, ötekiler de kenara yakın. Benzer biçimde, "ahlaki kişilik" özelliği hemen hemen her insanın sahip olduğu bir özelliktir, diyor Rawls ve bu özelliğe sahip bütün insanlar buna eşit olarak sahiptirler. Rawls'un "ahlaki kişilik"ten kastı, "ahlaki olarak iyi kişilik"

değil; "ahlaki" kelimesini, "ahlakdışı"nın [amoral] karşıtı olarak kullanıyor. Rawls, ahlaki bir kişinin bir adalet anlayışının olması gerektiğini söylüyor. Daha genel olarak şöyle söylenebilir, ahlaki bir kişi olmak, kendisine ahlaki başvuruda bulunulabilir ve bu başvurunun dikkate alınır olduğu umudunu veren türden bir kişi olmaktır.

Rawls ahlaki kişiliğin, insan eşitliğinin temeli olduğunu ileri sürüyor, toplumsal sözleşme geleneğinden gelen bir adalet yaklaşımına bağlılığından ortaya çıkan bir görüş. O gelenek, etiği bir tür karşılıklı kazançlı anlaşma olarak görür: "Sen bana vurma, ben de sana vurmayayım." (Bu çok fazla kaba oldu ama size genel bir fikir verir.) Dolayısıyla, sadece kendilerine vurulmayışının kıymetini bilmeyi ve buna bağlı olarak da kendilerini vurmaktan alıkoymayı becerebilenler bu etik çerçevesi içindedirler.

Ahlaki kişiliği, eşitliğin temeli olarak kullanmakta sorunlar var. İtirazlardan birisi, ahlaki kişiliğe sahip olmanın bir derece mesele olmasıdır. Bazı insanlar adalet ve etik meselelerine genel olarak bir hayli duyarlıdır; başkalarıysa, envai çeşit nedenlerden, böyle ilkelerin ancak çok sınırlı derecede farkındadır. Ahlaki bir kişi olmanın, eşitlik ilkesi kapsamı içine girmek için gerekli olanın asgarisi olduğu fikri, bu asgari çizginin nereden çekileceği meselesini hâlâ açıkta bırakıyor. Eğer ahlaki kişilik o kadar önemliyse, kişinin adalet anlayışının rafinelik derecesine karşılık gelen haklar ve ödevleriyle birlikte, neden ahlaki statü derecelerimizin olmaması gerektiği sezgisel olarak bariz değil.

Daha da ciddi olan, bütün insanların, en asgari anlamda bile, ahlaki kişiler olmadığı itirazıdır. Bebekler ve küçük çocuklar, ağır derecede zihinsel engelli insanların yanı sıra, gereken adalet duygusundan yoksundurlar. O zaman, çok gençler ve zihinsel engelliler hariç bütün insanlar eşittir mi, diyelim? Bizim eşitlik ilkesinden normalde anladığımız

kesinlikle bu değil. Bu gözden geçirilmiş ilke, çok gençler ve zihinsel engellilerin çıkarlarını, daha büyük yaşta ya da daha zeki olmuş olsalardı yanlış addedilecek biçimlerde göz ardı edebileceğimizi ima ediyorsa, bunu kabul etmemize ikna için çok daha güçlü savlara ihtiyacımız olacak. (Rawls, bebekler ve çocukları, eşitlik ilkesi kapsamı içindeki gerçek kişilerin yanı sıra, *potansiyel* ahlaki kişileri de dahil ederek ele alıyor. Bu, hakkında bağımsız savların üretilebileceği bir şeyden ziyade, kendi kuramını bizim sıradan ahlaki sezgilerimizle bağdaştırmak için tasarlanmış olduğu bariz bir *ad hoc* araçtır. Ayrıca, Rawls onarılamaz zihinsel engelleri olanların "bir güçlük çıkarabileceğini" itiraf etse de, bu güçlüğün çözümüne dair hiçbir öneride bulunmuyor.)

O halde, "ahlaki kişiliğe" sahip olmak, bütün insanların eşit olduğu ilkesine tatmin edici bir temel sağlamıyor. Hangi doğal ayırıcı nitelik olursa olsun, "kapsam özelliği" ya da değil, bu işlevi yerine getirebileceğinden kuşkuluyum, zira bütün insanların eşit biçimde sahip olduğu ahlaki açıdan önemli herhangi bir özelliğ*in* var olduğundan kuşkuluyum.

Irkçılığı ve cinsiyetçiliği yasaklayan bir eşitlik ilkesi için, olgusal bir temelin var olduğu inancına başka bir savunma hattı daha var. İnsanların bireyler olarak farklılıklar gösterdiğini itiraf edip, öte yandan ırklar ve cinsiyetler arasında ahlaki olarak önemli farklılıklar olmadığında ısrar edebiliriz. Birisinin Afrika ya da Avrupa kökenli olduğunu bilmek, erkek ya da kadın olsun, onun zekâsı, adalet anlayışı, duygu derinlikleri hakkında; ya da, bize, onlara daha az eşit davranma hakkı verecek başka her şey hakkında sonuçlar çıkarmamıza imkân tanımaz. Avrupa kökenli insanların, bu kapasiteler bakımından öteki ırkların insanlarından üstün olduğu ırkçı iddiası yanlıştır. Bireyler arasındaki bu yönlerdeki farklılıklar ırksal sınırlarla yansıtılamaz. Kadınları duygusal açıdan erkeklerden daha derin ve daha çok ilgili,

ama aynı zamanda daha az saldırgan ve daha az girişimci olarak gören cinsiyetçi stereotip için de aynı şey geçerlidir. Bunun bütün kadınlar için geçerli olmadığı bariz. Bazı kadınlar duygusal olarak sığ, daha az ilgili ve daha saldırgan ve bazı erkeklerden daha girişimcidir.

*İnsanların, ırk ya da cinsiyet bakımından değil, bireyler olarak birbirlerinden farklılıklar göster*mesi önemlidir ve Jensen, Eysenck ve başkaları tarafından ortaya atılan iddiaların içerimlerini tartışmaya başladığımızda tekrar ona döneceğiz; ama yine de, bu bize ne tatmin edici bir eşitlik ilkesi sağlıyor, ne de, fütursuz ırkçı ya da cinsiyetçiden daha gelişmiş bir eşitlik karşıtına karşı gereğince bir savunma. Farz edelim birisi çıkıp insanlara zekâ testleri uygulanmasını ve bu sonuçları esas alarak da insanların yüksek ya da düşük statü kategorilerine göre sınıflandırılmasını teklif ediyor. Belki 125'ten yukarı puan alanlar köle sahibi sınıf olacak; 100 ila 125 arası alanlar özgür vatandaş olacak ama köle sahibi olma hakkından mahrum olacak; öte yandan, 100'den aşağı puan alanlarsa, o 125'ten yukarı alanların kölesi olacak. Bu türden bir hiyerarşik toplum, ırk ve cinsiyete dayalı bir toplum kadar iğrenç görünüyor; ama eğer eşitlik için desteğimizi, bireyler arasındaki farklılıkların, ırk ve cinsiyet sınırlarını aştığını söyleyen olgusal iddiaya dayandırırsak, bu çeşit bir hiyerarşik topluma karşı çıkmak için hiçbir nedenimiz olmaz, zira bu, insanlar arasındaki gerçek farklılıklara dayanmış olurdu.

Bu "zekâ hiyerarşisi"ni ve benzer fantastik tasarıları, ancak ve ancak, eşitlik hakkının zekâ sahipliğine, ahlaki kişiliğe, rasyonelliğe ya da benzer olgu meselelerine dayanmadığı konusunda netsek reddedebiliriz. İki insan arasındaki bir yetenek farkının, onların çıkarlarını dikkate alma ölçümüzdeki bir farklılığı haklı göstereceğini varsaymak için mantıksal olarak hiçbir zorlayıcı sebep yok. Eşitlik te-

mel bir etik ilkesidir, bir olgu beyanı değildir. Daha önceki, etik yargıların evrensel yönü tartışmamıza dönersek bunu görebiliriz.

Önceki bölümde, etik yargılarda bulunduğumuzda, kişisel ya da belli bir kesime ait bir bakış açısının ötesine geçip bütün etkilenenlerin çıkarlarını hesaba katmamız gerektiğini görmüştük, tabii başka türlü yapmamız için sağlam etik sebeplerimiz yoksa. Bunun anlamı, çıkarları tartmamızdır, sadece benim çıkarlarım ya da Avrupa kökenlilerin çıkarları ya da IQ derecesi 100'den yukarı olanların çıkarları diye düşünmeden, sadece çıkarları. Bu bize temel bir eşitlik ilkesi sağlar: çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi.

Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin özü, ahlaki mülahazalarımızda eylemlerimizden bütün etkilenenlerin benzeri çıkarlarına eşit ağırlık vermemizdir. Yani, olası bir eylemden sadece X ve Y etkilenecekse ve eğer X'in kaybetme ihtimali, Y'nin kazanma ihtimalinden çoksa, bu eylemi gerçekleştirmemek daha iyidir. Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesini kabul edersek, tarif edilen olgulara rağmen bu eylemi gerçekleştirmenin daha iyi olduğunu söyleyemeyiz, çünkü Y'yle, X'le olduğundan daha çok ilgiliyiz. Bu ilke aslında şu kapıya çıkıyor: Çıkar çıkardır, her kimin çıkarı olursa olsun.

Tikel bir çıkarı, sözgelimi ağrının dindirilmesinden elde ettiğimiz çıkarı, ele alarak bunu daha somut hâle getirebiliriz. O zaman ilke diyor ki, ağrının dindirilmesindeki nihai ahlaki sebep, bu ağrının arzu edilmezliğidir, belki Y'nin ağrısının arzu edilmezliğinden farklı olan X'in ağrısının arzu edilmezliği değil. Elbette X'in ağrısı Y'nin ağrısından daha çok arzu edilmez olabilir çünkü daha ağrılıdır, o zaman da çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi X'in ağrısının giderilmesine daha çok ağırlık verirdi. Yine, ağrılar eşit olsa bile, başka önemli etkenler olabilir, özellikle de başkaları etkileniyorsa. Bir deprem olmuşsa, başka depremzedeleri tedavi edebilsin

diye bir doktorun ağrısının dindirilmesine öncelik verebiliriz. Fakat doktorun ağrısının kendisi sadece bir kere sayılır ve başka bir ağırlık eklenmez. Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, çıkarları yansız olarak tartan bir terazi gibi davranır. Hakiki teraziler çıkarın daha güçlü olduğu tarafı ya da birkaç çıkarın bir araya gelip küçük sayıdaki benzer çıkarlardan ağır bastığı tarafı gösterir, ama tarttıklarının kimin çıkarları olduğunu dikkate almaz.

Bu bakış açısında, çıkarların değerlendirilişinde ırkın önemi yok; zira asıl önemli olan çıkarların kendileri. Belli bir orandaki ağrıyı, o ağrı belli bir ırkın üyesi tarafından çekildiğinden dolayı daha az gözetmek keyfi bir ayrım yapmak olurdu. Neden ırka bağlı seçelim? Neden bir kişinin artık yılda doğup doğmadığına bağlı olmasın? Ya da soyadında birden fazla sesli harf olup olmadığına? Bütün bu ayırt edici özellikler, evrensel bakış açısından ağrının arzu edilmezliği için eşit derecede önemsizdir. Dolayısıyla, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, Nazilerde olduğu gibi en fütursuz ırkçılık biçiminin neden yanlış olduğunu dolaysız göstermektedir: Naziler, politikalarını "Ari" ırk için iyi olana dayandırmışlardır, Yahudilerin, Çingenelerin ve Slavların acıları onları hiç ilgilendirmiyordu.

Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi bazen, içerikten yoksun ve eşitsizlik içeren hiçbir uygulamayı dışlayamayacak kadar zayıf, tamamen biçimsel bir ilke olarak düşünülür. Fakat, daha önce ırkçılık ve cinsiyetçiliği, en azından en fütursuz biçimleriyle, dışladığını görmüştük. Bu ilkenin, zekâ testlerine dayalı hayali hiyerarşik toplum üzerindeki etkisine bakarsak, bize bu daha gelişmiş eşitliksizcilik biçimini reddetmek için bir temel sağlayacak kadar sağlam olduğunu görebiliriz.

Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, başkalarının çıkarlarını düşünmedeki isteksizliğimizi onların yetilerine ya da,

çıkarları olması özelliği dışında, başka ayırt edici özelliklerine bağlı kılmayı yasaklar. İnsanların ne çıkarları olduğunu bilene kadar, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin bizi nereye götüreceğini bilemeyeceğimiz doğrudur. Bu çıkarlar da, yetilerine ve başka ayırt edici özelliklerine göre değişiklikler gösterir. Matematiğe yetenekli çocukların çıkarlarının göz ününe alınması, bizi onlara erken yaşta ileri seviyede matematik öğretmeye sevk edebilir, ama farklı çocuklar için tamamen anlamsız, hatta kesinkes zararlı olabilir. Temel unsur olan kişinin çıkarlarını, her ne ise, dikkate alma işi, ırk, cinsiyet ya da bir zekâ testindeki puanlara bakmaksızın herkese uygulanmalıdır. Bir zekâ testinde belli bir çizginin altında puan alanları köleleştirmek –insan doğası hakkındaki olağandışı ve mantıksız inançlar dışında– eşit değerlendirmeyle bağdaşmazdı. Zekânın, insanların önemli çıkarlarının pek çoğuyla hiçbir ilgisi yoktur, ağrıdan kaçınmadaki, yeme ve barınma temel ihtiyaçlarının karşılanmasındaki çıkar gibi, sahip oldukları çocukları sevip bakmak, başkalarıyla dostane ve sevgi dolu ilişkiler yaşamak, başkalarının gereksiz müdahaleleri olmaksızın kendi projelerinin peşinden gitmek gibi. Kölelik, kölelerin bu çıkarları normalde isteyecekleri gibi karşılamalarına engel olur ve köle sahiplerine kazandırdığı yararlar önem bakımından kölelere verdiği zararla pek kıyaslanamaz.

Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin daha kaba biçimlerinin yanı sıra, zekâya dayalı bir köle toplumunu da devre dışı bırakacak kadar güçlüdür. Aynı zamanda, ister zihinsel olsun, ister fiziksel, engellilik bahanesiyle yapılan ayrımcılığı da devre dışı bırakır, tabii, göz önünde tutulan çıkarlar açısından engelliliğin bir önemi olmadığı sürece (sözgelimi, eğer bir kişinin bir seçimde oy kullanmasındaki çıkarını gözetiyorsak, ağır zihinsel engellilik burada bir önem arz edebilir). Bu yüzden, çıkarların

eşit gözetilmesi ilkesi, bütün insanların eşit olduğu ilkesinin savunulabilir bir biçimi olabilir, eşitlik hakkındaki daha tartışmalı meseleleri ele alırken kullanabileceğimiz bir biçim. Fakat, bu konulara devam etmeden önce, ilkenin doğası hakkında birkaç şey daha söylemek yararlı olacak.

Çıkarların eşit gözetilmesi, eşit davranışı dikte etmemesi anlamında eşitliğin asgari bir ilkesidir. Görece daha kolay anlaşılır bir çıkar örneğini ele alalım, fiziksel acının dinmesindeki çıkarı. Bir deprem sonrası iki depremzedeyle karşılaştığımı hayal edin: Birisinin bacağı ezilmiş, acıdan kıvranıyor, birinin de bacağının üst kısmında uzun bir kesik açılmış, ağrısı hafif. Elimde sadece iki iğnelik morfin kalmış. Eşit davranış, yaralı kişilere birer tane morfin vurmamı söylerdi, fakat bir iğnenin, bacağı ezilmiş kişinin ağrısını dindirmeye pek faydası olmazdı. Öteki yaralıdan hâlâ çok daha fazla acı çekiyor olurdu. Hatta, bu ilk yaralıya bir iğne yaptıktan sonra bile, ona ikinci iğneyi yapmam, hafif ağrısı olan kişiye bir iğne yapmama göre, ağrıda çok daha belirgin bir azalma sağlardı. Dolayısıyla, bu durumdaki çıkarların eşit gözetilmesi, bazılarının eşitsizlikçi bir sonuç olarak niteleyebileceği bir şeye yol açar: bir kişiye iki iğne morfin ve ötekine hiçbir şey.

Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin daha da tartışmalı eşitsizlikçi bir sonucu var. Depremzedelerin yer aldığı örnekte, çıkarların eşit gözetilmesi, eşit olmayan davranışa yol açsa da, bu eşit olmayan davranış, daha eşitlikçi bir sonucu doğurur. İki kat dozu daha ağır yaralı kişiye vererek, ikisine de birer doz verme senaryosuna göre, iki depremzedenin hissettiği acının derecesinde daha az farkın olduğu bir durumu yaratıyoruz. Neticede, ciddi ağrısı olan tek bir kişi yerine, şimdi hafif ağrılı iki insan var. Bu, iktisatçıların iyi bildiği, bir kişi bir şeyden ne kadar çok sahip olursa, bu şeyin ek miktarlarından o kadar daha az kazancı olacaktır, diyen ilke,

yani azalan marjinal yarar ilkesiyle aynı çizgidedir. Eğer günde 200 gram pirinçle hayatta kalma mücadelesi veriyorsam, siz de bana her gün için fazladan 50 gram daha temin ediyorsanız, benim durumumu hatırı sayılır biçimde iyileştirmiş olursunuz; fakat benim zaten günde 1 kilo pirincim oluyorsa, o fazladan 50 gram pek umurumda olmayacaktır. Aynı şey para için de geçerli: 100 dolar, haftalık gelirine eşit olan biri için çok şey ifade eder, ama bir milyarder için çok az şey ifade eder. Marjinal yarar hesaba katıldığında, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, bizi gelirin eşit dağılımına meylettirir –caydırıcı etkileri bir tarafa bırakırsak– ve o derece ki eşitlikçi onun sonuçlarını onaylar. Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin eşitlikçinin canını sıkması muhtemel yanı, azalan marjinal yarar ilkesinin geçerli olmadığı ya da dengeleyici karşı etkenlerle boşa çıktığı durumların var olmasıdır.

Bunu anlatmak için depremzedeler örneğini çeşitlendirebiliriz. Yine diyelim ki, iki depremzede var, biri ötekinden daha ağır yaralanmış, ama bu defa daha ağır yaralanmış depremzede A, bir bacağını kaybetmiş ve öteki bacağından da bir ayak parmağını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya diyelim; öte yandan, daha az ağır yaralı depremzede B'nin, bacağını kaybetme tehlikesi olan bir yarası var. Sadece bir kişiye yetecek kadar tıbbi malzememiz var. Eğer onu daha ağır yaralı depremzede A için kullanırsak, en fazla bir ayak parmağını kurtarabiliriz; oysa malzemeleri, durumu daha az ağır B için kullanırsak, onun bacağını kurtarabiliriz. Başka bir deyişle, durumun şu olduğunu varsayıyoruz: Tıbbi müdahale olmadığında A bir bacağını ve bir ayak parmağını kaybediyor, B ise bir bacağını; müdahaleyi A'ya yaparsak, A bir bacağını kaybediyor, B de bir bacağını kaybediyor; müdahaleyi B'ye yaparsak, A, bir bacak ve bir ayak parmağı kaybediyor, B ise hiçbir şey kaybetmiyor.

Bir bacak kaybetmenin, bir ayak parmağı kaybetmekten

çok daha kötü olduğunu varsayarak (o ayak parmağı kişinin sağlam kalan tek ayağında olduğunda bile), azalan marjinal yarar ilkesi bu durumda bize doğru cevabı vermeye yetmiyor. Sınırlı kaynaklarımızı, yarası daha ciddi olan yerine, yarası daha az ciddi olan için kullanırsak, bizim eylemimizden etkilenenlerin çıkarlarını, yansız gözeterek, daha ileriye götürmek için daha fazla şey yapıyor olacağız. Bu yüzden, çıkarların eşit gözetilmesi, özel durumlarda, farklı refah düzeylerindeki iki insan arasındaki açığı daraltmak yerine daha da açabilir. İşte bu sebepten bu ilke, tam tekmil bir eşitlikçi ilkeden ziyade, asgari bir eşitlik ilkesidir. Gelgelelim, tam tekmil bir eşitlikçilik biçiminin hem genel olarak hem de yukarıda anlatılan türden özel durumlara uygulanması bakımından haklı gösterilmesi zordur.

Asgari de olsa, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi bazı durumlarda fazla zorlu olabilir. Herhangi birimiz gerçekten ailemizin refahı ile yabancıların refahını eşit derecede gözetebilir miyiz? Bu soru, dünyanın yoksul kesimlerindeki muhtaçlara yardım ödevlerimizi değerlendirdiğimiz 8. bölümde ele alınacak. O zaman, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin, etik olarak nasıl yaşanacağı hakkında yaygın biçimde savunulan bazı görüşlerle çatışmasına rağmen, bizim reddetmemiz gerekenin bu öteki görüşler olduğunu, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi olmadığını göstermeye çalışacağım. Bu arada, bu ilkenin, kalite taleplerinin ortaya koyduğu tartışmalı meselelerin bir kısmını tartışmada bize nasıl yardımcı olacağını göreceğiz.

EŞİTLİK VE GENETİK ÇEŞİTLİLİK

1969'da Arthur Jensen, *Harvard Educational Review*'da 'How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?' başlıklı [IQ'yu ve Skolastik Başarıyı Nasıl Yükseltiriz?] uzun

bir makale yayınladı. Makalenin kısa bir bölümü, Afrikalı-Amerikalıların, standart IQ testlerinde –ortalama olarak– öteki Amerikalılar kadar iyi puan almadıklarına ilişkin tartışılmaz gerçeğin olası nedenlerini ele alıyor. Jensen bu kısmın sonucunu şöyle özetliyor:

Elimizde tek kalan, bir dizi çeşitli kanıt, hiçbiri de tek başına kesin değil, ama hep birlikte göz önüne alındığında, genetik etkenlerin, ortalama zenci-beyaz zekâ farklılığında ciddi payı olduğu hipotezini mantıksız olmaktan çıkarıyor. Kanıt üstünlüğü, kanaatimce, bir genetik hipoteziyle değil, katı biçimde çevresel bir hipotezle daha az tutarlıdır. Genetik hipotezi, tabii ki, çevrenin etkisini ya da onun genetik etkenlerle etkileşimini dışlamamaktadır.

Bu pek çok şarta bağlanmış ifade, akademik bir dergide yayımlanmış, karmaşık bir bilimsel konunun ayrıntılı bir değerlendirme yazısının tam ortasında çıka geliyor. Psikoloji ya da genetik alanında çalışan bilim insanları dışında fark edilmeden geçilse pek şaşırtıcı olmazdı. Gelgelelim, bu yazı ırkçılığı bilimsel dayanaklarla savunma girişimi olarak popüler basında yaygın biçimde haber yapıldı. Jensen ırkçı propaganda yaymakla suçlanıp, Hitler'e benzetildi. Dersleri bağırarak protestolarla kesildi ve öğrenciler üniversitedeki görevinden atılmasını talep etti. Jensen'in kuramlarını destekleyen Britanyalı bir profesör olan H. J. Eysenck, Birleşik Devletler'in yanı sıra, Britanya ve Avustralya'da da benzer muamele gördü. İlginçtir, Eysenck, Avrupa kökenlilerin Amerikalılar içinde en yüksek ortalama zekâya sahip olduğunu ileri sürmüyordu; onun yerine, Japon ve Çin kökenli Amerikalıların (sosyoekonomik ölçekte daha alt arka plandan gelmelerine rağmen), testlerde soyut akıl yürütmede Avrupa kökenli Amerikalılardan daha başarılı olduğunu kaydetmişti.

Zekâda iddia edilen ırksal farklılıkların genetik açıklamalarına muhalefet, öteki toplumsal açıdan hassas alanlardaki genetik açıklamalara yapılan daha genel bir muhalefetin sadece bir tezahürüydü. Örneğin 1970'lerdeki feministlerin, siyasette ve iş hayatındaki erkek egemenliğinin ardında biyolojik etkenler olduğu fikrine duydukları düşmanlığa paralel bir şey bu. (Bugünün feministleri cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıkların, sözgelimi, daha büyük erkek saldırganlığı ve daha güçlü kadın şefkatinde etkili olduğu fikrini ciddiye almaya daha gönüllüler.) Genetik açıklamalara muhalefetin, insan davranışının evrime dayalı açıklamalarının doğurduğu duyguların yoğunluğuyla da bariz bağlantıları var. Buradaki kaygı şu ki, eğer insanın sosyal davranışı, milyonlarca yıl boyunca evrimleşmiş ve başka sosyal memelilerin davranışıyla bağlantılı olarak görülüyorsa, hiyerarşiyi, erkek egemenliğini ve eşitsizliği evrimleşmiş doğamızın bir parçası olarak, dolayısıyla da değiştirilemez olarak görür hâle geleceğiz. Ne var ki, insan davranışının evrime dayalı açıklamaları, şimdi 1970'lerde olduğundan çok daha yaygın olarak kabul ediliyor. İnsan genetik kodunun doğasını ve işlevini daha etraflı anlamayı başarma işini üstlenen daha büyük bir bilimsel girişimin parçası olan insan genomunu haritalama, böyle bir haritanın, insanlar arasındaki genetik farklılıklar hakkında neleri açığa çıkaracağına ve bu bilgilerin nelerin hizmetine sunulacağına dair kaygıya da yol açmıştır.

Genelde insan davranışının ya da özelde ırk ve cinsiyet farklılıklarının biyolojik açıklamalarının bilimsel meziyetlerini değerlendirmeye girişmem uygun olmazdı. Ben daha ziyade, bu eşitlik ideali kuramlarının içerimleriyle ilgiliyim. Bu amaç için, bu kuramların doğru olup olmadığını tesis etmemiz gerekmiyor. Tek sormamız gereken: Farz edelim bir etnik grubun başka bir etnik gruptan daha yüksek bir IQ'ya

sahip olduğu çıksın ortaya ve bu farklılığın o kısmı da genetik temele dayansın; bu, ırkçılığın savunulabilir olduğu ve eşitlik ilkesini reddetmemiz gerektiği anlamına mı gelirdi? Benzer bir soru cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıklar kuramlarının etkisi hakkında da sorulabilir. Her iki durumda da soru, kuramların akla uygun olduğunu varsayıyor değil. Diyelim ki bu tür kuramlar hakkındaki şüpheciliğimiz bizi bu soruları göz ardı etmeye itti ve kuramları destekleyen beklenmedik kanıtlar çıkıverdi ortaya. Kafası karışmış ve hazırlıksız yakalanmış kamu o zaman bu kuramlarda, aslında içermedikleri halde, eşitlik ilkesi için içerimler olduğunu görebilir.

İki etnik grubun ortalama IQ'sunda bir fark olduğu ve bu farkın en azından bir kısmından genetik etkenlerin sorumlu olduğu görüşünün içerimlerini değerlendirerek başlayacağım. Sonra da, cinsiyetler arasındaki mizaç ve yetilerdeki iddia edilen farklılıkların etkisini değerlendireceğim.

Irksal Farklılıklar ve Irksal Eşitlik

Diyelim ki, sırf sonuçlarını inceleme uğruna, insanların farklı etnik grupları arasında zekâ bakımından farklılıklar olduğu hipotezini destekleyen kanıtlar artıyor. (Bundan, Avrupalıların birinci geleceği anlamının çıktığını varsaymamalıyız. Daha önce gördüğümüz gibi, tersi yönde bazı kanıtlar var.) Irk eşitliği hakkındaki görüşlerimiz için bunun nasıl bir önemi olabilirdi?

Önce bir uyarı notu. İnsanlar etnik gruplar arasındaki zekâ farklılıklarından söz ederken, genellikle standart IQ testlerindeki farklılıklara atıfta bulunuyor. "IQ"nun açılımı "Intelligence Quotient"tır [Zekâ Katsayısı], ama IQ testinin, bizim sıradan bağlamlarda "zekâ" dediğimiz şeyi gerçekten ölçtüğü anlamına gelmez bu. İkisi arasında bir bağıntı oldu

aşikâr: Eğer, öğretmenleri tarafından hayli zeki olarak görülen okul çocukları, IQ testlerinde normal zekânın altında görülen okul çocuklarından genellikle daha iyi puanlar almasaydı, testlerin değiştirilmesi gerekirdi, zaten geçmişte değiştirildi de. Gelgelelim bu durum, bağıntının ne kadar sıkı olduğunu göstermez ve bizim alışılmış zekâ kavramımız muğlak olduğu için de bunu bilmenin bir yolu yok. Bazı psikologlar bu güçlüğü "zekâ"yı, "zekâ testlerinin ölçtüğü şey" olarak tanımlayarak aşmaya giriştiler, ama buradan da sadece yeni bir "zekâ" kavramı çıkıyor ki, ölçmesi bizim alışılmış nosyonumuza göre daha kolay, fakat anlam bakımından epey farklı olabilir. "Zekâ" gündelik dilde kullanılan bir kelime olduğu için, aynı kelimeyi başka bir anlamda kullanmanın kafa karıştıracağı kesin. O halde, konumuz zekâdaki farklılıklar değil, IQ'deki farklılıklar olmalıdır, zira şu an eldeki kanıtların destekleyebildiği tek şey bu.

Zekâ ile IQ testleri arasındaki ayrım bazı insanların IQ'nun hiçbir önemi olmadığı sonucuna varmalarına yol açtı; bu da, IQ'nun zekâ ile aynı olduğu görüşüne zıt, ama eşit derecede hatalı aşırı bir uçtur. IQ toplumumuzda önemlidir. Birisinin IQ'su mesleki statüsünü, gelirini ve sosyal sınıfını ilerletme başarısı şansında bir etkendir. IQ'deki ırksal farklılıklarda genetik etkenler varsa, mesleki statü, gelir ve sosyal sınıftaki ırksal farklılıklarda da genetik etkenlerin olması muhtemeldir. Öyleyse, eşitlikle ilgileniyorsak, IQ'yu göz ardı edemeyiz.

Farklı ırksal kökenden insanlara IQ testleri verildiğinde, aldıkları ortalama puanlarda farklılıklar ortaya çıkıyor. Bu tür farklılıkların varlığı ciddi olarak tartışılmıyor, hatta Jensen ve Eysenck ile *The Bell Curve*'in yazarları tarafından ileri sürülen görüşlere canla başla karşı çıkanlar tarafından bile. Hararetle tartışılan şey, farklılıkların esasen kalıtımla mı yoksa çevreyle mi açıklanması gerektiği, başka bir deyiş-

le, bu farklılıklar, farklı insan grupları arasındaki doğuştan gelen farklılıkları mı yansıtıyor, yoksa bu grupların içinde bulundukları farklı sosyal ve eğitimsel durumlardan dolayı mı meydana geliyor. Hemen hemen herkes, çevresel etkenlerin, gruplar arasındaki IQ farklılıklarında bir rol oynadığını kabul ediyor; tartışma, bu çevresel etkenlerin bütün bu farklılıkları ya da bütününe yakınını açıklayabilir olup olmadığı üzerine.

Diyelim ki genetik hipotezi doğru çıkıyor (daha önce de dediğim gibi, hipotezin doğru *olduğuna* inandığımız için değil, içerimlerini araştırmak için böyle bir varsayımda bulunuyoruz). Farklı ırklar arasındaki genetik temelli IQ farklılıklarının içerimleri ne olurdu? Üç sebepten dolayı, bu varsayımın içerimleri genelde sanıldığından daha az esaslıdır ve ırkçıları da rahatlatan bir şey değil.

İlki, genetik hipotezi, insanlar arasındaki eşitsizliğin, örneğin, hali vakti daha az yerinde olan insanların ulaşabilecekleri barınma ve okul eğitimi kalitesindeki eşitsizliğin, öteki nedenlerinin üstesinden gelme gayretlerimizi azaltmamız gerektiğini ima etmiyor. Hiç kuşkusuz, eğer genetik hipotezi doğruysa, bu çabalar, farklı ırktan grupların eşit IQ'lara sahip olduğu bir durumu doğurmayacaktır. Fakat, bu, hiçbir insan grubunun ellerinden gelebileni yapmasından çevre tarafından alıkonulduğu bir durumu kabul etmek için bir sebep değil. Belki de, daha eşitlikçi bir sonuca ulaşalım diye avantajsız bir konumdan başlayanlara yardım için fazladan bir çaba göstermemiz gerekiyor.

İkincisi, bir ırksal grubun ortalama IQ'sunun, bir başkasından birkaç puan yüksek olması, yüksek ortalama IQ'ya sahip grubun bütün üyelerinin, düşük ortalamalı grubun bütün üyelerinin yukarısında IQ'ya sahip olduklarını –bu her ırksal grup için apaçık yanlıştır– ya da ortalama IQ'su yüksek gruptan rastgele seçilmiş bir bireyin, ortalama IQ'su

düşük gruptan rastgele seçilmiş bir bireyden daha yüksek IQ'ya sahip olduğunu –bu çoğunlukla yanlış olacaktır– söyleme hakkı vermez hiç kimseye. Bunun anlamı, bu rakamların ortalama olduğu ve bireyler hakkında hiçbir şey söylemediğidir. İki grup arasındaki IQ puanları arasında hatırı sayılır örtüşmeler olacaktır. Yani, ortalama IQ'lar arasındaki farklılığın nedeni her ne olursa olsun, eğitimdeki ya da başka her hangi bir alandaki ayırımı haklı gösterecek bir gerekçe sunmayacaktır. Farklı ırk gruplarının üyelerinin, ırklarına bakılmaksızın bireyler olarak görülmesi gerektiği hâlâ geçerlidir.

Genetik hipotezinin neden ırkçılığa destek vermediğine dair üçüncü sebep, bu üçünden en temel olanıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, basitçe söylersek, eşitlik ilkesi, insanların ahlakın dışındaki herhangi bir ayırt edici özellikte eşit olduğu iddiasına dayalı değildir. Eşitlik ilkesinin savunulabilir tek dayanağının çıkarların eşit gözetilmesi olduğunu ileri sürmüştüm ve bir de en önemli insan çıkarlarının –acıdan kaçınmadaki, yiyecek ve barınma temel ihtiyaçlarının karşılanmasındaki, sıcak insan ilişkileri yaşamadaki, müdahale olmaksızın projelerini takip etmedeki ve başka pek çok şeydeki– zekâdaki farklılıklardan etkilenmediğini öne sürmüştüm. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin başlangıcındaki çarpıcı eşitlik beyanını tasarlayan Thomas Jefferson bunu biliyordu. O zamanların Afrikalıların zekâdan yoksun olduğu ortak görüşünü çürütmek için didinip duran bir yazara cevaben şunları yazmıştı:

Sizi temin ederim ki, doğanın onların payına ayırdığı kavrayış derecesi hakkında benim de düşünüp taşındığım ve ifade ettiğim şüphelerin tamamen çürütüldüğünü ve onların bizlerle aynı düzeyde olduklarını görmeyi... yaşayan hiçbir kimse benden daha içtenlikle dileyemez, fakat yetenek dereceleri her ne olursa olsun, bu onların haklarının ölçüsü değildir. Sir Isaac Newton kavrayışta

başkalarından üstün diye, başkalarının mülkünün ya da fiziksel varlığının efendisi de değildi.

Jefferson haklıydı. Eşit statü zekâya bağlı değildir. Tersini iddia eden ırkçılar, karşılarına çıkan ilk dahi önünde diz çökmek zorunda kalma tehlikesi içindeler.

Bu üç sebep, IQ testlerindeki ırk grupları arasındaki farklılıkların, genetik bir temele dayandığı iddialarının, bütün insanların eşit olduğu ahlak ilkesini inkâra sebep sunmadığını göstermek için yeterlidir. Bununla beraber, üçüncü sebebin, cinsler arasındaki farklılıkları tartıştıktan sonra izini süreceğimiz bir dizi dallanıp budaklanan sonuçları var.

Cinsiyet Farklılıkları ve Cinsiyet Eşitliği

Kadınlar ile erkeklerin arasındaki psikolojik farklılıklar üzerindeki tartışmalar genel olarak IQ hakkında değil, IQ testindeki farklı sorularla ölçülen belirgin yetiler hakkında. Kadınların erkeklerden daha büyük sözel yetiye sahip olduğuna işaret eden kanıtlar var. Buna, anlaşılması güç yazı parçalarını daha iyi anlama ve kelimelerle daha yaratıcı olma da dahil. Öte yandan erkeklerse, "görsel-uzamsal" yeti diye bilinen alanı içeren testlerde daha başarılı oluyor. Bir haritayı okumak ve onu yol bulmada kullanmak görsel-uzamsal yeti içeriyor. Fakat, cinsiyet farklılıkları en açık biçimde zihinde döndürme testinde ortaya çıkıyor. Burada deneklere iki tane üç boyutlu şekil gösterilip şekillerin tıpatıp aynı ama döndürülmüş mü olduğu ya da birbirlerinin ayna görüntüsü mü olduğu soruluyor.

Başkalarının duygusal hallerini anlamalarını ve duygusal hallerinin farkındalığıyla başka insanların davranışını önceden kestirmeyi gerektiren testlerde, kızlar erkeklerden daha yüksek puan alıyor. Matematikte erkeklerin kızlardan

daha başarılı olduğuna yaygın biçimde inanılsa da, kızlar ile erkeklerin ortalama puanları pek az farklılık gösteriyor ve bazen farklılık kızlardan yana oluyor. Erkeklerin puanları genelde daha dağınık yayılıyor, skalanın her iki ucunda da, oysa kızların puanları ortada yığılıyor. Bu demektir ki erkekler matematik dersini hem üstte hem de altta bitirebilirler.

Zihinsel yetilerdeki bu görece küçük farklılıkların önemini birazdan ele alacağız. Bir de zihinsel olmayan önemli bir ayırt edici özellik var, ki bu bakımdan cinsiyetler arasında belirgin bir fark görülüyor: saldırganlık. Bazı farklı kültürlerde çocuklar üzerinde yürütülen çalışmalar, anne babaların uzun zamandır kuşkulandığı şeyi doğruladı: Erkeklerin kızlara göre sert oynama, birbirlerine saldırma ve saldırıya uğradığında karşı koymaları daha muhtemel. Erkekler kadınlara göre başkalarını incitmeye daha hazırlar, neredeyse bütün azılı suçluların hepsinin erkek olmasında yansımasını bulan bir eğilim. Saldırganlığın rekabetçilikle, başkalarına tahakküm etme ve hangi piramidin parçasıysa onun tepesine çıkma dürtüsüyle özdeşleştiği fikri ileri sürüldü. Kadınlarsa bunun aksine, başkalarına ilgi ve şefkat göstermeyi içeren rolleri benimsemeye daha hazırdırlar.

Bunlar pek çok kadın erkek araştırmalarında tekrar tekrar gözlemlenmiş belli başlı psikolojik farklılıklardır. Tabii bunlar sadece ortalamalar alınırsa ortaya çıkıyor; cinsiyetler arasında hatırı sayılır örtüşmeler var. Bu farklılıkların kökeni nedir? Bir kere daha, çekişen açıklamalar çevresel ile biyolojik olanlar. Bu köken sorusu bazı özel bağlamlarda önemli olsa da, bu soruya, kadınların özgürleşmesi davasının çevreci görüşün kabulüne dayalı olduğunu varsayan 1970'lerin feministlerince çok fazla ağırlık verilmiştir. Irk ayrımcılığı için geçerli olan burada da geçerlidir: Bilinen psikolojik farklılıkların kökeni her ne olursa olsun, ayrım-

cılığın yanlış olduğu gösterilebilir. Önce, rakip açıklamalara kısaca bir göz atalım.

Çocuklarla en ufak bir bağlantısı bulunmuş herkes çocukların türlü türlü biçimlerde cinsiyetlerin farklı rolleri olduğunu öğrendiklerini bileceklerdir. 1970'lerin feminist hareketinden kırk yıl sonra, hâlâ erkek çocuklarının doğrum günü hediyesi olarak kamyon ya da tabanca almaları muhtemeldir; kızların da oyuncak bebek ya da fırça ve tarak seti almaları. Kızlara elbiseler giydirilir ve ne kadar güzel göründükleri söylenir; oğlan çocuklarına kot giydirilir ve kuvvetleri ve yiğitlikleri övülür. 1970'lerden önce çocuk kitapları, babaları hemen her zaman işe giderken, anneleriyse evi temizleyip yemek pişirirken resmederlerdi; bazı kitaplar hâlâ öyle, oysa pek çok ülkede bu tür edebiyatın feminist eleştirisi –ve daha fazla kadının çalışıyor olması– çocuklara sunulan imgeleri değiştirmiştir.

Toplumsal şartlandırma var kesinlikle, ama cinsler arasındaki farklılıkların varlığını ne kadar iyi açıklar? Olsa olsa eksik bir açıklamadır. Bizim hâlâ toplumumuzun –sadece bizimkinin de değil, hemen hemen her insan toplumunun– *neden* çocukları bu biçimde şekillendirmesi gerektiğini bilmemiz gerekiyor. Popüler bir cevaba göre, önceki daha basit toplumlarda, cinslerin farklı rolleri vardı çünkü kadınlar sütten kesme öncesinde uzun bir dönem çocuklarını emziriyordu. Bu da, erkekler avlanmak için dışarıya giderken kadınların eve daha yakın olması demekti. Sonuç olarak, kadınlar daha sosyal ve duygusal bir karakter geliştirdiler, erkeklerse daha sert ve saldırgan oldular. Bu tür basit toplumlarda fiziksel kuvvet ve saldırganlık nihai güç biçimleri olduğu için, erkekler egemen oldu. Bugün var olan cinsiyet rolleri, bu görüşe göre, bu daha basit şartlardan kalan bir mirastır, teknoloji en zayıf insanın elli ton kaldıran bir vinci kullanmasını ya da milyonları öldüren bir füzeyi ateş-

lemesini mümkün kılınca, bu artık kullanımdan kalkan bir miras. Kadınların eskiden olduğu gibi eve ve çocuklara bağlanması da gerekmiyor artık, çünkü bir kadın anneliği ve kariyeri birleştirebiliyor.

Alternatif görüşe göre de, sosyal şartlandırma cinsiyetler arasındaki psikolojik farklılıkları belirlemede bir rol oynasa da, biyolojik etkenler de iş başındadır. Henüz bir günlük bebeklere, ya canlı bir yüz ya da mekanik bir oyuncağın gösterildiği bir araştırmada da desteklenmiştir bu. Kız bebekler yüze bakarak daha çok zaman geçirmiş, oğlan çocuklar da mekanik oyuncağa bakarak daha çok zaman geçirmiş. Ayrıca, genç kız çocuklarının oyuncak bebeklerle oynamayı tercihlerinin ve genç erkek çocuklarının oyuncak kamyonla oynamayı tercihlerinin vervet maymunlarında geçerli olduğu bile gösterildi! Anne babaların çocuklarına en çok arzuladıkları ve oynamaları en muhtemel olan oyuncakları vermeye devam etmelerine şaşmamak gerek.

Saldırganlıktaki cinsiyet farklılığının biyolojik temeli olduğuna dair kanıtı Eleanor Maccoby ve Carol Jacklin *The Psychology of Sex Differences*'da [Cinsiyet Farklılığının Psikolojisi]özetliyor:

(1) Farklılığın incelendiği bütün insan toplumlarında erkekler kadınlardan daha saldırgandır.
(2) Benzer farklılıklar insanlarda, maymunlarda ve öteki yakın bağı olan hayvanlarda bulunmuştur.
(3) Çok küçük yaştaki çocuklarda, bu yönde hiçbir toplumsal şartlandırma kanıtının olmadığı bir yaşta farklılıklar bulunmuştur (hatta Maccoby ve Jacklin saldırganlık gösterdikleri için erkek çocukların kızlardan daha ağır cezalandırıldıklarına dair bazı kanıtlar buldular).
(4) Saldırganlığın seks hormonu seviyesine göre de değiştiği gösterilmiştir ve kadınlar erkeklik hormonu alırlarsa daha saldırgan oluyorlar.

Görsel-uzamsal yetilerdeki farklılıklar için biyolojik bir temel kanıtı biraz daha karmaşık, ama geniş ölçüde, bu yeteneğin cinsiyetle bağlantılı çekinik bir genle etkilendiğine işaret eden genetik çalışmalardan oluşmaktadır. Sonuç olarak, görsel-uzamsal yeti gerektiren durumlarda erkeklerin yaklaşık yüzde 50'sinin genetik bir avantajı olduğu, fakat kadınlarınsa sadece yüzde 25'inin bu avantaja sahip olduğu tahmin ediliyor. Öte yandan, çevresel etkenler bu alandaki erkek avantajını önemli ölçüde azaltabiliyor.

Kadınların üstün sözel yetileri ile yüksek başarı gösteren erkeklerin üstün matematik yetilerindeki (daha önce sözünü ettiğimiz, erkekler arasındaki matematik yetisindeki daha genişe yayılma durumunun bir sonucu) biyolojik etkenin lehinde ve aleyhindeki kanıtlar şu an için şu ya da bu şekilde bir sonuca işaret edemeyecek kadar zayıftır.

Irk ve IQ'yu ele alırken daha önce kullandığımız stratejiyi benimseyerek, kadın ve erkek arasındaki farklılıkların bu biyolojik açıklamalarının lehinde ya da aleyhindeki kanıtların içine daha fazla girmeyeceğim. Onun yerine, biyolojik hipotezinin içerimlerinin neler olacağını soracağım.

Cinsiyetlerin zihinsel bakımdan güçlü ve zayıf yanlarındaki farklılıklar, toplumumuzda erkek ve kadınların bulundukları konumlardaki farklılığın küçük bir kısmından fazlasını açıklayamaz. Sözgelimi, eğer üstün görsel-uzamsal yeti, mimarlık ve mühendislikteki erkek egemenliğini açıklayacaksa, ilgili yetilerin kadınların erkekler kadar ya da erkeklerden daha başarılı olduğu alanlarda neden eşitlik yok? Yüksek sözel yetileri gerektiren meslekler buna bir örnektir. Kadın mühendisten daha çok kadın gazeteci olduğu doğru ve pek çok kadın da romancı olarak ebedi üne kavuşmuştur; gelgelelim, kadın gazeteciler ve televizyon yorumcularının sayısı erkekler tarafından geçilmeye devam ediyor. Yani, bu yetilerin örüntülenişine dair biyolojik açıklamaları

kabul etsek bile, kadınların, yetilerini sonuna kadar değerlendirip kendi alanlarında zirveye ulaşmada erkeklerle aynı fırsatlara sahip olmadıklarını ileri sürebiliriz.

Öte yandan, matematikte kadınlar daha çok orta seviye etrafında toplanırken, iki uç yetide daha çok erkek olması, Lawrence Summers'ın, Harvard kadrolarında bilimin ve mühendişliğin matematik yetisinin kilit rol oynadığı o alanlarında uygun kadın adayların görece kıtlığına dair ettiği o talihsiz sözünü de destekliyor. Sadece müstesna yeteneklere sahip olanlar profesör olur, Harvard gibi seçkin bir kurumda o mutena gurup içerisinde bile, sadece en iyilerin bir profesör olma şansı vardır. Matematikte doğuştan yeteneklilik skalasının en baştaki ucundakiler arasında erkeklerin fazla yer almasının muhtemel olduğunu görmek zor değil.

Peki saldırganlıktaki farklılıklar? Daha büyük erkek saldırganlığının biyolojik temeli olduğu iddiasına ilk tepki, kadınların etik üstünlüğünün bu şekilde gösterilmesini feministlerin benimsemesi gerektiği yönünde olabilir, zira bir kadının başkalarını incitmeye karşı duyduğu büyük isteksizliğin onun doğasının bir parçası olduğu anlamına gelir. Fakat çoğu azılı suçlunun erkek olması, daha büyük erkek saldırganlığının sadece bir yanı olabilir. Öteki yanı, güç elde etmek için daha büyük erkek rekabetçiliği, hırsı ve dürtüsüdür. Bunun farklı, feministlerin pek hoşlanmayacakları, içerimleri olacaktır. Geçmiş yıllarda, Amerikalı sosyolog Steven Goldberg, daha büyük erkek saldırganlığının biyolojik temelinin, kadınların erkekler kadar siyasal güce sahip olacakları bir toplumun doğmasını daima imkânsız kılacağı tezi etrafında kışkırtıcı başlıklı bir kitap kurguladı: *The Inevitability of Patriarchy* [Ataerkilliğin Kaçınılmazlığı]. Bu iddiadan yola çıkarak, kadınların toplumdaki düşük konumlarını kabul etmeleri ve erkeklerle rekabet etmek için uğraşmamaları ya da kız çocuklarını bu alanlarda erkekler-

le rekabet için yetiştirmemeleri gerektiği görüşüne kaymak kolay. Onun yerine, kadınların geleneksel, eve ve çocuklara bakma sahalarına dönmeleri gerekir. Bu da tam, feministlerin, erkek egemenliğinin biyolojik açıklamasına karşı düşmanlığını uyandıran türden bir sav.

Irk ve IQ meselesinde olduğu gibi, biyolojik kuramlardan çıkacağı iddia edilen ahlaki sonuçlar, gerçekten kesinlikle onlardan çıkmıyor. Benzer savlar için de aynısı geçerli.

Birincisi, cinsiyetler arasındaki psikolojik farklılıkların kökeni her ne ise, toplumsal şartlandırma bu farklılıkları vurgulayabilir ya da yumuşatabilir. Maccoby ve Jacklin'in vurguladıkları gibi, biyolojik eğilim, sözgelimi erkek görsel-uzamsal üstünlüğüne yönelik olan, gerçekten bu becerileri öğrenmek için daha büyük bir doğal istekliliktir. Kadınların bağımsız olacak biçimde yetiştirildikleri yerlerde, görsel-uzamsal yetileri, evde tutuldukları ve erkeklere bağımlı oldukları zamana göre çok daha yüksektir. Bu, kuşkusuz öteki farklılıklar için de geçerli. Dolayısıyla, feministler bizim kız ve oğlan çocuklarını ayrı yönlerde gelişmeye teşvik etme biçimine saldırmakta gayet haklı olabilirler, her ne kadar cinsiyetler arasındaki psikolojik farklılıkların yaratılmasında bu teşvikin kendisi sorumlu olmayıp, sadece doğuştan gelen istidatları güçlendiriyor olsa da.

İkincisi, cinsiyetler arasındaki psikolojik farklılıkların kökeni her ne ise, sadece ortalamalar alındığında var, ayrıca bazı kadınlar daha saldırgan ve bazı erkeklerden daha iyi bir görsel-uzamsal yetiye sahip. Erkeğin görsel-uzamsal üstünlüğünü açıklamak için sunulan genetik hipotezinin kendisinin, bütün kadınların dörtte birinin, bütün erkeklerin yarısından daha büyük görsel-uzamsal yetiye sahip olacağını ortaya koyduğunu görmüştük. Bazı kadınlar da, matematik yetisindeki bütün insanların ilk yüzde birlik diliminin arasındalar. Kendi gözlemlerimizin, bazı erkekler-

den daha saldırgan olan kadınların var olduğuna bizi ikna etmesi gerekir. O halde, biyolojik açıklamalar olsun olmasın, asla şunu söyleyecek durumda değiliz: "Sen kadınsın, o yüzden mühendis ya da matematik profesörü olamazsın," ya da "Kadın olduğun için, siyasette başarılı olmak için gerekli dürtüye ve hırsa sahip olmayacaksın." Hiçbir erkeğin, anneleri işe gittiğinde çocuklarla evde kalacak kadar yumuşak ve sıcak olamayacağını da var saymamalıyız. İnsanları bireyler olarak değerlendirmeliyiz, eğer gerçekten nasıl birileri olduklarını öğrenmek istiyorsak onları sadece "kadın" ve "erkek" yığınları içine koymamalıyız; eğer insanlar en yatkın oldukları şeyleri yapabileceklerse, kadınlar ve erkeklerin ellerindeki rolleri esnek tutmalıyız.

Üçüncü sebep, önceki ikisi gibi, IQ'daki ırksal farklılıkların biyolojik açıklamasına inanmanın ırkçılığı haklı göstermeyeceği için verdiğim sebeplere paraleldir. En önemli insan çıkarları, saldırganlıktaki farklılıklardan, zekâdaki farklılıklardan etkilendiğinden daha fazla etkilenmez. Daha az saldırgan insanların acıdan kaçınmada, yetilerini geliştirmede, yeterli yiyecek ve barınacağı olmasında, iyi kişisel ilişkiler sürdürmede ve benzeri şeylerde, daha saldırgan insanlarla aynı çıkarları var. Daha saldırgan insanların saldırganlıkları için daha yüksek aylıklarla ödüllendirilmelerini gerektirecek hiçbir sebep yok.

Saldırganlık, zekânın aksine, genelde arzu edilir bir karakter özelliği olarak görülmediği için, daha büyük saldırganlığın kendi başına, siyasette, iş hayatında, üniversitelerde ve mesleklerde baş rollerdeki daha büyük erkek oranına hiçbir etik gerekçe sunmadığını görmek kolay. Fakat, mevcut durumun, eşit fırsat koşullarında erkekler ile kadınlar arasındaki rekabetin sonucundan ibaret olduğunu ortaya koymak için kullanılabilir. Dolayısıyla, bu sav, statükonun haksız olmadığı yönünde devam edecektir. Bu iddia bir

kere daha insanlar arasındaki biyolojik farklılıkların daha da dallanıp budaklanan etkilerini ortaya çıkarır, ki ırk ve IQ meselesi tartışmasının kapanışında söylediğim gibi bunların daha derinden takip edilmesi gerekir.

FIRSAT EŞİTLİĞİNDEN GÖZETME EŞİTLİĞİNE

Toplumumuzda, gelir ve sosyal statüdeki büyük farklar yaygın biçimde doğal karşılanır, yeter ki eşit fırsat koşulları altında var olmuş olsun. Buradaki fikre göre, Jack, bugün Jill'in olduğu yerde olma şansına sahiptiyse, Jill'in 300 000 dolar kazanmasında ve Jack'in de 30 000 dolar kazanmasında hiçbir haksızlık yoktur. Diyelim ki gelirdeki fark Jill'in doktor, Jack'in de çiftlik işçisi olmasından dolayı. Jack de Jill'in doktor olma fırsatının aynısına sahip olduysa bu kabul edilebilirdi ve bu da, Jack'in ırkı ya da dini ya da, ne kadar iyi doktor olacağıyla ilgisiz bir engelinden dolayı tıp fakültesinden uzak tutulmadığı anlamına gelir; aslında, Jack'in sınav sonuçları Jill'inki kadar iyi olsaydı ya da hekimlik mesleğini yapabilmesi için ilgili başka kriterlere Jill kadar iyi uymuş olsaydı, tıp okuyabilmiş, doktor olabilmiş ve yılda 300 000 dolar kazanır hâle gelmiş olurdu. Bu görüşe göre hayat, herkese eşit bir başlangıç verildiği sürece, ödülleri kazananların almasının yerinde olduğu bir tür yarıştır. Eşit başlangıç, fırsat eşitliğini temsil eder, bu da, bazıların dediğine göre, eşitliğin dayandığı sınırdır.

Jack'in notları Jill'inki kadar iyi olsaydı tıp fakültesine kabul edilirdi diye Jack ve Jill'in doktor olmak için eşit şartlara sahip olduklarını söylemek, daha fazla derine inmeyi kaldıramayacak yüzeysel bir eşit fırsat görüşünü savunmak olur. Jack'in notlarının *neden* Jill'inki kadar iyi olmadığını sormamız gerekir. Belki de o zamana kadar olan eğitimi kötüydü; büyük sınıflar, daha az ehil öğretmenler, yetersiz

kaynaklar vs. Öyleyse, Jill ile eşit şartlarda rekabet etmiyormuş sonuçta. Hakiki fırsat eşitliği okulların herkese aynı avantajları sunmasını sağlamamızı gerektirir.

Okulları eşit yapmak yeterince zor olurdu, fakat tam bir eşit fırsat savunucusunu bekleyen ödevlerden en kolayıdır. Okullar aynı bile olsa, bazı çocuklar geldikleri evin türüne göre kayırılacaklardır. Çalışacak sessiz bir oda, okulda başarılı olmasını teşvik eden bol bol kitap ve anne babayla, Jill başarılıyken neden iki küçük kardeşiyle aynı odayı paylaşmak ve ailesine destek olmak için yarı zamanlı işlerde çalışmak zorunda olan Jack'in başarılı olmadığını açıklayabilir. Fakat bir ev nasıl eşit hâle getirilir? Ya da anne baba? Geleneksel aile yapısını terk edip çocuklarımızı komünal kreşlerde yetiştirmeye hazır değilsek, yapamayız.

Eşit fırsatın bir eşitlik ideali olarak yetersizliğini göstermeye bu yeterli olabilir, fakat en büyük itiraz –önceki eşitlik tartışmamızla ilintili olan– daha gelmedi. Çocuklarımızı, İsrail'deki *kibbutz*'daki gibi komünal olarak yetiştirdik diyelim, farklı saldırganlık seviyeleri ve farklı IQ'lar da dahil farklı yetenekler ve karakter özellikleri miras alabilirler. Çocuğun çevresindeki farklılıkları saf dışı etmek, genetiğin bahşettiği özellikleri etkilemeyecektir. Doğru, IQ puanları arasındaki uyumsuzluğu neredeyse kesin azaltacaktır, çünkü şimdiki halde sosyal farklılıkların genetik farklılıkları kuvvetlendirmesi muhtemeldir; fakat genetik farklılıklar baki kalacaktır ve pek çok tahmine göre IQ'daki mevcut farklılıkların önemli bir bileşenidir. (Unutmayalım, şimdi *bireyler*den söz ediyoruz. Irkın IQ'yu etkileyip etkilemediğini bilmiyoruz, ama aynı ırkın bireyleri arasındaki IQ'daki farklılıkların kısmen genetik olarak belirlendiği konusunda pek az kuşku var.)

O halde, fırsat eşitliği çekici bir ideal değil. İlginç ve kârlı kariyerleri takip etmelerine izin veren o yetileri miras almış şanslı olanları ödüllendiriyor. Genlerinin, benzer

başarıya ulaşmalarını çok zorlaştırdığı şanssız olanları da cezalandırıyor.

Şimdi, önceki ırk ve cinsiyet farklılıkları tartışmamızı daha geniş bir tabloya oturtabiliriz. IQ'daki ırksal farklılıkların toplumsal ve genetik temeli hakkındaki olgular ne olursa olsun, sosyal dezavantajları ortadan kaldırmak eşit ve adil bir gelir dağılımını getirmeye yetmeyecek, eşit bir dağılım değil çünkü yüksek IQ'yla özdeşleştirilmiş yetileri miras alanlar, almayanlardan daha fazla kazanmaya devam edecekler; adil bir dağılım değil çünkü, kişinin miras aldığı yetilere göre yapılan dağılımın, insanların layık oldukları ya da ihtiyacı olduklarıyla ilgisi yoktur. Aynısı görsel-uzamsal yeti, matematik yetisi ve saldırganlık için de geçerli, eğer bunlar daha yüksek gelir ya da statüye yol açıyorsa. Eğer, daha önce de ileri sürdüğüm gibi, eşitlik temeli, çıkarların eşit gözetilmesiyse ve en önemli insan çıkarlarının, kişinin IQ'sunun ne kadar yüksek olduğuyla ya da ne kadar saldırgan olduğuyla pek ilgisi yoksa, bu, gelir ve sosyal statünün bu etkenlerle güçlü biçimde ilişkilendiği bir toplum hakkındaki ahlaki bir soruyu gündeme getirir.

İnsanlara bilgisayarları programlamaları için yüksek aylıklar ve büroları temizlemeleri için düşük aylıklar verdiğimizde, aslında insanlara, büyük ihtimalle önemli derecede miras aldıkları özel yetileri için para veriyoruz demektir ve her durumda, eylemlerinden sorumlu oldukları bir yaşa gelmeden önce neredeyse tamamen belirlenmiş özgül yetiler için. Adalet ve işe yararlılık açısından, burada yanlış bir şey var. İkisine de şu ünlü Marksist sloganı benimsemiş bir toplum daha iyi hizmet ederdi: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre." Bu başarılabilseydi, ırklar ve cinsiyetler arasındaki farklılıklar toplumsal önemini yitirirlerdi. İşte ancak o zaman gerçekten çıkarların eşit gözetilmesi ilkesine dayalı bir toplumumuz olurdu.

İnsanları IQ'ları, saldırganlıkları ya da başka miras aldıkları yetileri yerine, ihtiyaçlarına göre ödüllendiren bir topluma özlem duymak gerçekçi mi? İyiliğimiz için elzem olan, zihinsel olarak zorlu işleri yapsınlar diye insanların doktor, avukat ya da üniversite profesörü ya da bilgisayar programcısı olmaları için daha fazla para ödemek zorunda değil miyiz?

İnsanlara, miras aldıkları yetilerden ziyade, ihtiyaçlarına göre ödeme yapmakta güçlükler var. Bir ülke, başka ülkeler yapmazken böyle bir planı uygulamaya koyarsa, sonucun beyin göçü olması pek muhtemeldir. Bunun çoktan bir sürü örneği var. Bunu küçük bir ölçekte, Birleşik Devletler'de çalışmak için Kanada'dan ayrılmış doktor sayısında görebiliriz; Kanada'nın miras alınmış yetiler yerine ihtiyaca göre insanlara ödeme yapmasından dolayı değil, insanlar Birleşik Devletler'de, Kanada'dan çok daha fazla kazanabildikleri için. Eğer herhangi bir ülke doktorlar ile beden işçilerinin aylıklarını eşitlemeye yönelik ciddi bir girişimde bulunacak olsaydı, ülkeden göç eden doktor sayısının büyük ölçüde artacağına kuşku olmazdı. Sovyetler Birliği ve uydu devletlerindeki komünist dönemi sırasında, dışa göçler katı biçimde kısıtlanmak zorunda kaldı, zira komünist devletlerin içerisindeki benzer işlerdeki gelirde hâlâ keskin farklılıklar olsa da, kısıtlamalar olmasaydı, vasıflı insanların beceriyi çok üstte ödüllendiren kapitalist uluslara felç edici bir akışı olurdu. Dolayısıyla, Doğu Alman sınır muhafızlarına Batı'ya kaçmaya kalkışan insanları vurma emri verilmişti. Gelgelelim, bir ülkede daha adil bir gelir dağılımını getirmek, o ülkeyi dev bir hapishaneye dönüştürmeyi gerektiriyorsa, adil dağılımın bedeli çok fazla olabilir.

Bu güçlüklerin, kapitalist ülkelerde şu an mevcut olan gelir dağılımını iyileştirmek için bizi hiçbir şey yapamayacağımız sonucuna götürmesine izin vermek de fazla kötüm-

serlik olurdu. Daha varlıklı Batı uluslarında, önemli sayıda insanın dışa göçü düşünme noktasına ulaşmadan ücret farklılıklarını azaltmak için geniş bir kapsam var. Bu, elbette, ücret farklılıklarının şu anda çok büyük olduğu Birleşik Devletler gibi ülkeler için özellikle geçerli. Daha adil bir dağılım baskısının en iyi uygulanabilir olduğu yer burasıdır.

Bazıları, insanlara doktor ya da üniversite profesörü olmaları için çok para ödemeseydik, bu kadroları kazanmak için gereken çalışmaları üstlenmeyeceklerini iddia edebilir. Bu varsayım için hangi kanıt olduğunu bilmiyorum, ama bana epey kuşkulu geliyor. Benim kendi aylığım, üniversitenin çimleri biçmesi ve yeri temiz tutması için görevlendirdiği insanların aylıklarından önemli ölçüde yüksek, ama aylıklarımız aynı olsaydı ben gene onlarla yerimi değiştirmek istemezdim; onların işinin bazı düşük ücretli insanlarınkinden çok daha hoş olmasına rağmen. Aylıkları farklı olmasaydı benim doktorumun da kendi resepsiyon görevlisiyle yerini değiştirme şansını havada kapacağına da inanmıyorum. Doktorumun da, benim de şu an bulunduğumuz yere gelmek için senelerce çalışmamız gerektiği doğru, fakat en azından ben öğrencilik yıllarımı hayatımın en güzel yılları arasında görüyorum.

İnsanların resepsiyon görevlisi yerine doktor olmayı seçmelerinin sebebinin, ücreti olduğunu düşünmüyor olmama rağmen, yapılacak ödemenin yeti yerine ihtiyaca dayalı olması gerektiği önerisine bir sınırlama eklemek gerekir. Daha fazla para kazanma vaadi bazen insanları sahip oldukları yetileri kullanmak için daha fazla gayret göstermeye sevk eder ve bu daha fazla gayret hastaların, müşterilerin, öğrencilerin ya da bir bütün olarak halkın yararına olabilir. O yüzden *gayreti* ödüllendirmeye çalışmaya değebilir ki bu da, yetilerinin üst sınırlarına yakın çalışmışlarsa insanlara, bu yetiler her ne olursa olsun, daha çok para vermek anla-

mına gelirdi. Ne var ki, bu, hasbelkader sahip oldukları yeti seviyesi için insanlara ödeme yapmaktan oldukça farklıdır, çünkü yeteneği kendileri kontrol edemezler. Britanyalı bir psikoloji profesörü olan Jeffrey Gray'in yazdığı gibi, IQ üzerindeki genetik etkinin kanıtı, "yukarı sınıf" ve "aşağı sınıf" işleri için insanlara farklı ücretler ödemek "ya insanları güçlerinin ötesindeki bir şeye özendiren ya da zaten yapacakları bir şeyi yapmaları için ödüllendiren 'teşvik' adı altında kaynakların ziyan edilmesidir."

Şu ana kadar, aylığını (en azından bazı ülkelerde) devletin verdiği üniversite profesörleri ile gelirleri ya bir tür ulusal sağlık hizmetinin yer aldığı devlet kurumları tarafından belirlenen ya da tıp derneği gibi, belli ehliyet belgeleri olmaksızın benzer hizmetleri daha düşük bedele sunma arayışında olabilenleri meslekten hariç tutmalarını sağlayan mesleki derneklere sağlanan devlet himayesiyle belirlenen doktorlar üzerinde düşündük. O yüzden bu gelirler zaten devlet denetimine tabi ve devletin güçlerini köklü biçimde değiştirmeden düzenlenebilir. İş sektörü ayrı bir mesele. Uyanık ve girişimci yetenek iradesine sahip olanlar, hangi özel teşebbüs sistemi altında olursa olsun, rakiplerinden daha fazla para kazanabilir. Bu gelirin bir kısmının yeniden dağıtımına vergilendirme yardımcı olabilir, ama uyanık insanları vergi ödemekten kaçınmak için yaratıcı yeni yollar bulmada ölçüsüz zaman ve enerji harcamaya sevk etmeden keskin kademeli bir vergi sisteminin nasıl kurulabileceğinin sınırları var gibi görünüyor.

Bazıları bu savı, adaletin bizden özel teşebbüsü tüm dünyada ortadan kaldırmamızı gerektirdiğini ileri sürmek için kullanabilir. İyi bir fikir olabilir bu, ama gerçekleşecek bir şey değil. Özel teşebbüs en barınılmaz şartlarda kendi varlığını yeniden ilan etme alışkanlığına sahiptir. Komünizm altında, Rusların ve Doğu Avrupalıların çok geçmeden keş-

fettikleri gibi, karaborsa çıktı ortaya, eğer su tesisatının çabucak tamir edilmesini istiyorduysanız, açıktan biraz daha fazla vermeniz uygundu. Çin, ismen hâlâ komünist olsa da, sadece özel teşebbüsü kabul ederek daha refah içinde oldu. Sadece insanın doğasındaki radikal bir değişim –açgözlü ve bencil arzulardaki bir düşüş– insanların özel teşebbüsü menedecek her sistemin bir açığını bulma eğilimini bertaraf edebilir. Ufukta insan doğasında böyle bir değişim olmadığından, maddi ödüllerin, en büyük ihtiyacı olanlara değil, miras alınmış yetilere sahip olanlara gideceğini kabul edelim bari.

Bu demek değildir ki, miras alınmış yetiden ziyade ihtiyaçlara ve gayrete göre ücret ödeme ilkesini artık unutmamız gerekiyor. 2008-2009 arasındaki küresel ekonomik kriz sırasında, pek çok yüksek düzey yöneticinin almakta olduğu muazzam aylıklar ve ikramiyeler, şirketleri ödeme güçlüğünü savmak için kamu fonlarına el atmış olsalar da, halkın geniş çapta nefretini kazandı. O anlarda, finansal muhakemeleri daha akıllıca olsaydı bile, bu yöneticilerin o ödemeleri hak etmeyeceklerini unutmamakta yarar var. Savunmakta olduğum adalet ilkesinin gerçekçi bileşeni, yüksek düzey yöneticilere aşırı ödemede bir düşüşe ve gelirleri ihtiyaçlarına zar zor yetenlerin ücretlerinde bir artışa yol açacak bir görüş atmosferi yaratmaya çalışmaktır. Sorun, bunun saf bir dilekten öteye nasıl geçirileceğidir.

OLUMLU EYLEM [AFFIRMATIVE ACTION]

Önceki kısım, gelir farklılıklarının azaltıldığı daha eşitlikçi bir topluma doğru gidişin etik olarak arzu edildiği fakat zor olacağa benzediğini ileri sürüyordu. Daha büyük bir gelir eşitliğini sağlayamayınca, dezavantajlı ırksal ve etnik grupların üyelerinin ve kadınların, bir bütün olarak toplumda-

ki sayılarına orantısız biçimde gelir, statü ve güçteki asıl farklılıkların daha kötü ucunda olmamasını sağlamaya çalışabilirdik. Aynı etnik grup üyeleri arasındaki eşitsizlikler, etnik gruplar ya da kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliklerden daha haklı görülebilir olmayabilir; fakat bu eşitsizlikler Afrikalı-Amerikalı ve Avrupa kökenli Amerikalılar arasındaki ya da erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıklar gibi insanlar arasındaki bariz bir farklılıkla çakıştığında, bir yanda üstünlük duygusu, öte yanda aşağılık duygusuyla bölünmüş bir toplum yaratmak için daha fazlasını yaparlar. Irk ve cinsiyet eşitsizliği bu yüzden öteki eşitsizlik biçimlerinden daha bölücü bir etkiye sebep olabilir. Ayrıca aşağı grup içinde bir umutsuzluk duygusu da yaratabilir, çünkü cinsiyetleri ya da ırkları kendi eylemlerinin ürünü değildir ve bunu değiştirmek için yapabilecekleri bir şey yoktur.

Eşitsizlikçi bir toplum içinde ırk ve cinsiyet eşitliği nasıl sağlanabilir? Fırsat eşitsizliğinin pratikte uygulanamaz olduğunu görmüştük, eğer uygulanabilse hâlâ saldırganlık ya da IQ'daki doğuştan gelen farklılıkların haksız biçimde yukarı tabakaları belirlemesine izin verebilirdi. Bu engelleri aşmanın bir yolu fırsat eşitsizliğinin ötesine geçip, dezavantajlı grupların üyelerine ayrıcalıklı davranmaktır. Bu olumlu eylemdir (bazen "tersine ayrımcılık" da deniyor). Öteden beri süregiden eşitsizlikleri en iyi azaltma umudu olabilir; ne var ki, eşitsizlik ilkesinin kendisini çiğniyor gibi.

Olumlu eylem en çok eğitimde ve işe almada kullanılır. Eğitim özellikle önemli bir alan çünkü kişinin yüksek gelir kazanma, tatminkâr bir işi olma ve toplumda güç ve statü elde etme şansında önemli etkisi var. Birleşik Devletler'de, Yüksek Mahkeme'nin dezavantajlı grupları kollayan bazı üniversite giriş prosedürlerini reddetmiş olmasından dolayı, eğitim, olumlu eylem konusundaki tartışmaların odağı oldu. Bütün bunlar, Avrupa kökenli insanların, akademik geçmişleri ve giriş sınav notları, üniversiteye alınmış bazı

Afrikalı-Amerikalı öğrencilerinkinden daha iyi olmasına rağmen, derslere kabul edilmemesinden dolayı meydana geldi. Üniversiteler bunu yalanlamadı; dezavantajlı öğrencilere yardım etmeyi amaçlayan giriş sistemi uyguladıklarını açıklayarak bunu haklı göstermeye çalıştılar.

Pek çok yıl boyunca, başı çeken dava *Regents of the University of California ve Bakke* arasındaydı. Alan Bakke, Davis'teki Kaliforniya Üniversitesi tıp fakültesine başvurmuştu. Üniversite, tıp fakültesine devam eden azınlık gruplarının üye sayısını artırma amacıyla, her yüz yerden on altısını dezavantajlı bir azınlık grup için ayırmıştı. Bu öğrenciler açık rekabette bu kadar çok yer kazanamayacağından, bu yer ayırmanın olmaması halinde kazanacaklarından daha az Avrupa kökenli öğrenci üniversiteye alındı. Üniversiteye yerleştirilmeyen öğrencilerin bir kısmı, dezavantajlı bir azınlığın üyeleri olsalardı, giriş sınavlarında aldıkları puanlara göre kesinlikle o bölümlere yerleştirilecekti. Bakke bu reddedilmiş Avrupalı-Amerikalılar arasındaydı ve reddedilince üniversiteye dava açtı. Gelin bu vakayı olumlu eyleme standart bir örnek olarak alalım. Bu savunulabilir mi?

Dezavantajlı grupların üyeleri lehine yapılan ayrımcılığı haklı göstermek için kullanılan bir savı kenara koyarak başlayacağım. Bazen deniyor ki, sözgelimi nüfusun yüzde 20'si ırksal azınlıksa ve bu azınlıktan sadece yüzde 2'si doktorsa, bu bir noktada ırka dayalı ayrımcılık olduğuna dair yeterli kanıttır. (Cinsiyet ayrımcılığı iddialarını desteklemek amaçlı benzer savlar ileri sürülmüştür.) Genetik-mi-çevresel-mi tartışmamız bu savın neden etkisiz olduğunu gösteriyor. Yetersiz temsil edilen grubun üyelerinin, *ortalama olarak*, bir doktor olmak için yapılması zorunlu öğrenim türüne karşı yeteneği *olmayabilir*. Bu açıklamanın doğru olduğunu, hatta olası olduğunu söylemiyorum, ama tümden saf dışı etmek güçtür, tıpkı ABD Olimpiyat atletizm takımındaki orantısız

derecede çok sayıdaki Afrikalı-Amerikalı atletin kendi başına Avrupa kökenli Amerikalılara karşı yapılan ayrımcılığın delili olmaması gibi. Azınlık gruptan gelen doktorların az sayısının gerçekten ayrımcılığın sonucu olduğunu akla getiren başka kanıtlar da elbette olabilir, fakat bunun gösterilmesi gerekir. Ortada ayrımcılığın müspet delili yokken, sırf toplumda var olan ayrımcılık dengesini düzeltiyor diye olumlu eylemi haklı göstermek mümkün değil.

Giriş sınavlarında daha yüksek puan almış çoğunluk gruptan bir öğrenci yerine bir azınlık öğrencisini kabul etme kararını savunmanın başka bir yolu, bir öğrenci ağır biçimde dezavantajlı olmuşsa, standart sınavların yetinin bir doğru göstergesini vermediğini ileri sürmek olurdu. Son kısımdaki eşit fırsatı elde etmenin imkânsızlığı hakkında belirtilen görüşle aynı çizgidedir. Eğitim ve ev arka planı muhtemelen sınav sonuçlarını etkiliyordur. Bir giriş sınavında yüzde 55 alan, geçmişinde mahrumiyet olan bir öğrencinin, yüzde 70 alan daha ayrıcalıklı bir öğrenciden minimum zamanda mezun olma şansı daha çok olabilir. Sınav sonuçlarını bu esasa göre ayarlamak, daha kalifiye öğrenciler yerine dezavantajlı azınlık öğrencilerini yerleştirme anlamına gelmezdi. Dezavantajlı öğrencilerin ötekilerden gerçekten daha kalifiye oldukları yönündeki bir kararı yansıtırdı. Bu ırk ayrımcılığı olmaz.

Kaliforniya Üniversitesi bu savunmayı deneyemezdi, zira Davis'teki tıp fakültesi, programlardan sadece yüzde 16'sını azınlık öğrencilerine ayırmıştı. Bu kota azınlıktan başvuranların gösterdiği yetiye göre değişiklik göstermiyordu. Olumlu eylemden yararlanmış azınlık öğrencilerinin, daha iyi giriş puanları olan öteki öğrenciler kadar kalifiye olduğu görüşünü destekleyen kanıt da yok. Olumlu eylem programlarıyla yerleştirilmiş öğrencilerin notları ortalama olarak bir bütün olarak sınıftakilerden daha düşük.

Bütün insanların eşit olduğu iddiasının savunulabilir tek dayanağının, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi olduğunu görmüştük. O ilke, kendilerine karşı ayrımcılık yapılanların çıkarlarına daha az ağırlık veren ırk ve cinsiyet ayrımcılığı biçimlerini kınar. Bakke, tıp fakültesinin onun başvurusunu reddederek kendisinin çıkarlarına, Afrikalı-Amerikalı öğrencilerin çıkarlarından daha az ağırlık verdiğini iddia edebilir miydi?

Bu soruyu sırf üniversiteye girişin normalde her bir başvuru sahibinin çıkarlarının gözetilmesinin bir sonucu olmadığını kavramak için sormamız gerekir. Üniversitenin kafasında belli politikalarla hazırladığı standartlarla başvuru sahiplerini eşleştirmeye dayalıdır esasen. Şu anlaşılması çok kolay duruma bakalım: bir zekâ testindeki puanlarla katı biçimde düzenlenen giriş hakkı. Diyelim ki bu prosedürle reddedilmiş olanlar, çıkarlarının, yüksek zekâlı başvuru sahiplerinin çıkarlarından daha az gözetildiğinden şikâyetçi oldular. Üniversite, prosedürünün başvuru sahiplerinin çıkarlarını hiç hesaba almadığını, dolayısıyla da bir başvuru sahibinin çıkarlarını ötekilerden daha az gözetmesinin pek mümkün olmadığını söyleyerek karşılık verebilir. Biz de o zaman üniversiteye giriş kriteri olarak neden zekâyı kullandığını sorabiliriz. Önce, mezun olmak için gerekli sınavları geçmenin yüksek seviyede bir zekâ gerektirdiğini söyleyebilir. Geçemeyecek öğrencileri üniversiteye kabul etmenin anlamı yok, zira kendi zamanlarını ve üniversitenin kaynaklarını boşa harcayacaktır. İkinci olarak, üniversite, mezunlarımızın zekâsı ne kadar yüksek olursa, topluma yararlı olma ihtimali o kadar artar, diyebilir. Doktorlarımız ne kadar zeki olursa, hastalıkları önlemede ve tedavi etmede o kadar iyi olacaklardır. Dolayısıyla, en zeki öğrencileri seçen bir tıp fakültesi, tıp eğitimi üzerine toplumun yaptığı harcamaların karşılığını daha iyi verecektir.

Üniversiteye kabuldeki bu özel prosedür elbette tek taraflıdır; iyi bir doktorun, yüksek seviyede bir zekâya ilaveten başka vasıfları da olmalıdır. Bu sadece bir örnek ve o itirazın, benim bu örneği kullanarak söylemek istediğim şeyle ilgisi yok. Söylemek istediğim şu ki, hiç kimse seçme kriteri olarak zekâya, bir kriter olarak ırka itiraz ettiği biçimde itiraz etmiyor; zekâya dayalı bir planla üniversiteye kabul edilmiş yüksek zekâlılar, kabul için, tersine ayrımcılıkla kabul edilmiş olanlardan daha içkin bir hakka sahip değiller. Daha önce ileri sürdüğüm gibi yüksek zekâ, beraberinde, toplumumuzun sunduğu iyi şeyler üzerinde daha fazla bir hakkı ya da haklı görülebilir bir talebi taşımaz. Bir üniversite yüksek zekâlı öğrencileri kabul ediyorsa, bunu onların kabul edilmesindeki daha büyük çıkarları için yapmaz, ne de onların kabul edilme hakkını tanımanın göstergesi olarak yapar, sadece bu kabul prosedürüyle yaklaşacağına inandığı hedefleri kolluyordur. Yani, bu aynı üniversite yeni hedefler benimseyip bunları ilerletmek için olumlu eylemi kullanacak olsa, eski prosedürde kabul edilecek olanlar, yeni prosedürün kabul edilme haklarını ihlal ettiğini ya da başkalarından daha az saygılı davrandığını iddia edemez. Bir kere kabul edilmeleri için hiçbir özel hak iddiasında bulunmamışlardı; eski üniversite politikasından yararlanan talihlilerdi. Madem bu politika değişmiş, başkaları yararlanıyor, onlar değil. Eğer bu haksız görünüyorsa, tek sebebi eski politikaya alışmış olmamız.

O halde, olumlu eylem, üniversiteye başvuranların haklarını ihlal ediyor ya da eşit gözetimin gerektirdiğinden daha azıyla davranıyorlar diye haklı gerekçeyle kınanamaz. Kabul için hiçbir içkin hak söz konusu değil, başvuru sahiplerinin çıkarlarının eşit gözetilmesi normal giriş sınavlarında yer almaz. Eğer olumlu eylem itiraza açıksa, ulaşmaya çalıştığı hedefler kötü olduğu için, bu hedefleri gerçekten

desteklemeyeceği için ya da hedeflerin aslında iyi olmasına ve olumlu eylemin bunları destekleyecek olmasına rağmen, bir olumlu eylem programını takip etmenin daha da büyük bedelleri olmasından dolayı itiraza açıktır.

Eşitlik ilkesi, ırk ayrımı temelli kabul prosedürünü kınamak için bir gerekçe olabilir. Üniversiteler zaten dezavantajlı olan azınlıklara karşı ayrımcılık yaparsa, ayrımcılığın gerçekten de azınlığın çıkarlarına daha az ilgiden olduğu kuşkusunu duyabiliriz. Güney ABD'deki üniversiteler, almaya mecbur bırakılana kadar Afrikalı-Amerikalıları başka neden dışlamışlardı? O zaman, olumlu eylem durumunun aksine, reddedilmiş olanlar, haklı olarak çıkarlarının kabul edilen Avrupalı-Amerikalıların çıkarlarıyla eşit tartılmadığını iddia edebilirlerdi. Başka açıklamalar sunulmuş olabilir ama kesin olarak aldatıcıydılar.

Olumlu eylem karşıtları sosyal eşitlik ve mesleklerde daha büyük azınlık temsili hedeflerine itiraz etmediler. Bunu yapamayacak kadar dardaydılar. Çıkarların eşit gözetilmesi, eşitliğe giden hamleleri, azalan marjinal yarar ilkesinden dolayı destekler, çünkü eşitliğe doğru ilerleme, bir ırkın ya da cinsiyetin üyelerinin başka bir ırktan ya da öteki cinsiyetten daima kötü durumda olduğu zamanda meydana çıkabilecek umutsuz bir aşağılık duygusunu azaltacaktır ve çünkü ırklar arasında ağır eşitsizlik demek, bunun sonucu olarak ırksal gerilimle bölünmüş bir toplum demektir.

Sosyal eşitlik hedefinin bütünü içerisinde, hukuk ve tıp gibi mesleklerdeki daha büyük azınlık temsili çeşitli sebeplerden dolayı arzu edilir bir şeydir. Azınlık gruplarının üyelerinin, ana akım etnik gruplardan gelenlerdense kendi insanları içinde çalışmaları daha muhtemeldir, bu da, dezavantajlı azınlıkların çoğu üyesinin yaşadığı yoksul semtlerdeki doktor ve avukat kıtlığının üstesinden gelinmesine yardımcı olabilir. Hem, dezavantajlı insanların karşılaş-

tıkları sorunları dışarıdan herhangi birinden daha iyi anlayabilirler. Azınlık ve kadın doktorlar ve avukatlar, böyle konumların özlemi önündeki bilinçdışı zihinsel bariyerleri kırarak öteki azınlık grupların üyelerine ve kadınlara örnek olma işlevi görebilirler. Son olarak, çeşit çeşit öğrenci grubunun varlığı çoğunluk olan etnik grubun üyelerine, azınlık grubun üyelerinin tavırları hakkında daha çok şey öğrenmeye ve böylece de tüm topluma doktor ya da avukat olarak daha iyi hizmet edebilmelerine yardımcı olacaktır.

Olumlu eylem karşıtları, olumlu eylemin eşitliği geliştirmeyeceğini iddia ettikleri zaman daha sağlam bir zemin üzerindedirler. Justice Powell'ın *Bakke* davasında söylediği gibi, "Ayrıcalıklı programlar sadece belli grupların özel himaye olmaksızın başarıya ulaşamayacağı o yaygın basmakalıp fikri güçlendirir." Gerçek eşitliği elde etmek için, azınlık gruplarının üyelerinin ve kadınların yerlerini kendi meziyetleriyle kazanmaları gerektiği söylenebilir. Hukuk fakültelerine başkalarından daha kolay girdikleri sürece, dezavantajlı azınlık gruplarından gelen hukuk mezunlarına –açık rekabette kendi hukuk fakülteleri tarafından kabul edilecek olanlar da dahil– aşağı derece olarak bakılacaktır. Daha geçenlerde bazıları, olumlu eylemin, azınlık öğrencilerini çoğunlukla akademik olarak kendilerinden doğuştan daha yetenekli öğrencilerle sınıflara yerleştiren yanlış bir akademik eşleştirme doğurduğunu iddia etmişlerdir. Sonuç olarak, sınıflarında en altta olma eğilimi gösterdikleri ve yetilerine uygun sınıflarda olmalarıyla kıyaslandığında mezun olma ihtimallerinin daha az olduğu söyleniyor.

Bu pratik itirazlar zor olgusal meseleleri ortaya koyuyor. Bunlara *Bakke* davasında değinilmiş olsa da, olumlu eylem üzerine yapılan Amerika hukuk savaşlarının merkezinde yer almamışlardır. Yargıçlar özel uzmanlıkları olmayan olgusal sebeplerden dolayı davalara karar vermeye haklı ola-

rak isteksizler. Alan Bakke davayı, yargıçların çoğunluğunun ya Amerikan Anayasasına ya da 1964 Medeni Haklar Kanununa göre hiçbir kişinin, renk, ırk ya da ulusal kökene dayalı olarak Federal mali yardımı içeren hiçbir etkinlikten dışlanamayacağı görüşüyle kazanmıştır.

Fakat, Justice Powell tarafından yazılmış çoğunluk görüşü, öğrenci kitlesinde çeşitlilik arayan bir üniversiteye hiçbir itirazın olmayacağını ve bu hedefin peşinde sportif ya da artistik yeti, iş tecrübesi, kanıtlanmış merhamet, dezavantajın üstesinden gelen bir geçmiş ya da liderlik potansiyeli gibi bir takım etkenlerin içinde ırkı da içerebileceğini ekledi. Mahkeme böylelikle üniversitelerin öğrenci kitlesini kendi hedeflerine uygun olarak seçmelerine izin veriyordu, yeter ki kota kullanılmasındı.

Bu görüş, Michigan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni içeren 2003 yılı kararı olan *Grutter ve Bollinger* davasında Yüksek Mahkeme tarafından onandı. Çoğunluğun kararını yazan Justice O'Connor, hukuk fakültesinin programının, "her bir başvuru dosyasının son derece bireyselleştirilmiş, bütüncü değerlendirilmesi, başvuru sahibinin çeşitlilik içeren bir eğitim ortamına katkıda bulunabileceği bütün yolların ciddi biçimde gözetilmesi"ni sağlayan testi geçtiğini değerlendiriyordu. Aynı zamanda, *Gratz ve Bollinger* davasında, mahkeme Michigan Üniversitesi'nin, hukuk fakültesinin sağladığı türden her başvuru sahibinin bireysel ve esnek değerlendirişi olmaksızın temsili az bir azınlık grubun her üyesine otomatik olarak fazladan sabit bir giriş puanı veren lisans olumlu eylem programını reddediyordu.

O halde Birleşik Devletler'de çeşitliliği sağlamak için üniversiteye kabulü tertip etmek caizdi, fakat ırksal ya da etnik kotalar koymak değildi. Başka ülkelerde –ve genel olarak meseleye yasa değil de etik gözüyle baktığımızda– kotalar ile dezavantajlı gruplara başka öncelik verme biçimleri ara-

sındaki ayrım daha az önemli olabilir. Burada önemli olan, olumlu eylemin, ister kotalarla isterse başka bir yöntemle olsun, hiçbir makul eşitlik ilkesine ters olmadığı ve bundan dolayı dışarıda kalanların hiçbir hakkını ihlal etmediğidir. Gerektiği gibi uygulanırsa, çıkarların eşit gözetilmesine uygundur, en azından emelleri açısından. Tek gerçek kuşku ne kadar iyi işleyeceğindedir. Bu konuda hâlâ kanıtlar toplanıp değerlendirilmekte.

BİR BİTİŞ NOTU: EŞİTLİK VE ENGELLİLİK

Bu bölümde, ahlaki eşitlik ilkesi ile insan grupları arasındaki gerçek ya da iddia edilen farklılıklar arasındaki etkileşimle ilgilendik. Belki, IQ ya da özgül yetilerin ahlaki eşitlik ilkesiyle alakasızlığını en açık şekilde görmenin yolu, fiziksel ya da zihinsel engelli durumdaki insanların durumunu düşünmek olur. Bu insanlara nasıl davranılması gerektiğini sorduğumuzda, onların yeteneklerinin engelli durumları olmayan insanlarınkiyle aynı olup olmadığı konusunda bir tartışma yok. Tanım gereği, normal insanların sahip oldukları en azından bazı yeteneklerden yoksunlar. Engelli oluşları bazen başkalarından farklı davranılması gerektiği anlamına gelir. İtfaiyeci arıyorsak tekerlekli sandalyeye bağlı birini haklı olarak hariç tutabiliriz; ve bir düzeltmen arıyorsak, bir âmânın başvurmaması gerekir. Gelgelelim, özel bir engelliliğin, bir kişiyi belli bir iş imkânı için değerlendirme dışı bırakabilmesi, o kişinin çıkarlarının başka herkesinkinden daha az gözetilmesi anlamına gelmez. Bir kişinin sahip olduğu belli bir engellilik durumunun sunulan iş imkânı ya da hizmet için önemsiz olduğu her durumda engelli insanlara karşı ayrımcılığı da haklı göstermez.

Yüzyıllarca, engelli olan insanlar ön yargıya maruz kalmıştır, bazı durumlarda, ırksal azınlıkların katlandıkların-

dan daha hafif olmamıştır. Engelli insanlar gözden ırak, tüyler ürpertici şartlarda odalara kilitlenmiştir. Bazıları fiili köle olmuş, ev işlerinde ya da fabrikalarda ucuz işçi olarak sömürülmüştür. Sözde ötenazi denilen bir program dahilinde Naziler on binlerce zihinsel engelli insanı katletmiştir, bunların pek çoğu hayattan zevk alıyordu fakat "işe yaramaz boğaz" ve Ari ırk üzerinde bir leke olarak addedilmiştir. Bugün bile, bazı iş yerleri herkes kadar başarılı olabileceği bir işe tekerlekli sandalyedeki birini almaz. Satış elemanı arayan başka şirketler de, görünüşü anormal olan birini satışların düşeceği korkusuyla işe almaz. Irksal azınlıkların üyelerini işe almaya karşı benzer savlar kullanılmıştır. Bu tür önyargıları en iyi, bizden farklı insanları daha yakından tanıyarak aşabiliriz. Bu da, insanlarla yüz yüze olacağı görevlerde işe alınmazsa gerçekleşmeyecektir.

İşte şimdi engelli insanlara yapılmış haksızlıklar hakkında düşünmeye ve onları dezavantajlı bir grup olarak görmeye başlıyoruz. Böyle yapmakta gecikmiş olmamızın sebebi, bu bölümün başlarında ele alınan olgusal eşitlik ile ahlaki eşitliğin birbirine karıştırılması olabilir pek ala. Engelli insanlar bazı önemli yönlerden farklı oldukları için, onlara farklı davranmayı ayrımcılık olarak görmedik. Daha önce verilen örneklerde olduğu gibi, kişinin engellilik durumunun yapılan farklı –dezavantajlı– davranışla ilgisi olmadığını göz ardı ettik. Bu yüzden, ırk, etniklik ya da toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığı yasaklayan yasamayı sağlama ihtiyacı var, tabii bu engellilik durumunun sunulan o iş ya da hizmet için önemli olduğu gösterilmediği sürece.

Hepsi bu kadar da değil. Irk ya da toplumsal cinsiyetten dolayı dezavantajlı olanların durumundaki olumlu eylem için sunulan savların pek çoğu, engelli olan insanlar için daha da güçlü biçimde geçerlidir. Sırf fırsat eşitliği, bir engelliliğin toplumun eşit bir üyesi olmayı imkânsız kıldığı

durumlarda yeterli değildir. Engelli insanlara üniversitede okuması için eşit fırsat vermek, kütüphaneye ancak onların çıkamayacağı bir kat merdivenden sonra ulaşılabiliyorsa, pek bir işe yaramaz. Pek çok engelli çocuk normal okul eğitiminden yararlanmaya muktedir fakat özel ihtiyaçlarını karşılamak için ek imkânlar gerektiğinden yer alması engelleniyor. Engellilik hali bulunan insanların hayatı için bu tür ihtiyaçlar çoğunlukla büyük önem arz ettiğinden, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi onlara, ötekilerin daha önemsiz ihtiyaçlarına vereceğinden çok daha fazla ağırlık verecektir. Bu nedenle, engelli insanların adına daha fazla harcamak, ötekilerin adına harcadığımızdan genellikle daha haklı görülebilir olacaktır. Tabii ne kadar daha fazla olacağı zor bir soru. İmkanların kıt olduğu yerde bir sınır olmak zorunda. Engelli olanların çıkarlarını eşit gözeterek ve empatiyle kendimizi onların durumunda hayal ederek doğru cevaba daha da yaklaşabiliriz.

Bazıları, bu biçimde, engelli insanları gerekçesiz ayrımcılığa maruz bırakılmış bir grup olarak kabul etmek ile bu kitapta ileride, fetüs ya da ağır engelli durumu bulunan bir bebeğin kürtajını ya da ötenazisini savunan savlar arasında bir çelişki bulduğunu iddia edecektir. Zira ileride göreceğimiz bu savlar hayatın engellilikle değil, engellilik olmadan daha iyi olduğu önkabulüyle hareket ediyor; peki bunun kendisi, Avrupa ırkının bir üyesi ya da bir erkek olmanın, Afrika kökenli ya da bir kadın olmaktan daha iyi olduğu önyargısına paralel, engelliliği olmayan insanlar tarafından inanılan bir önyargı biçimi değil mi?

Bu savdaki hatayı tespit etmek güç değil. Hayatlarını dolu dolu yaşamak isteyen engelli insanlara bunu yapabilmeleri için gerekli her tür yardımın verilmesi gerektiğini ileri sürmek bir şey; bir sonraki çocuğumuz için, eğer o çocuğun hayata bir engellilikle mi, yoksa engellilik olmadan

mı başlayacağını seçme imkânımız varsa, bizi engelsiz bir çocuğu seçmeye sevk eden şeyin sırf bir önyargı ya da yanlılık olduğunu ileri sürmek başka ve tamamen farklı bir şeydir. Gezebilmek için tekerlekli sandalye kullanmak zorunda olan engelli insanlara birdenbire bacaklarını normal olarak kullanmalarını sağlayacak, hiçbir yan etkisi olmayan mucizevi bir ilaç sunulsaydı, onlardan kaç tanesi, engelli hayatın engelli olmayan hayattan daha düşük kalitede olmadığı gerekçesiyle bu ilacı almayı reddederdi? Engelliliğin üstesinden gelmek ve önlemek için toplanan araştırma fonlarını artırma arayışına girerek, engelli insanların engelsiz hayatı tercih etmelerinin önyargıdan ibaret olmadığını kendileri gösteriyorlar. Bazı engelli insanlar, toplumun engelli insanların önüne o kadar çok engel koymasından dolayı bu tercihi yaptıklarını söyleyebilirler. Onları engelli kılanın, fiziksel ya da zihinsel durumlarının değil, toplumsal şartların olduğunu iddia edebilirler. Bu iddia, toplumsal şartların engellilerin hayatlarını gerektiğinden çok daha fazla zorlaştırdığı basit gerçeğini alıp bükerek kuyruklu bir yalana dönüştürüyor. Yürüyebilmek, görebilmek, işitebilmek, görece ağrıdan ve sızıdan uzak olabilmek, etkin biçimde iletişim kurabilmek; bütün bunların hepsi, hemen hemen bütün toplumsal şartlar altında, hakiki yararlardır. Bunu söylemek, bu yararlardan yoksun kalan insanların belki engelliliklerine galip geleceklerini ve şaşırtıcı bir zenginlik ve çeşitlilik içeren bir hayat süreceklerini inkâr etmek değildir. Gelgelelim, ister kendimiz için olsun, ister çocuklarımız için, üstesinden gelmenin başlı başına bir zafer olduğu büyük engellerle yüzleşmemeyi tercih edersek, engelli insanlara karşı hiçbir önyargı göstermiş olmayız.

3

Hayvanlar İçin Eşitlik?

IRKÇILIK VE TÜRCÜLÜK

Önceki bölümde, insanların eşit olduğu fikrinin dayandığı temel eşitlik ilkesinin çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi olduğuna inanmak için sebepler sundum. Sadece böyle bir temel ahlaki ilke, aralarında var olan farklılıklara rağmen neredeyse bütün insanları kucaklayan bir eşitlik biçimini savunmamıza izin verebilir. (İstisnalar, bilinçli olmayan ve hiç bilinçli olmamış ve bu nedenle de gözetilecek çıkarları olmayan insanlardır; 6. ve 7. bölümlerde tartışılacak bir konu.) Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, insan eşitliği için olası en iyi temeli sağlıyor, kapsamı insanlarla sınırlı değil. İnsanlar için eşitlik ilkesini kabul edersek, bunun bazı insan dışındaki hayvanlara uzandığını da kabul etmeye kendimizi adamış oluruz.

1979'da bu kitabın ilk basımını yazdığımda, burada yaptığım önerinin tuhaf görünebileceği konusunda okuru uyarmıştım. O sıralarda ırksal azınlıkların üyelerine karşı ve kadınlara karşı ayrımcılığın, en önemli ahlaki ve siyasi meseleler arasında yer aldığı genel olarak kabul ediliyordu. Gelgelelim, hayvan refahı, kafayı kedi köpekle bozmuş insanlar hariç, yaygın bir biçimde hiçbir gerçek önemi olmayan meseleler olarak görülüyordu. Ortak varsayıma göre

insanlara ilişkin meselelerin, hayvanlara ilişkin meselelerden daima önde gelmesi gerekirdi. Şimdiyse, People for the Ethical Treatment of Animals gibi örgütler ile tüm dünyada sesini duyuran hayvan savunucuları sayesinde, hayvanların bir anlamda bizim dengimiz olduğu fikrinin boş gözlerle karşılanma ihtimali daha az. Hâlâ bir azınlık görüşü olup genellikle de yanlış anlaşılsa bile, daha aşina hâle geldi.

İnsanlar hakkındaki meselelerin hayvanlar hakkındaki meselelerden daima önde gelmesi gerektiği inancı, hayvanların çıkarlarının ciddiye alınmasına karşı olan popüler bir önyargıyı yansıtır; köle sahibi beyazların, Afrikalı kölelerinin çıkarlarını ciddiye almaya karşı önyargısından daha sağlam temele dayalı bir önyargı değil. Büyükbabalarımızın, babalarımızın kendini kurtardığı, önyargılarını eleştirmek bize kolay. Kendimizde olan inanç ve değerler arasında önyargılar arayışına çıkmak daha zor. Şimdi gerekli olan şey, bu meselenin bizim dikkatimize değmeyeceği peşin varsayımı olmaksızın, savların bizi götürdüğü yere gitme istekliliğidir.

Eşitlik ilkesini kendi türümüzün ötesine uzatma savı basittir. Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin net bir biçimde anlaşılmasından başka bir şey değildir. Bu ilkenin, bizim başkalarına olan ilgimizin görünüşlerine ya da sahip oldukları yetilere bağlı olmaması gerektiğini ima ettiğini görmüştük (ama bu ilginin tam olarak bizden yapmamızı istediği şey bizim yaptıklarımızdan etkilenenlerin ayırt edici özelliklerine göre değişebilir). Bazı insanların bizim ırkımızın üyesi olmamasının bize onları sömürme hakkı vermeyeceğini ve bazı insanların ötekilerden daha az zeki olmasının onların çıkarlarının sayılmaması ya da göz ardı edilmesi anlamına gelmeyeceğini söyleyebilmemiz işte bu temele dayalıdır.

Bir önceki bölümde pek çok filozofun şu ya da bu biçimde çıkarların eşit gözetilmesini temel bir ahlaki ilke olarak

savunduğunu görmüştük. Bunların çok azı bu ilkenin kendi türümüzün ötesinde uygulama alanlarının olduğunu tanımıştır. Onlardan biri Jeremy Bentham'dı, modern yararcılığın kurucusu. Britanya sömürgelerindeki Afrikalı kölelere hâlâ tıpkı bugün insan dışındaki hayvanlara davrandığımız gibi davranılmakta olduğu bir sırada yazılmış ileriye bakan bir pasajda Bentham şöyle diyor:

Belki gün gelecek, diğer hayvanlar âlemi, kendilerinden sırf zorbalık yoluyla esirgenmiş haklarını elde edebilecekler. Fransızlar, bir insanın derisinin siyah olmasının, zalimin kaprisine terk edilmesi için bir sebep olmadığını çoktan keşfetmiş durumdalar. Bacak sayısının, derideki tüy yapısının ya da kuyruk sokumu kemiğinin nerede bittiğinin, duyarlı bir varlığın aynı kadere terk edilmesi için eşit derecede yetersiz sebepler olduğu bir gün tanınır hâle gelebilir. Aşılamaz çizgiyi başka ne ortaya çıkarmalıdır? Akıl melekesi mi, ya da belki de diskur melekesi mi? Fakat ergin bir at ya da köpek, bir günlük ya da bir haftalık, hatta bir aylık bebekle kıyaslanamayacak kadar daha hoşsohbet olmasının yanı sıra, daha akılcıdır da. Ama başka türlü olduklarını farz etsek bile, bu ne işe yarardı? Asıl soru, *Akıl yürütebiliyorlar* mı? ya da *Konuşabiliyorlar* mı? değil, *Acı hissedebiliyorlar* mı? olmalıdır.

Bu pasajda Bentham, bir varlığa eşit gözetilme hakkı kazandıran hayati ayırt edici özellik olarak acı çekme kapasitesine işaret ediyor. Acı çekme kapasitesi –ya da daha kesin bir ifadeyle, acı çekme ve/veya zevk alma ya da mutluluk kapasitesi– dil kapasitesi ya da yüksek matematik kapasitesi türünden başka bir ayırt edici özellik değildir. Bentham, bir varlığın çıkarlarının gözetilmesi gerekip gerekmediğini belirleyen o "aşılamaz çizgi"yi çekmeye çalışanların tesadüfen yanlış bir ayırt edici özellik seçtiklerini söylemiyor. Acı çekme ve bir şeylerden zevk alma, bir kere çıkarlara sahip olmanın önkoşuludur, yani, çıkarlardan anlamlı bir biçimde

söz edeceksek, illa yerine getirilmesi gereken bir şarttır. Bir taşın bir çocuk tarafından yol boyunca tekmelenmesinin taşın çıkarına olmayacağını söylemek saçma olurdu. Taşın çıkarları yoktur çünkü acı çekemez. Biz ne yaparsak yapalım onun refahında hiçbir değişikliğe yol açamaz. Öte yandan bir farenin eziyet görmemesinde çıkarı vardır çünkü fareler bu şekilde davranıldığında acı çekeceklerdir.

Bir varlık acı çekiyorsa, bu acı çekmeyi dikkate almayı reddetmenin hiçbir ahlaki gerekçesi olamaz. O varlığın doğası her ne olursa olsun, eşitlik ilkesi, bu acı çekmenin –kabaca karşılaştırmalar yapılabildiği sürece– başka herhangi bir varlığın acı çekmesiyle eşit olarak sayılmasını gerektirir. Bir varlık acı çekme ya da zevk alma ya da mutluluk hissetmeye muktedir değilse, dikkate alınacak bir şey yoktur. Hissetme yetisine sahiplik (bu terimi, acı çekmek ya da zevk veya mutluluk hissetmek yerine, tam doğru değilse de uygun bir kısaltma olarak kullanıyorum) sınırının, başkalarının çıkarlarına ilginin tek savunulabilir sınır olması bu yüzden. Bu sınırı zekâ ya da rasyonellik gibi ayırt edici özelliklerle çizmek, bunu keyfi çizmek olurdu. O zaman neden deri rengi gibi başka bir ayırt edici özellik seçmeyelim?

Irkçılar, kendi çıkarları ile başka bir ırkın çıkarları arasında bir çatışma olduğu zaman, kendi ırklarının üyelerinin çıkarlarına daha fazla ağırlık vererek eşitlik ilkesini ihlal ediyorlar. Köleliği desteklemiş beyaz ırkçılar, tipik olarak, Afrikalıların acı çekmelerine, Avrupalıların acı çekmelerine verdikleri ağırlığı vermemişlerdir. Keza, türcüler de, kendi çıkarları ile başka bir türün çıkarları arasında bir çatışma olduğu zaman, kendi türlerinin üyelerinin çıkarlarına daha fazla ağırlık verirler. İnsan türcüleri, acının domuzlar ya da fareler tarafından hissedildiğinde, insanlar tarafından hissedildiği kadar kötü olduğunu kabul etmez.

O halde eşitlik ilkesini insandışı hayvanlara uzatma sa-

vının gerçekten tamamı bu, fakat bu eşitliğin pratikte ne anlama geleceği konusunda bazı kuşkular olabilir. Özellikle, önceki paragrafın son cümlesi bazı insanları şu şekilde karşılık vermeye sevk edebilir: "Elbette bir farenin hissettiği acı bir insanın hissettiği acı kadar kötü olmaz. İnsanların, kendilerine olup biten hakkında çok daha büyük bir farkındalığı vardır, bu da onların çektiği acıyı daha da büyük kılar. Sözgelimi, kanserden yavaş yavaş ölen bir kişinin acı çekmesi ile, aynı kaderi paylaşan bir laboratuvar faresinin acı çekmesini bir tutamazsınız."

Yukarıda tarif edilen durumda kanser kurbanı insanın, insandışı kanser kurbanından normalde daha fazla acı çektiğini tamamen kabul ediyorum. Bu, çıkarların eşit gözetilmesinin insan dışındakilere uzatılmasını hiçbir şekilde baltalamaz. Bunun anlamı daha ziyade, farklı türlerin çıkarlarını karşılaştırdığımızda dikkat etmemiz gerektiğidir. Bazı durumlarda, bir türün üyesi, başka bir türün üyesinden daha fazla acı çekecektir. Bu durumda gene de çıkarların eşit gözetilmesi ilkesini uygulamamız gerekir, ama bunu yapmanın sonucu, tabii ki, daha büyük acının dindirilmesine öncelik vermektir. Daha basit bir örnek bunu daha açık hâle getirebilir.

Elimin içiyle bir atın sağrısına sert bir tokat atarsam, at irkilebilir, ama muhtemelen az acı hisseder. Derisi sırf bir tokada karşı koruyacak kadar kalındır. Öte yandan aynı biçimde bir bebeği tokatlarsam, bebek ağlayacaktır ve muhtemelen de acı hissedecektir, zira bebeğin derisi daha hassastır. O halde, iki tokat da aynı şiddette uygulanırsa, bir bebeği tokatlamak bir atı tokatlamaktan daha kötüdür. Fakat bir ata da, bebekte basit bir tokatla yol açtığımız acı kadar acı verecek bir tür darp yolu vardır; tam olarak ne olacağını bilmiyorum ama belki ağır bir sopayla vurmak olabilir. "Aynı miktarda acı"yla kastettiğim bu ve bu kadar

acıyı hiç sebep yokken bebeğe çektirmeyi yanlış buluyorsak, o zaman aynı miktardaki acıyı hiç sebep yokken bir ata çektirmeyi de eşit derecede yanlış bulmamız gerekir.

İnsanlar ile hayvanlar arasında başka komplikasyonlara neden olan başka farklılıklar vardır. Normal yetişkin insanlar, bazı şartlarda, aynı şartlarda olan hayvanlara göre daha fazla acı çekmelerine yol açacak zihinsel kapasitelere sahiptir. Sözgelimi, parklardan rastgele kaçırdığımız normal yetişkin insanlar üzerinde aşırı acı veren ya da öldürücü bilimsel deneyler uygulamaya karar verdiysek, parka giren yetişkinler kaçırılacaklarından korkarlardı. Ortaya çıkan dehşet, deneyin acısında ilave bir acı çekme biçimi olurdu. İnsan dışındaki hayvanlar üzerinde uygulanan aynı deneyler, önceden hissedilen kaçırılma ve üzerlerinde deney yapılma korkusu olmadığından daha az acıya yol açardı. Tabii bu, deneyin hayvanlar üzerinde yapılmasının *doğru* olduğu anlamına gelmez, ama eğer deney illa yapılacaksa, normal yetişkin insanlar yerine hayvanları kullanma tercihinin bir sebebi olduğu ve bu sebebin de türcü olmadığı anlamına gelir sadece. Gelgelelim, dikkat ederseniz, bu aynı sav bize, deneylerde yetişkinler yerine insan bebeklerini –öksüz ya da yetimleri belki– ya da ağır zihinsel engelli insanları kullanma tercihi için bir sebep sunuyor, çünkü bebekler ve ağır zihinsel engelli insanların da kendilerine neler olacağı hakkında hiçbir fikirleri olmazdı. Bu sav açısından, insan dışındaki hayvanlar ve bebekler ve ağır zihinsel engelli insanlar aynı kategorideler; eğer bu savı insan dışındaki hayvanlar üzerindeki deneyleri haklı göstermek için kullanırsak, o zaman deneylerin insan bebeklerinin ve ağır zihinsel engelli yetişkinlerin üzerinde de kullanılmasına izin vermeye hazır olup olmadığımızı kendimize sormak zorundayız. Eğer hayvanlar ile bu insanlar arasında bir ayrım yaparsak, kendi türümüzün üyelerinin ahlaki olarak savunulamaz tercihini temel almadan bunu nasıl yapabiliriz?

Normal yetişkin insanların üstün zihinsel güçlerinin önem arz ettiği pek çok alan var: öngörü, daha ayrıntılı bellek, neler olduğuna dair daha çok bilgi vs. Bu farklılıklar, kanserden ölmekte olan bir insanın bir fareden daha fazla acı çekme ihtimalini açıklar. İnsanın konumunun dayanılmasını çok daha güç kılan şey zihinsel ıstıraptır. Ne var ki, bu farklılıkların hepsi normal insanların açısından daha fazla acı çekildiğini göstermez. Bazen hayvanlar daha sınırlı anlayışlarından dolayı daha fazla acı çekebilirler. Sözgelimi, eğer savaş sırasında tutsak alıyorsak, onlara, esir alınmaya, aramalara ve hapsedilmeye boyun eğmeleri gerekse de onlara başka bir zarar gelmeyeceğini ve düşmanlıklar bitince serbest bırakılacaklarını açıklayabiliriz. Öte yandan, yaban hayvanlarını yakalarsak, hayatlarını tehdit etmediğimizi onlara açıklayamayız. Hayvanlar onları öldürme teşebbüsü ile boyun eğdirip tutsak etme teşebbüsü arasındaki farkı bilemez; biri öteki kadar dehşete yol açar.

Farklı türlerin çektikleri acıların karşılaştırılmasının imkânsız olduğu itirazında bulunulabilir. Bu nedenle de, hayvanların ve insanların çıkarları çatıştığında da, eşitlik ilkesi hiç yol göstermez. Farklı türlerin üyeleri arasındaki acı çekme karşılaştırmalarının kesin hassaslıkla yapılamayacağı doğrudur. Aynı sebepten, farklı insanlar arasındaki acı çekme karşılaştırmaları da kesin bir hassaslıkla yapılamaz. Kesin hassaslık elzem değildir. Az sonra göreceğimiz gibi, hayvanlara acı çektirmeyi sadece hayvanların etkilendiği ölçüde insanların çıkarlarının etkilenmediği zaman önleyecek olsak bile, hayvanlara davranışımızı radikal biçimde değiştirmek zorunda kalırdık. Bu da yediğimiz yiyecekleri, kullandığımız çiftçilik yöntemlerini, pek çok bilim alanındaki deney prosedürlerini, yaban hayatına ve avcılığa yaklaşımımızı, kapan kurma ve kürk giyimini ve sirk, rodeo ve hayvanat bahçesi gibi eğlence alanlarını içerirdi. Sonuç

olarak, bizim sebep olduğumuz toplam acı çekme miktarını büyük ölçüde azaltırdı.

Şu ana kadar hayvanlara acı çektirme konusunda çok şey söyledim, ama onları öldürmekten hiç söz etmedim. O kısmı atlamam kasıtlıydı. Eşitlik ilkesinin acı çektirmeye uygulanması, en azından kuramsal olarak basit sayılır. Acı ve acı çekmek kötüdür ve önlenmelidir ya da en aza indirilmelidir, ırk, cinsiyet ya da acı çeken varlığın türüne bakılmaksızın. Bir acının ne kadar kötü olduğu ne şiddette olduğuna ve ne kadar sürdüğüne bağlıdır, ama aynı şiddetteki ve süredeki acılar eşit ölçüde kötüdür, ister insanlar tarafından, isterse hayvanlar tarafından hissedilsin. Hayatın değerini düşünmeye başladığımızda, ister bir insan hayatı olsun, ister bir hayvan hayatı, çok kesin bir biçimde hayat hayattır ve eşit ölçüde değerlidir, diyemiyoruz. Özfarkındalığı olan, soyut düşünce ve gelecek için plan yapma, karmaşık iletişim edimlerine vb. muktedir bir varlığın hayatının, bu kapasitelere sahip olmayan bir varlığın hayatından daha değerli olduğu görüşünü savunmak türcülük olmazdı. (Şu aşamada bu görüşün haklı görülebilir olup olmadığını söylemiyorum; sadece türcü diyerek bir kenara atılamayacağını söylüyorum, çünkü bir hayatın ötekinden daha değerli tutulması, türün kendi temeline dayalı değildir.) Hayatın değeri, zorluğunu bilmeyenin kalmadığı etik bir sorudur, ve ancak hayatın değerini genel olarak tartıştıktan sonra, insan ve hayvan hayatının karşılaştırmalı değeri hakkında makul bir sonuca varabiliriz. Bu, sonraki bölümün konusu. Bu arada, hayatın değeri hakkındaki sonuçlarımızdan bağımsız olarak, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin kendi türümüzün ötesine uzantısından çıkarılacak önemli sonuçlar var.

Yiyecek olarak Hayvanlar

Modern, kentleşmiş toplumlardaki çoğu insan için insan dışındaki hayvanlarla başlıca temas biçimi yemek vakitlerinde olur. Hayvanların yiyecek olarak kullanımı, muhtemelen en eski ve en yaygın hayvan kullanım biçimidir. Aynı zamanda bir anlamda en temel hayvan kullanımıdır, hayvanları ihtiyaçlarımızı ve çıkarlarımızı karşılayacak şeyler olarak gören bir etiğin temel taşıdır.

Hayvanların kendi başlarına değerleri varsa, hayvanları yiyecek olarak kullanmamız sorgulanır hâle gelir. Hayvan yemek zorunda oldukları, aksi halde açlıktan ölecekleri uzak kuzeyde geleneksel bir hayat süren Iniut'ler, akla yatkın biçimde hayatta kalma çıkarlarının, öldürdükleri hayvanların çıkarından üstün geldiğini iddia edebilirler. Çoğumuz beslenme alışkanlığımızı bu biçimde savunamayız. Sanayileşmiş toplumlarda yaşayan insanlar, hayvan eti kullanmadan uygun bir beslenme tarzını kolaylıkla elde edebilirler. Sağlık ya da uzun ömür için et gerekli değildir. Hatta, insanlar hiçbir et ürünü kullanmadan sağlıklı hayatlar yaşayabilirler, ama vegan beslenme tarzı daha büyük özen ister, özellikle de küçük çocuklar için. Ayrıca B_{12} vitamin desteği alınmalıdır. Sanayileşmiş toplumlardaki hayvan üretimi, yiyecek üretmenin etkin bir yolu da değildir, çünkü tüketilen hayvanların çoğu bizim doğrudan yiyebileceğimiz tahıl ve başka yiyeceklerle beslenmişlerdir. Bu tahılları hayvanlara yem olarak verdiğimizde, besin değerinin sadece yaklaşık bir çeyreği –bazı durumlarda onda biri kadar azı– insan tüketimi için et olarak kalır. O halde, tamamen tarımsal ürünler için uygun olmayan arazilerde otlayarak yetiştirilen hayvanlar hariç, hayvanlar ne sağlık için, ne de yiyecek teminini artırmak için yeniliyor. Etleri bir lüks olduğundan

ve insanlar tadını sevdiği için tüketiliyor. (Çiftlik hayvanları sanayisi ayrıca küresel ısınmaya tüm taşımacılık sektöründen daha fazla katkıda bulunuyor.)

Sanayileşmiş toplumlarda hayvan ürünlerini insan gıdası için kullanmanın etiğini düşünürken, görece ikincil bir insan çıkarının, söz konusu hayvanların hayatları ve refahıyla dengelenmek zorunda olduğu bir durumu düşünüyoruz. Çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, asıl çıkarların ikincil çıkarlara feda edilmesine izin vermez.

Hayvanların yiyecek olarak kullanılmasına karşı fikir, hayvanlara, etlerinin insanlara mümkün olan en düşük maliyetle sunabilmesi için acınası bir hayat sürdürüldüğünde en güçlü hâle geliyor. Entansif yetiştiriciliğin modern biçimleri, bilim ve teknolojiyi hayvanların bizim kullanacağımız nesneler olduğu tavrına uygular. Piyasadaki rekabet, et üreticilerini hayvanlara daha acınası hayat yaşatarak maliyeti düşürmeye hazır rakiplerini taklit etmeye zorluyor. Bu şekillerde üretilmiş eti, yumurtayı ya da sütü satın alarak, hissetme yetisine sahip hayvanları bütün ömürleri boyunca tıkış tıkış elverişsiz şartlarda hapseden et üretimi yöntemlerini hoş görüyoruz. Onlara yemi ete dönüştüren makineler gibi davranılıyor ve daha yüksek bir "dönüştürme oranı"nı sağlayan her yeniliğin benimsenmesi kuvvetle muhtemel oluyor. Bu konudaki bir otoritenin dediği gibi, "zalimlik sadece kârlılık hali bitince kabul ediliyor." Türcülükten kaçınmak için, bu uygulamaları durdurmak zorundayız. Bizim alışkanlığımız endüstriyel hayvancılığa arayıp bulamadığı desteği veriyor. Onlara bu desteği vermeyi kesme kararı zor olabilir, ama beyaz bir Güneylinin kendi toplumunun değerlerine karşı gelip kölelerini azat etmesinden daha az zordur. Alışkanlıklarımızı değiştirmezsek, kendi yaşam tarzlarını değiştirmeyecek olan o köle sahiplerini nasıl kınayabiliriz?

Bu savlar endüstriyel hayvancılıkla yetiştirilen hayvanlar için geçerlidir; yani, yediğimiz etin endüstriyel hayvancılık yöntemleriyle üretilmediğinden emin olmadığımız sürece tavuk eti, domuz eti ya da dana eti yememeliyiz. Aynısı, kalabalık besi yerlerinde tutulan sığırlardan elde edilen sığır eti için de geçerlidir (Birleşik Devletler'de çoğu sığır etinde olduğu gibi). Yumurtalar, özellikle "kafessiz yetiştirme" ya da "serbest yetiştirme" diye satılmadıkça, küçük tel kafeslerde tutulan tavuklardan geliyor, kanatlarını bile geremeyecekleri kadar küçük kafeslerde. (Bunları yazdığım sırada, İsviçre batarya kafesini yasakladı ve Avrupa Birliği de kademeli olarak ortadan kaldırma sürecinde. Birleşik Devletler'de, Kaliforniya 2008'de yasaklanması için oy kullandı ve o yasak 2015'te yürürlüğe girecek. Michigan'da 2009'da, batarya kafeslerinin on yıl içinde kademeli olarak kaldıracağı bir yasa geçirdiler. Süt ürünleri de çoğunlukla bir ahıra kapanmış, otlağa çıkamayan ineklerden geliyor. Dahası, süt vermeye devam etmeleri için mandıra inekleri her yıl gebe bırakılmak zorunda, buzağıları da doğumdan kısa süre sonra alınır, biz de sütü içebiliriz.

Endüstriyel çiftliklerdeki hayvanların acı çekmeleriyle ilgilenmek, bizi doğrudan vegan beslenme tarzına götürmez, çünkü dışarıda otlanmasına izin verilen hayvanlardan hayvan ürünleri satın almak mümkün. (Hayvan ürünlerine "organik" etiketi yapıştırılınca, bu hayvanların dışarıya çıkabildikleri anlamına gelmesi gerekir, fakat bu kuralın yorumu bazen müphem.) Serbest dolaşan hayvanların hayatı, kuşkusuz endüstriyel çiftliklerde yetiştirilen hayvanların hayatından daha iyi. Onları yiyecek olarak kullanmanın çıkarların eşit gözetilmesiyle bağdaşıp bağdaşmadığı hâlâ kuşkuludur. Sorun şu ki, pek tabii, yiyecek olarak kullanmak onları öldürmeyi gerektiriyor (Yumurtlayan tavuklar ve mandıra inekleri bile üretkenlikleri düşmeye başlayınca

öldürülüyorlar, ömürlerinden çok daha kısa zaman önce), fakat daha önce dediğim gibi bu meseleye daha sonraki bölümlerde döneceğiz. Onları öldürmek dışında, onları akşam yemeğimize ucuza getirmek için yapılan pek çok başka şey daha var. Kısırlaştırma, anneyle yavrusunu birbirinden ayırma, sürüleri dağıtma, dağlama, taşıma, mezbahadaki muamele ve son olarak kesim anının kendisi, bütün bunların acı çekmeyi içermesi muhtemel ve burada hayvanların çıkarları dikkate alınmıyor. Belki hayvanlar küçük ölçekte bu şekillerde acı çekmeden yetiştirilebilirler. Bazı yetiştiriciler "insanca yetiştirilmiş" hayvan üretmekten gurur duyarlar, fakat neyin "insanca" olarak görüldüğüne dair standartlar adamakıllı değişiyor. Hayvanlara daha insanca davranmaya doğru giden her adım takdir edilir, fakat bu yöntemlerin büyük kent nüfuslarımızın şimdi tükettiği devasa hayvan ürünleri miktarını üretebileceği pek muhtemel görünmüyor. Hiç değilse, tükettiğimiz et, yumurta ve süt ürünlerinin miktarını büyük ölçüde azaltmak zorunda kalırdık. Her ne ise, buradaki önemli soru, hayvan ürünlerinin acı çektirmeden üretilebilip üretilemeyeceği değil, bizim satın almayı düşündüğümüz ürünlerin acı çektirmeden üretilmiş olup olmadığıdır. Öyle olduğundan emin olmadıkça, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi bu üretimin, daha az önemli kendi çıkarlarımızı tatmin etmek için hayvanların önemli çıkarlarını haksız biçimde feda ettiğini ima eder. Bu üretim sürecinin sonuçlarını satın almak, bunu desteklemek ve üreticilerin bunu yapmaya devam etmelerini teşvik etmektir. Gelişmiş toplumlarda yaşayan bizlerin geniş yiyecek seçeneği olduğundan ve bu ürünleri yemeleri gerekmediğinden, zalim bir hayvan ürünleri üretme sisteminin devamını teşvik etmek yanlıştır.

Yediğimiz hayvanların nasıl yaşayıp nasıl öldüklerini bilmenin zor olduğu şehirlerde yaşayan bizler için bu sonuç

bizi bir vegan hayat tarzına çok yaklaştırır. Bu bölümün son kısmında bazı itirazları ele alacağım.

Hayvanlar Üzerinde Deney Yapmak

Belki de türcülüğün en açık gözlemlendiği alan, hayvanların deneylerde kullanımıdır. Burada mesele çırılçıplak ortaya çıkar, çünkü deneyciler çoğunlukla deneylerinin bizi insanlar hakkındaki keşiflere götüreceğini iddia ederek, hayvanlar üzerinde deney yapmayı haklı gösterme arayışı içindedirler; eğer durum buysa, deneyci, insan ile insan dışındaki hayvanların can alıcı açılardan benzer olduğunu kabul etmelidir. Örneğin, bir sıçanı açlıktan ölmek ile yemeği elde etmek için elektrik verilmiş bir ızgaradan geçmek arasında bir seçime zorlamak bize insanların strese karşı tepkisi hakkında bir şey söylüyorsa, sıçanın bu tür durumda stres hissettiğini varsayabiliriz.

İnsanlar bazen bütün hayvan deneylerinin hayati tıbbi amaçlara hizmet ettiğini ve yol açtığından daha fazla acıyı dindirmesi sebebiyle haklı gösterilebileceğini sanır. Bu rahatlık veren inanç yanlıştır. LD_{50} –1920'lerde "Öldürücü Doz"u ya da bir grup numune hayvanın yüzde 50'sini öldürecek tüketim seviyesini bulmak için tasarlanmış bir test– bugün hâlâ bazı amaçlar için kullanılmaktadır. Örneğin popüler kırışıklık tedavisi Botox® Cosmetic'i test etmek için kullanılıyor. Bu amaçla, farelere çeşitli dozlar veriliyor. Yeterince yüksek doz verilenler, solunum kasları felç olurken ağır ağır soluksuz kalarak boğuluyorlar, hiç kuşkusuz muazzam bir acının ardından. Bu testler insanların acı çekmesini önlemek için gerekli değil: Ürünlerin sınanması için hayvanların kullanımı dışında seçenek olmasa bile, bu ürünler olmadan yaşamak ve kırışıklıklarla yaşamayı öğrenmek daha iyi olurdu, tıpkı pek çok ileri yaştaki insanın hep yaptığı gibi.

Bütün üniversite deneyleri de verdikleri acıdan daha fazlasını dindirdiği gerekçesiyle savunulamaz. Elli yılı aşkın süredir devam eden bir dizi iyi bilinen deneyde, Wisconsin, Madison'daki Primat Araştırma Merkezi'nden H. F. Harlow anneden yoksun ve tam bir tecrit koşulları altında maymunlar yetiştirdi. Bu biçimde, maymunları normal maymunların yanına yerleştirdiğinde, sürekli bir depresyon ve korku durumu içinde onları bir köşede birbirlerine sokulup oturur bir hâle getirebildiğini keşfetti. Harlow ayrıca o kadar nevrozlu dişi maymunlar yarattı ki, anne olduklarında yavrularının yüzlerini yere çarpıp bir ileri bir geri sürttüler. Harlow'un kendisi artık hayatta değilse de, başka ABD üniversitelerindeki eski öğrencilerinden bir kısmı, onun ölümünden çok seneler sonra deneylerini çeşitlendirerek yapmaya devam etmişlerdir.

Bu vakalarda ve buna benzer pek çoğunda, insanların yararları ya yoktur ya da pek belirsizdir; halbuki öteki türlerin üyelerinin kaybı kesin ve gerçektir. Dolayısıyla, bu deneyler, bütün varlıkların çıkarlarına, türüne bakmaksızın eşit gözetme sağlamayı başaramamıştır. Geçmişte, hayvan deneyi hakkındaki sav çoğunlukla bu noktayı atlamıştır çünkü mutlakiyetçi biçimde ifade edilmiştir: Deneylerin karşıtları, sadece tek bir hayvan üzerinde yapılan deneyle tedavi edilebilecek korkunç bir hastalıktan binlerce insanın ölmesine razı olur muydu? Bu tamamen varsayıma dayanan bir soru, çünkü hiçbir deneyin böyle dramatik sonuçlar doğuracağı önceden bilinemez, ama varsayıma dayalı doğası açık olduğu sürece, bu sorunun olumlu olarak cevaplanması gerektiğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, eğer binlerce insanı kurtarmak için bir değil bir düzine hayvan deneylerden acı çekmek zorunda kalacaksa, bunun doğru olduğunu ve böyle yapmalarının çıkarların eşit gözetilmesiyle uyumlu olduğunu düşünürdüm.

Sınırlı sayıda hayvan üzerindeki deneyler aracılığıyla binlerce insanı kurtarmakla ilgili varsayıma dayalı soruya türcülerin karşıtları da kendi varsayıma dayalı sorularıyla karşılık verebilirler: Deneyciler, deneylerini eğer binlerce insanı kurtarmanın tek yoluysa, ağır ve iyileşmez beyin hasarı olan öksüz ve yetim insanların üzerinde yapmaya razı olurlar mıydı? ("öksüz ve yetim" diyorum çünkü insandaki anne babanın duygularının işleri karıştırmasından kaçınmak için.) Eğer deneyciler, geri dönüşü olmayan ağır beyin hasarlı öksüz yetim insanları kullanmaya razı değillerse, insan dışındaki hayvanları kullanmadaki isteklilikleri sadece türe dayalı ayrımcılık gibi görünüyor, çünkü kuyruksuz maymunlar, kuyruklu maymunlar, köpekler, kediler ve hatta fareler ve sıçanlar, hastane koğuşlarında ve başka kurumlarda zar zor hayatta kalan ağır beyin hasarlı pek çok insandan daha zeki, kendilerine olup bitenin daha farkında ve acıya daha duyarlıdırlar. İnsan dışındaki hayvanların yoksun olup da, böyle insanların sahip olduğu hiçbir ahlaki bakımdan önemli ayırt edici özellik yok gibi. O halde deneyciler, ne zaman insan dışındaki hayvanlar üzerinde, eşit ya da daha düşük hissetme yetisi, farkındalık, duyarlık vb. seviyesindeki insanlarda kullanımının haklı gösterilemeyeceğini düşündükleri amaçlar için deneyler gerçekleştirdiklerinde kendi türleri lehinde davranıyorlar. Bu yanlılık bertaraf edilseydi, hayvanlar üzerinde yapılan deney sayısı büyük ölçüde azalırdı.

Hayvanlar üzerindeki az sayıdaki fiili deneyin, daha önce kabul ettiğim varsayımsal gerekçe doğrultusunda haklı gösterilmesi mümkün, yani çıkarların eşit gözetilmesi ilkesini ihlal etmeden. Fiili bir deneyden elde edilen kazançlar asla varsayımsal örnekteki kadar kesin olmasa da, yarar yeterli derecede büyükse, o yararı sağlama olasılığı yeterince yüksekse ve hayvanların çektiği acı yeterli derecede azsa, bir

yararcı bunun yapılmasının yanlış olduğunu söyleyemez. Deney annesiz babasız, beyin hasarlı bir insana yapılacak olsaydı da bu gene geçerli olurdu. Hayvanlar üzerinde arada bir yapılan deney savunulabilir olsun ya da olmasın, hayvanları araştırmalarda kullanmaya ilişkin halihazırdaki kurumsal uygulamalar savunulabilir değil, çünkü, son otuz yıldaki bazı ilerlemelere rağmen, bu uygulamalar hayvanların çıkarlarını eşit gözetmenin hâlâ yanından bile geçmiyor. O yüzden, şimdi hayvanlar üzerindeki araştırmalara giden fonları, rızası olan hastaları kapsayan klinik araştırmalara ve hiç kimseye, hayvan ya da insan, acı çektirmeyen başka araştırma yöntemleri geliştirmeye kaydırmak daha iyi olurdu.

Türcülüğün Öteki Biçimleri

Hayvanların yiyecek olarak ve araştırmalardaki kullanımı üzerine odaklandım, çünkü geniş ölçekli, sistematik türcülük örnekleri var. Tabii bunlar, insan türünün ötesine uzanan, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin pratik içerimleri olduğu tek alanlar değil. Benzer meseleleri ortaya çıkaran pek çok başka alan var, kürk ticareti, bütün farklı biçimleriyle avlanma, sirkler, rodeolar, hayvanat bahçeleri ve evcil hayvan ticareti de bunlara dahil. Bu meselelerle gündeme gelen felsefi sorular, hayvanların yiyecek olarak ve araştırmalarda kullanımının gündeme getirdiklerinden pek farklı değil. Uygun etik ilkeleri onlara uygulamayı okura bırakacağım.

BAZI İTİRAZLAR

Bu bölümde ana hatları çizilmiş görüşleri 1973'te ilk ortaya attığımda, hayvan özgürleşmesi ya da hayvan hakları hareketi yoktu. Şimdi var ve sayısız hayvan eylemcisinin sıkı

çalışmaları sonuç getirdi, sadece hayvanlara kötü muamelede daha büyük halk kesiminin farkındalığıyla değil, pek çok farklı alanda hayvanların somut yararlarıyla da. Hayvanların çıkarları için eşit gözetme davasının pek çok yanının artan kabulü ve pek çok farklı alanda hayvanların adına kaydedilmiş yavaş fakat elle tutulur ilerlemelere rağmen, bir takım itirazlar gelmeye devam ediyor. Bu bölümün bu son kısmında, bu itirazların en önemlilerine cevap vermeye çalışacağım.

Hayvanların Acıyı Hissedebildiğini Nasıl Biliyoruz?

Başka bir varlığın acısını asla doğrudan yaşayamayız, bu varlık ister insan olsun ister olmasın. Bir çocuğun düşüp dizini sıyırdığını gördüğümde, davranma biçiminden acı hissettiğini biliyorum; ağlar, bana dizinin acıdığını söyler, ağrıyan bölgeyi ovuşturur vs. Acı hissettiğimde kendimin de az çok benzer biçimde davrandığımı biliyorum –daha çekingen olsa da– ve o yüzden çocuğun, ben dizimi sıyırdığımda benim hissettiğim gibi bir şey hissettiğini kabul ediyorum.

Hayvanların acı hissedebildiği inancımın dayanağı, çocukların acı hissedebildiği inancımın dayanağına benzer. Hayvanlar acı içindeyken tıpkı insanların davrandığı biçimde davranır ve davranışları, onların acı çektikleri inancı için yeterli gerekçedir. Bizimle bir insan dilinde iletişim kurmayı öğrenmiş birkaç hayvan dışında, gerçekten acı hissettiklerini söyleyemezler; fakat bebekler ve yürümeye yeni başlamış bebekler de konuşamaz. İç hallerini göstermek için başka yollar bulurlar, öyle ki biz de bir varlığın, o varlık dil bilmese de, acı çekiyor olduğundan emin olabiliriz.

Hayvan davranışından yaptığımız çıkarsamayı desteklemek için, bütün omurgalıların, özellikle de kuşlar ve me-

melilerin sinir sistemlerinin temel olarak benzer olmasına işaret edebiliriz. İnsan sinir sisteminin acıyı hissetmeyle ilgili o bölümleri görece eskidir, evrimsel bakımdan. Atalarımız başka memelilerden ayrıldıktan sonra ancak gelişmiş olan beyin zarının aksine, temel sinir sistemi daha uzak atalarda evrimleşmiş ve insanlar dahil bütün öteki "yüksek" hayvanlarda ortaktır. Bu anatomik paralellik, omurgalı hayvanların hissetme yeteneklerinin bizimkine benzer olmasını muhtemel kılıyor.

Omurgasız hayvanların sinir sistemleri bizimkine daha az benzer, belki de o nedenle, onların acı hissedebilir olduğu konusunda aynı güvene sahip oluşumuz haklı gösterilemez. İstiridye, midye ve deniz tarağı gibi çift kabuklularda, acı yeteneği ya da herhangi başka bir bilinç biçimi muhtemel görünmüyor ve durum öyleyse, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi onlara uygulanmaz. Öte yandan, yengeç ve deniz tekesinin elektrik çarpması ya da bir antenini çimdikleme gibi uyarılara tepkilerini inceleyen bilim insanları acının olduğuna işaret eden kanıtlar buldular. Dahası, bazı omurgasızların davranışını –özellikle de, içinden lezzetli bir lokma almak için vidalı kapaklı cam bir kavanozun kapağını açmak gibi alışılmamış sorunları çözmeyi öğrenebilen ahtapot– en azından bazı omurgasızlarda bilincin evrimleştiğini kabul etmeden açıklamak zor.

Hayvanların acıyı hissettiğine inanmak için elimizde bulunan dayanakların hiçbirinin bitkiler için geçerli olmaması önemlidir. Acı olduğunu gösteren davranış gözlemleyemiyoruz –yalan detektörleri bağlayarak bitkilerde duygular tespit edildiği yönündeki sansasyonel iddiaların arkasının gelmediği görüldü– ve bitkilerin bizim gibi merkezi bir sinir sistemi yok.

Buna Benjamin Franklin İtirazı denebilir, çünkü *Autobiography*'sinde bir ara vejetaryen olduğunu, ama bazı arkadaşlarının yeni tuttukları bir balığı kızartma hazırlıklarını seyrederken hayvan etinden uzak durmasının sona erdiğini anlatır. Balık kesilip açılınca, midesinden daha küçük balıklar çıkmış. "Haa", demiş Franklin kendi kendine, "siz birbirinizi yerseniz, bizim sizi yememiz için bir sebep göremiyorum," ve ardından da dediğini yapmaya koyulmuş.

Franklin en azından dürüstmüş. Bu hikâyeyi anlatırken, bu itirazın geçerliliğinden ancak balık çoktan tavada ve "fevkalade güzel" kokmaya başladıktan sonra emin olduğunu itiraf ediyor; "akıllı bir yaratık" olmanın avantajlarından birinin, insanın yapmak istediği her şey için bir sebep bulabilecek olması diyor. Bu itiraza verilebilecek cevaplar o kadar bariz ki Franklin'in bu itirazı kabul etmesi o sırada akıl gücünden ziyade açlığını ortaya koyar. Bir kere, yiyecek için öldüren hayvanların çoğu, öldürmeseler hayatta kalamazlardı, oysa bizim hayvan eti yememiz gerekmiyor. Sonra, işlerine geldiğinde hayvanların davranışını normalde "hayvanca" gören insanların ahlaki yol gösterici olarak hayvanlara bel bağlamamız gerektiğini ima eden bir sav kullanması tuhaf. Gelgelelim, en belirleyici nokta, insan dışındaki hayvanların kendilerine açık alternatifleri değerlendirme ya da beslenme alışkanlıklarının etiği üzerinde düşünme yeteneğine sahip olmamalarıdır. Dolayısıyla, hayvanları yaptıklarından dolayı sorumlu tutmak ya da öldürmelerinden dolayı benzer biçimde muameleyi "hak ettikleri" yargısında bulunmak imkânsızdır. Öte yandan, bu satırları okuyanlar kendi beslenme alışkanlıklarının haklı gösterilebilirliğini değerlendirmelidirler. Bu tercihi yapmaya muktedir olma-

yan varlıkları taklit ederek sorumluluktan kaçamazsınız.

Bazen insanlar, hayvanların birbirini yemesinden biraz farklı bir sonuç çıkarıyor. Bu durumun hayvanların yenilmeyi hak etmesine işaret etmediğini, daha ziyade, güçlü olanın zayıf olanla avlandığı doğal bir yasayı, bir tür Darwinci "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması"na işaret ettiğini, bizim de hayvanları yiyerek kendi rolümüzü oynadığımızı düşünüyorlar.

Bu itirazın bu yorumu iki temel hata yapıyor, bir tanesi olgu, öteki de akıl yürütme hatası. Olgusal hata, bizim hayvan tüketimimizin doğal bir evrimsel sürecin bir parçası olduğu varsayımında yatıyor. Yiyecek için hâlâ avlananlar açısından bu doğru olabilir, fakat evcil hayvanların endüstriyel çiftliklerdeki kitle üretimiyle hiç ilgisi yok.

Hadi diyelim ki yiyeceğimiz için avlandık ve bu da doğal bir evrim sürecinin bir parçasıydı. Bu süreç doğal olduğu için doğrudur varsayımında gene bir akıl yürütme hatası olurdu. Kadınlar için ergenlikten menopoza her yıl ya da iki yılda bir, çocuk yapmak kuşkusuz "doğal"dır, ama bu sürece müdahale etmenin yanlış olduğu anlamına gelmez. Doğayı anlamamız ve her şeyin neden, oldukları biçimde olduğunu açıklamak için en iyi kuramları geliştirmemiz gerekir, çünkü, ancak o şekilde eylemlerimizin ne sonuçlar doğurabileceğini kestirebiliriz; işleri doğal yolla yapmanın gelişmeye açık olmadığını varsaymak ciddi bir hata olurdu.

Etik ve Mukabele

Batı geleneğindeki günümüze ulaşmış en eski belli başlı ahlak felsefesi eseri Platon'un *Devlet*'inde şu etik görüşleri buluyoruz.

> Diyorlar ki, haksızlık yapmak doğa gereği iyidir; haksızlığa maruz kalmak kötü; ama ikincisinde, ilkindeki iyiden daha fazla kötü

var. Yani insanlar hem haksızlık yapıp hem haksızlığa maruz kalınca ve ikisini de yaşayınca, birini elde edip de ötekinden kaçınamayanlar, ikisi de olmasın diye aralarında anlaşmanın daha iyi olacağını düşünüyorlar; böylece yasalar ve karşılıklı akitler oluşturmaya başlıyorlar; yasayla emredilmiş şeye yasal ve adil adını veriyorlar. İddialarına göre adaletin kökeni ve doğası budur; bu, içlerinden en iyilerinin arasında, adaletsizlik yapıp cezaya çarptırılmamak için bir orta yol ya da uzlaşmadır, en kötüleri arasında da misilleme gücü olmadan adaletsizliğe maruz kalmadır.

Bu, Platon'un kendi görüşü değildi. Bunu, diyaloğunun kahramanı Sokrates'in çürütmesi için Glaucon'un ağzından söyletiyordu. Bu, asla genel kabul görmüş bir görüş değil, fakat silinip gitmiş de değil. Yansımaları John Rawls ve David Gauthier gibi felsefecilerin etik kuramlarında bulunabilir ve hayvanları etik sahasından, ya da en azından özünden dışlamayı haklı göstermek için de kullanılmıştır. Zira, etiğin temeli, başkaları bana pis şeyler yapmadığı sürece benim de başkalarına pis şeyler yapmamamsa, benim kendimi dizginlememin kıymetini bilmekten ve ona göre de bana karşı davranışını kontrol etmekten aciz olanlara pis şeyler yapmaktan kaçınmam için hiçbir sebep yoktur. Hayvanlar genel olarak bu kategoridedirler. Ben sörf yapıyorken bana bir köpekbalığı saldırıyorsa, hayvanların çıkarlarına olan saygımın bana yararı olmayacaktır; sörf yapmadığı zamanlarda bir teknenin güvencesinde köpek balığı avlayan bir sörfçü kadar yenilme ihtimalim var. Bu görüşe göre, hayvanlar mukabele edemeyeceği için etik davranışın dışındadır.

Etiğin bu biçimde kavranışını değerlendirirken, etik yargıların kökenlerinin *açıklamaları* ile bu yargıların *gerekçelendirilmeleri* arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Etiğin kökeninin karşılıklı yarar için insanlar arasındaki sessiz bir sözleşme olarak açıklanmasının akla yatkın bir yanı var (gerçi başka memelilerin toplumlarında gözlemlenmiş yarı-

etik toplum kuralları açısından bu açıkça tarihsel bir fantezi). Yine de, ortaya çıkan etik sistemin doğruluğu yanlışlığı hakkındaki hiçbir görüşe kendimizi bağlamadan bu izahı tarihsel bir açıklama olarak kabul edebilirdik. Etiğin kökenleri ne kadar kişisel çıkara dayalı olursa olsun, bir kere etik açısından düşünmeye başladık mı, bu dünyevi öncüllerin ötesine götürülmemiz mümkün, zira akıl yürütmeye muktediriz ve akıl kişisel çıkarın astı değildir. Etik hakkında akıl yürütürken, bu kitabın ilk bölümünde gördüğümüz gibi, bizi kendi kişisel çıkarlarımızın ötesine hatta mensubu olduğumuz bölgesel grubun çıkarlarının ötesine götüren kavramlar kullanırız. Etiğin sözleşme görüşüne göre, bu evrenselleştirme sürecinin bizim toplumumuzun sınırlarında durması gerekir; fakat süreç bir kere başladı mı, o noktada durmasının bizim başka inançlarımızla tutarlı olmadığını görmeye başlayabiliriz. Tıpkı, saymaya belki kabilelerindeki insan sayısının kaydını tutmak için başlamış olan ilk matematikçilerin, sonsuz küçükler hesabına giden bir yolda ilk adımlarını attıklarının hiç farkında olmamaları gibi, etiğin kökenleri de etiğin nerede bitmesi gerektiği konusunda bize bir şey söylemez.

Gerekçelendirme meselesine döndüğümüzde, etiğin sözleşmeci izahlarının pek çok sorunu olduğunu görebiliriz. Açıkça ortada ki, bu tür izahlar etik sahadan insandışı hayvanlardan çok daha fazlasını dışlarlar. Ağır zihinsel engelli insanlar da eşit derecede mukabeleden aciz olduklarından, onların da hariç tutulması gerekir. Aynı şey bebekler ve çok küçük çocuklar için de geçerlidir. Sözleşmeci görüşün sorunları bu özel durumlarla da sınırlı değil. Etik sözleşmeye girmenin nihai sebebi, bu görüşe göre, kişisel çıkardır. Bazı evrensel unsurlar dahil edilmezse, eğer kendi çıkarlarına değilse, bir grup insanın başka bir grup insanla etik biçimde ilgilenmesi için bir sebep yok. Bunu ciddiye alırsak,

etik yargılarımızı köklü biçimde gözden geçirmek zorunda kalacağız. Örneğin, Afrikalı köleleri Amerika'ya taşıyan köle tüccarı beyazların Afrikalılara o sırada davrandıklarından daha iyi davranmaları için hiçbir kişisel çıkarları yoktu. Afrikalıların misilleme yapacak hiçbir imkânı yoktu. Köle tüccarları sözleşmeci kuramcılar olsalardı, etiğin bizim toplumumuzun sınırlarında durduğunu açıklayıp Afrikalıların da bizim toplumumuzun bir parçası olmadığından –o sırada değillerdi de– onlara karşı ödevlerimiz olmadığını da ekleyerek kölelik karşıtlarını alt edebilirlerdi.

En çarpıcı olanı, sözleşme modelinin bizim gelecek nesillere karşı tavrımız üzerindeki etkisidir. "Gelecek kuşaklar için neden bir şeyler yapayım ki? Sanki gelecek kuşaklar benim için ne yaptı?" görüşünü benimsememiz gerekir eğer bize mukabele edemeyenlere karşı hiçbir yükümlülüğümüz yoksa. 2150 yılında hayatta olacak insanlar bizim hayatımızı daha iyiye ya da daha kötüye götürecek bir şeyi nasıl yapabilirler? Dolayısıyla, sözleşmeci görüşe göre, nükleer atıkların atılımını hiç dert etmemeliyiz. Doğru, bazı nükleer atıklar çeyrek milyon yıl kadar ölümcül olmaya devam edecektir; ama onları 100 yıl boyunca güvende tutacak konteynerlere koyduğumuz sürece, etiğin bizden istediği her şeyi yapmışız demektir.

Bu örnekler, kökeni ne olursa olsun şu an elimizdeki etiğin mukabele edebilen varlıklar arasındaki sessiz bir anlaşmanın ötesine geçtiğini göstermeye yetmelidir. Böyle bir temele başvurmanın getirecekleri cazip değil. Hiçbir ahlakın kökenin izahı ahlakımızı mukabeleye dayamaya bizi zorlamadığından ve bu sonuç yönünde başka hiçbir sav sunulmadığından, bu etik görüşünü reddetmemiz gerekir.

Tartışmanın bu noktasında, bazı sözleşme kuramcıları, ahlaki toplumun içerisine mütekabil bir anlaşmada yer alma *kapasitesi* olan ya da olacak her şeyin, bu yeteneğe ne

zaman sahip olacaklarına bakılmaksızın dahil edilmesinde ısrar ederek daha gevşek bir sözleşmeci fikir görüşüne başvururlar. Belli ki, bu görüş artık mukabeleye dayalı değildir, zira (tabii mezarımızın temiz tutulması ya da hatıramızın sonsuza dek saklanması konusunda çok titizlenmezsek) sonraki nesiller bizimle mütekabil ilişkilere giremezler, bir gün mukabele edecek yeteneğe sahip olacak olsalar bile. Sözleşmeci kuramcılar mukabeleyi bu şekilde terk ederlerse, o zaman sözleşme izahında geriye ne kalır? Bunu neden benimseyelim ki? Ve ahlakı neden sadece bizimle anlaşmaya girecek yeteneği olanlarla sınırlayalım, eğer hiçbir zaman bunu yapma imkânları yoksa? Çekirdeğini kaybetmiş bir sözleşmeci görüşün kabuğuna yapışacağımıza, onu tümden terk edip, evrenselleştirilebilirlik temelinde ahlakın içerisine hangi varlıkların alınması gerektiğini düşünebiliriz.

İnsanlar ile Hayvanlar Arasındaki Farklılıklar

İnsanlar ile hayvanların tamamen farklı çeşit varlıklar olduğu, Batı uygarlığı yolunun çoğunda sorgulanmamıştır. Bu varsayımın temeli, Darwin'in kökenlerimizi keşfi ve bununla bağlantılı olarak Tanrının suretinden ilahi yaratılışımız hikâyesinin inanılırlığındaki düşüşle sarsılmıştır. Darwin'in kendisi de bizimle hayvanlar arasındaki farklılığın çeşitten ziyade derece farklılığı olduğunu ileri sürmüştür; bugün bile bazılarının kabul etmekte zorlandığı bir görüş. İnsanlar ile hayvanlar arasında bir çizgi çekmenin yollarını araştırdılar. Şimdiye kadar bu sınırlar kısa ömürlü olmuştur. Örneğin, sadece insanların alet kullandıkları söylenirdi. Sonra, Galapagos ağaçkakanlarının ağaç yarıklarındaki böcekleri kazıp çıkartmak için bir kaktüs iğnesi kullandıkları gözlemlenmiştir. Ardından, başka hayvanların alet *kullanmış* olsa da, alet *yapan* tek hayvanın insan olduğu fikri ortaya

atılmıştır. Derken, Jane Goodall, Tanzanya vahşi ormanlarındaki şempanzelerin ağızlarında yaprak çiğneyerek su emmeye yarayan bir sünger yaptıklarını ve dallardaki yaprakları budayarak böcek yakalamak için aletler yaptıklarını keşfetmiştir. Dil kullanımı başka bir bariyer çizgisiydi; ama şimdi şempanzeler, bonobolar, goriller ve orangutanlar Amerika'da sağır insanlar tarafından kullanılan dilde işaretleşmeyi öğrendiler, papağanlar da İngilizce konuşmayı öğrendi; sırf tekrarlamayı değil.

İnsan ve hayvanlar arasındaki çizgiyi çekmek için yapılan bu teşebbüsler olgularla örtüşse bile, yine de hayvanlara davranışımızı haklı göstermek için gerekli ahlaki ağırlığı taşıyamazdı. Bentham'ın işaret ettiği gibi, bir hayvanın dil kullanmaması onun acı çekmesini göz ardı etmek için bir sebep olamaz, alet kullanmaması da öyle.

Bazı felsefeciler insanlar ile hayvanlar arasında daha derin farklılıklar olduğunu iddia ettiler. Hayvanların düşünemez ya da akıl yürütemez olduklarını, buna uygun olarak da onlarda kendini kavrayış, özfarkındalık olmadığını iddia ettiler. Andan an'a yaşarlar ve kendilerini bir geçmişi ve bir geleceği olan ayrı varlıklar olarak görmezler. Özerklikleri de yoktur, yani kendi hayatlarını nasıl yaşayacaklarını seçme yetisi. Özerk, özfarkındalığı olan varlıkların bir biçimde, bir geçmişi ve geleceğiyle kendilerini ayrı varlıklar olarak görmeye muktedir olmayan, andan an'a yaşayan varlıklardan ahlaki olarak daha önemli olduğu ileri sürüldü. Buna uygun olarak, bu görüşe göre özerk, özfarkındalığı olan varlıklar, normal olarak öteki varlıkların çıkarlarından daha fazla önceliğe sahip olmalılar. Şimdi insan dışındaki bazı hayvanlarda özfarkındalığın ve özerkliğin olup olmadığını değerlendirmeyeceğim, çünkü mevcut bağlamda bu soruya dayanan çok şey yok. Şimdi sadece çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin uygulanışını değerlendiriyoruz. Gelecek

bölümde, can almanın neden yanlış olduğuna dair soruları tartışırken, özfarkındalığın bir varlığın hayat hakkına sahip olup olmadığı konusundaki münazaralarda önemli bir fark olduğuna inanmak için sebepler olduğunu göreceğiz; o zaman insan dışındaki hayvanlardaki özfarkındalık için kanıtları araştıracağız. Bu arada, daha önemli olan mesele: Bir varlığın özfarkındalığının olması o varlığa bir tür gözetilme önceliği hakkı verir mi?

Özfarkındalığı olan varlıkların öteki varlıklardan daha fazla gözetilmeye hakkı olduğu iddiası, eğer özfarkındalığı olan varlıkların başına gelen bir şeyin onların çıkarlarına ters olacağı, oysa benzer olayların özfarkındalığı olmayan varlıkların çıkarlarına ters olmayacağı iddiasından ibaretse, bu iddia çıkarların eşit gözetilmesi ilkesiyle bağdaşır. Bu böyle olabilir çünkü özfarkındalığı olan yaratık, o olayı daha uzun bir zaman diliminin genel çerçevesine sığdırabilir, farklı arzuları vardır vs. Ne var ki bu, bu bölümün başında teslim ettiğim bir nokta, ve gülünç uç noktalara taşınmadıkça da –benim özfarkındalığım varsa ve bir dananın yoksa, beni dana etinden yoksun bırakmak, danayı yürüme, gerinme ve ot yeme özgürlüğünden yoksun bırakmaktan daha fazla acıya sebep olur demekte ısrar etmek gibi– hayvan deneyleri ve endüstriyel hayvancılık eleştirilerimle de yalanlanıyor değil.

Özfarkındalığı olan bir varlık, sadece hissetme yetisi olan bir varlıktan daha fazla acı çekmediğinde bile, özfarkındalığı olan varlığın acı çekmesi daha önemlidir çünkü bunlar içsel olarak daha değerli varlıklardır, diye iddia edilmiş olsaydı mesele farklı olurdu. Bu, yararcı olmayan değer iddialarını ortaya koyuyor; 1. bölümün son kısmında tarif edilen biçimde sırf evrensel bir duruş almaktan türemeyen iddialar. O bölümde geliştirilen yararcılık savı kuşkusuz deneme kabilinden olduğundan, onu bütün yararcı olmayan

değerleri saf dışı bırakmak için kullanamam. Yine de, özfarkındalığı olan varlıkların *neden* daha değerli olduğunu ve özellikle de özfarkındalığı olan bir varlığın iddia edilen daha büyük değerinin, neden özfarkındalığı olan bir varlığın daha küçük çıkarlarının, sadece hissetme yetisine sahip bir varlığın daha büyük çıkarlarına yeğlenmesine yol açması gerektiğini sormaya hakkımız var, ilk varlığın özfarkındalığının tehlikede olmadığı durumda bile. Bu son nokta önemli, zira şimdi özfarkındalığı olan varlıkların hayatlarının risk altında olduğu durumları değil, neye karar verirsek verelim özfarkındalığı olan varlıkların melekelerine zarar gelmeden yaşamaya devam edeceği durumları değerlendiriyoruz. Bu durumlarda, özfarkındalık mevcudiyeti özfarkındalığı olan varlığın çıkarlarının, özfarkındalığı olmayan varlığın çıkarlarından gerçekten daha büyük ve daha elverişsiz biçimde etkilenmiş olduğu anlamına gelmiyorsa, özfarkındalığı neden tartışmaya dahil etmemiz gerektiği açık değil, o zaman türü, ırkı ya da cinsiyeti de benzer tartışmalara taşımamız gerekirdi.

Özfarkındalığın, ya da özerkliğin ya da benzer bir ayırt edici özelliğin, insanları insan dışındaki hayvanlardan ayırt etmeye yarayabileceği iddiasına olası bir cevap daha var. Hatırlarsanız, özfarkındalıkta ya da özerk olarak görülmekte pek çok insan dışındaki hayvandan daha az hak iddia eden zihinsel engelli insanlar var. Bu ayırt edici özellikleri insanlar ile öteki hayvanlar arasına bir uçurum yerleştirmek için kullanırsak, bu daha az yetenekli insanları uçurumun öteki tarafına yerleştiririz; ve eğer uçurum ahlaki statüde bir farka işaret olarak alınırsa, o zaman bu insanlar, insanlardan ziyade hayvanların ahlaki statüsüne sahip olurlardı. Fakat hiçbirimiz zihinsel engelli insanları ciddi olarak acı veren deneylerde kullanmak ya da bazı gurmelerin yeni bir tür etin tadına bakma çıkarlarını tatmin etmek için onları besiye çekmek istemezdik.

Bazı felsefeciler konumlarının, şimdi insan dışındaki hayvanlara davrandığımız gibi zihinsel engelli insanlara da davranmaya hakkımız olduğunu ima ettiği itirazıyla karşı karşıya kalınca, ya araçsal değerinden dolayı ya da daha küstahça, tür üyeliğinin bizzat kendisinin ahlaki olarak önemli olduğunu ileri sürerek, tekrar türcülüğü savunmaktan medet umuyor.

Türcülüğün araçsal savunması yaygın biçimde kullanılan "kaygan eğim" savını kullanıyor. İddiaya göre belli bir yöne doğru attığımız ilk adım bizi kaygan zeminli bir eğime koyacaktır ve bir ahlaki uçuruma kayıp gideceğiz ve kendimizi durduramayacağız. Şimdiki bağlamda, bu sav, üzerinde deney yapabileceğimiz, ya da yemek için besiye çekeceğimiz o varlıkları, bunları yapamayacağımız varlıklardan ayıracak net bir çizgiye ihtiyacımız olduğunu ileri sürmek için kullanılıyor. Tür sınırı keskin bir bölünme çizgisi yaratıyor, oysa özfarkındalık, özerklik ya da hissetme yetisi seviyeleri öyle değil. Herhangi bir insanın, ne kadar ağır derecede zihinsel engelli olursa olsun, bir hayvandan daha yüksek bir ahlaki statüsü olmamasına bir kere izin verdik mi, bu sava göre, bir eğimden aşağıya doğru kaymaya başladık demektir, bir sonraki seviye de toplumdaki uyumsuzları haklardan yoksun bırakmak ve en altta da, hoşlanmadığımız herkesi insanlıktan uzak olarak sınıflandırıp saf dışı etmektir.

Bu kaygan eğim savına cevap olarak, benim savımın amacının bazı insanların statüsünü düşürmekten ziyade hayvanların statüsünü yükseltmek olduğunu hatırlamak önemli. Zihinsel engelli insanların hastalanana ya da ölene kadar gıda boyalarıyla zorla beslenmeleri gerektiğini ileri sürecek değilim; gerçi tavşanlara ya da köpeklere yapılmasına kıyasla, bu yol bu maddenin insanlar için güvenli olup olmadığını bize kesinlikle daha doğru gösterirdi.

Zihinsel engelli insanlara bu biçimde davranmanın yanlış olacağı kanaatimizin benzer özfarkındalık seviyelerindeki ve benzer acı çekme kapasitesindeki insandışı hayvanlara da aktarılmasını istiyorum. Şimdi hayvanlara yönelik aynı ilgi eksikliğiyle belki zihinsel engelli insanlara da davranmaya başlayabiliriz diye, şimdi zihinsel engelli insanlara yönelttiğimiz daha büyük ilgiyi hayvanlara yöneltmek yerine, hayvanlara davranış biçimimizi değiştirmeye çalışmaktan geri durmak aşırı kötümserlik olur. Kaygan eğimin tehlikelerine gerçekten ikna olmuşsak, bütün hissetme yetisine sahip varlıkların, özfarkındalığı olsun olmasın, temel haklara sahip olmaları gerektiğinde ısrar ederek kaygan eğimden kurtulabiliriz.

Kaygan eğim savı, bazı bağlamlarda önemli bir uyarı görevini görebilir, fakat iddia edilen kayışın meydana geleceğinin gerçekten muhtemel olduğuna inanmak için bazı özel sebepler olmaksızın, fazla ağırlık kaldıramaz. Zira o zaman, hayvanlara davranış biçimimiz ile insanlara davranış biçimimiz arasında zıt yönde bir bağlantı olduğunu da ileri sürebiliriz. Psikolojide ve kriminolojide yapılan pek çok araştırmanın gösterdiğine göre azılı suçluların çocukluk ya da büyüme çağında bir hayvan istismarı geçmişi olması muhtemel. Belki, hayvanlara daha iyi davransak, insan kardeşlerimize de daha iyi davranırdık. Kuşkusuz bu spekülatif bir iddia, fakat kaygan eğim savları da spekülatif iddialarda bulunuyor, o halde bu iki iddia birlikte kabul edilebilir ya da birbirini çürütür. Ne olursa olsun, insanlara şimdi verdiğimiz özel statü milyarlarca hissetme yetisine sahip yaratığın çıkarlarını göz ardı etmemize izin veriyorsa, sırf girişimimizi dayandırdığımız temelin kötü insanlar tarafından kendi amaçları için kötüye kullanılması ihtimalinden dolayı bu durumu düzeltmekten caymamamız gerekir. Onun yerine, böylesi bir kötüye kullanıma karşı uyanıklığımızı artırmamız gerekir.

Türlere doğuştan ahlaki bir önem kazandırmaya yaklaşan bir sav, normal insanları öteki hayvanlardan ayıran yeteneklere sahip olmayan ağır zihinsel engelli insanlara, yine de bu yeteneklere sahipmiş gibi davranılmaları gerektiğini, çünkü normalde bunlara sahip bir türün üyeleri olduklarını dile getirir. Başka bir deyişle burada söylenen, bizim bireylere gerçekteki niteliklerine göre değil, türleri için normal olan niteliklerine göre davrandığımızdır.

Bu önerinin, kendi türümüzün üyelerine başka bir türün üyelerinden daha iyi davranmayı savunmak için yapılması ilginç, oysa kendi ırkımız ya da cinsiyetimizin üyelerine, başka bir ırkın ya da cinsiyetin üyelerinden daha iyi davranmayı haklı göstermek için kullanılsaydı, kesin bir şekilde reddedilirdi. Önceki bölümde, değişik etnik grupların üyeleri arasındaki olası IQ farklılıklarının etkisini tartışırken, zaten bariz olan bir şeyi dile getirerek, değişik grupların *ortalama* puanları arasındaki farklılık ne olursa olsun, düşük ortalamalı gruptan bazı üyelerin, yüksek ortalamalı grubun bazı üyelerinden daha başarılı olacağını ve ortalamanın açıklamasından bağımsız olarak insanlara etnik gruplarının ortalama puanlarına göre değil, bireyler olarak davranmamız gerektiğini söyledim. Bunu kabul edersek, ağır zihinsel engelli insanlara kendi türleri için normal olan statüyü ya da hakları bağışlamamız gerektiği önerisini tutarlı biçimde kabul edemeyiz. Zira, bu sefer çizginin ırk ya da cinsiyet etrafında değil de türler etrafında çizilecek olmasının önemi nedir? Bir durumda varlıklara bireyler olarak davranılması gerektiğinde, öteki durumdaysa bir grubun üyeleri olarak davranılması gerektiğinde ısrar edemeyiz.

Ayrıca, ağır zihinsel engelli insanların öteki hayvanlardan belki daha yüksek kapasitelere sahip olmamalarına rağmen, onların yine de "biz" olduğu ve bu nedenle onlara karşı, "biz" olmayanlara karşı bulunmayan, yükümlülükle-

rimiz olduğu ileri sürülmüştür. Bu sav, kendimizi kim olarak düşündüğümüz sorusunu cevaplanmış sayarak hareket ediyor. Biz esasen *Homo sapiens* türünün üyeleri miyiz, yoksa biz esasen özfarkındalığı olan varlıklar mıyız, ya da kim bilir belki de esasen hissetme yetisine sahip varlıklar mıyız? Ben şahsen iletişim kurabileceğim ve duyguları paylaşabileceğim zeki bir uzaylının benimle, hiçbir bilinçli yaşantısı olamayacak derecede ağır engelli kendi türümden birinden daha fazla ortak şeyi olacağını hissederdim; ikincisi bana daha çok *benzese* de.

Görünüşü bize benzeyen insanların, bizde uzaylılardan ya da bazı uzaylılardan daha sıcak duygular uyandırabileceği anlaşılır bir şey. Ne var ki, bunu ahlakı hislerimize çok fazla bağlamak hata olurdu. Elbette bazı insanların, en ağır zihinsel engelli insanla, insan dışındaki herhangi bir hayvanla olandan daha yakın bir ilişkisi olabilir ve onlara böyle hissetmemeleri gerektiğini söylemek absürd olur. Onların ilişkisi böyle ve bu haliyle iyi ya da kötü tarafı da yok. Asıl mesele, bir varlığa karşı ahlaki yükümlülüklerimizin bu biçimde duygularımıza bağlı kılınması gerekip gerekmediğidir. Bu özelliğiyle nam salmış bazı insanların kedileriyle, komşularıyla olandan daha yakın bir ilişkisi var. Ahlakı duygulara bağlayanlar, bu insanların bir yangında komşularından önce kedilerini kurtarmasını haklı görürler miydi? Bu soruya evet diye cevap vermeye hazır olanlar bile, kanımca, eğer insanlar aynı deri rengine ya da aynı tür saça sahip insanlarla daha çok kişisel ilişkileri varsa ve onlara karşı daha çok sevgi duyuyorlarsa, böyle insanların çıkarlarına öncelik vermelerinin normal olduğunu ileri sürecek ırkçılarla aynı yoldan gitmeyi istemezlerdi. Etik, kişisel ilişkileri ve taraflı sevgileri saf dışı bırakmamızı talep etmiyor, ama hareket ettiğimiz zaman da, eylemlerimizden etkilenenlerin ahlaki taleplerini onlara karşı olan duygularımızdan bir

derece bağımsız değerlendirmemizi talep ediyor. 2003'teki ölümünden hemen önce Britanyalı felsefeci Bernard Williams, "The Human Prejudice" adlı, başlığı gayet uygun bir makalede türcülüğü savunmuştur. Williams bütün değerlerimizin "insani değerler" olduğu iddiasından başlıyor. Tabii, bir anlamda öyle. İnsandışı herhangi bir hayvanın, değerlerini dile getirmesiyle, üzerinde düşünüp tartışmasıyla henüz karşılaşmadığımızdan, tartışmaya açık bütün değerler, insanlar tarafından formüle edilmiş ve dile getirilmiş olması anlamında insanidir. Değerlerimizin bu anlamda insani olması, başka varlıklarla empati kurmaya muktedir herhangi bir rasyonel varlık tarafından kabul edilebilecek değerler geliştirme ihtimalini saf dışı bırakmaz. Ayrıca –bu en önemlisi– değerlerimizin insani doğası bize, değerlerimizin ne olabileceğini ya da olması gerektiğini de söyleyemez, özellikle de, insan dışındaki hayvanların acılarına, zevklerine ve hayatlarına, kendi acılarımızdan, zevklerimizden ve hayatlarımızdan daha az değer vermemiz gerekip gerekmediği konusunda söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Williams, hakkını da yemeyelim, "hayvanların nasıl muamele görmesi gerektiği meselesinin bizzat kendisi, insan ya da insani bakış açısının bir parçasıdır ve benim söylediklerimde bununla ilgilenmememiz gerektiğini ima eden hiçbir şey yok" görüşünü de kabul ediyor. O halde, değerlerimizin insani değerler olmasının önemi ne? Williams'ın topyekün "insan önyargısı"nı savunuşu şaşırtıcı derecede kaba. Gezegenimizin iyiliksever, adil ve ileri görüşlü ve bizim ortadan kaldırılmamızı gerekli bulan uzaylılarla kolonileştiğini hayal etmemizi istiyor. Sonra da diyor ki, bu karar ne kadar adil, ne kadar geniş bilgiye dayanıyor olursa olsun (belki de iflah olmaz saldırganlığımızın bu gezegeni er ya da geç yok edecek olmasının muhtemel olduğunu hayal edebiliriz), bu uzaylılara karşı kendi türümüzün yanında yer almakta

haklı olurduk. Williams nihai soruyu şöyle soruyor: "Hangi taraftansınız?"

Bu soruyu daha önce de duymuştuk. Savaş ya da ırksal, etnik, dinsel ya da ideolojik çatışma zamanlarında "hangi taraftansınız?" sorusu grup dayanışması duygusunu canlandırmak ve bu mücadelenin herhangi bir biçimde sorgulanmasının hainlik olduğunu ima etmek için kullanılır. Birleşik Devletler'de 1950'lerde, Senatör Joseph McCarthy'nin taraftarları bu soruyu, komünizmle savaşma yöntemlerine karşı çıkanlara soruyordu. Başkan George W. Bush yönetiminin üst düzey adamları bunu eleştirmenlerinin teröristlere destek veriyor olduğunu ima etmek için kullandı. Bu soru dünyayı "biz" ve "onlar" olarak böler ve sırf bu bölünme şu çok farklı sorunun ötesine geçer: "Yapılacak doğru şey ne?" Bu şartlar altında, yapılacak doğru ve cesurca şey bize, "Yanlış ya da doğru benim kabilem (ülkem, ırkım, etnik grubum, dinim, vs.)" dedirten kabile içgüdülerinin yanında yer almak değil, "Ben doğru şeyi yapanın tarafındayım"ı söylemektir. Adil, çok bilgili ve ileri görüşlü bir yargıcın, çok daha büyük adaletsizlik ve sefaletten kaçınmak için bizim türümüzün ortadan "kaldırılması"nın alternatifi olmadığına karar verebilmesini hayal etmek fantastik olsa da, durum gerçekten buysa, kabile –ya da türe ait– içgüdüyü reddedip Williams'ın sorusunu aynı biçimde cevaplamalıyız.

4

Öldürmenin Nesi Kötü?

Bu kitabın ilk üç bölümünün aşırı basitleştirilmiş özeti şu olabilirdi: İlk bölüm, ikinci bölümdeki çıkarların eşit gözetilmesi ilkesinin elde edildiği bir etik anlayışı oluşturuyor; bu ilke de insanların eşit olması bağlamındaki sorunları aydınlatmak için kullanılıp üçüncü bölümde insan dışındaki hayvanlara uygulanıyor.

Nitekim, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi şu ana kadarki tartışmamızın çoğunun arkasında yer aldı; ama önceki bölümde önerdiğim gibi, bu ilkenin hayatlar tehlikedeyken uygulanması, acıdan kaçma ve zevk yaşama gibi çıkarlarla ilgilendiğimiz zamankinden daha az kolay anlaşılır. Bu bölümde birini öldürmenin ve birinin ölmesine izin vermenin ne zaman yanlış olduğuna dair bazı pratik meselelere değineceğimiz sonraki bölümlere zemin hazırlamak için, can almanın yanlışlığı hakkındaki bazı görüşlere bakacağız.

İNSAN HAYATI

İnsanlar sık sık hayatın kutsal olduğunu söyler. Hemen hemen hiçbir zaman aslında bu söyledikleri şeyi kastetmezler. Sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla bütün hayatın kutsal olduğunu kastettikleri yok. Öyle olsaydı, bir domuzu öl-

dürmek ya da topraktan lahanayı söküp almak, bir insanın öldürülmesi kadar onlara iğrenç gelirdi. İnsanlar hayat kutsaldır dediklerinde, kastettikleri insan hayatıdır. Fakat insan hayatının neden özel bir değeri olsun ki?

İnsan hayatının kutsallığı doktrinini tartışırken "kutsallık" terimini özel olarak dinsel anlamda kullanmayacağım. Bu doktrin, kökeni dinsel olsa da artık genel olarak laik bir etiğin parçası ve bu laik etiğin parçası olarak bugün en etkili haldedir. Bu doktrini can almak *daima* yanlıştır anlamında da kullanmayacağım, zira o zaman mutlak faşizmi ima ederdi, hem insan hayatının kutsallığını savunup da nefsi müdafaa halinde öldürebileceğimizi kabullenen pek çok insan var ve bazı insanlar da ölüm cezasını destekliyor. İnsan hayatının kutsallığı doktrinini, insan hayatının çok özel, diğer canlı hayatlarından daha ayrı bir değeri olduğunu söylemenin bir yolu olarak anlayabiliriz.

İnsan hayatının emsalsiz bir değeri olduğu görüşü toplumumuzda derin bir yer edinmiştir ve yasalarımızda da kutsal bir yere konur. Bu görüşün nerelere kadar gidebileceğini görmek için, Pennsylvania'da bir öğretmen olan Peggy Stinson'ın başına ne geldiğine bir bakalım. Erken doğum yaptığında yirmi dört haftalık hamileydi. Peggy ve kocasının Andrew adını verdiği bebeğin yaşama şansı çok düşüktü. Anne ve baba, kesin bir dille "hiçbir kahramanlık" istemediklerini ifade etmelerine rağmen, çocuklarına bakan doktorlar onu yaklaşık altı ay hayatta tutmak için modern tıbbın bütün teknolojisini seferber ettiler. Andrew'nun nöbet krizleri oluyordu. O dönemin sonuna doğru anlaşıldı ki, hayatta kalabilirse, ciddi ve daimi biçimde özürlü olacaktı. Andrew aynı zamanda büyük ölçüde acı da çekiyordu: Bir keresinde doktoru Stinson ailesine, Andrew'nun her nefes alışının çocuğun "canına okuduğunu" söylemiş. Andrew'nun tedavisi 104 000 dolara mal oldu ve bu olay-

lar 1977'de meydana geldi; bugün bir bebeğin altı ay yoğun bakımda tutulma masrafı bir milyon doları rahatlıkla geçer.

Andrew Stinson hayatta tutuldu, anne babasının ters yöndeki isteğine rağmen, hatırı sayılır bir masrafla, üstelik acı çektiği de belliydi ve belli bir noktadan sonra asla bağımsız bir hayat yaşamasının mümkün olmayacağı ya da çoğu insanın yaptığı gibi düşünüp konuşamayacağı anlaşıldıktan sonra bile. Bebek olan bir insana böyle davranmanın doğru olup olmadığı, 7. bölümde inceleyeceğimiz bir mesele. Burada, bir insan hayatını korumak için gösterilen böyle gayretler ile başıboş köpeklerin, deneylerde kullanılan maymunların, yediğimiz sığır, domuz ve tavukların canlarını gelişigüzel alma biçimi arasındaki tezata dikkat çekmek istiyorum.

Bildiğimiz her toplumda, can alma konusunda bazı yasaklamalar olmuştur. Herhalde üyelerinin hiçbir kısıtlama olmaksızın birbirlerini öldürmesine izin verirse hiçbir toplum hayatta kalamaz. Gelgelelim, kesin olarak kimin korunduğu, toplumları birbirinden farklı tutan bir meseledir. Pek çok kabile toplumunda, tek ciddi suç, kabilenin kendisinin masum bir üyesini öldürmektir; öteki kabilelerin üyeleri fütursuzca öldürülebilir. Daha incelikli ulus-devletlerde, koruma ulusun toprak sınırları içinde herkesi içine alacak biçimde genişletilir, ancak bir azınlığın hariç tutulduğu herkesçe bilinen kötü örnekler de olmuştur. Şimdilerde, nefsi müdafaa, savaş, bir ihtimal ölüm cezası ve bir ya da iki belirsiz alan gibi özel durumlar dışında uygulamada değilse bile kuramsal olarak, ırkı, dini, sınıfı ya da milliyeti ne olursa olsun, insanları öldürmenin yanlış olduğunu çoğu kabul ediyor. Hayata saygıyı bir kabileyle, ırkla ya da ulusla sınırlandıran daha dar ilkelerin ahlaki elverişsizliği zaten düşünülmeden kabul ediliyor; fakat önceki bölümün savının, bizim türümüzün çeperinin, korunan daireye savu-

nulabilir bir sınır çizip çizmediği hakkında kuşkular uyandırması gerekir.

Bu noktada, "insan hayatı" ya da "insan" gibi terimlerle neyi kastettiğimizi sormak için bir soluklanmamız gerek. Bu terimler belirgin bir şekilde kürtaj ve embriyo deneyleri hakkındaki tartışmalarda görülüyor. "Fetüs insan mıdır?" sorusu çoğunlukla kürtaj tartışmasında can alıcı soru olarak çıkıyor ortaya; ama bu terimler hakkında dikkatle düşünmediğimiz sürece, bu tür sorular cevaplanamaz.

"İnsan"a kesin bir anlam vermek mümkün. "*Homo sapiens*" türünün üyesine denk olarak kullanabiliriz. Bir varlığın belli bir türün üyesi olup olmadığı, canlı organizmaların hücrelerindeki kromozomların yapısının incelenmesiyle bilimsel olarak belirlenebilecek bir şeydir. Bu anlamda, insan spermi ve yumurtalarından ana rahmine düşmüş bir embriyonun, varlığının ilk anlarından itibaren bir insan olduğunda hiç kuşku yoktur; aynı şey, en ağır ve onarılmaz biçimde zihinsel engelli olan insan için de geçerlidir, hatta anensefalik bir bebek –yani nöral tüpün oluşumundaki bir özürden dolayı beyni olmayan bir bebek– için de geçerlidir.

"İnsan" teriminin, biyoetiğin gelişiminde etkili bir şahsiyet olan Joseph Fletcher'ın önerdiği bir kullanımı daha var. Fletcher "İnsanlığın Göstergeleri" adını verdiği ve şu maddeleri kapsayan bir liste oluşturdu: özfarkındalık, özdenetim, bir gelecek duygusu, geçmiş duygusu, başkalarıyla dostça ilişki kurmaya muktedir olma, başkalarına ilgi gösterme, iletişim ve merak. Birini, "gerçek bir insan" ya da "hakiki insan vasıflarına" sahip diyerek övdüğümüzde terimin kastettiğimiz anlamı budur. Bunu söylerken elbette o kişinin *Homo sapiens* türünün üyeliğine değiniyor değiliz, ki zaten biyolojik olgu olarak bundan asla kuşku duyulmuyor; insanların ayırt edici olarak belli niteliklere sahip olduğunu ve bu kişide de bu niteliklerin üst düzeyde var olduğunu ima ediyoruz.

"İnsan"ın bu iki anlamı birbiri üzerine geçer ama tam çakışmaz. Embriyo, daha sonraki fetüs, ağır zihinsel engelli çocuk, hatta yeni doğmuş bebeki bütün hepsi tartışmasız *Homo sapiens* türünün üyeleridir, ama hiçbirinde özfarkındalık, gelecek duygusu, ya da başkalarıyla dostça ilişki kurmaya muktedirlik yoktur. Dolayısıyla, iki anlam arasında seçim yapmak, "Fetüs insan mıdır?" gibi soruları nasıl cevaplayacağımız konusunda önemli rol oynar.

Bu gibi durumlarda hangi kelimeleri kullanacağımızı seçerken, neyi kastettiğimizi açık biçimde ifade etmemizi sağlayacak ve de önem arz eden sorulara peşin hükümlü cevaplar vermeyecek terimleri seçmemiz gerekir. "İnsan"ı, sözgelimi, şimdi tarif ettiğimiz iki anlamın ilkinde kullanacağımızı ve bu yüzden de fetüsün insan olduğunu ve kürtajın ahlakdışı olduğunu şart koşmak işe yaramazdı. Ne de ikinci anlamı seçip, fetüsün insan olmadığı temeline dayanarak kürtajın kabul edilebilir olduğunu ileri sürmek daha iyidir. Kürtaj etiği önem arz eden bir meseledir. Ona verilecek cevap, kelimeleri nasıl kullanacağımızla ilgili şart koşmalara bağlı olamaz. Sorulara çözümü zaten bulunmuş gibi sözde cevap vermekten kaçınmak için şimdilik çetrefilli "insan" terimini bir kenara bırakıp, yerine, "insan"ın iki anlamına karşılık gelen iki farklı terim kullanacağım. İlk anlamı, biyolojik anlamı için, külfetli ama kesin bir ifade olan "*Homo sapiens* türünün üyesi"ni, ikincisi için de, "kişi" terimini kullanacağım.

"Kişi"nin bu kullanımının kendisi ne yazık ki yanlış yönlendirmeye yatkın, çünkü "kişi" sık sık "insan" ile aynı anlamdaymış gibi kullanılıyor. Ama bu terimler eşdeğer değil; bizim türümüzün üyesi olmayan bir kişi olabilir. Türümüzün üyelerinden olup da kişi olmayanlar da olabilir. "Kişi" [person] kelimesinin kökeni klasik dramdaki bir aktörün giydiği maske için kullanılan Latince bir terimdir. Aktör-

ler maskeler takarak bir rol oynadıklarını gösteriyorlardı. Ardından, "kişi" hayatta bir rol oynayan, fail olan biri anlamında kullanılır oldu. Oxford Dictionary'ye göre bu terimin güncel anlamlarından biri "özbilinçli ya da rasyonel bir varlık" Bu anlamın geçmişte kusursuz emsalleri var. John Locke kişiyi "akla ve tefekküre sahip ve farklı zamanlarda ve yerlerde kendini kendi gibi, aynı düşünen şey olarak görebilen, düşünen zeki bir varlık" olarak tanımlıyor.

Bu tanım "kişi"yi Fletcher'ın "insan"dan kastettiği şeye yaklaştırıyor, ne var ki tanım, bu iki can alıcı ayırt edici özelliği –rasyonellik ve özbilinç– kavramın özü olarak seçiyor. Çok muhtemeldir ki, Fletcher bu iki kavramın temel olduğunu, ötekilerin de bunların ardından geldiğini kabul ederdi. Öyle ya da böyle, "insan"ın, "*Homo sapiens* türünün üyesi" tarafından karşılanmayan popüler anlamındaki o unsurları kapsaması için, rasyonel ve özfarkındalığı olan bir varlık anlamında "kişi"yi kullanmayı öneriyorum. ("özbilinç" ve "özfarkındalık" kelimelerini aynı anlamda kullanıyorum.)

Homo sapiens Türünün Üyelerini Öldürmek

Terminolojik ara faslımızdan elde ettiğimiz açıklama ve önceki bölümden yararlanılacak sav sayesinde bu kısım çok kısa olabilir. Bir varlığa acı çektirmenin yanlışlığı, o varlığın türüne bağlı olamaz, onu öldürmenin yanlışlığı da öyle. Türümüzün çeperinin dayandığı biyolojik olguların ahlaki önemi yok. Bir varlığın hayatına sırf o varlık bizim türümüzden diye öncelik vermek, bizi kendi ırklarının üyelerine öncelik veren ırkçılarınkine rahatsız edici derecede benzer bir konuma koyardı.

Bu kitabın önceki bölümlerini okumuş olanlara bu sonuç bariz görünebilir, zira buraya çıkan yolumuzu aşama

aşama çizdik; fakat, bu sonuç daha önce de gördüğümüz gibi, türümüzün bütün üyelerinin hayatlarına emsalsiz bir değer gibi davranan toplumumuzdaki baskın tavırdan çarpıcı derecede ayrılıyor. Eleştirel tetkik karşısında bu kadar zayıf düşen bir görüşü nasıl olmuş da toplumumuz kabul etmiş? Kısa süreliğine konudan tarihsel bir sapma yapmanın yararı olabilir.

Batı uygarlığının ta kökenlerine, Yunan ya da Roma dönemine dönersek, *Homo sapiens* üyeliğinin, insanın hayatının korunacağına teminat olmaya yetmediğini görürüz. Kölelerin ya da öteki "barbarlar"ın hayatlarına karşı hiç saygı yoktu; hatta Yunanlıların ve Romalıların kendi aralarında bile bebeklerin otomatik olarak hayat hakkı yoktu. Yunanlılar ve Romalılar sakat doğan ya da zayıf bebekleri bir tepede kötü doğa şartlarıyla baş başa bırakarak öldürürlerdi. Platon ve Aristoteles, sakat doğan bebeklerin devlet eliyle öldürülmesi gerektiğini düşünüyordu. Lycurgus ve Solon tarafından kaleme alındığı söylenen ünlü yasalar benzer hükümler içeriyordu. Bu dönemde, talihsizce başlamış bir hayatı, o hayatı getirebileceği bütün sorunlarıyla uzatmaya teşebbüs etmektense bitirmenin daha iyi olduğu düşünülüyordu.

Şimdiki tavrımız Hıristiyanlığın gelişiyle başlar. Tür üyeliğinin önemi konusundaki Hıristiyan ısrarı için özel teolojik bir saik vardı: Anne babadan doğmuş herkesin ölümsüz olup, ya ebedi bir saadete ya da sonsuz bir azaba yazgılı olduğu inancı. Bu inançla, *Homo sapiens*'in öldürülmesi korkutucu bir önem kazandı, çünkü bir varlığı ebedi kaderine tevdi ediyordu. Aynı sonuca varan ikinci bir Hıristiyan doktrini, Tanrı tarafından yaratıldığımızdan, onun mülkü olduğumuz ve bir insanı öldürmenin, Tanrı'nın bizim ne zaman yaşayıp ne zaman öleceğimize karar verme hakkını gasp etmek olduğu inancıydı. Thomas Aquinas'ın söylediği gibi, bir insan canını almak tıpkı bir köleyi öldürmenin, kö-

lenin sahibine karşı işlenmiş bir günah olması gibi, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günahtır. Öte yandan, insan dışındaki hayvanlarınsa Kutsal Kitap'ta kaydedildiği gibi (Yaratılış 1:29 ve 9:1-3) Tanrı tarafından insanların hükmü altına konulduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla, insanlar insan dışındaki hayvanları diledikleri gibi öldürebilirlerdi, yeter ki başka birisinin malı olmasın.

Avrupa düşünce hayatının Hıristiyanlığın egemenliği altında olduğu yüzyıllar boyunca, bu doktrinlere dayalı etik tavırlar Avrupa uygarlığının sorgulanmayan ahlaki ortodoksluğunun bir parçası oldu. Bugün, dinsel doktrinler artık evrensel olarak kabul edilmiyor, fakat yarattıkları etik tavırlar, türümüzün emsalsizliği ve özel ayrıcalıklarına olan kemikleşmiş Batı inancıyla iyi uyuşuyor; bu etik tavırlar hayatta kaldı. Madem türcü doğa görüşünü yeniden değerlendiriyoruz, türümüzün üyelerinin hayatlarının kutsallığına olan inancımızı da yeniden değerlendirmenin vakti geldi.

Bir Kişiyi Öldürmek

İnsan hayatının kutsallığı doktrinini iki ayrı iddiaya böldük; birisi, türümüzün bir üyesinin canını almak özellikle ciddidir, öteki de bir kişinin canını almak özellikle ciddidir. İlk iddianın savunulamaz olduğunu görmüştük. Peki ya ikincisi? Rasyonel ve özbilinçli bir varlığın hayatında, sadece hissetme yetisine sahip bir varlıktan farklı, ilkinin canını almayı ikincisinden çok daha ciddi kılacak bir şey var mı?

Bu soruya olumlu cevap vermek için kurulan bir sav şu şekilde işliyor. Özbilinçli bir varlık, geçmişi ve geleceğiyle ayrı bir varlık olarak kendisinin farkındadır. (Hatırlarsanız bu Locke'un kişi olmak için ileri sürdüğü kriterdi.) Bu biçimde kendinin farkında olan bir varlık kendi geleceği hakkında arzulara sahip olmaya muktedir olacaktır. Bir öğrenci

dört gözle mezun olmayı bekleyebilir; bir çocuk bir doğum günü partisine gitmek isteyebilir; bir felsefe profesörü, yaygın biçimde kabul edilmiş etik inançları eleştiren bir kitap yazmayı umut edebilir. Bu insanların herhangi birinin kendi rızaları olmadan canını almak, geleceğe dair arzularını engellemek demektir. Pek çok olgun insan için bu ileriye dönük arzular hayatımızın kesin olarak merkezinde yer alır, o yüzden, isteği dışında bir insanı öldürmek o kişinin en önemli arzularını engellemektir. Bir salyangozu öldürmek bu tür hiçbir arzuyu engellemez, çünkü salyangozlar böyle arzulara sahip olmaya muktedir değillerdir. (Gelgelelim, bu bakımdan insan fetüsleri ve hatta yeni doğmuş bebekler salyangozlarla aynı durumdadırlar. Bunun içerimlerini bir sonraki bölümde araştıracağız.)

Kuşkusuz, bir kişi öldürüldüğü zaman, çorak kırsal alanda yürüyüş yaparken susuzluğumu yatıştırmak için durup da mataramın boş olduğunu gördüğüm zamanki gibi arzumun ketlenmesi anlamında bir ketlenmiş arzu olmuyor elimizde. O zaman yerine getiremeyeceğim bir arzum var ve devam eden ve doyurulmamış su arzusundan dolayı bir hüsran ve rahatsızlık hissediyorum. Öldürüldüğüm zaman, geleceğe dair arzularım ölümümden sonra devam etmiyor ve bunları tatmin edemediğim için de acı çekmiyorum. Bu, arzuların yerine getirilmesinin engellenmesinin önemi yok mu demektir?

Klasik ya da hazcı yararcılık, daha önce de kaydettiğimiz gibi, eylemleri hazzı ya da mutluluğu azamiye çıkarmak ve acıyı ya da mutsuzluğu asgariye düşürmek eğilimiyle yargılar. "Haz" ya da "mutluluk" gibi terimler kesinlikten yoksundur, ama yaşanılan ya da hissedilen bir şeyi –başka bir deyişle, bilinç durumlarını– anlattığı açık. O yüzden, hazcı yararcılığa göre, insanlar öldüğünde geleceğe dair arzuların yerine getirilmemiş olmasının doğrudan bir önemi yok.

Anında ölürseniz, geleceğe dair arzularınızın olup olmadığı, yaşadığınız haz ya da acı miktarında bir değişiklik yapmaz. Nitekim, hazcı yararcı için "kişi" statüsü öldürmenin yanlışlığıyla *doğrudan* ilintili değildir.

Ne var ki dolaylı olarak bir kişi olmak hazcı yararcı için önemli olabilir. Önemi şu şekilde belirir: Ben bir kişiysem, bir geleceğimin olduğunu bilirim. Gelecekteki varlığımın kısa kesilebileceğini de bilirim. Eğer bunun her an meydana gelmesinin muhtemel olduğunu düşünüyorsam, şu anki mevcudiyetim endişeyle dolu olacak ve bu süre ölmeyeceğimi düşündüğümdekinden tahminen daha az zevkli olacak. Benim gibi insanların çok nadiren öldürüldüklerini bilirsem, tersi durumdakinden daha az endişe duyacağım. Dolayısıyla, hazcı yararcı, öldürülebilecekleri için endişe edecek insanların mutluluklarını artıracağı yönündeki dolaylı gerekçeyle, kişileri öldürmeye konan yasağı savunabilir. Buna *dolaylı* gerekçe diyorum çünkü öldürülen kişiye, doğrudan yapılan hiçbir yanlışı atfetmiyor, daha ziyade başkaları için öldürmenin bir sonucuna atıfta bulunuyor. Tabii, kurbana yapılan yanlıştan dolayı değil de, cinayetin başkaları üzerinde yaratacağı etkiden dolayı cinayete karşı çıkmak tuhaf bir şey. Bu tuhaflıktan rahatsız olmamak için duygusuz bir hazcı yararcı olmak gerekir. Gerçi hatırlarsanız şimdi sadece bir *kişiyi* öldürmede özellikle neyin yanlış olduğunu değerlendiriyoruz. Hazcı yararcı öldürmeyi hâlâ yanlış olarak görebilir, çünkü yaşamış olması durumunda tadacağı mutluluğu saf dışı ediyor. Cinayete bu doğrudan itiraz, mutlu bir geleceği olması muhtemel her varlık için, bu varlığın bir kişi olup olmamasına bakılmaksızın, geçerli olacaktır. Gelgelelim, şu anki amaçlarımız için esas olan şey, dolaylı dayanağın hazcı yararcının bile belli şartlar altında bir kişinin öldürülmesini, kişi olmayan bir varlığın öldürülmesinden daha ciddiye alması gerektiğine bir gerekçe sağlamasıdır.

Eğer bir varlık kendisini zaman içinde varlığını sürdürüyor olarak düşünemiyorsa, gelecek varlığının özleminin kısa kesilmesinden endişe etme ihtimalini dikkate almamıza gerek yok. Bundan endişe duyamaz zira kendi geleceğine dair bir kavrayışı söz konusu değil.

Bir kişinin öldürülmesini, bir kişi olmayan bir varlığın öldürülmesinden daha ciddiye alma yönündeki dolaylı hazcı yararcı sebebin "belli şartlar altında" geçerli olduğunu söylemiştim. Bu şartların en barizi şu ki, kişinin öldürülmesinden öteki kişilerin haberi olabilir ve onlar da bu yüzden öldürülmekten korkabilir ya da ileri olgun bir yaşa kadar yaşama umutlarını yitirebilir. Bir kişinin tam bir gizlilik içinde öldürülmesi elbette mümkündür, o zaman başka hiç kimse bir cinayet işlendiğini bilmez. O halde, öldürmeye karşı bu dolaylı sebep geçerli olmaz.

Yalnız bu son noktaya bir sınırlama eklemeliyiz. Son paragrafta tarif edilen şartlarda, öldürmeye karşı dolaylı hazcı yararcı sebep, *bu tek vakaya hüküm verebildiğimiz ölçüde* geçerli olmayacaktır. Bununla birlikte, sadece ya da öncelikli olarak her bir vaka seviyesinde yararcılığı uygulamaya karşı söylenecek bir şey var, ister klasik hazcı yararcılık olsun, ister tercih yararcılığı. İnsanlardan her olayı tek tek yarar standardına göre yargılamamayı, onun yerine karşılaşmaları muhtemel bütün durumları ya da neredeyse bütün durumları kapsayacak bazı geniş ilkeler doğrultusunda düşünmelerini istersek, belki uzun vadede daha iyi sonuçlar –daha büyük genel mutluluk– elde edebileceğiz.

Bu yaklaşıma destek için çeşitli sebepler öne sürüldü. R.M. Hare iki ahlaki akıl yürütme seviyesi arasında kullanışlı bir ayrım önerdi: sezgisel ve eleştirel. Birinin, yaşamaya devam etmek isteyen birini gizlice öldürerek yararı azamiye çıkarabileceği olası şartları değerlendirmek, eleştirel seviyede akıl yürütmektir. Düşünenler, özeleştiride

bulunanlar ya da felsefi yönelimi olanlar bu alışılmadık varsayımsal vakaları düşünmeyi ilginç ve faydalı bulabilir. Gerçek hayatta, seçimlerimizin bütün bu karmaşıklıklarını önceden göremeyiz. Yaptığımız her seçimin sonuçlarını önceden hesaplamak pratik değil. Kendimizi daha önemli tercihlerle sınırlasak bile, pek çok durumda bu karmaşık hesapları idealden uzak şartlarda yapıyor olma tehlikesi olurdu. Acelemiz vardır ya da telaşlı olabiliriz. O sırada kızgın ya da incinmiş ya da hırslı olabiliriz. Düşüncelerimiz açgözlülük ya da cinsel arzu ya da intikam düşünceleriyle çarpıtılmış olabilir. Kendi çıkarlarımız, ya da sevdiklerimizin çıkarları tehlikede olabilir. Ya da bu tür karmaşık meseleleri önemli bir kararın muhtemel sonuçları olarak düşünmede pek de iyi olmayabiliriz. Bütün bu sebeplerden dolayı Hare, gündelik etik hayatımız için bazı geniş kapsamlı etik ilkeler benimser ve bunlardan da sapmazsak daha iyi olacağını ileri sürüyor. Bu ilkeler, yüzyıllar boyunca genellikle en iyi sonuçları vermeye olanak sağladığı tecrübeyle sabit ilkeleri içermelidir. Hare'in görüşüne göre bu, standart ahlaki ilkelerin çoğunu kapsardı; örneğin, doğruyu söylemek, sözünü tutmak, başkalarına zarar vermemek vb. Yaşamaya devam etmek isteyen insanların hayatlarına saygı göstermek muhtemelen bu ilkelerin içinde yer alırdı. Eleştirel seviyede, bu ilkelerin birine ya da daha fazlasına karşı hareket etmeyle daha iyi sonuçların çıkacağı şartları hayal edebilsek de, insanlar bu ilkelere bağlı kaldıklarında, bağlı kalmamaları halinden genel olarak daha iyi durumda olurlardı.

Bu görüşte, birlikte yaşamayı seçtiğimiz ahlaki ilkeler, iyi bir tenis hocasının bir oyuncuya talimatları gibi olmalıdır. Talimatlar çoğu zaman karşılığını alacağınız gayesiyle verilir; bunlar, "yüzdelik tenis" (percentage tennis) oynamak için bir rehberdir. Arada bir, arka çizgide daha iyi oynayan bir tenisçi, fileye doğru fırlayıp herkesin alkışladığı bir şam-

piyonu alt edecektir; ama eğer tenis hocası biraz olsun iyiyse, belirlenmiş talimattan sapmak çoğu zaman kaybettirir. O yüzden belki özenle tanımlanmış şartlar hariç arka çizgi oyuncusunun fileye gitme fikrini aklından çıkarması daha iyi olur. Keza, iyi seçilmiş bir dizi sezgisel ilkeyle yönlendirilirsek, almak zorunda olduğumuz her bir önemli ahlaki kararın sonuçlarını hesaplamaya kalkışmak yerine kararlarımıza hangi ilkeleri uygulamamız gerektiğini düşünüp ona göre davranırsak bizim için daha iyi olabilir. Belki kırk yılda bir kendimizi, ilkelerden ayrılmanın, o ilkelere bağlı kalmamızdan çok daha iyi sonuçlar doğuracağının mutlak surette ortada olduğu durumlarda bulabiliriz, işte o zaman ilkelerden ayrılma konusunda haklı olabiliriz. Gelgelelim bu şartlar, çoğumuz için, çoğu zaman baş göstermeyeceğinden onları düşüncelerimizden uzak tutabiliriz. O yüzden, eleştirel seviyedeki yararcı, bir kişinin yaşamaya devam etme arzusuna saygı göstermemenin daha iyi olacağı durumlar ihtimalini kabullenmek zorundaysa da –örneğin kişi tam bir gizlilik içinde öldürülebilir ve bu şekilde teskin edilmemiş büyük bir acının önüne geçilebilirdi– bu tür düşünüşün gündelik eylemlerimize yol göstermesi gereken sezgisel seviyede yeri yoktur. En azından bir yararcı böyle ileri sürebilir.

Hazcı yararcının, bir kişiyi öldürmek ile başka bir tür varlığı öldürme arasındaki ayrım hakkında söyleyeceklerinin özü bence budur. Tercih yararcılığı –bu kitabın başlangıç bölümünde tarif edilen biçimde kendi tercihlerimizi evrenselleştirerek ulaştığımız yararcılık versiyonu– bu ayrıma daha fazla ağırlık verir. Tercih yararcılığına göre, herhangi bir varlığın tercihinin tersine yapılmış bir eylem yanlıştır, tabii bu tercihe aksi yöndeki tercihler ağır basmadığı sürece. Bu yüzden, normal şartlarda, yaşamaya devam etmeyi tercih eden bir kişiyi öldürmek yanlıştır. Kurbanların, eylemden sonra tercihlerinin hiçe sayılmasına ağıt yakmak için ora-

larda olmamasının önemi yoktur. Tercih engellendiğinde yanlış yapılmıştır. (Kendi yaşamaya devam etme tercihinizi düşünün. Bunun engellenmesini istemezsiniz, ayrıca, eğer anında öldürülürseniz yaşamaya devam etme arzunuzun engellenmiş olmasından dolayı acı çekmeyecek olmanızın bu konudaki fikrinizi değiştirmeye sizi ikna edeceğinden çok kuşku duyarım.)

Tercih yararcıları için, bir kişinin canını almak normalde başka bir varlığın canını almaktan daha kötü olacaktır, çünkü kişiler tercihlerinde oldukça gelecek odaklıdırlar. O nedenle bir kişiyi öldürmek bir varlığın sahip olabileceği sadece tek bir tercihi değil, geniş bir yelpazedeki en merkezi ve önemli tercihleri ihlal etmektir. Çok sıklıkla, kurbanın geçmiş günlerde, aylarda hatta yıllarda yapmaya çalıştığı her şeyi saçma kılacaktır. Öte yandan, kendilerini bir gelecekle birlikte göremeyen varlıkların, kendi gelecekteki varoluşları hakkında hiçbir tercihleri olamaz. Bu tür varlıkların, bir balığın ağzındaki olta iğnesinden kurtulmak için çırpınması gibi, hayatlarının tehlikede olduğu bir duruma karşı mücadele edebileceklerini yalanlayan bir şey değil bu; sadece acı ya da korkuya sebep olan bir halin durdurulması tercihinden ibaret. İğneye takılı bir balığın davranışı, bu yöntemle balık öldürmemek için bir sebep sunar, fakat kendi içinde, önce acıya ya da ıstıraba sebep vermeksizin ölümü hemen getiren bir yöntemle balık öldürmeye karşı bir tercih yararcılığı sebebi önermez. Tehlike ve acı karşısında çırpınma balıkların kendi gelecek varoluşlarını varolmayışlarına tercih etmeye muktedir olduklarına işaret etmez. (Yine, burada bir kişiyi öldürmenin özellikle nesinin kötü olduğunu değerlendirdiğimizi unutmayın; kişi olmayan hissetme yetisine sahip varlıkları öldürmeye karşı asla tercih yararcısı sebepler bulunmadığını söylemiyorum. Bu soruna az sonra döneceğiz.)

Tercih yararcılığı bir kişiyi öldürmemek için doğrudan bir sebep sunsa da, bazıları bu sebebi –herhangi bir yararcılık biçiminin hesaba katacağı önemli, dolaylı sebeplerle birleştiğinde bile– yeterince ikna edici bulmaz. Tercih yararcılığı için öldürülen kişiye yapılan haksızlık ciddidir, ama ille de belirleyici değildir. Kurbanın süren hayat tercihine bazen başkalarının güçlü tercihleri ağır basar. İnsanları öldürmenin yasaklanması, herhangi bir tür yararcı hesaplamanın ima edebildiğinden daha mutlaktır. Hayatımızın *hakkımız* olan şeylerden ibaret olduğu kanaatindeyizdir, haklar da başkalarının tercihleri ya da hazlarıyla ödünleşmeye sokulamaz.

Ahlaki bir hak nosyonunun işe yarar ya da anlamlı olduğuna kani değilim, ama, sözgelimi –önceki kısımda sunulan sebeplerden dolayı– bütün normal şartlar için, yaşamaya devam etmek isteyen insanları öldürme fikrini tamamen kafamızdan çıkarmamız gerektiği görüşü gibi daha temel ahlaki mülahazalara kısa yoldan atıfta bulunmak için kullanıldığı zamanlar hariç. Yine de, hayat hakkımız olduğu fikri popüler olduğundan, bir kişiye, öteki canlılardan ayrı olarak bir hayat hakkı tahsis etmek için dayanaklar olup olmadığını sormakta yarar var.

Çağdaş Amerikalı felsefeci Michael Tooley, hayat hakkı olan yegâne varlıkların, kendilerinin zaman içinde ayrı varlıklar olarak var olduklarını kavrayabilenler –başka bir deyişle bu terimi kullandığımız anlamda kişiler– olduğunu ileri sürüyor. Bu sav, bir varlığın sahip olmaya muktedir olduğu arzular ile o varlığın sahip olabileceği söylenen haklar arasında kavramsal bir bağlantı olduğu iddiasına dayalıdır. Tooley'nin ifadesiyle:

Temel sezgiye göre bir hak, ihlal edilebilir bir şeydir ve genel olarak bir bireyin bir şey üzerindeki hakkını ihlal etmek, söz konusu arzuyu ketlemektir. Sözgelimi, diyelim ki bir arabanız var. O zaman ben, ilk bakışta, onu elinizden almama yükümlülüğü altındayım. Gelgelelim, yükümlülük şartsız değildir: Kısmen sizde ona karşılık gelen bir arzunun varlığına bağlıdır. Sizin arabanızı alıp almamam umurunuzda değilse, o zaman aldığımda genellikle sizin hakkınızı ihlal etmiş olmam.

Tooley, uyuyan ya da geçici olarak bilincini yitirmiş insanlar gibi sorunlu durumlar olduğundan, haklar ile arzular arasındaki bağlantıların formüle edilmesinin zor olduğunu itiraf ediyor. Böyle insanların o anda hiçbir arzuları olmadığı için hiçbir haklarının da olmadığını söylemek istemiyor. Bununla birlikte, Tooley, bir hakkın sahipliğinin, arzuların kendisine sahip olmayla değilse bile, ilgili arzulara sahip olma kapasitesiyle bir şekilde bağlantılanması gerektiği kanaatinde.

Bir sonraki adım, haklar hakkındaki bu görüşü hayat hakkına uygulamak. Meseleyi mümkün olduğunca basit anlatmak için –Tooley'nin yaptığından daha basit ve de hiç kuşkusuz *fazla* basit– eğer hayat hakkı ayrı bir varlık olarak var olmaya devam etme hakkıysa, o zaman hayat hakkına sahip olmak için önemli arzu, ayrı bir varlık olarak var olmaya devam etme arzusudur. Fakat sadece kendisini zaman içinde var olan ayrı bir varlık olarak kavramaya muktedir bir varlık –yani, bir kişi– bu arzuya sahip olabilir. O yüzden, sadece bir kişi hayat hakkına sahip olabilir.

Tooley, konumunu ilk olarak, 1972'de yayımlanan "Abortion and Infanticide" [Kürtaj ve Bebek Cinayeti] başlıklı çarpıcı bir makalede böyle formüle etti. Bununla birlikte, haklar ile arzular arasındaki bağlantıları ne kadar kesin biçimde formüle edileceği sorunu, Tooley'nin aynı adlı, (*Abortion and Infanticide)* müteakip bir kitapta konumunu

değiştirmesine yol açtı. Burada, bir bireyin belli bir zamanda –şimdi, diyelim– süren varoluşa hakkı olabilmesi için o bireyin, var olmayı sürdürmesinin şimdi onun çıkarına olması gerektiğini ileri sürüyor. Bunun Tooley'nin konumunun akıbetinde müthiş bir fark yaratacağı düşünülebilir, zira, yeni doğmuş bir bebek kendini zaman içinde var olan ayrı bir varlık olarak kavramaya muktedirmiş gibi görünmese de, bebeğin ölümden kurtulmasının kendi çıkarına olabileceğini düşünürüz çoğunlukla, ölüm tümden acısız ya da ıstırapsız olsa da. Bunu geriye bakıp düşününce kesinlikle yaparız. Eğer annem ben bebekken bebek arabamın hızla giden bir trenin yoluna girdiğini ve sırf bir yabancının atik davranışı sayesinde kurtulduğumu söyleseydi, ben de o yabancının benim en büyük velinimetim olduğunu söyleyebilirdim, zira onun çabuk düşünmesi söz konusu olmasaydı şimdi yaşadığım mutlu ve doyurucu hayata asla sahip olamazdım. Gelgelelim, Tooley bebeğe yaşamasındaki çıkarın sonradan tahsisinin bir hata olduğunu ileri sürüyor. Ben, kendisinden büyüyüp geliştiğim bebek değilim. O bebek benim olduğum çeşit bir varlığa, hatta şimdi olduğum varlık ile bebek arasındaki herhangi bir ara varlığa dönüşmeye can atıyor olamazdı. Ben o bebek olduğumu hatırlamıyorum bile; aramızda zihinsel bağlantılar yok. Süren varoluş, *asla* süren bir benlik kavramına sahip olmamış –yani, kendisini asla zaman içinde var olarak kavramamış– bir varlığın çıkarlarına uygun olamaz. Eğer tren, bebeği anında öldürmüş olsaydı, ölüm bebeğin çıkarlarına ters düşmüş olmazdı, çünkü bebek asla zaman içinde var olma kavramına sahip olmazdı. O zaman benim sağ olmayacağım doğru, ama sırf süren bir benlik kavramına sahip olduğumdan dolayı sağ olmanın benim çıkarlarıma uygun düştüğünü söyleyebiliyorum. Aynı doğru bir tespitle, anne babamın tanışmalarının benim çıkarlarıma uyduğunu da söyleyebilirim, çünkü hiç

tanışmamış olsalardı, benim geliştiğim o embriyoyu yaratamazlardı, o zaman da ben sağ olamazdım. Bunun anlamı, bu embriyonun yaratılmasının, etrafta sinsi sinsi dolanıp varoluşa getirilmeyi bekleyen herhangi bir potansiyel varlığın çıkarlarına uygun olduğu değildir. Böyle bir şey yoktu ve ben varoluşa getirilmeseydim, benim yaşamaktan zevk aldığım hayatı kaçırmış hiç kimse olmayacaktı. Benzer biçimde, doğumu takip eden ilk günlerde süren varoluş kavramına sahip olamayan ve kendisiyle hiçbir zihinsel bağlantım olmayan yeni doğmuş bebekte, gelecek hayata dair bir ilgiyi şimdi tesis edersek bir hata yapmış oluruz.

Dolayısıyla, Tooley kitabında, daha dolambaçlı bir yoldan da olsa, makalesinde vardığı sonucun pratikte eşdeğeri olan bir sonuca ulaşıyor. Hayat hakkına sahip olmak için, süren bir varoluşa sahip olma kavramına sahip olması ya da bir zaman sahip olmuş olması gerekiyor. Dikkat ederseniz bu formülasyon uyuyan ya da bilinci kapalı insanları ele alan her tür sorundan kurtuluyor; süren hayatın onların çıkarlarına olduğunu söyleyebilmemiz için, süren varoluş kavramına bir zaman sahip olmuş olmaları yetiyor. Bu mantıklı: Yaşamaya devam etme arzum –ya da yazdığım kitabı bitirme ya da gelecek yıl Nepal'e seyahat etme arzum– bu şeyleri bilinçli olmadan düşündüğüm zaman ortadan kalkmaz. Çoğu zaman arzumuz zihnimizde ön planda yer almadan bir şeyler arzularız. Arzumuzun olduğu bize hatırlatıldığında ya da bir eylem biçiminin o arzunun yerine getirilme ihtimalini zayıflattığı iki eylem biçiminden birini seçmek zorunda olduğu bir durumla aniden karşılaştığımızda arzumuz aşikâr olur. Benzer biçimde, uykuya daldığımızda geleceğe dair arzularımızın varlığı sona ermez. Uyandığımızda hâlâ orada olacaklardır. Arzular hâlâ bizim bir parçamız olduğundan, süren hayattaki ilgimiz, ister uyurken ister bilincimiz kapalıyken olsun, bizim bir parçamız olarak kalır.

Bu noktaya kadar, insanları öldürmenin yanlışlığı tartışmamız, insanların geleceklerini tasarlamak ve ona dair arzulara sahip olmak kapasitesi üzerine odaklandı. Bir kişi olmanın başka bir içerimi de, öldürmenin yanlışlığı açısından önemli olabilir. Kant'la özdeşleştirilen ama Kantçı olmayan pek çok modern yazarı da içeren bir etik düşünce unsuru var. Buna göre, özerkliğe saygı temel bir ahlaki ilkedir. "Özerklik" burada seçme ve kendi kararı doğrultusunda hareket etme kapasitesine karşılık geliyor. Rasyonel ve özfarkındalığı olan varlıklar muhtemelen bu kapasiteye sahip, oysa kendilerine açık olan alternatifleri değerlendiremeyen varlıklar, gereken anlamda seçmeye muktedir değiller, dolayısıyla da özerk olamazlar. Özellikle, ölme ile yaşamaya devam etme arasındaki farkı kavrayabilen bir varlık ancak özerk olarak yaşamaya devam etmeyi seçebilir. Dolayısıyla, ölmeyi seçmeyen bir kişiyi öldürmek o kişinin özerkliğine saygı göstermede başarısız olur; yaşamak ya da ölmek seçimi her kim olursa olsun yapabileceği en temel seçime, bütün öteki seçimlerin bağlı olduğu seçime dair bir şey olduğundan, ölmeyi seçmeyen bir kişiyi öldürmek o kişinin özerkliğinin mümkün olan en ağır biçimde ihlali demektir.

Özerkliğe saygının temel bir ahlaki ilke olduğu, hatta geçerli bir ilke olduğu konusunda herkes hemfikir değil. Yararcılar, daha önce de gördüğümüz gibi bir kişinin yaşamaya devam etme arzusuna belki büyük ağırlık verseler de, ya doğrudan bir tercih yararcısının yapacağı gibi ya da, kişinin hayatının genel olarak mutlu bir hayat olduğuna bunu kanıt olarak alan hazcı yararcı gibi, sırf özerklik diye özerkliğe saygı göstermezler. Fakat bir yararcı, özerkliğe saygıyı bağımsız bir ahlaki ilke olarak kabul edenler gibi özerkliğe aynı vurguda bulunmaz. Hazcı yararcı bazı durumlarda, ki-

şinin aksi halde acınası bir hayat süreceği gerekçesiyle ölmeyi seçmeyen bir kişiyi öldürmenin doğru olacağını kabul etmek zorunda kalabilir, ve tercih yararcısı da, eğer bir kişinin yaşamaya devam etme arzusuna başkalarının eşit derecedeki arzuları ağır basıyorsa, benzer bir sonuca ulaşmak zorunda kalabilir. Fakat bu ancak eleştirel ahlaki akıl yürütme seviyesinde geçerlidir. Daha önce gördüğümüz gibi, yararcılar insanları gündelik hayatta, takip edildiği zaman hemen her durumda başka herhangi bir alternatif eylemden daha iyi sonuçlara götüren ilkeleri benimsemeye teşvik edebilir. Özerkliğe saygı ilkesi böyle bir ilkenin birincil örneği olurdu. Bu meseleyi gündeme taşıyan gerçek vakaları ötenazi konulu bölümde tartışacağız.

Burada bir kişinin canını almanın yanlışlığı hakkındaki sonuçlarımızı bir araya getirmek yararlı olabilir. Bir kişinin canını almanın özellikle ciddi olduğuna inanmanın dört olası sebebi var: Hazcı yararcının öldürmenin başkaları üzerindeki etkilerine dair kaygısı; tercih yararcısının kurbanın gelecek için arzuları ve planlarının ketlenmesine dair kaygısı; kendisinin zaman içinde var olduğunu kavrama yeteneğinin hayat hakkı için gerekli bir şart olduğu savı; ve özerkliğe saygı. Eleştirel akıl yürütme seviyesinde bir hazcı yararcı ilk, dolaylı sebebi ve tercih yararcısı da ilk iki sebebi kabul etse de, sezgisel seviyede iki çeşit yararcı da muhtemelen hayat hakkı fikrini, özerkliğe saygı kadar savunurlardı. Eleştirel ve sezgisel seviyelerdeki ayrım gündelik hayattaki ahlaki karar verme durumlarında yararcılar ve yararcı olmayanlar arasında, sadece eleştirel akıl yürütme seviyesini dikkate almamıza kıyasla bu şekilde daha büyük derecede bir kavuşmaya yol açıyor. Öyle ya da böyle, kişilerin hayatlarına özel koruma sağlamaya yönelik dört sebepten hiçbiri düşünülmeden reddedilemez. Bu yüzden, öldürmeyi içeren pratik meselelere döndüğümüzde bütün bu dördünü aklımızda tutacağız.

Öldürmeye ilişkin pratik sorulara başlamadan önce, öldürülen varlığın ne bizim türümüzden ne de bir kişi olduğunda, öldürmenin yanlış olup olmadığını hâlâ değerlendirmek zorundayız.

BİLİNÇLİ HAYAT

Pek çok varlık hissetme yetisine sahiptir, haz ve acı yaşamaya muktedirdir, ama rasyonel değildir ve özfarkındalığı yoktur, bu yüzden de kişi değildir. Bunlardan "sırf bilinçli" varlıklar diye söz edeceğim. Bir çok insan dışındaki hayvan bu kategoriye düşer; yeni doğmuş bebekler ve bazı zihinsel engelli insanların da öyle olması gerekir. Tam olarak bunlardan hangilerinin özfarkındalıktan yoksun olduğu sonraki bölümlerde değerlendireceğimiz bir şey. Tooley haklıysa, özfarkındalıktan yoksun varlıkların tam anlamıyla hayat haklarının olduğu söylenemez, ama onları öldürmek başka sebeplerden yanlış olabilir. Şimdiki kısımda, sırf bilinçli bir varlığın canını almanın yanlış olup olmadığını, yanlışsa nedenini soracağız.

Sırf Bilinçli Bir Varlığı Öldürmek

Haz ve acı yaşamaya muktedir bir varlığı öldürmenin yanlış olduğunu düşünmek için en bariz sebep, hazcı yararcının vereceği cevaptır: Yaşayabileceği zevkten dolayı. Kendi hazlarımıza değer veriyorsak –yemeden, seksten, güneşin tenimizi ısıtmasından ya da sıcak bir günde yüzmeden aldığımız hazlar– o zaman etik yargıların evrensel yanı, bu hazları yaşamamızın olumlu değerlendirilişini, onları yaşayabilecek olan herkesin benzer yaşantılarına genişletmemizi gerektirir. Fakat ölüm bütün haz alınabilir deneyimlerin sonudur. Nitekim, varlıkların gelecekte haz alacak olmaları,

onları öldürmenin yanlış olacağını söylemek için bir sebeptir. Tabii, acı hakkında benzer bir sav ters yönü işaret ediyor ve bu sav, sadece varlıkların yaşaması muhtemel hazzın, katlanmaları muhtemel acıdan ağır bastığına inandığımız zaman öldürmenin aleyhine işliyor. Yani bunun anlamı, zevkli bir hayatı kısa kesmemeliyiz.

Bu yeterince basit görünüyor: Hazza değer veriyoruz, ve o zevkli hayatı sürenleri öldürmek, onların yaşayacakları hazzı saf dışı eder, o nedenle böyle bir öldürme yanlıştır. Dikkat ederseniz, bu iddia, 1. bölümde ana hatlarını çizdiğim kendi tercihlerimizi evrenselleştirmeye dayalı tercih yararcılığı için olan basit savın ötesine geçiyor. Sırf bilinçli varlığın, süren hayat için bir tercihi yoktur. Belki zevkli bir şeyler yaşarken, o yaşantının devamına tercihi vardır, ya da acı veren bir şeyler yaşarken bu yaşantının sona ermesi yönünde bir tercihi vardır, fakat uzun vadeli gelecek için tercihleri olmayacaktır, sahip olduğu arzular uyku dönemlerinden ya da geçici bilinç kaybından kurtulup çıkamaz, çünkü özfarkındalığı olan bir varlığın aksine, bir uyku döneminden sonra kendi gelecek varoluşuna dair bir kavrayışı yoktur. Bu yüzden, sadece tercihlerin kösteklenmesiyle ilgileniyorsak, sırf bilinçli bir varlık için acısız ölüm ile anestezi uygulaması eşdeğer görünüyor. Öldürmeyle, ancak bu varlığın uyutulmasında olduğu kadar arzu ketleniyor. Bu varlık uyandıktan sonra tercihlerini yerine getirebilecek, fakat o varlığın öznel perspektifinden, artık yeni tercihlerle var olmaya başlamış adeta yeni bir varlık gibidir. Tooley'nin yeni doğmuş bebekler hakkındaki iddiası burada bütün sırf bilinçli varlıklar için geçerlidir: Varlığın kendisinin öznel deneyiminde, uykuya dalmadan önceki zihinsel hayatı ile uyandıktan sonraki arasında hiçbir süreklilik duygusu yoktur. İşte o yüzden, bu paragrafın ilk cümlesindeki "hazza değer veriyoruz" iddiası, tercih yararcılığının etik için baş-

lama noktasının ötesine geçtiği biçimde anlaşılması gerekir. Hazzın bir değer olduğunu, ve böylece, bir varlığın bunları tercih etmesinden bağımsız olarak değerli olan şeylerin var olduğunu ileri sürüyor.

Bu özel değerin kabul edilmesi kolay. Hazzın olumlu değer, acının da olumsuz değer olduğu aşikâr değil mi? Yararcılar ekolünün kurucusu Jeremy Bentham, "yarar, avantaj, haz, iyi ya da mutluluk" kelimelerinin hepsinin aynı şeye vardığını ve "bir şey eğer bir bireyin hazlarının toplamına katkıda bulunma ya da aynı biçimde acılarının genel toplamını azaltma eğilimindeyse, o şeyin o bireyin çıkarını teşvik ettiği ya da çıkarı için olduğu söylenir," diyecek kadar işi ileri götürmüştür. Bazı felsefeciler Bentham'ın bunda yanıldığını düşünüyorlar: Bir şey en çok istediğim şeyse, bana en büyük hazzı veya en az acıyı versin ya da vermesin, benim çıkarıma olabilir, diye düşünüyorlar. Bentham'ın görüşünü savunacak olursak, hazza ve acıya nesnel olarak bakmak zorunda kalırdık (örneğin acı için, nesnel bir olumsuz değer ya da değersizlik olarak), yoksa sadece kendi tercihlerimizin evrenselleştirilmesine dayalı olarak değil. O iddiayı savunmak için, bu tür nesnel değerlerin doğasını ve bunları nasıl öğrendiğimizi açıklamamız gerekir. Bunlar felsefi olarak tartışmalı iddialar olurdu, ama ille de savunulamaz iddialar değil.

O zaman, gelin hazzın nesnel olarak iyi, acının da nesnel olarak kötü olduğunu kabul ettiğimizi farz edelim ve Bentham'a katılarak, bir şeyin, bir bireyin çıkarını geliştirmesi demek, acılar çıkarıldıktan sonraki hazlarının genel toplamına o şeyin katkı sağlaması demektir, diyelim. Şimdi başka bir zor meseleyle karşı karşıyayız. Savı bir bireyin çıkarları açısından ifade etmek, dünyada haz miktarını azaltmanın iki yolu olduğunu barındırır: Biri, zevkli hayat sürenlerin hayatlarından hazzı elemek; ötekisi, zevkli hayat

sürenleri elemek. İlki geride, normalde olacağından daha az haz alan varlıklar bırakır. İkincisi bırakmaz. Bunun anlamı, zevksiz bir hayattansa zevkli bir hayata değer vermekten; hiç hayat olmamasındansa zevkli bir hayata değer vermeye otomatik olarak geçemeyeceğimizdir. Zira, öldürülmenin bizi daha kötü duruma sokmayacağı itirazında bulunulabilir; sadece varoluşumuzu sonlandırır. Varoluşumuz son bulunca, yaşayacak olduğumuz hazzı kaçırmış olmayız.

Bunun sofistike olduğunu düşünebilirsiniz; akademik felsefecilerin önemli bir fark olmayan yerde ayrımlar bulma yeteneğinin bir örneği. Neden bir varlığı öldürmeyi, var olan bir varlığın hazlarını sıfıra düşürme ile aynı görmeyelim, diye sorabilirsiniz. Dünyada haz miktarını azaltmanın iki yolu arasında ahlaki olarak önemli bir fark olabileceğini düşünmenin bir sebebi, dünyada haz miktarını artırmanın iki paralel yolu arasında ahlaki olarak önemli bir fark olduğunu düşünmemizdir. Biri, şimdi var olanların hazzını artırmak, ötekiyse, zevkli hayat süreceklerin sayısını artırmak. Eğer zevkli hayat sürenleri öldürmek haz kaybından dolayı kötüyse, o zaman zevkli hayat süreceklerin sayısını artırmak iyi görünüyor. Bunu daha çok çocuğa sahip olarak yapabiliriz, yeter ki hayatlarının zevkli olacağını akla uygun biçimde umalım ya da hayatlarının zevkli olacağını sağlayacak şartlar altında büyük miktarlarda hayvan yetiştirerek de yapabiliriz. Daha çok zevk alan varlıklar yaratarak daha çok haz yaratmak gerçekten iyi olur muydu?

Bu kafa karıştırıcı meselelere iki olası yaklaşım var gibi görünüyor. İlk yaklaşım, zevkli hayat sayısını artırarak dünyadaki haz miktarını artırmanın iyi; zevkli hayat sayısını azaltarak dünyadaki haz miktarını azaltmanın kötü olduğunu kabul etmekten ibaret. Bu yaklaşımın basit anlaşılır ve açık biçimde tutarlı olma avantajı var, ama başkalarını kötü duruma sokmadan zevkli hayat süren varlıkların sayı-

sını artırabilirsek, bunu yapmanın iyi olacağına inanmamızı istiyor. Bu sonuçtan rahatsız olup olmadığınızı görmek için, özel bir durumu değerlendirmek yararlı olabilir. Bir çiftin çocuk sahibi olup olmamaları konusunda karar vermeye çalıştığını hayal edin. Diyelim ki mutlulukları açısından avantajlar ve dezavantajlar dengeli durumda. Mesleki hayatlarının kritik bir aşamasında kariyerlerine engel olacaklar ve en sevdikleri eğlence olan kır yürüyüşlerini en azından birkaç yıl bırakmak zorunda kalacaklar. Öte yandan, çoğu anne baba gibi çocuk sahibi olmaktan ve gelişmelerini izlemekten sevinç duyup tatmin olacaklarını biliyorlar. Diyelim ki, eğer başkaları etkilenecekse, burada da iyi ve kötü etkiler birbirlerini yok edecek. Son olarak, bu çift çocuklarına hayatta iyi bir başlangıç sağlayabileceklerinden ve yüksek hayat standardı olan gelişmiş bir ülkenin vatandaşı olacaklarından, çocuklarının zevkli bir hayat yaşamaları muhtemel. Bu çift çocuk sahibi olmak için, çocuklarının gelecekteki olası hazzını önemli bir sebep olarak saymalı mıdır? Pek çok çiftin bunu sebep olarak sayacağından kuşkuluyum, ama eğer bu ilk yaklaşımı kabul edersek, saymaları gerekiyor.

Bu yaklaşıma "toplamcı" görüş diyeceğim çünkü bu görüşe göre toplam haz miktarını artırmayı amaçlamamız gerekiyor (tam olarak, toplam acı miktarını düştükten sonraki net toplam haz miktarı) ve bunun, mevcut varlıkların hazzını artırarak mı yoksa var olan varlıkların sayısını artırarak mı yapıldığına kayıtsız kalmamız gerekiyor.

İkinci yaklaşım sadece var olan varlıklarla ve yaptıklarımızdan bağımsız olarak var olacaklarla ilgilenmekten geçiyor; toplumsal sözleşme etik görüşünü tartışırken kaydettiğimiz gibi, gelecek nesillerin çıkarlarını sırf şimdi var olmadıkları için hiçe saymak yanlış olurdu. Buna "varoluş öncelikli" görüş diyebiliriz çünkü var olan ya da varoluşları bizim karar vermemizden önce çoktan belirlenmiş varlık-

larla ilgileniyor. Varoluş öncelikli görüş, ilaveten varlıklar yaratarak hazzı artırmada değer olduğunu yok sayıyor. Sırf çocukların hayattan zevk alarak yaşamaları muhtemel olduğundan ve hiç kimse de olumsuz etkilenmediğinden dolayı, çiftlerin çocuk sahibi olmak için hiçbir ahlaki yükümlülük altında olmaması (sanırım) çoğu insanda bulunan sezgisel yargıyla daha uyumludur. Fakat, bir çift, belki bir genetik özürden dolayı tamamen acınası bir hayat sürüp ikinci doğum gününde ölecek olan bir çocuğa sahip olmayı düşünürken, varoluş öncelikli görüş ile tersi durumundaki sezgilerimizi nasıl uyuşturacağız? Bir çiftin bilerek böyle bir çocuk dünyaya getirmesinin yanlış olacağını düşünürdük; fakat, eğer olası bir çocuğun yaşayacağı haz onu dünyaya getirme *lehine* bir sebep değilse, olası bir çocuğun yaşayacağı acı niçin onu dünyaya getirme *aleyhine* bir sebep olsun? Varoluş öncelikli görüş ya acınası varlığı dünyaya getirmede yanlış olmadığını savunmak zorunda ya da zevkli hayatlar yaşaması muhtemel olası çocukların durumları ile sefil hayatlar yaşaması muhtemel olası çocukların durumları arasındaki asimetriyi açıklamak zorundadır.

Bilerek acınası bir çocuğu dünyaya getirmenin kötü olduğunu yalanlamanın, varoluş öncelikli görüşü bir kere benimsemiş olanlara hitap etmesi pek muhtemel değil çünkü, toplamcı görüşten ziyade, onların sezgisel yargılarıyla daha uyumlu görünüyordu; fakat bu asimetrinin ikna edici bir açıklamasını bulmak kolay değil. Belki söylenebilecek en iyi şey –ama çok da iyi değil– acınası olacak bir çocuğu dünyaya getirmekte doğrudan bir yanlış olmadığıdır, ama böyle bir çocuk var olunca, hayatı sadece sefaletle dolu olacağından, dünyadaki acı miktarını bir ötenazi edimiyle azaltmalıyız. Bu, en iyi halde, bir paradokstur, zira çocuk bir kere var oldu mu onu öldürmenin ahlaki yükümlülük olduğu bilindiği halde bir çocuk meydana getirmede yanlış olmadığını

ima ediyor. Ayrıca, eğer bugün çoğu toplumda olduğu gibi ötenazi, insanı uzun süreli bir hapis cezasına çarptıracak bir suçsa, bir kere var olunca insanın acınası bebeği öldürmeme için ağır basan sebepleri olabilir. O durumda, bu görüşe göre, insanın, bir kere var oldu mu o hayatı sona erdirmeme için ağır basan bir sebep olduğunda bile, acınası bir hayatı olacak bir çocuğu meydana getirmeye karşı hiçbir sebebi yoktur. Anne babalar varlığa kavuşturacakları çocuğun onlarca yıl acı içinde var olmasının muhtemel olduğunu önceden görebilirler, ama yine de, varoluş öncelikli görüşe göre, hiçbir yanlış yapmamış olurlar.

Geriye bize hem toplamcı hem de varoluş öncelikli görüşün sezgiye ters sonuçları kalıyor. Baştaki, zevkli bir hayatı kısa kesmenin yanlış olup olmadığı sorumuz açısından bu bizi nereye götürdü? Toplamcı görüşte olsun ya da varoluş öncelikli görüşte, bunun yanlış olduğunu savunabiliriz, fakat cevaplarımız her birinde bizi farklı şeylere bağlar. Eğer acınası bir varlığı dünyaya getirmenin yanlış olmadığını kabul edersek sadece varoluş öncelikli görüş yaklaşımını seçebiliriz; yoksa, bunun neden yanlış olması gerektiği ama öte yandan hayatı zevkli olacak bir varlığı dünyaya getirmemenin neden yanlış olmadığı konusunda bir açıklama sunabiliriz. Buna alternatif olarak, toplamcı yaklaşımı alabiliriz, ama o zaman, hayatları zevkli olacak daha fazla varlık yaratmanın da iyi olduğunu kabul etmek zorundayız; bunun da bazı tuhaf pratik içerimleri var. Bu iki görüş arasındaki seçimin önemi sonraki bölümlerde daha belirgin olacak.

Farklı Hayatların Değerini Karşılaştırmak

Sırf bilinçli bir varlığın hayatının bir değeri olup olmadığı sorusuna –cılız da olsa– olumlu bir cevap verebilirsek, farklı bilinç ya da özfarkındalık seviyelerindeki farklı hayatla-

rın değerini karşılaştırabilir miyiz? Tabii farklı varlıkların hayatlarına sayısal değerler tahsis etmeye, hatta sıralı bir liste çıkarmaya kalkışacak değiliz. Umabileceğimiz en iyi şey, farklı varlıkların hayatları hakkındaki uygun ayrıntılı bilgilerle desteklendiğinde böyle bir listeye temel oluşturabilecek ilkelere dair bir fikirdir. Ne var ki, en temel mesele, farklı hayatların değerini sıraya koyma fikrini bir kere kabul edip edemeyeceğimizdir.

Bazıları, farklı hayatların değerini hiyerarşik bir biçimde sıralamanın insan merkezli, hatta türcü olduğunu söylüyor. Eğer sıralarsak, diyorlar, kendimizi kaçınılmaz biçimde tepeye, öteki varlıkları da, onlarla bizim benzerliklerimiz oranında kendimize yakın yerleştirirmişiz. Onun yerine, her hayata eşit değer tanıyalım. Bu görüşe sahip olanlar, tabii bir kişinin hayatının felsefe okumayı içerebileceğini, oysa bir farenin hayatında bunun mümkün olmayacağını kabul ederler; fakat diyorlar ki, bir farenin hayatının hazları, farenin sahip olduğu tek şeydir ve fare için önemi, felsefede okuma hazlarının, o dersin en heyecanlı öğrencisine önemi kadardır.

Türümüzün normal yetişkin bir üyesinin hayatının normal yetişkin bir farenin hayatından daha değerli olduğu yargısında bulunmak türcülük müdür? Bu tür yargıları savunmak ancak tarafsız bir zemin, karşılaştırmayı yapabileceğimiz yansız bir duruş noktası bulabilirsek mümkündür.

Tarafsız bir zemin bulmanın zorluğu çok gerçek bir pratik zorluktur, ama bunun çözülemez kuramsal bir sorun ortaya koyduğundan emin değilim. Sormamız gereken soruyu şu şekilde bir çerçeveye oturtuyorum. Kendimi bir hayvana dönüştürebilme garip özelliğine sahip olduğumu hayal edin, tıpkı *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'ndaki Puck gibi, "kimi zaman bir at olurum, kimi zaman bir tazı." Diyelim ki ben bir atken, gerçekten bir atım, sadece ve tamamen

bir atın zihinsel yaşantılarıyla; ve ben bir insanken, sadece ve tamamen bir insanın zihinsel yaşantılarına sahibim. Şimdi gelin bir faraziye daha ekleyelim ve at olmanın nasıl bir şey olduğunu ve insan olmanın nasıl bir şey olduğunu tam olarak hatırladığım üçüncü bir hâle de girebileyim. Bu üçüncü hal nasıl bir şey olurdu? Bazı açılardan –örneğin, özfarkındalık derecesi ve rasyonellik de dahil– attan ziyade bir insan varoluşuna benzerdi, ama her bakımdan bir insan varoluşu olmazdı. Bu üçüncü halde, o zaman, atın varoluşu ile insanın varoluşunu karşılaştırabilirim. Diyelim ki bana başka bir hayat fırsatı daha sunuldu veya at olarak yaşamak ya da insan olarak yaşamak seçimi verildi. Her bir durumda da hayatlar at hayatından ya da insan hayatından makul ölçülerde beklenecek kadar iyi olsun. O zaman aslında bir atın hayatının (ata) değeri ile bir insan hayatının (insana) değeri arasında karar veririm.

Kuşkusuz, bu senaryo bizden asla meydana gelemeyecek bir çok şeyi, hayal gücümüzü zorlayan bazı şeyleri varsaymamızı istiyor. Ne bir at ve ne bir insan olan birinin içinde bulunduğu varoluş biçiminin insicamı sorgulanabilir. Ne var ki, bu konumdan seçme fikrine biraz anlam verebiliyorum sanıyorum; ve bu konumdan bazı hayat biçimlerinin ötekilerine göre tercih edilebilir görüneceğinden emin sayılırım.

Bir at olarak varoluş ile bir insan olarak varoluş arasındaki seçime anlam verebildiğimiz doğruysa, o zaman –seçim ne yönde olursa olsun– bir tür hayvanın hayatının başka bir hayvanın hayatından daha büyük değere sahip olduğu fikrine de anlam verebiliriz; eğer durum buysa, o zaman her varlığın hayatının eşit değere sahip olduğu iddiası çok zayıf bir zemine dayalıdır. Her varlığın hayatının onun için çok önemli olduğunu söyleyerek bu iddiayı savunamayız, çünkü şimdi daha nesnel –ya da en azından öznelerarası– bir duruş alanı ve böylelikle, sadece o varlığın bakış açısıyla de-

ğerlendirilmiş olan bir varlığın hayatının değerinin ötesine geçen bir karşılaştırmayı kabul ettik.

Yani, bir hiyerarşik sıralamada farklı hayatların değerlerini derecelendirmek ille de türcülük olmaz. Bunu yapmaya *nasıl* başlayacağımız başka bir mesele ve başka bir çeşit varlık olmanın nasıl bir şey olacağının hayali olarak canlandırılmasından daha iyi sunacak hiçbir şeyim yok. Bazı karşılaştırmalar fazla zor olabilir. Bir balık mı yoksa bir yılan mı olmanın daha iyi olacağı konusunda en ufak bir fikrimiz olmadığını söylememiz gerekebilir; ama diğer yandan, bir balık ile bir yılan öldürmek arasında bir seçime çok sık zorlandığımız da yok. Öteki karşılaştırmalar o kadar zor olmayabilir.

Genel olarak, varlığın zihinsel hayatı ne kadar yüksek seviyede gelişmişse, özfarkındalık ve rasyonellik derecesi o oranda büyük ve olası yaşantı yelpazesi o oranda geniş olur; eğer biri bununla, daha alt seviyedeki farkındalıktaki bir varlık arasında seçim yapıyorsa bu tür bir hayatı o oranda daha çok ister. Yararcılar böyle bir tercihi savunabilirler mi? Ünlü bir pasajda John Stuart Mill bunu yapmaya teşebbüs etmiştir:

> Bir hayvanın alabileceği hazların dolu dolu yaşanacağı vaadine karşılık pek az insan alt hayvanlardan birine dönüştürülmeye rıza gösterirdi; hiçbir akıllı insan bir budala olmaya rıza göstermezdi, hiçbir tahsilli insan bir cahil olmazdı, hiçbir duygulu ve vicdanlı insan bencil ve bayağı olmazdı, budala, ahmak ya da hergelenin talihlerinden kendilerininkinden daha çok mutlu olduğuna ikna olsalar bile...Doyuma ulaşmış bir domuz olmaktansa, doyuma ulaşmamış bir insan olmak; doyuma ulaşmış bir budala olmaktansa doyuma ulaşmamış bir Sokrates olmak daha iyidir. Eğer budala ya da domuz farklı görüşteyse, bunun sebebi meselenin sadece kendi yanlarını bilmeleridir; oysa karşılaştırmanın öteki tarafı her iki yanı da bilmektedir.

Pek çok eleştirmenin işaret ettiği gibi, bu sav sorgulanmaya açık. Sokrates gerçekten bir budala olmak nasıl bir şey biliyor mu? Dünyayı anlama ve geliştirme arzusundan rahat bulup basit şeylerdeki beyhude hazların gerçekten tadına varabilir mi? Kuşku duyabiliriz. Fakat bu pasajın başka önemli bir yanı daha az dikkat çekiyor. Mill'in, bir insanın hayatını bir hayvanın hayatına tercih etme savı (çoğu modern okurun zorlanmayacağı bir sav) akıllı bir insanın hayatını, bir budalanınkine tercih etmede kullandığı savla tam paralellik içinde. Bağlamı ve "budala" teriminin onun zamanında yaygın olarak kullanıldığı biçimi dikkate alırsak, bununla şimdi bizim zihinsel engelli bir kişi için kullanacağımız ifadeyi kastediyor. Bu ilave yorumla bazı modern okurlar belirgin biçimde rahatsız olacaktır; fakat Mill'in savının ima ettiği gibi, bir insanın hayatını, insandışı başka bir hayvanınkine tercihini, aynı zamanda normal bir insanın hayatını, ilk karşılaştırmadaki insandışı hayvanınkine benzer zihinsel seviyedeki başka bir insanın hayatına tercihi onaylamadan benimsemek kolay değil.

Mill'in savının hazcı yararcılıkla bağdaşması zor, çünkü daha akıllı varlığın illa da mutluluk için daha büyük bir kapasiteye sahip olduğu hiç de doğru görünmüyor; hem bu kapasitenin daha büyük olduğunu kabul etsek bile, Mill'in de kabul ettiği gibi bu kapasitenin daha az işe yaramasının (budala doyuma ulaşıyor, Sokrates ulaşmıyor) dikkate alınması gerekecektir. Bir tercih yararcısının Mill'in verdiği yargıları daha iyi bir savunma ihtimali var mı? Bu, değişen farkındalık ve özbilinç dereceleriyle benimsenmiş farklı tercihleri nasıl kıyaslayacağımıza bağlı olurdu. Böyle farklı tercihleri derecelendirme yolları bulmamız imkânsız görünmüyor, ama bu aşamada soru hâlâ cevapsız.

Bu bölüm özfarkındalığı ya da en azından bilinci olan varlıkların öldürülmesi üzerine odaklandı. İnsandışı hay-

vanların, embriyoların ve fetüslerin öldürülmesi; ölmeyi isteyenler; ve anne babaların, ölmesinin daha iyi olacağını düşünecek kadar ciddi hasar görmüş bebekler üzerine ileride yapılacak tartışmalara bir temel oluşturması amaçlanmıştı. 10. bölümde bilinçsiz canları almanın –örneğin ağaçların ya da bitkilerin– yanlış olup olmadığını değerlendireceğiz.

5

Can Alma

Hayvanlar

Önceki bölümde, hayatın değeri hakkında bazı genel ilkeler inceledik. Bu ve sonraki bölümlerde, o bahisten, hararetli tartışmalara konu olmuş üç öldürme vakası hakkında bazı sonuçlar çıkaracağız: kürtaj, ötenazi ve hayvanları öldürme. Bunların üçünden, hayvanları öldürme sorunu en az anlaşmazlığa sebep olmuştur. Ne var ki, ileride açık hâle gelecek sebeplerden, insan dışındaki hayvanları öldürme hakkında bir görüşe sahip olmadan kürtaj ve ötenazi üzerinde bir konum savunmak imkânsızdır. O yüzden önce o soruna bir göz atacağız.

İNSAN DIŞINDAKİ BİR HAYVAN BİR KİŞİ OLABİLİR Mİ?

Bir kişiyi öldürmenin, bir kişi olmayan varlığı öldürmekten daha ciddi bir yanlış olduğunu savunmak için sebepler olduğunu görmüştük. İster tercih yararcılığını kabul edelim, ister Tooley'nin hayat hakkı savını, isterse özerkliğe saygı ilkesini. Bir hazcı yararcı bile bir kişinin öldürülmesinin daha kötü olmasında dolaylı sebepler olabileceğini söylerdi. O yüzden, insan dışındaki hayvanların öldürülmesinin yanlışlığını tartışırken, bunların herhangi birisinin kişi olup olmadığını sormak önemli.

Bir hayvana kişi demek tuhaf geliyor, ama bu kendi türümüzü keskin bir biçimde ötekilerden ayrı tutma alışkanlığımızın belirtisinden ibaret olabilir. Her durumda, soruyu bizim "kişi" tanımımızla uyumlu olarak yeniden ifade ederek dildeki bu tuhaflıktan kaçınabiliriz. Gerçekte sorduğum şey, herhangi bir insandışı hayvanın rasyonel ve bilinçli varlıklar, geçmiş ve gelecekle ayrı kendilikler olup olmadığıdır.

Kadim zamanların mitlerinde ve çağdaş hikâyelerde ve filmlerde, hayvanlarla konuşabildiğimizi hayal ediyoruz. 1967'de Nevada Üniversitesi'deki iki bilim insanı Allen ve Beatrice Gardner, şempanzelere daha önceki konuşmayı öğretme teşebbüslerindeki başarısızlığın, şempanzelerdeki dil kullanımı için gereken zekânın yoksunluğu değil, insan dilindeki sesleri üretmek için gereken vokal teçhizatın yoksunluğundan olduğunu tahmin ettiklerinde, bu düş en azından kısmen gerçek oldu. Bunun üzerine Gardner'lar yavru bir şempanzeye ses telleri olmayan bir insan bebeği gibi davranmaya karar verdiler. Onunla ve onun yanındayken birbirleriyle, sağır insanlar tarafından yaygın biçimde kullanılan Amerikan İşaret Diliyle iletişim kurdular.

Bu teknik işe yaradı. "Washoe" adını verdikleri şempanze yaklaşık 350 farklı işareti anlamayı ve bunların yaklaşık 250'sini doğru kullanmayı öğrendi. Basit cümleler kurmak için işaretleri bir araya getirdi ve böyle yaparak bir benlik duygusunun güçlü kanıtını sunuyordu. Bir aynada kendi görüntüsü gösterilip "Kim bu?" diye sorulduğunda, "Ben, Washoe" diye cevapladı. Daha sonra Washoe, Washington'a, Ellensburg'a gitti, orada Roger ve Deborah Fouts'un bakımı altında başka şempanzelerle yaşadı. Burada bir bebek şempanze evlatlık edindi ve çok geçmeden sadece onunla işaret diliyle konuşmakla kalmayıp, ona bile isteye işaretleri öğretti. Örneğin uygun ortamda ellerini "yiyecek" anlamına gelecek şekle sokuyordu. Washoe 2007'de kırk iki yaşında öldü.

Goriller, cüce şempanzeler ve orangutanlar da işaret dilini öğrenebildiler, gerçi yetilerinin derecesi tartışmalı bir konu. Otuzu yılı aşkın süredir Francine Patterson, bir ova gorili olan Koko'yla işaret dili ve İngilizce ile konuşuyor. Koko'nun 500 işaretten fazla işler kelime dağarcığı olduğunu ve bundan daha da fazla sayıda İngilizce konuşma dilinden kelimeyi anladığını iddia ediyor. Koko bir aynanın karşısında yüzünü şekilden şekle sokuyor ya da dişlerini inceliyor. Bir orangutan olan Chantek'e Lyn Miles işaret dili öğretti. Chantek'e burnunu işaret eden bir goril fotoğrafı gösterildiğinde, Chantek kendi burnunu işaret ederek o gorili taklit edebildi. Kuyruksuz maymunlar geçmiş ve gelecek olaylara dair işaretler de kullanıyorlar ki bu da bir zaman duygusunu gösteriyor. Fouts'lar, Ellensburg'daki şempanzeler için düzenli olarak şenlikler düzenliyorlar. Her yıl Şükran gününden sonra Roger ve Deborah Fouts yenebilir süslerle bir Noel ağacı hazırlıyorlar. Şempanzeler Noel ağacına değinmek için işaret kombinasyonu "şeker ağacı"nı kullanıyorlar. 1989'da Şükran gününün hemen ardından kar düşmeye başladığında, ama ağaç henüz ortada yokken, Tatu adlı bir şempanze "Şeker ağacı?" diye sordu. Fouts bunu, Tatu'nun sadece ağacı hatırlaması olarak değil, mevsiminin de geldiğini bilmesine yorumladı. Daha sonra Tatu şempanzelerden biri, Dar'ın doğum gününün, Deborah Fouts'un doğum gününe yakın olduğunu da hatırladı. Şempanzeler doğum günleri için dondurma aldılar; ve Deborah'nın doğum günü için yapılan şenlikler bittikten sonra, Tatu sordu: "Dar dondurma?"

Diyelim ki bu tür bir kanıtı esas alarak, işaret diliyle konuşan maymunların bilinçli olduğunu kabul ediyoruz. Bu bakımdan, sırf dil kullanabiliyorlar diye bu maymunlar bütün insandışı hayvanların içinde istisna mı? Yoksa bu hayvanların ve öteki hayvanların zaten hep sahip olageldikleri

ayırt edici bir özelliği bize göstermelerini dilin sağlaması mı?

Bazı felsefeciler düşünmenin dil gerektirdiğini ileri sürmüştür: Düşünceler kelimelerle ifade edilmeden formüle edilemez. Oxford felsefecisi Stuart Hampshire, sözgelimi, şöyle yazmıştı:

> Bir insan ile bir hayvan arasındaki fark, insanın niyetini ifade etme ve kendi yararına ya da başkalarının yararına şunu bunu yapma niyetini kelimelere dökme imkânında yatar. Farklılık, sırf bir hayvanın niyetini aktaracak ya da kendi için kaydedecek bir aracının olmaması ve sonuçtaysa onun niyetini hiç kimsenin asla öğrenememesi değil. Daha güçlü bir fark var, kendi gelecekteki davranışının üzerinde düşünme, kendine ya da başkalarına ilan etme aracı olmayan bir hayvana niyetler atfetmenin anlamsızlığıyla daha doğru ifade edilen bir fark. Bir hayvana geçmişteki olayları birbirinden ayırt eden bir bellek atfetmek anlamsız olurdu ve gelecekteki olaylarda bir sıra beklentisi atfetmek de anlamsız oldurdu. Hayvanın sıra kavramı, hatta herhangi bir kavramı yoktur.

Açıkça görülüyor ki Hampshire insanlar ile hayvanları birbirinden bu kadar kaba biçimde ayırmakta hatalı; zira az önce işaret diliyle konuşan maymunların "gelecekteki olaylarda bir sıra beklentisi" olduğunu gördük. Hampshire bunları, maymunların işaret dilini öğrenmelerinden önce yazmıştı, o yüzden belki bu yanılgı maruz görülebilir. Diyelim ki onun savı, bütün hayvanlardan ziyade, bir dil kullanmayı öğrenmemiş hayvanlara yönelik olacak biçimde yeniden kaleme alınsın. O zaman sağlıklı bir sav olur muydu? Öyleyse, dili olmayan hiçbir varlık bir kişi olamaz. Herhalde bu işaret dili bilmeyen hayvanlar kadar genç insan yavruları için de geçerli olur. Hayvanların pek çok türünün dil kullandığı, ne var ki bizim dilimiz olmadığı ileri sürülebilir. Kesinlikle çoğu sosyal hayvanın birbirleriyle bir tür iletişim kurma

aracı var, sözgelimi kambur balinaların melodik şarkıları, yunusların uğultuları ve ıslıkları, vervet maymunlarının görülen yırtıcının çeşidine göre değişen uyarı işareti, köpeklerin ulumaları ve havlamaları, kuşların ötüşleri ve hatta kovana geri dönen bal arılarının yaptığı dans (ki bundan öteki arılar bu arının bulup geldiği yiyecek kaynağının mesafesi ve yönünü öğrenirler). Bu iletişim biçimlerinin, gereken anlamda, dil sayılıp sayılmayacağı kuşkulu. Bu meseleyi takip etmek bizi konudan çok uzaklaştıracağı için, dil anlamına gelmeyeceğini varsayacağım ve hayvanların dil dışı davranışından neler öğrenilebileceği üzerinde düşüneceğim.

Hampshire'ın savı önceki nesil felsefecilerin özellikle düşmeye meyilli oldukları bir tuzağa örnektir: gerçek dünyada tahkik gerektiren bir konu üzerine oturduğu yerden ahkam kesmek. Bir varlığın bir dili olmadan kavramsal düşünce kapasitesine sahip olmasının büsbütün anlaşılmaz bir yanı yok, ayrıca, hayvanların kavramsal olarak düşündükleri varsayımını kabul etmeden, açıklaması düpedüz imkânsız değilse bile, olağanüstü zor hayvan davranışı örnekleri var. Örneğin, bir deneyde, Alman araştırmacılar, Julia dışındaki bir şempanzeye iki sıra, beş tane kapalı ve şeffaf konteyner verdiler. Bir sıranın sonunda içinde muz olan bir kutu vardı; öteki sıranın sonundaki kutular boştu. İçinde muz olan kutu sadece belirgin biçimdeki bir anahtarla açılabiliyordu; kutuya bakınca bu belli oluyordu. Bu anahtar başka bir kilitli kutunun içinde görülebiliyordu; ve o kutuyu açmak için Julia'nın başka bir belirgin anahtara ihtiyacı vardı. Bu anahtarın da üçüncü bir kutunun içinden alınması gerekiyordu, ama bu kutu da sadece kendi anahtarıyla açılabiliyordu, yine bu anahtar da dördüncü kilitli bir kutudaydı. Son olarak, Julia'nın önünde iki başlangıç kutusu bulunuyordu, bunlar açıktı ve ikisinde de belirgin bir anahtar vardı. Julia, en sonunda onu muzlu kutuya gö-

türecek sıradaki bir sonraki kutuyu açabileceği doğru başlangıç anahtarını seçmeyi başarmıştı. Bunu yapabilmek için muzlu kutuyu açma arzusundan, onu açacak anahtara olan ihtiyacına vs. geriye doğru akıl yürütebilmiş olması gerekirdi. Julia'ya herhangi bir dil biçimi öğretilmediğinden, onun davranışı dili olmayan varlıkların oldukça karmaşık biçimlerde düşünebildiğini kanıtlar.

Hayvanların hem geçmişe dair belleğe hem de geleceğe dair beklentilere ve özfarkındalığa sahip olduğu ve niyetler oluşturup o doğrultuda hareket ettikleri sonucuna sadece laboratuvar deneyleri işaret etmiyor. Yıllarca, Frans de Waal ve meslektaşları Hollanda'daki Arnhem Hayvanat Bahçesindeki sekiz bin metrekarelik bir ormandaki yarı doğal şartlarda yaşayan şempanzeleri gözlemlediler. Sık sık planlamayı gerektiren yardımlaşma faaliyetleri tespit ettiler. Örneğin, şempanzeler ağaçlara tırmanıp dalları kırmayı seviyorlardı böylece yapraklarını yiyebiliyorlardı. Küçük ormanın hızlı yıkımına engel olmak için, hayvanat bahçesi görevlileri ağaçların gövdelerine elektrikli çitler yerleştirdiler. Şempanzeler ölü ağaçlardan büyük dallar kırıp (onların etrafında çit yoktu) yaşayan bir ağacın dibine sürükleyerek bu engelin üstesinden geldiler. Bir şempanze ölü dalı tutuyor, öteki de üstüne tırmanıyor, çiti aşıp ağaca geçiyordu. Ağaca bu şekilde çıkan şempanze böyle elde ettiği yaprakları, dalı tutan şempanzeyle paylaşıyordu.

De Waal, bir de kasten aldatmaya yönelik hem özfarkındalığı hem de bir başkasının niyetlerinin farkındalığını açıkça gösteren davranışlar gözlemledi. Şempanzeler gruplar halinde yaşarlar ve buradaki bir erkek, egemen olup, istekli dişilerle çiftleşen öteki erkeklere saldıracaktır. Buna rağmen, egemen erkeğin bakmadığı zamanlar epey bir cinsel faaliyet yaşanır. Erkek şempanzeler dişileri cinsel faaliyete çekmek için sık sık bacaklarını iki yana açıp ereksiyon

halindeki penislerini gösterir. (Kendilerini benzer biçimde teşhir eden erkek insanlar toplumsal olarak uygunsuz hâle gelmiş primat davranış biçimini sürdürüyor olabilirler.) Bir keresinde, genç bir erkek bu şekilde bir dişiyi ayartmaya çalışırken egemen erkek çıkageldi. Genç erkek, egemen erkek görmesin diye elleriyle ereksiyonunu gizledi.

Sadece Hampshire gibi felsefeciler değil, aynı zamanda bazı bilim insanları da "zihinsel zaman yolculuğu"nun –bir gelecek olayı hayal etme yeteneği– sırf insanlara özgü olduğunu ileri sürmüştür. İnsanlar ile hayvanlar arasında çizgi çekme girişimlerinde hep olduğu gibi, akla yatkın olabilmesi için çok kesin bir biçimde ifade edilmesi gerekiyordu. Köpek yoldaşı olan herkes köpeklerin bir yürüyüşe çıkılacağını önceden görebildiğini bilir. Bu yüzden sadece insanlara özgü yeteneğin geleceği, o anki bir takım motivasyonların ötesinde önceden görebilme olduğu söylenir. O zaman, tasma kayışını getirip insan dostunun ayaklarının dibine koyan bir köpek bu iddiayı çürütmüyor. Deniyor ki, köpek sadece yürüyüşe çıkma arzusunun pençesinde ve bu arzu doğrultusunda davranıyor. İnsanlarsa bunun aksine, halihazırda hissetmedikleri saiklerini tatmin etmek için plan yapabilirler; aç olmadığımız halde akşama yiyecek bir şeyler olsun diye alışverişe çıktığımız zaman olduğu gibi. Pek çok hayvan, sincapların yaptığı gibi, gelecekte kullanmak üzere yiyecek saklar, ama bunun tamamen içgüdüsel bir davranıştan ziyade bilinçli bir ileriyi görüşü içerdiği gösterilebilir mi?

Jane Goodall, Tanzanya'nın Gombe bölgesindeki genç, vahşi bir şempanze olan Figan'la, ileriye dönük planlamayı gösteren bir örnek anlattı. Hayvanları gözlem yerine daha yakın hâle getirmek için Goodall bir ağaca birkaç muz saklamıştı:

Bir gün, grubun yemeği verildikten bir süre sonra Figan gözden kaçmış bir muz fark etti, fakat Goliath [grubun hiyerarşisinde Figan'ın yukarısında yer alan yetişkin erkek] ağacın hemen altında dinleniyordu. Bakışlarını meyveden hızlıca Goliath'a çevirdikten sonra Figan uzaklaşıp, meyveyi artık göremeyeceği biçimde çadırın öteki tarafına oturdu. On beş dakika sonra, Goliath kalkıp gidince, Figan bir an bile tereddüt etmeden gidip muzu aldı. Oldukça açık ki bütün durumu ölçüp biçmişti: O meyve için daha önce tırmansaydı, Goliath çok büyük ihtimalle onu elinden çekip alırdı. Muza yakın dursaydı muhtemelen zaman zaman bakacaktı. Şempanzeler arkadaşlarının göz·hareketlerini fark etmede ve yorumlamada çok hızlıdırlar, Goliath da bu yüzden muhtemeldir ki meyveyi kendi de görecekti. İşte o yüzden Figan sadece arzusunu anında tatmin etmekten geri durmamış, bir de muza bakarak "ağzından peyniri düşürmemek" için uzaklaşmıştı da.

Yıllar boyu Goodall'ın gözlemi bir anekdot olarak kenara atılmıştır. Ne var ki, artık benzer davranış domuzlarda da gözlemlenmiş durumda, hem doğal ortamlarda hem kontrollü deneylerde. Yiyeceği nereden bulacağını bilen bir domuz, yiyeceğin nerede olduğunu bilmeyen, kendisinden daha kilolu bir domuz tarafından takip ediliyorsa oraya gitmeyecektir. Kilolu domuzun onu bir kenara itip yiyeceği alacağının farkında görünüyor. Onun yerine, öteki domuzun onun yiyeceğini alabilme şansını en aza indirecek biçimlerde davranmayı öğreniyor; örneğin, yiyeceğin yanına sadece daha kilolu domuz ortalıkta görünmezken ya da yiyeceğe kendisinin olduğundan çok daha uzaktayken gidiyor.

Zamanda ileriye bakma yetisini gösteren başka bir davranış örneği Mathias Osvath'ın bir İsveç hayvanat bahçesindeki şempanze olan Santino'nun sürekli gözleminden geliyor. On yılı aşkın süredir, Santino düzenli olarak taş toplayıp saklıyor. Bunu sabahları, ziyaretçiler içeri alınmadan önce

yapıyor. Saatler sonra, ziyaretçiler görününce, kafesinin kenarına yerleştirdiği taşlarının yanına gidip bunları ziyaretçilere atıyor. Hatta kafesindeki betonu, vurup yoklayarak, betonun parçalara ayırıp atmaya uygun boya getirmek için yeterince ince yerlerini nasıl tespit edeceğini de buldu. Sonra bu zayıf noktaları çökertip, doğal taş zulasına bu parçaları ekliyor. Kışın, hayvanat bahçesi ziyarete kapalıyken, taş toplamıyor. Taş atmak şempanzelerde içgüdüsel değil ve tabii betonu kırmak da. Santino bu işleri sakin sakin yapıyor, ortada hiç ziyaretçi yokken, o yüzden onların varlığıyla heyecanlandığı zamanki aynı motivasyonun pençesinde olamaz.

Bir hayvanın kendi gelecek arzularını öngörme yeteneğine daha da kesin bir örnek, kayda değer biçimde, maymun ya da öteki primatlardan değil çalı kargalarından geliyor. Bilim insanları bu kuşların iki ayırt edici özelliğini yaratıcı bir deney tasarlamak için kullandı. Çalı kargaları bizim gibi daha sonra tüketmek için yiyecek depolar. Yine bizim gibi, bir tür yiyeceği tıka basa yedikten sonra ondan doyarlar ve farklı bir şey tercih ederler. Deneyciler bir grup kuşa çam fıstığı verip onların ya çam fıstığı ya da kuru köpek mamasını depolamalarına izin veriyorlar. Zulalarına ulaşmadan önce, yine çam fıstığını alıyorlar. Bu rutine iyice aşina olduktan sonra, çalı kargaları kuru köpek mamasını depolamaya başlarlar. Fakat, iki durumda da mamayla beslendilerse çam fıstığı depolamayı tercih ettiler. Yiyeceği depolama sırasında kuşların yemiş olduklarından doydukları ve sadece öteki tür yiyeceği depolamayı tercih ettikleri şeklinde açıklanabilir. Ne var ki, başka bir grup çalı kargasında deneyciler rutini çeşitlendirdi. Bu sefer kuşlara bir tür yiyecek verip bunu depolamasına izin verdiler, fakat bu kuşlar zulalarına ulaşmadan önce, yiyecek depolama şansı olmadan önce beslenmiş oldukları öteki tür yiyecekle beslendiler. Bu

kuşlar henüz yedikleri yiyecekten depolamayı tercih ettiler, oysa ondan doymuşlardı. Bu kuşların farklı davranışı için, depolanmış yiyeceklerine ulaşmadan önce, şimdi yedikleri yiyecekten değil, öteki tür yiyecekten doymuş olacaklarını ve bu yüzden şimdi istemedikleri fakat o zaman isteyeceklerini öngörmeleri yetisinden başka bir açıklama görmek zor. Eğer durum buysa, çalı kargaları, tam da Hampshire'ın, dili olmayan yaratıkların "gelecekteki olaylarda bir sıra beklentisi" olamaz dediği şeye sahip olduğu gibi, daha da önemlisi, gelecekteki arzularının şimdi arzularından farklı olacağının farkındalığına da sahipler.

İNSANDIŞI KİŞİLERİ ÖLDÜRMEK

Sanırım şimdi, özetlemiş kanıta dayalı olarak, insan dışındaki bazı hayvanların, kişi terimini bizim tanımladığımız anlamda kişi olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. Önemini değerlendirmek için bunu, insan hayatının kutsallığı doktrininin tek savunulabilir versiyonunun "kişisel canı almanın özel önemi doktrini" diyebileceğimiz şey olduğunu ileri sürdüğüm önceki tartışmamızın bağlamına oturtmak zorundayız. Eğer çoğu insanın özel öneme sahip hayatları varsa, ya da hayatlarının korunması için özel hak iddiaları varsa, bunun, çoğu insanın kişi olmasıyla birleştirilmesinin gerektiğini önermiştim. O yüzden, eğer bazı insandışı hayvanlar da kişiyse, onların da hayatlarının korunması için özel hak iddiaları vardır. İnsan kişilerinin hayatlarının bu özel ahlaki özelliklerini ister tercih yararcılığına, ister kendilerini süren benlik olarak görme yeteneklerinden çıkan hayat hakkına, ister özerkliğe saygıya dayandıralım, bu savlar insan dışındaki hayvanlar için de geçerli olmalıdır. Yalnız, kişi öldürmemek için kullanılan dolaylı yararcı sebep –böyle edimlerin öteki kişilerde yaratması muhtemel korkuları– insan

dışındaki hayvanlar için kolaylıkla geçerli olmuyor, çünkü insan dışındaki hayvanların kendilerinden uzakta meydana gelen öldürmelerden haberdar olmaları insanlardan daha az muhtemeldir. Bununla beraber bu sebep, insan kişilerin bütün öldürülmeleri için de geçerli değildir, çünkü bazen bir kimse, hiç kimse bilmeden de öldürülebilir.

Dolayısıyla, kendi türümüzden bir üyenin öldürülmesinin, başka türden bir üyenin öldürülmesinden daima daha önemli olduğu doktrinini reddetmemiz gerekir. Öteki türlerin bazı üyeleri kişidir; kendi türümüzün bazı üyeleri değildir. Kendi türümüzden kişi olmayan bir üyenin öldürülmesinin, öteki türün kişi olan üyelerini öldürmekten daima daha kötü olduğu görüşünü hiçbir nesnel değerlendirme destekleyemez. Tam tersine, gördüğümüz gibi, kişilerin canını almanın kendi başına, kişi olmayanların canlarını almaktan daha ciddi olduğunu düşünmek için güçlü savlar var. O halde, bir şempanzeyi öldürmek, eşit şartlarda, ağır zihinsel bir engelden dolayı bir kişi olmayan ya da asla olamayacak bir insanı öldürmekten daha kötüdür. (Çoğunlukla şartlar eşit değildir tabii: Sözgelimi, ağır zihinsel engelli insanların anne babalarının tavırları önemli.)

Büyük insansı maymunlar, insan dışındaki kişilerin en açık örnekleri olabilir, ama gördüğümüz gibi başka bazı türlerde de geleceğe dönük düşünce kanıtları var. Özfarkındalık bazen aynaya bakınca başka bir varlıktan ziyade kendinizi görüyor olduğunuzu bilmekle eşleştirilir. Bu durum, bir hayvanın bir yerine aynada görülecek, ama başka şekilde görülmeyecek renkli bir boya çalmakla test edildi; örneğin bir maymunun alnına. (Boya, fark etmesin diye hayvan uykudayken konulur.) Sonra hayvana bir ayna verilir, daha önce aşina olduğu bir şeydir. Eğer aynaya bakıp da boyalı bölgeye dokunursa, bu aynadaki görüntünün kendisi olduğunu bildiğini gösterir. Bütün büyük maymunlar

ayna testini geçebilir, hatta filler, yunuslar ve saksağanlar da. Saksağanlar karga familyasına aittir, gelecek arzularını dikkate almaya muktedir olduklarını daha önce gördüğümüz çalı kargaları gibi. Irene Pepperberg'in elli ila yüz kelimelik bir kelime dağarcığı öğrettiği Afrikalı gri papağan Alex, "aynı" ve "farklı"nın yanı sıra "renk" ve "şekil" gibi kavramları anlıyordu. Ayna testine girmedi fakat yeteneklerini ve davranışını Pepperberg'in titizlikle kaydettiği anlatımı onun da bir ölçüde özfarkındalığı olduğu konusunda çok az şüphe bırakıyor. Bir yaşın altındaki insan çocukları genellikle ayna testinden geçemezler, fakat on sekiz aylık oldukları zaman çoğu geçer.

Ayna testini geçmek özfarkındalığı gösterebilir, ama testte başarısız olmak bir hayvanın özfarkındalığı olmadığını kanıtlamaz. Kuyruksuz maymunların aksine, kuyruklu maymunlar kendini tanıma emareleri göstermez, ne var ki bazıları, başka türlü göremeyecekleri yiyeceğin yerini belirlemek için ayna kullanmayı öğrenebiliyor. Köpekler ayna testini geçemedi, ama bunun sebebi onların görmeden ziyade koklama duyularına daha çok dayanmaları olabilir. Köpeklerle ve kedilerle yaşayan pek çok insan, hayvan dostlarının bilinçli olduğuna ve bir gelecek duygusuna sahip olduklarına emindirler. Köpekler ve kediler kişi olma vasfını hak ediyorsa, yemek için kullandığımız memeliler çok arkalarda olamaz. Köpeklerin domuzlardan daha "insan" olduğunu düşünürüz, fakat domuzların önceden plan yapabildiklerini ve yiyeceğin yerini başka bir domuzun bilip bilmediğini kavrayabildiğini daha önce görmüştük. Kişileri domuz pastırmasına mı dönüştürüyoruz? Ayrıca, en azından bazı kuşlar kişiymiş gibi göründüğünden, tavukları da hariç tutma konusunda ihtiyatlı olmalıyız. Doksan kuşluk sürülere kadar tavuklar birbirlerini bireysel olarak tanıyormuş gibiler, başka bir kuşun ast-üst ilişkisinde kendilerinin

altında mı üstünde mi olduğunu daima bilirler. Özkontrol ve en azından yakın geleceği öngörme kapasitesine sahipler. Bir deneyde, tavuklara bir anahtarı gagalamanın, iki saniye sonra, üç saniyeliğine yiyeceğe ulaşma fırsatı getireceği öğretildi; oysa başka bir anahtarı gagalamak, altı saniye sonra, yirmi iki saniyeliğine yiyeceğe ulaşma sağlıyordu. Tavuklar daha uzun beslenme fırsatını beklediler. Daha anekdot seviyesinde, serbest gezinen tavuk besleyen ve gece onları kilitleyen pek çok insan sabahları dışarı çıkmak için hevesli olduklarını tarif ediyor; geleceği öngörmeyi ima eden bir tavır.

Tabaklarımızda düzenli olarak boy gösteren hayvanlardan balık, kişi olması en az muhtemel tür olarak görülebilir, ama bu kategori son derece geniştir: Yaklaşık 28 000 balık türü var, diğer bütün omurgalıların toplamından daha fazla. Yetilerinde çok büyük farklılıklar vardır. 2003'te *Fish and Fisheries* dergisi balıklarda öğrenme üzerine özel bir sayı yayımladı. Giriş kısmı balığı, "sosyal zekâ içine yatırılmış, Machiavellivari manipülasyon, ceza ve barışma stratejilerinin peşinde... ve yırtıcıları incelemede ve yiyecek yakalamada iş birliği yapan..." diye tarif ediyor. Bunlardan herhangi birisinin bilinçli planlama içerip içermediği açık değil, fakat bildiğimiz bir şey var ki, balıkların sadece üç saniye hatırlayabildikleri popüler miti oldukça yanlış; deneylerin gösterdiğine göre, bir ağdaki deliğin yerini o ağın yakınına on bir ay varmamış bile olsalar hatırlayabiliyorlar. Omurgasızlara gelince, damarlı ahtapotun, turistlerin attığı yarım Hindistan cevizi kabuklarını alıp, daha sonra onları koruyucu barınak olarak bir araya getirmek üzere hatırı sayılır bir mesafeye taşıdığı gözlemlendi; bu küçük ahtapot için çetrefil bir hareket. Ahtapotların öğrenme yetilerinden bildiklerimizi dikkate alırsak, bu davranışı, ahtapotun gelecekteki barınak ihtiyacının farkında olduğunu ve önceden plan yaptığını gösteriyor diye yorumlamak uçuk bir şey olmaz.

Başka bir varlığın ne zaman bir kendi benliği ya da geçmiş ve gelecek duygusuna sahip olduğunu tesis etmek zor. Yapmaktan kaçınabilecekken bir kişi öldürmek yanlışsa ve öldürmeyi düşündüğümüz bir varlığın bir kişi olup olmadığı hakkında gerçek bir kuşku varsa, yapılacak en iyi şey o varlığa lehte düşünme hakkını tanımaktır. Buradaki kural geyik avcıları arasındakiyle aynıdır: Çalılar arasında hareket eden bir şey görürsen ve bunun bir geyik mi yoksa bir avcı mı olduğundan emin değilsen, ateş etme! (İki durumda da avcıların ateş etmemesi gerektiğini düşünebiliriz, fakat bu kural avcıların kullandığı etik çerçevede sağlıklı bir kural.) Bu sebeplerden, insan dışındaki hayvanların öldürülmesinin çoğu itiraza açıktır. Haklılığı savunulabilir elbette, ağır basan sebeplerden dolayı, ama haklı olduğunun gösterilmesi gerekir.

Öte yandan, özfarkındalığı olan, dolayısıyla da bizim "kişi" tanımımıza giren o insan dışındaki hayvanlar için, onların normal insanların geleceğe odaklanışının yanından bile geçmesinin muhtemel olmadığı doğrudur. Gary Varner, *Personhood and Animals in the Two-Level Utilitarianism of R.M. Hare* [R. M. Hare'nin İki Seviyeli Yararcılığında Birey Olma ve Hayvanlar] adlı kitabında benim kullandığımdan daha zorlu bir kişi tanımı için sav üretiyor. Onun görüşüne göre bir kişi olmak için biyografik olarak bir benlik duygusu olması gerekiyor. İnsanların genellikle, nereden geldiklerini, şimdi nerede olduklarını ve gelecekte ne umduklarını bir araya getiren anlatıları örerek, kendi hayatları hakkında hikâyeler anlattıklarına işaret ediyor. Varner sadece incelikli bir dili olan varlıkların kendi hayatları hakkında bu tür bir biyografik anlayışı olduğunu ileri sürüyor, ki bu da sadece insanların buna sahip olması demektir; her insanın da değil, çünkü her insan dile muktedir değildir. Varner, bu birinin kendi hayatı hakkındaki biyografik duygusunun

bir hayata, öteki varlıkların hayatlarında eksik olan özel bir önem kattığına inanıyor. Ona göre bazı insandışı hayvanlar, biyografik benlik duygusuna sahip değil ama bazıları özfarkındalığa sahip olmaları bakımından "yaklaşık-kişi"dirler.

Britanyalı felsefeci Roger Scruton bir insanın zamansız ölümünün, muhtemelen başarmayı umduğu şeylerin var olması, ama bunları gerçekleştiremeyecek olmasından dolayı trajedi olduğunu söylüyor. Bir ineğin erken ölümü bu anlamda bir trajedi değil, çünkü inekler ister bir yıl yaşasın ister on, başarmayı umdukları hiçbir şey yoktur. İşaret dilini kullanabilen o büyük maymunlar bile uzak gelecekteki planlarından bize bahsetmiyorlar. Çalı kargaları ertesi gün için yiyecek saklar, fakat bildiğimiz kadarıyla, önlerindeki yıllarda karşılığını alacakları uzun vadeli projelere girişmezler. (Eğer kış için yiyecek saklayan sincapların ve öteki hayvanların, bunu gelecek ihtiyaçlarının bilinçli öngörüleriyle yaptıkları gösterilebilse, çok etkileyici bir karşıt örnek olurdu, ama bu davranış belki içgüdüseldir.)

Normal olgun insanlar ile insan dışındaki hayvanlar arasındaki farklılıkları kabul ederek, öldürmenin yanlışlığını görebilirdik, ama öyle siyah beyaz biçimde, öldürülen varlığın bir kişi olup olmadığına bağlı olarak değil; başka şeylerin yanı sıra, derece olarak, öldürülen varlığın tamı tamına bir kişi mi, yoksa yaklaşık-kişi mi olduğu, ya da hiçbir özfarkındalığı olup olmadığı, elimizden gelen en iyi tahminle varlığın geleceğe dönük arzularının var olup olmadığı ölçüsünde ve bu arzuların o varlığın hayatında ne kadar merkezi yeri olduğu sorularına bağlı olarak. Ceza yasası makul bir biçimde, keskin sınırlar çizen yasalarla kamu politikasına daha iyi hizmet edildiği gerekçesiyle, farklı bir görüşe sahip olabilir, ama buna ilişkin ahlaki mülahazalar bir sürekliliğe işaret ediyor.

Öldürmeye karşı, kendini zaman içinde var olarak görme kapasitesini esas alan savlar, bazı insandışı hayvanlar için geçerlidir, ama muhtemelen, bilinçli de olsa, kişi olmayan başkaları da var. Kişi, hatta yaklaşık-kişi olmadıklarından emin olabileceğimiz bazı hayvanların olduğunu varsayalım. Bu hayvanların öldürülmesinin doğruluğu ve yanlışlığı o zaman yararcı mülahazalara dayanıyor gibi görünüyor, zira özerk değiller ve –en azından Tooley'nin haklar tahlili doğruysa– hayat hakkı için yeterli değiller.

Öldürmeye yararcı yaklaşımı kendi içinde tartışmamızdan önce, yararcının hesaplarında çok geniş bir dolaylı sebepler çeşitliliğinin kendini göstereceğini unutmayalım. Hayvan üzerinde kullanılan pek çok öldürme yöntemi anında ölüm uygulamıyor, o yüzden ölme sürecinde acı var. Ayrıca, bir hayvanın ölümünün eşi ya da hayvanın sosyal grubunun öteki üyeleri üzerinde etkisi var. Erkek ve dişi arasındaki bağın ömür boyu sürdüğü pek çok kuş türü ve birkaç memeli var. Bu ikilinin bir üyesinin ölümü muhtemelen kalan için ıstırap, bir kayıp duygusu ve kedere sebep oluyor. Memelilerdeki anne-çocuk ilişkisi birisi öldürüldüğünde ya da elinden alındığında derin acı kaynağı olabiliyor. (Mandıracılar sütün insanlara kalması için rutin olarak buzağıları annelerinden erken bir yaşta ayırıyorlar; mandıra çiftliğinde yaşamış herkes, buzağılar gittikten günler sonra, annelerinin onları çağırmaya devam ettiklerini bilecektir.) Bazı türlerde, bir hayvanın ölümü daha geniş bir grup tarafından hissedilebilir; kurtların ve fillerin davranışından anlaşıldığı gibi. Bütün bu etkenler yararcının bazı hayvan öldürmelerine karşı çıkmasına yol açacaktır, hayvanlar ister kişi olsun ister olmasın. Gelgelelim, bu etkenler, sebep olabileceği acı ve ıstıraptan başka, öldürmenin kendine karşı çıkmak için sebep teşkil etmeyecektir.

Acısız ve başkalarına hiç kayıp verdirmeyen öldürme üzerindeki doğru yararcı hükme karar vermek zordur, çünkü bu durum hem önceki bölümde ana hatları çizilmiş iki yararcı versiyonun, yani toplamcı ya da varoluş öncelikli görüşün arasında nasıl seçim yapacağımıza, hem de hazcı yararcı mı, tercih yararcısı mı olduğumuza bağlıdır. Önce hazcı yararcı olduğumuzu varsayarak başlayacağım, çünkü bu, toplamcı ve varoluş öncelikli görüşler arasındaki farklılıkları tartışmayı daha basit anlaşılır kılar. Onun sonrasında ancak, tercih yararcılığına yönelmenin ne etkisi olacağını düşüneceğim.

Varoluş öncelikli görüşte, hayatının acıdan daha çok haz içermesi ya da içerecek hâle getirilebilmesi muhtemel her varlığı öldürmek yanlıştır. Bu görüş normalde yemek için hayvan öldürmenin yanlış olduğunu ima eder, çünkü bu hayvanların ölmeden önce birkaç ay, hatta yıl zevkli anlar yaşamış olacaklarını çoğunlukla ileri sürebiliriz; onları yiyerek elde edeceğimiz haz da bundan ağır basmayacaktır. Bunun tersine, toplamcı görüş farklı bir sonuca gidebilir. 1896'da yayımlanmış, deneme ve derslerden oluşan derlemesi *Social Rights and Duties*'de, Britanyalı deneme yazarı –ve romancı Virginia Woolf'un babası– Leslie Stephen şöyle yazıyor:

> Bütün vejetaryenlik savlarından hiçbiri insanlık savı kadar zayıf değil. Domuzun, domuz pastırması talebinden herkesten daha fazla büyük çıkarı var. Tüm dünya Yahudi olsaydı, hiç domuz olmazdı.

Stephen'ın demek istediği, yedikleri hayvanların ölümünden ve o hayvanın yaşadığı hazzın kaybından et yiyenler sorumlu olsa da, aynı zamanda daha fazla hayvanın yaratılmasından da sorumludurlar, çünkü hiç kimse et yemeseydi, besi için yetiştirilecek hayvan olmayacaktı. Et yiyenlerin bir

hayvana çektirdikleri kayıp böylelikle bir sonrakine bahşettikleri yararla telafi edilmekte. Bu sav, et yemeyi savunma arayışında olanlar tarafından periyodik olarak tekrar sahneye konur; örneğin, yirmi birinci yüzyılda Michael Pollan tarafından çok satan kitabı *The Omnivore's Dilemma*'da ve bir de Britanyalı restoran şefi ve yemek yazarı Hugh Fearnley-Whittingstall tarafından konmuştur. Buna "yerine konulabilirlik savı" diyebiliriz, çünkü, bir hayvanı öldürürsek, onun yerine bir başkasını koyabiliriz, yeter ki bu öteki, öldürülenin, yaşamaya devam etmesine izin verilmiş olsaydı sürdürecek olduğu kadar zevkli bir hayat sürecek olsun. Toplamcı görüşü kabul eden hazcı yararcılar buna katılmak zorunda, zira yararcılığın o versiyonu, hissetme yetisine sahip varlıkları, haz gibi içkin olarak değerli yaşantıların varlığını mümkün kıldığı ölçüde değerli görür. Sanki hissetme yetisine sahip varlıklar değerli bir şeyin hazneleriymiş gibi, haznenin kırılmasının bir önemi yoktur, yeter ki içeriğin tek bir damla dökülmeden aktarılabileceği başka bir hazne olsun. (Bu metafor fazla ciddiye de alınmamalı; kıymetli sıvıların aksine, haz ve öteki yaşantılar bilinçli bir varlıktan bağımsız var olamazlar, o yüzden toplamcı görüşte bile hissetme yetisine sahip varlıkları sırf hazne olarak düşünmek de uygun olmaz.)

Yerine konulabilirlik savına ilişkin söylenecek ilk şey, hayvanların zevkli hayatları olduğunda geçerli olsa bile, modern endüstri çiftliklerinde yetiştirilen hayvanların etini yemeyi haklı göstermez. Burada hayvanlar iç içe, tıkış tıkış ve hareketleri de o kadar kısıtlı ki, hayatları onlara yarardan çok bir yük gibi görünüyor. Pollan ve Fearnley-Whittingstall bunun farkında. Endüstriyel hayvancılığı net bir biçimde kınıyorlar ve oradan gelen ürünlerden kaçınmamızı tavsiye ediyorlar.

İkinci bir nokta da, mutlu hayat yaratmak iyiyse, o za-

man herhalde gezegenimizin taşıyacağı kadar pek çok mutlu varlığın olması da iyidir. Et yemeyi savunanlar, sadece azami sayıda mutlu varlıklar yerine, mutlu insanların olmasının neden daha iyi olduğuna bir sebep bulabilmeyi umut etseler iyi olur, çünkü aksi halde, bu sav neredeyse bütün insanları, onların aralıksız yerini alabilecek daha büyük sayıdaki daha küçük mutlu hayvana yer açmak için saf dışı etmemiz gerektiğini ima ediyor. Ama ola ki, et yemenin savunucuları mutlu insanlar yaratmayı, sözgelimi mutlu fareler yaratmaya tercih için bir sebep bulurlarsa, o zaman savları et yemeyi hiç desteklemeyecektir. Zira, sadece otlanmaya uygun bazı alanlar dışında, küremizin yüzeyi hayvan yetiştirmek yerine bitki yetiştirirsek daha fazla insanı kaldırabilir.

Üçüncü bir nokta da şu ki, yerine konulabilirlik hayvanlar için geçerliyse, benzer zihinsel seviyedeki insanlar için de geçerli olmalıdır. Farz edelim ki, ne zaman bir çocuk doğsa, anne babalara, çocuğun ilerleyen hayatında organ bağışçısı olması için çocuklarını klonlama seçeneği sunuluyor. Klonlar yapay rahimlerde taşınıp sonra, anne babaların onlara fazla bağlanıp klonun organlarını almaya isteksiz olmalarını önlemek için öteki insanlardan ayrı yetiştiriliyorlar. Embriyo formundayken klonların, zihinsel yetilerinin bir insan bebeğinin asla ötesine geçmemesi için genetiğiyle oynanıyor. Zihinsel olarak kaderlerini anlamaktan aciz halde, öldürülecekleri zaman gelene kadar –insanca tabii– o mutlu, iyi bakılan bebeklere benzer hayatlar süreceklerdir. Kalpleri ve öteki organları sonra klonlandıkları çocukların –artık çoğunlukla yetişkindirler– hayatlarını uzatmak için kullanılır. Organı alanlar para öder, bu satışlardan elde edilen gelir de, sonraki nesil bebeklerden yeni klonlar yetiştirilmesini mümkün kılar. Farz edelim dinsel bir grup var ki, örneğin Budizm diyelim, bu uygulamaya karşı çıkıyor, klon

kullanmayı reddediyor ve bizden doğal ömrü yaşama fikrini kabul etmemizi istiyor, çünkü Budistler etik olarak bunu, ömrümüzü uzatmak için klonların organlarını kullanmaktan daha iyi görüyor. Buna modern bir Leslie Stephen şöyle karşılık verebilirdi: "Bütün doğal ömür savlarından hiçbiri insanlık savı kadar zayıf değil. Klonun, organ talebinde herkesten daha fazla büyük çıkarı var. Tüm dünya Budist olsaydı, hiç klon olmazdı." Türcülüğe yaptığımız önceki reddi göz önüne alırsak, et yemeyi savunmak için yerine konulabilirlik savını, bu tür bir organ bankacılığının savunması olarak da kabul etmeden nasıl kullanabileceğimizi anlamak kolay değil.

Bu üç nokta kuşkusuz yerine konulabilirlik savının et yemenin savunmasındaki cazibesini azaltıyor, ama meselenin özüne gitmiyor. Bazı hissetme yetisine sahip varlıklar gerçekten yerine konulabilir mi? Toplamcı görüş ve yerine konulabilirlik savı yaygın biçimde eleştirilmiştir, fakat eleştirmenlerden hiçbiri bu konumların, sevimsiz olsa da, tutarlı bir cevap sunduğu önemli sorunlara tatminkâr çözümler sunmamıştır.

On dokuzuncu yüzyıl İngiliz vejetaryeni ve *Animals' Rights* [Hayvanların Hakları] adlı bir kitabın yazarı Henry Salt, bu savın basit felsefi bir hataya dayandığını düşünüyordu:

> Buradaki safsata, varoluş ile varolmayışı karşılaştırmaya teşebbüs eden düşünce karışıklığında yatıyor. Zaten var olan bir kişi, yaşamamaktansa yaşamış olmayı tercih edeceğini hissedebilir, fakat fikrini ileri sürmek için ayaklarının önce varoluşun kara toprağına basması gerekir: Sanki varolmayışın derin kuyusundaymış gibi fikirlerini ileri sürmeye başladığı an, kendisine hiçbir özellik atfedemeyeceğimiz şeye, iyiyi ya da kötüyü, mutluluğu ya da mutsuzluğu atfederek saçmalıyordur.

Salt, İsa döneminden önceki ilk yüzyılda yaşamış Romalı filozof Lukretius'un, Stephen'ın "kaba sofizmini" *De Rerum Natura*'dan alınan aşağıdaki parçada çürüttüğünü iddia ediyor:

> Kaybımız ne olurdu ki bilmeseydik doğum ne?
> Bırakın uzun ömür peşinde koşsun insanlar
> Yürekleri dünyaya bağlıyken büyük bir şevkle:
> Ama yaşam arzusunu hiç tatmamış olanlar,
> Doğmamış, kişi olmamış, hissedemez yokluk ne.

Hayvan Özgürleşmesi'nin ilk basımını yazdığımda, Salt'un görüşünü kabul etmiştim. Bir varlığı dünyaya getirerek ona bir iyilik bahşediliyormuş gibi konuşmanın absürd olduğunu düşünüyordum, çünkü bu iyiliğin bahşedildiği sırada ortada bir varlık yoktur. Fakat o zamandan bu yana bu konudaki fikrim değişti. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, bilerek acınası bir varlığı dünyaya getirdiğimizde kötü bir şey yapıyormuşuz gibi görünüyor, eğer öyleyse, bilerek mutlu bir varlığı dünyaya getirdiğimizde neden iyi bir şey yapmış olmadığımızı açıklamak zor oluyor.

Derek Parfit, yerine konulabililirlik görüşünü daha da güçlü hâle getirme anlamına gelen bir düşünce deneyi sunuyor. Çocuk yapmayı planlayan iki kadını hayal etmemizi istiyor. İlk kadın, doktoru hem iyi hem kötü haber verdiğinde zaten üç aylık hamile. Kötü haber, taşıdığı fetüsün gelecekteki çocuğun hayat kalitesini önemli ölçüde düşüreceği bir özrünün olması, ama çocuğun hayatını tümden acınası kılacak kadar ya da hiç yaşamaya değmeyecek kadar da elverişsiz bir durum değil. İyi haberse, bu özrün kolaylıkla tedavi edilebilir olması. Kadının tek yapması gereken hiçbir yan etkisi olmayacak bir hap almak, o zaman gelecekteki çocuğun özrü olmayacak. Bu durumda, Parfit çok akla yatkın biçimde, hepimizin kadının hapı alması gerektiği ve

almayı reddederse de yanlış yapacağı konusunda hemfikir olacağımızı söylüyor.

İkinci kadınsa, doktorunu hamile olmadan önce görüyor, doğum kontrolünü bırakmak üzereyken. O da iyi ve kötü haber alıyor. Kötü haber bir sağlık sorunun olduğudur. Bunun etkisi ilk üç ay içinde bir çocuğa gebe kalırsa, çocuğunda ilk kadının hap almaması durumunda çocuğunda oluşacak özürle aynı özrü olacağıdır. Bu özür tedavi edilemez, ama iyi haber, kadının bu sağlık durumunun geçici olması, gebe kalmadan üç ay beklerse, çocuğunun özrü olmayacak. Burada da Parfit hepimizin kadının hamile olmadan beklemesi gerektiği ve beklemezse yanlış yapacağı konusunda hemfikir olacağımızı söylüyor.

İlk kadının hapı almadığını, ikinci kadının da hamile kalmak için beklemediğini farz edelim ve sonuç olarak ikisinin de önemli engeli olan bir çocuğu oldu diyelim. İkisi de yanlış yapmış görünecektir. Yanlışları aynı önemde midir? İkinci kadının hamile kalmak için üç ay beklemesinin, ilk kadının hapı almasından daha zor olmayacağını varsayarsak, o zaman cevap, evet, yaptıkları şey eşit derecede yanlıştır, gibi görünüyor. Fakat şimdi bu cevabın ima ettiği şeyi düşünün. İlk kadın çocuğuna zarar verdi. O çocuk annesine şöyle söyleyebilir: "Hapı alman gerekirdi. Alsaydın, bu engelim olmayacaktı, hayatım da önemli ölçüde daha iyi olacaktı." Gelgelelim, eğer ikinci kadının çocuğu aynı iddiada bulunmaya kalkışırsa, annesi şöyle karşılık verebilir: "Hamile olmak için üç ay bekleseydim, sen asla var olmayacaktın. Başka bir çocuğum olurdu, farklı bir yumurtadan ve farklı bir spermden. Senin hayatın, engelli haline rağmen, yaşamaya değer. Özrün olmadan var olma şansın hiç yoktu. Yani ben sana hiç zarar vermedim." Bu cevap, şimdi var olan çocuğa zarar verme suçlamasına tam bir savunma gibi görünüyor. Eğer buna rağmen, kadının hamileliğini

ertelememesinin yanlış olduğuna inanmakta ısrar edersek, bu yanlışlık nerededir? Doğurduğu çocuğu dünyaya getirmekte olamaz, zira o çocuğun yeterli kalitede bir hayatı var. Olası başka bir varlığı dünyaya *getirmemekte* olabilir mi; daha kesin söylersek, üç ay bekleseydi sahip olacağı çocuğu dünyaya getirmemekte? İkinci kadının kararının yanlışını bu şekilde açıklarsak, varoluş öncelikli görüşü reddedip toplamcı görüşü ya da ona benzer bir şeyi kabul ediyoruz demektir. Yerine konulabilirliğe de bir adım yaklaşmış durumdayız, zira bu açıklamamız, dünyaya gelecek olan varlıkların çıkarlarına da ağırlık vermemiz gerektiğini ima ediyor, eğer onları dünyaya getirmeyi seçersek.

Bazı insanlar, bu iki kadının durumu hakkında ne söyleyeceklerinden emin olmadığı için –özellikle, yaptıklarının eşit derecede yanlış olup olmadığı konusunda– Parfit'in "Boşaltma" dediği şeyi uyarlayarak bir örnek daha ekleyim ki, şimdi iklim değişikliği için ne yapacakları konusunda gelişmiş ulusların karşı karşıya kaldıkları seçime çok benzer bir şey olsun. Kendimize, çocuklarımıza ve belki de torunlarımıza yüksek hayat standardı sağlayan mevcut en ucuz enerjiyi kullanmaya devam edebiliriz. İklim politikası tartışmalarında, buna çoğunlukla "Her Zamanki İşler" diye değinilir. Ne var ki, bunu yaparsak gezegenin ısınması, gelecek yüzyıldaki bir zaman, gelecek nesiller için işlerin daha kötü gideceği ve birkaç yüzyıl daha, kötü kalacağı demektir; bu tartışmanın amaçlarından dolayı, bu gelecek yüzyıllardaki insanların, yaşamaya değmeyen bir hayatları olacağı kadar işlerin kötüye gitmeyeceğini varsayacağız. Alternatif olarak, "Sürdürülebilirlik" diyeceğimiz bir politikayı takip edebiliriz: Bu, fosil yakıt kullanımına hemen son vermeyi, önemli biçimde değişmiş hayat tarzlarını, farklı endüstrileri, daha az seyahati, daha az eti ve başka pek çok değişikliği kapsar. Biz ve çocuklarımız ve belki de torunlarımız Sürdü-

rülebilirlik altında, Her Zamanki İşler'in altındakinden azıcık daha kötü durumda olacağız, ama daha ötedeki nesiller, pek çok yüzyıl boyunca, çok daha iyi durumda olacaklardır. Genel olarak, öngörebildiğimiz kadarıyla, her neslin refahını düşünürsek, kendimizinki de dahil, Sürdürülebilirlik, Her Zamanki İşler'den daha iyi sonuçlar doğurur. Ama, bencil olduğumuzu ve kendi torunlarımızın ötesindeki gelecek nesilleri pek dert etmediğimizi, o yüzden de Her Zamanki İşler'i tercih etmeye karar verdiğimizi hayal edin.

Yanlış bir şey mi yaptık? Elbette yaptık; ama kime haksızlık ettik? Görünüşe göre sonraki yüzyıllarda yaşayacak insanlara haksızlık ettik, çünkü onların, bizim Sürdürülebilirlik'i seçmemiz durumundakinden daha az iyi hayatları olacaktır. Fakat, bizim politika seçimimizin o kadar genişe yayılan etkisi olacak ki, bunun kimin kiminle karşılaşıp, kimin kiminle çocuğunun olacağını da değiştirecek olmasını bu cevap gözden kaçırıyor. Örneğin insanlar daha az seyahat edecek ve muhtemelen farklı insanlarla karşılaşacak. Ülkenin farklı kısımlarında yeni endüstriler gelişecek ve insanlar iş bulmak için buraya taşınacak. Bizim kim olduğumuz bizim anne babamızın kim olduğuna bağlı; benim anne babam hiç karşılaşmamış olsalardı ben var olmayacaktım. Muhtemelen annemle babamın başka çocukları olacaktı, başka anne babayla ve o çocuklardan hiçbiri ben olmayacaktım. O halde, Her Zamanki İşler'i seçersek, şu açıklamayı yapan bir not bırakarak yirmi üçüncü yüzyıl insanlarından gelecek şikâyetlerin önünü alabiliriz: Sürdürülebilirlik'i seçmiş olsaydık, daha iyi durumda olmayacaklardı, daha doğrusu hiç olmayacaklardı. Ayrıca, hayatları yaşamaya değmeyecek kadar kötü değilse, var olmamaktansa, var olmalarıyla daha iyi durumdalar.

Her Zamanki İşler'in bu gerekçelendirilişindeki yanlış ne? Varoluş öncelikli görüşte, nesinin yanlış olduğunu gör-

mek zor. Varoluş öncelikli görüş bize var olanlar için ya da zaten var olacaklar için en iyi olanı yapmamızı söyler, Her Zamanki İşler'i takip etmek de bunu yapar. Her Zamanki İşler'i devam ettirmemizle durumu daha kötü olan insanlar, Sürdürülebilirlik'i seçmiş olsaydık var olmamış olacak insanlardır. Bu örnek, sadece var olanlar ya da zaten var olacaklara odaklanmanın, bu kararın etiği için hayati değeri olan bir şeyi dışarıda bırakıyor. Var olacakların hayatları ile farklı davranmış olsaydık var olma ihtimali olanların hayatlarını karşılaştırabiliriz ve karşılaştırmalıyız da. Salt'un aksine, "varolmayışın derin kuyusundaymış gibi fikirleri"mizi ileri sürebiliriz ve sürmeliyiz. Her Zamanki İşler'le devam etme kararını, Sürdürülebilirlik'e geçersek, var olacakların hayatlarının, Her Zamanki İşler altında var olacakların hayatlarından çok daha iyi olacağını dikkate alarak kınayabiliriz ancak. Doğru, uğurlarına Sürdürülebilirlik'e geçmemiz gereken insanlar, eğer bu geçişi yapmazsak Lukretius'un sözleriyle "doğmamış, kişi değil," olarak kalacaklar. "Hayatın arzusu"nu hiç tatmamış olarak, hayatın "eksikliğini hiç hissetmeyecekler" Yine de, sürecekleri hayatların kalitesi bizim kararımızda kaçınılmaz bir öneme sahip.

Eğer o zaman, ahlaki kararlar alırken en azından bazen, kararı aldığımız sırada varoluşları kesin olmayan insanların hayatları üzerindeki etkiyi dikkate almamız gerekiyorsa, şunu sormamız lazım: Dünyaya getirebileceğimiz insanlardan, fiilen dünyada olan insanlara olan gelişimin hangi aşamasında yerine konulabilirlik geçerliliğini kaybeder? Hangi ayırt edici özellik önem kazanır?

Burada, tercih yararcılığı ile hazcı yararcılık arasında bir fark var. Tercih yararcıları, kendi hayatlarını süren ve yaşamaya devam etmek isteyen özfarkındalığı olan bireyler ile geleceğe dönük hiçbir tercihi olmayanlar arasında bir ayrım yapar. "Daha uzun ömrü dileyen" canlı varlıkları öldürmek ile, doğmamış ve kişi olmayan, hayatın kaybını

hissedemeyen bir varlığı yaratmada başarısız olma arasında bir fark olduğu konusunda Lukretius'a katılırlardı. Peki ya canlı olduğu halde, geleceği olan yaşayan varlıklar olarak kendilerini kavramaktan yoksun oldukları için daha uzun ömrü dileyemeyen varlıklar ne olacak? Bu varlıklar da bir anlamda "kişilerdışı" Onlara hiçbir kişisel haksızlıkta bulunmadığımızı söyleyebiliriz, ki bunu bir tercih yararcısı, geleceğe dönük tercihleri olmadığından, onları anında ve acı vermeden öldürürsek onların tercihlerinin hiçbirine ters hareket etmemiş oluruz, diye anlayabilir. O halde, belki de kendini zaman içinde var olarak görme ve böylelikle daha uzun ömür dileme (başka, anlık olmayan, geleceğe dönük çıkarların yanı sıra) kapasitesi, yerine konulabilir olarak değerlendirilemez o varlıkların sınırını çizen ayırt edici özelliktir.

Bu sonuç, Tooley'nin, hayat hakkına sahip olmak için neyin gerektiği konusundaki görüşleriyle uyum içinde. Acı çekme ya da mutluluk deneyimlerinden ziyade tercihlerin tatminiyle ilgilenen bir tercih yararcısı için, rasyonel ve özbilinçli olanları öldürmek ile olmayanları öldürmek arasında çoktan belirlenmiş ayrımla benzer bir uyuşma var. Rasyonel, özbilinçli varlıklar, kendi hayatlarını süren bireylerdir ve hiçbir anlamda belli miktarda mutluluk taşıyan haznelerden ibaret olarak görülemezler. Öte yandan, bilinçli olan ama özbilinçli olmayan varlıklar, haz ve acı yaşantıları için hazne imgesine daha çok yaklaşırlar, çünkü onların tercihleri daha anlık türdendir. Şimdi incelediğimiz kanıtı göz önünde bulundurduğumuzda, hangi hayvanların bilinçli olup da özbilinçli olmadığını güvenle söylemek kolay değil, fakat bu kategoride bazılarının olduğunu farz etmek akla yatkın. Kendi varlıklarının imgelerini geleceğe yansıtan arzuları olmayacaktır. Bilinçli halleri zaman içinde içkin olarak bağlantılı değildir. Eğer bilinçsiz olurlarsa,

örneğin uykuya dalarak, o zaman bilincin kaybından önce, arkasından meydana gelebilecek herhangi bir şey için hiçbir beklenti ya da arzuya sahip olmazlardı; ve tekrar bilinçlerine kavuşurlarsa, daha önceden var olduklarının farkındalığı olmaz. O yüzden, bilinçsizken öldürülürlerse ve sadece ilk grup öldürülürse, yaratılacak olan türlerinden benzer sayıda başka üyeler tarafından yerleri alınırsa, onların farkındalığı perspektifinden bakıldığında, aynı hayvanların bilinci kaybedip tekrar kazanması arasında bir fark olmazdı.

Sırf bilinci olan bir varlık için ölüm, yaşantıların durmasıdır, tıpkı doğumun yaşantıların başlangıcı olması gibi. Ölüm, süren hayattaki bir çıkara ters olamaz, tıpkı doğumun başlayan hayattaki bir çıkarla uyumlu olamayacağı gibi. Bu çerçevede, sırf bilinçli olan varlıklarda, doğum ve ölüm birbirini yok eder; oysa özfarkındalığı olan varlıkların yaşamaya devam etmeyi arzulayabilmesi, başka birinin doğumunun yetersiz telafi olduğu bir kayba sebep olur.

Evrenselleştirilebilirlik testi bu görüşü destekler. Eğer kendimi sırayla bir, özfarkındalığı olan bir varlık olarak; sonra, sırf bilinçli biri olarak hayal edersem, sadece ilk durumda, uyuma dönemleri ya da geçici bilinç kaybının ötesine geçen ileriye dönük arzulara sahip olabilirim, örneğin eğitimimi tamamlama arzusu, çocuk sahibi olma arzusu ya da o anlık tatmin ya da haz arzularına ek olarak sadece yaşamaya devam etme, ya da acı veren ya da ıstırap yaşatan durumlardan çıkma arzusu. Dolayısıyla, ölümüm sadece ilk durumda sadece geçici bir bilinç kaybından daha büyük bir kaybı içerir ve ölümüm, benzer zevkli yaşantılar umudu olan bir varlığın yaratılmasıyla, hakkıyla telafi edilmiş olmaz.

Bu kitabın ilk basımını gözden geçirirken, yirminci yüzyıl hukuk felsefesindeki önde gelen bir isim merhum H. L. A. Hart, bir yararcı için, kendi bilincinde olan varlıkların,

tıpkı kendi bilincinde olmayan varlıklarda olduğu biçimde yerine konulabilir olması gerektiğini ileri sürüyordu. Hart'a göre, insanın inandığı yararcılık türünün hiç önemi yok, çünkü:

Tercih Yararcılığı sonuçta yararcılığı azamiye çıkarına biçimidir: Farklı kişilerin tercihlerinin genel tatmininin, tıpkı Klasik Yararcılığın genel yaşanılan mutluluğun azamiye çıkarılmasını gerektirdiği gibi, azamiye çıkarılmasını gerektirir... Eğer tercihlere, hatta yaşama arzusuna başkalarının tercihleri ağır basarsa, onların yerini almak için yaratılan tercihler neden ağır basmasın?

Tercih yararcılığının, bizi tercihlerin tatminini azamiye çıkarmaya yönlendirmesi anlamında, yararcılığı azamiye çıkarma biçimi olduğu elbette doğru, fakat, mevcut tercihlerin ketlenmesini, sonra tatmin edeceğimiz yeni tercihler yaratılmasının –ister mevcut varlıklarda olsun, ister dünyaya getirdiğimiz varlıklarda– ağır basacağı bir şeymiş gibi görmemiz gerektiği anlamına gelmez bu. Zira, mevcut bir tercihin tatmini iyi bir şeyken, bir tercihi yaratıp sonra da tatmin etmeyi içeren anlaşma paketini nasıl değerlendireceğimiz çok farklı bir mesele. Kendimi tatmin edilmemiş tercihi olan birinin yerine koyarsam ve kendime, başka her şeyin aynı olması şartıyla, o tercihin tatmin edilmesini isteyip istemediğimi sorarsam, cevap bariz biçimde evet olur, çünkü tatmin edilmemiş bir tercihe sahip olmak işte budur. Ama öte yandan eğer, sonra tatmin edilebilecek yeni bir tercihe sahip olmayı isteyip istemediğimi sorarsam, her şeyin bu tercihin ne olduğuna bağlı olduğunu söyleyebilirim. Tercihin tatmininin epey zevkli olacağı bir durumu düşünürsem, evet diyebilirim. Akşam güzel bir yemek yiyeceğimizi bilirsek, iştahımız açılsın diye öncesinde yürüyüşe çıkabiliriz; insanlar cinsel arzularını uyarmak için, bu arzuyu tatmin şartlarının elverişli olduğunu bildikleri zaman envai

çeşit sözde afrodizyak alırlar. Bu örneklerde, yeni arzunun yaratılması daha fazla hazza yol açar, çoğu insan da daha fazla hazzı tercih eder; o yüzden yeni arzunun yaratılması, zaten arzuladığım bir şeyi yerine getirmenin bir yoludur. Öte yandan, eğer bir tercih yaratılmasını daha çok bir yoksunluk olarak düşünürsem, hayır, istemiyorum diyeceğimdir, onu tatmin edebileceksem bile. Kendimizi kasten susatmayız çünkü susuzluğumuzu gidermek için elimizin altında bol bol su olacağını biliriz. Bu, bir tercihin yaratılmasının ve tatmininin kendi içinde ne iyi ne kötü olduğunu söyler bize: Bir tercihin yaratılması ve tatmini fikrine bizim tepkimiz, bu yaşantının bir bütün olarak, bizim belki uzun zamandır beklemiş tercihlerimiz açısından arzulanabilir olup olmadığına göre değişir. Arzulanabilir değilse, sırf sonrasında tatmin edebiliriz diye yeni bir arzu yaratmanın bir değeri yoktur.

Bu sonuçla tutarlı olarak, tatmin edilmemiş bir tercihin yaratılmasını, bir tür ahlaki borçlar ve alacaklar hesap defterine borç yazmak gibi düşünebiliriz. Tercihin tatmini sadece borcu siler. Tercihlerin etik öneminin bu "borç modeli"nin, önceki bölümde söz edilen dünyaya çocuk getirmeye ilişkin yükümlülüklerimizdeki kafa karıştıran asimetriyi açıklama avantajı var. Genetik bir özürden dolayı bir ya da iki yıl adamakıllı acınası bir hayat sürüp ölecek bir çocuğu dünyaya getirmenin yanlış olduğunu düşünüyoruz; ama, büyük ihtimalle mutlu bir hayat sürecek bir çocuğu dünyaya getirmenin iyi ya da zorunlu olduğunu düşünmüyoruz. Tercihlerin borç görüşü bunun neden böyle olması gerektiğini açıklıyor: Tercihlerinin çoğunu tatmin edemeyeceğimiz bir çocuğu dünyaya getirmek, silemeyeceğimiz bir borçtur ve bu yüzden de yanlıştır. Tercihlerinin tatmin edileceği bir çocuk yaratmak, arzular tatmin olduğunda silinecek bir borçtur. Borç görüşünde bu etik olarak tarafsız-

dır. Bu model aynı zamanda Parfit'in örneğinde, iki kadının yaptıkları şeyin neden eşit olarak yanlış olduğunu da açıklayabilir; zira, ikisi de hiçbir var olan tercihi ketlemese de, ikisi de oldukça gereksiz biçimde, ahlaki hesap defterinde aksi halde dünyaya getirmiş olacaklarından daha fazla eksi bakiyeli olması muhtemel bir çocuğu dünya getiriyor. Benzer bir şekilde, Her Zamanki İşler'le devam etmenin neden yanlış olduğunu açıklıyor; o da, ahlaki hesap defterinde, Sürdürülebilirlik'e geçmemiz durumundakinden daha fazla eksi bakiyeler bırakıyor.

Bununla beraber, tercihlerin bu izahına bir ciddi itiraz var: Her bir tercihin yaratılması sadece o arzunun tatminiyle sıfırlanıyorsa, o zaman buradan, öteki şartlar aynıyken, genelde çok mutlu olacak ve tercihlerinin tamamını olmasa da tamamına yakınını tatmin edecek bir çocuğu dünyaya getirmenin yanlış olduğu sonucu çıkar. Herkesin bazı tatmin edilmemiş arzuları olduğundan, herhangi birinin gerçekçi olarak sürdürmeyi umduğu en iyi hayat bile hesap defterinde küçük bir borç bırakacaktır. Buradan çıkarılacak sonuç, hiçbirimiz doğmamış olsaymışız daha iyi olacakmış!

Ciddiye alınmayacak kadar absürd mü? On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Alman filozof Arthur Schopenhauer tarafından savunulan kötümserlik felsefesini ve bir de Budist düşünce yapısının bazı kollarını andırıyor. Schopenhauer'a ve belki Buda'ya da göre, daima bir şeyler için çaba gösteriyoruz, ona ulaşınca da, kalıcı tatmine ulaşmak yerine, tatmin edilmesi gereken yeni arzular boy gösteriyor. Gerçekleştirebileceğimiz tek tatmin negatif bir durumdan geçici bir rahatlamaya geçiş olduğundan, hayat yaşamaya değmez ve ümit edebileceğimiz en iyi şey doğum ve ölüm döngüsünden kaçmaktır. Güney Afrikalı bir felsefeci olan David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* [Hiç Doğmasak Daha İyiydi: Dünyaya Gelmenin Zararı] adlı

kitabında Schopenhauer'ın kötümserliğine benzer bir şeyi savundu. Birini dünyaya getirmenin ona, yaşayabilecekleri olumlu şeylerin telafi etmediği biçimde zarar verdiğini ileri sürüyor. Bu iddia için Benatar'ın kullandığı savlardan biri, tercihlerin borç görüşü gibi bir şeye dayanıyor: Diyor ki, tatmin olmamış bir arzuya sahip olmak, bir tatminsizlik durumu içinde olmaktır, o da kötü bir şeydir. Dahası, hayatımızın büyük kısmını tatmin edilmemiş arzularla geçiririz, çoğumuzun ancak arada bir ulaşabileceği tatminler, bu uzun süren olumsuz hallere ağır basmaya yetmez.

İklim değişikliği senaryosuna bir daha göz atalım ve bu tür kötümserliğin işaret ettiği üçüncü bir seçenek ekleyelim. Buna Eğlen ve Git seçeneği diyelim. Bu seçeneğin savunucuları bizden enerji kullanımımızda, Her Zamanki İşler senaryosundan bile daha savurgan olmamızı istiyor; fakat eylemlerimizin gezegenimizin genel ahlaki hesap defterinde hiçbir tür büyük eksi bakiye bırakmamasını sağlamak için, hepimizin kısırlaştırılmasında ısrar ediyor. Şimdi var olan insanlar, yeryüzündeki son nesil olacak. Diyelim ki, olacak şey değil ya, herkes bunu kabul etti, son nesil olmak kimsenin umurunda değil ve eylemlerimiz insan dışındaki hayvanları daha kötü duruma sokmayacak (belki onların da tamamını kısırlaştıracağız). Kötümserler doğruysa, yapılacak şey bu olurdu ve tercihlerin borç görüşüne inananların bunun doğru olduğunu ya da en azından yanlış olmadığını kabul etmeleri gerektiğini düşünebiliriz. Zira, eğer birini dünyaya getirmek ahlaki hesap defterinde kaçınılmaz olarak eksi bakiye bırakacaksa, neden yapmamız gereksin ki? Bunu sadece, herhalde, zaten var olanların ahlaki defterlerinde aksi halde daha büyük bir eksi bakiye olacaksa yapmamız gerekir; yani, eğer çocuk sahibi olmak istiyorlarsa ya da kendilerinden sonra nesiller olsun istiyorlarsa. Eğer Eğlen ve Git'in üzerine dayanacağı varsayımlar verilirse, o

zaman durum böyle olmaz. Zaten var olanlar, gelecek nesiller yoksa daha iyi hayatlar süreceklerdir.

Tercihlerin borç görüşü bize Eğlen ve Git'i reddedecek herhangi bir dayanak bırakıyor mu? Burada neyin tehlikede olduğuna dair belleğimizi tazelemek için hatırlarsak, tercihlerin borç görüşü, Hart'ın, bir tercih yararcısının, ister yaşamaya devam etmeyi arzulasın, ister arzulamasın *bütün* varlıkları yerine konulabilir olarak görmesi gerektiği savına bir karşılıktı. Eğer tercihlerin borç görüşü Eğlen ve Git'i kabul etmemizi gerektiriyorsa, pek çoğu bunu borç görüşüne bir itiraz, dolayısıyla da kişilerin, yerine konulabilir olmadığını ileri sürme teşebbüsüme bir itiraz olarak değerlendirirdi. Ne var ki, ben borç görüşünü elde tutarak da Eğlen ve Git'i reddedebileceğimiz kanaatindeyim, ama böyle yapmak, bu kitabın 1. bölümünde ana hatları çizilmiş tercih yararcılığı için gerekli asgari temelin ötesine geçen bir değer nosyonuna başvuru gerektirir.

İki faklı evreni düşünün. Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'de, hissetme yetisine sahip hiçbir varlık yoktur. İnsanlar Evreninde, birkaç milyar özfarkındalığı olan varlık vardır. Zengin ve dolu hayatlar yaşarlar, aşk ve dostluğun, tatmin edici ve anlamlı işin ve çocuk yetiştirmenin zevklerini tadarlar. Bilgi arayışındalar, kendilerini ve içinde bulundukları evreni anlamaya başarıyla katkıda bulunuyorlar. Doğanın güzelliklerine kayıtsız kalmıyorlar, kendilerinden önce var olmuş ormanları ve hayvanları el üstünde tutuyorlar, Shakespeare ve Mozart'ın eserleriyle aynı düzeyde edebiyat ve müzik yaratıyorlar. Pek çok acı çekme biçimini önlüyor ya da dindiriyorlar, ama ölümlüler ve bütün arzularını tatmin etmeye güçleri yetmiyor. Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'dense İnsanlar Evreni'nin var olması daha iyi değil mi?

Bu soruyu kendi tercihlerimizi evrenselleştirerek cevap-

layabilir miyiz? İnsanlar Evreni'nde yaşanan türden hayatı yaşamayı tercih edeceğimizi söyleyebiliriz. R. M. Hare bir keresinde bu yaklaşımı kürtaja da götürebileceğimizi önermişti. Ben kendi hayatımdan zevk aldığımdan, anne babamın, kendisinden gelişip büyüdüğüm fetüsü aldırmadıklarına memnunum. Hare'in iddiasına göre, o yüzden, öteki şartlar aynıyken, eğer fetüsün gelişip hayatta olmaktan zevk alacak bir kişiye dönüşeceğine inanmak için sebebimiz varsa, fetüsleri aldırmamamız gerekir; ve şayet fetüs aldırılırsa, böyle daha az sayıda insan olacaktır (yani, aldırılmış fetüsün yerine daha sonra, aksi halde var olmuş olmayacak başka bir tanesi konmayacak). Kendinizi, sizin ediminizden etkilenecek başka var olan varlıkların yerine koymak ile kendinizi belki hiç var olmayacak varlıkların yerine koymak arasında önemli bir fark var. Bir durumda, var olan tercihleri tatmin ediyoruz, ötekindeyse, varoluşa tercihler getiriyoruz. Daha önce değindiğim örnekten yararlanırsak, insanlar susamışsa, bu onlara su vermek için bir sebeptir, ama buradan, insanları susatıp sonra da onlara su ikram etmek için bir sebebimizin olduğu anlamı çıkmaz. Keza, sırf olası varlıkların çıkarlarını dikkate almak –bazı senaryolarda bundan güç bela kaçınabildiğimizden– kendi tercihlerimizin evrenselleştirilmesine dayalı özgün asgarici tercih yararcılığı fikrinin ötesine geçer. Bu, belli türdeki hayatlarda değer olduğu yargısına dayalı olabilir. İki değer arasında bir ayrım yapmaya çalışabiliriz: tercihe-bağımlı değer, tercihleri olan varlıkların varoluşuna bağlıdır ve o özgül varlıkların tercihlerine iliştirilir. Bir de tercihlerden bağımsız değer vardır. İnsanlar Evreni'nin Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'den daha iyi olduğunu söylerken, tercihlerden bağımsız olan değeri kastediyoruz. On dokuzuncu yüzyıl yararcısı Henry Sidgwick, diyordu ki, dikkatli biçimde düşünürsek, içkin ya da kendi başına iyi olan –kendisi

iyi olan– tek şeyin, arzulanır olarak gördüğümüz bir bilinç biçimi ya da ruh hali olduğunu göreceğiz. Bu arzu edilir bilincin haz olduğunu düşünüyordu ve öteki hazcı yararcılar gibi, İnsanlar Evreni'nin daha iyi olacağını çünkü acının üstüne çıkan bir haz fazlalığı içerdiğini, ama Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'de bunun olmadığını düşünürdü. Hazzın iyi ve acının kötü olduğunu söylemek, sadece tercihten-bağımsız değerler olduğunu öne sürmek değil, aynı zamanda haz ve acının bu tür değerler olduğunu söylemektir. Eğer tercihten-bağımsız değerler varsa, bu anlamda neyin değerli olduğu konusunda pek çok başka görüş vardır. Benim İnsanlar Evreni izahım, ne tür bilinçlerin arzu edilir olduğu konusundaki çeşitli olası görüşleri yansıtmak için tasarlanmıştır. Çoğulcu bir değer görüşünü benimseyebilir ve haz ve mutluluğun yanı sıra sevginin, dostluğun, bilginin ve güzelin değerini bilmenin hep değerli olduğunu düşünebiliriz. Burada demek istediğim, tercihten-bağımsız değerin doğasını belirlemek değil, bunun bir nosyonunun, iklim değişikliği örneğimizdeki Her Zamanki İşler'in yanı sıra, Eğlen ve Git seçeneğine de itiraz için bir temel sunduğunu göstermektir.

Hazcı yararcılar farklı bir itirazla karşı karşıya kalmak zorundalar. Acının üstünde bir haz fazlası içeren herhangi bir evreni, ne hazlı ne de acılı bir evrene tercih edeceklerinden, sadece İnsanlar Evreni'ni, Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'e tercih etmek zorunda değildirler, aynı zamanda, hissetme yetisine sahip tek varlıkların, otlayacakları bol bol otları bulunan koyunların olduğu Mutlu Koyunlar Evreni'ni de tercih etmek zorundadırlar. Kuzular bu tarlalarda güle oynaya hoplayıp zıplar, büyür, çoğalır ve yavruları olgunlaşınca çabucak ve acı çekmeden ölürler. Hazcı yararcıların Mutlu Koyunlar Evreni'ni İnsanlar Evreni'ne tercih edip etmeyeceği, hangisinin acının üstünde bir haz

fazlası olduğuna ve önceki bölümün sonunda gördüğümüz gibi, Mill'in hayvanların ve normal insanların hazları ve acılarını değerlendirişine katılıp katılmadığımıza bağlıdır.

Hem İnsanlar Evreni, hem de Mutlu Koyunlar Evreni'nin Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'den daha iyi olduğu bana aşikâr geliyor, ama bu noktada öyle temel değerleri ele alıyoruz ki, bunu reddeden birini ikna edecek bir sav bulmak zor. İnsanlar Evreni'nin bizim şu anki evrenimiz olmadığını hatırlayalım. Bizim gerçek evrenimizde mutluluktan daha fazla acı çekme ve sefalet olabilir, özellikle de içinde var olan uç noktadaki acıları düşünürsek. Yani burada gerçek evrenimizin iyimser bir tablosuna kendimi adamış değilim, onun yerine sadece eğer hayat herkes için gerçekten iyi olsaydı, korkunç acı çekmeler olmadan, Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'den daha iyi bir evren olacağı görüşünü dile getiriyorum. Yine de, bir tercih yararcısının bağrına taş basıp, Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'in İnsanlar Evreni kadar iyi olduğunu söylemesinin –ve bu sonuca sarılmaktaki isteksizliğimizi üreme ve yavrularımıza bakmanın evrimleşmiş içgüdümüzün sonucu olduğunu söyleyerek açıklamasının– mümkün olacağını itiraf ediyorum.

Bu evrenler seçimini tartışırken Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'in etik olarak başka herhangi bir evrenle kıyaslanamayacağı itirazıyla karşılaştım. Başka herhangi bir evrenden ne daha kötüdür, ne de daha iyidir. İnsanlar Evreni'ne pozitif bir değer veren bir skalada sıfır değerine sahip değil; sadece, etiğin alanının dışında ve onun için hiçbir değer ölçeği geçerli değil. Bu akla yatkın olabilir, ta ki sırf, yıllarca acıdan kıvranan ve hayatlarının acılarını dindirecek hiçbir tarafı olmayan ve sonra da ölen çocuklardan oluşan insanların yer aldığı bir Cehennemvari Evren'i hayal edene kadar. İnsanlar Evreni'ni Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'le karşılaştırabileceğimizi reddeden o aynı insanlar,

bunun Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'den daha kötü olduğunu kabule hazırlar. Bu da dolaylı olarak demektir ki, Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'i hissetme yetisine sahip varlıklar içeren evrenlerle karşılaştırabiliriz. Dahası, İnsanlar Evreni'nden Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'e uzanan, içindeki hissetme yetisinin gittikçe azaldığı koca bir dizi evren hayal edebiliriz. Hissetme Yetisine Sahip Olmayan Evren'e en yakın olanda, çok kısa bir anlık bilinç gösterip ölen tek bir karides dışında hiçbir hissetme yetisine sahip hayat olmayabilir. O evreni, İnsanlar Evreni ile aynı ölçekte derecelendirebileceğimizi iddia etmek tuhaf görünüyor, ama evrendeki o anlık bilinçlilik de yok olur olmaz, bütün ötekilerle kıyaslanamaz hâle geliyor.

Bu kitabın ilk basımı yayımlandıktan bu yana geçen otuz yıl içinde, kimin var olacağını etkileyecek kararlar hakkında nasıl düşünmemiz gerektiği sorununa pek çok felsefeci yaratıcı çözümler ortaya koydu. Çoğu felsefecinin idare eder diyeceği bir görüş bile daha bulunmuş değil ve herhangi bir yeni öneri bazı güçlüklere ya da insan sezgisine ters sonuçlara yol açmaya mahkumdur. Görüşü reddetmek için bu kendi başına yeterli bir sebep değil, çünkü bu güçlükler, öteki görüşleri sıkıntıya sokan güçlüklerden yine de daha az ciddi olabilir. İşte bu yüzden, bu kafa karıştırıcı sorulara tercihlerin borç görüşüyle birleştirilerek cevaplar formüle etmemize yardımcı olacağını önerdiğim türdeki değerden yana bir mülahazadır bu. Kendimizi bütün hissetme yetisine sahip varlıkların, hatta özfarkındalığı olanlar da dahil, yerine konulabilir olduğunu kabule zorlamadan, bizim, bu soruların bir kısmını ele almak için uygun olmadığı açık olan varoluş öncelikli görüşün ötesine geçmemizi sağlar. Ayrıca, iklim değişikliğini ele almak için Eğlen ve Git stratejisini reddetmeye bir dayanak sağlar. Gelgelelim, tercih yararcılığı ile tercihlere bağlı olmayan bir içkin de-

ğer fikrinin bu kombinasyonu, tek bir değere dayalı her tür yararcılık biçiminin büyük avantajlarından birini feda eder. O da, farklı değerlerin birbiriyle nasıl ödünleşmeye tabi olacağının açıklamaya gerek olmamasıdır. Onun yerine bu görüş iki değerin olduğunu, birinin kişisel, tercihlere dayalı, ötekinin de kişilerdışı olduğunu ileri sürdüğünden, bu iki değerin çatıştığı zaman nasıl ilerleyeceğimizi görmek zor.

Hayvanları öldürme konusunu bırakmadan önce, sırf bilinci olan varlıkların yerine konulabilir olduğunu savunmanın, onların çıkarlarının sayılmadığı demek olmadığını vurgulamam gerekir. Bu kitabın üçüncü bölümünün onların çıkarlarının bilakis sayıldığını açık hâle getireceğini umuyorum. Hissetme yetisine sahip varlıklar bilinçli olduğu sürece, arzularını tatmin etmede ya da mümkün olduğunca çok haz ve az acı yaşamada çıkarları vardır. Hissetme yetisi bir varlığın çıkarların eşit gözetilmesi çerçevesi içine yerleştirilmesine yeterlidir, ama o varlığın yaşamaya devam etmede kişisel bir çıkarı olduğu anlamına gelmez bu.

SONUÇLAR

Bu bölümdeki savlar doğruysa, şu sorunun tek bir cevabı yok: "Bir hayvanı öldürmek normalde yanlış mıdır?" "Hayvan" terimi –sınırlı "insan dışındaki hayvan" anlamında bile– hepsine uygulanamayacak kadar çeşitli hayat yelpazesini kapsar.

Bazı insandışı hayvanlar bir geçmişi ve geleceğiyle kendilerini ayrı varlıklar olarak kavrıyor görünüyorlar, bu da, onları öldürmeye karşı doğrudan bir sebep sunuyor. Bu sebebin gücü, hayvanın gelecek için arzulara sahip olmaya muktedirliği ölçüsünde değişecektir. İnsandışı hayvanların zihinsel kapasiteleri hakkındaki artan bilgimiz, öldürmeye karşı bu sebebin akla yatkın biçimde uygulanabilir tür

sayısını genişletmiştir. Yirmi yıl önce özfarkındalığı sadece büyük maymunlara emin olarak atfedebiliyorduk. Şimdi, sadece filleri ve yunusları değil, bazı kuşları da dahil ediyoruz. Daha sonraki araştırmaların neler göstereceğini bilmek güç. Bu yüzden kuyruklu maymunlara, köpeklere, kedilere, domuzlara, foklara, ayılara, sığırlara, koyunlara vb. hatta belki kuşlara ve balıklara da lehte düşünme hakkı tanımalıyız. Bu durum, ortada bir şüphe varken lehte düşünme hakkını nerelere kadar uzatmaya hazır olduğumuza çok bağlı. Tartışmamız, insanların gerçekleştirdiği çok sayıda hayvan öldürme işinin, bu öldürme işinin acısız ve hayvan toplumunun öteki üyelerinin acı çekmesine sebebiyet vermeden olması halinde bile haklı gösterilebilirliği üzerine bir soru işareti koydu. (Bu öldürme işlerinin çoğu, tabii, böyle ideal koşullarda meydana gelmiyor.)

Bildiğimiz kadarıyla özfarkındalıktan yoksun hayvanlara geldiğimizde, öldürmeye karşı en iyi doğrudan sebep zevkli ya da hoş bir hayatın kaybını işaret ediyor. Söndürülen hayatın, her şeyi hesaba katınca, zevkli ya da hoş olmayacağı durumlarda, hiçbir doğrudan yanlış yapılmış olmuyor. Öldürülen hayvan zevkli bir hayat geçirecek olsaydı bile, öldürülen hayvanın yerini, öldürmenin sonucunda, eşit derecede zevkli bir hayat yaşayan başka bir hayvan alacaksa, en azından hiçbir yanlışın yapılmadığı tartışılabilir. Bu görüşü savunmak, var olan bir varlığa yapılan bir haksızlığın, henüz var olmamış bir varlığa bir yarar bahşederek telafi edilebileceğini savunmayı içeriyor. Böylelikle, sırf bilinci olan hayvanları, kendi gelecekleri duygusuna sahip varlıkların olmadığı biçimde birbiriyle değiştirilebilir olarak görmek mümkün. Bu demektir ki, bazı şartlarda –hayvanlar zevkli hayat sürerken, acı vermeden öldürüldüklerinde, onların ölümü öteki hayvanların acı çekmesine sebep olmadığında ve bir hayvanın öldürülmesinin, onun yerine başka türlü yaşamayacak olan başka bir hayvanın konulmasını müm-

kün kıldığında– özfarkındalığı olmayan hayvanların öldürülmesi yanlış değildir.

Bu mantık çizgisinde etik için, endüstriyel çiftlik şartlarında değil de, bir çiftlikte serbestçe gezinerek hayvan beslemeyi haklı göstermek mümkün müdür? Diyelim ki tavuklar, sözgelimi, kendilerinin zaman içinde var olduklarının farkında değiller (ama gördüğümüz gibi bu varsayım sorgulanabilir). Kuşların da acı çekmeden öldürülebilir olduklarını ve hayatta kalanların ise içlerinden birinin ölümüyle etkilenmişe benzemediklerini de var sayalım. Son olarak da, iktisadi sebeplerden kuşları yemesek onları yetiştiremez olduğumuzu da var sayalım. O zaman, yerine konulabilirlik savı kuşların öldürülmesini haklı gösteriyor gibi, çünkü onları var olma hazlarından yoksun bırakmanın karşısına, henüz var olmayan ve ancak var olan tavuklar öldürülürse var olabilecek tavukların hazları konabilir.

Eleştirel ahlaki bir akıl yürütme olarak, bu sav sağlam olabilir, ama uygulaması sınırlıdır. Hayvanların zevkli hayat sürmedikleri endüstriyel hayvancılığı haklı gösteremez. Ne de normalde yaban hayvanlarının öldürülmesini haklı gösterebilir. Bir avcının vurduğu ördek (bu sav için ördeklerde özfarkındalık olmadığını ve ateş edenin ördeği anında öldürebileceğine güvendiğimizi var sayıyoruz) muhtemelen zevkli bir hayat sürüyordu, ama bir ördeğin vurulması başka bir tanesinin yerini almasına yol açmıyor. Ördek nüfusu, mevcut yiyecek stokuyla desteklenen en yüksek seviyede olmadıkça, bir ördeğin öldürülmesi başka bir hayatı başlatmadan zevkli bir hayata son verir, o yüzden de, apaçık yararcı sebeplerden yanlıştır.

Biraz özfarkındalığı olan hayvanlarda bile, yemek için öldürmek daima yanlış olmayacaktır. Bir marketten endüstriyel hayvancılık ürünü jambon ya da tavuk satın almakta tereddüt etmeyen pek çok insan, avcılığı hemen kınar; oysa avcılık, endüstriyel hayvancılıktan daha savunulabilirdir.

Birleşik Devletler'in, geyik nüfusunu kontrol altında tutacak, insanlar dışında hiçbir yırtıcının bulunmadığı o bölgelerdeki geyik avcılığını düşünün. Geyikler o zaman, artık yeteri kadar yiyecek bulamadıkları noktaya kadar ürerler ve sonra çevreyi bozmaya başlarlar. Sonunda pek çoğu açlıktan ölecektir. Avcılar, bir kurşunla gelen çabuk bir ölümün, geyik için ağır ağır açlıktan ölmekten iyi olduğunu ileri sürerler, çevreciler de yüksek geyik yoğunluğunun, öteki türlerin, hem bitki hem hayvanların nesillerinin tükenmesine sebep olabileceğine işaret eder. İyi nişan alınmış bir kurşunla gelen ölümün açlık çekerek ölmekten tercih edilir olduğu yadsınamaz, hem geyiklerin özfarkındalığı varsa bile bu geçerlidir. Pratikte, bütün avcılar iyi nişan alamadığı için ve bazı avcılar öldürmekten ziyade yaralayacağı için, bir doğurganlık kontrol biçimi ava izin vermekten daha iyi olacaktır. (Yaban hayvanları için pratik doğum kontrolü ya da kısırlaştırma yöntemleri geliştirmeye yönelik çok az araştırma olması bizim hayvanları öldürme konusundaki ilgisizliğimizin bir göstergesidir.) Yine de, hiçbir uygulanabilir doğurganlık kontrolü yönteminin olmadığını var sayalım; avcının geyiği acı çektirmeden öldürecek kadar iyi nişancı olduğunu; ve geyikler öldürülmezlerse gelecek kış ağır ağır ve acı çekerek öleceklerini. Durum bu olduğunda, bir sonuççunun öldürülen geyiğe itirazı olamaz gibi görünüyor. Böyle yapmak için, sebep olduğumuz ölümlerden sorumlu olduğumuzu, ama biz bir şey yapmadığımızda "doğa"nın getireceği ölümlerden sorumlu olmadığımız görüşünü savunmamız gerekir. Bu sav, aktif ötenaziyi "doğanın kendi yolunda ilerlemesine izin vermek"ten ayırt etmek için bazen kullanılan sava benzerdir ve 7. bölümde o konuyu tartışacağımız zaman göreceğimiz gibi, savunulabilir bir şey değildir. Öte yandan, bu şartlar altında avlanmak, her yıl insanların hayvanlarda sebep olduğu milyarlarca erken ölümden sadece birkaçını kapsar.

Bazen veganların bile öldürmek sorumluluğundan kaçamayacağı ileri sürülüyor, çünkü tarlayı süren bir traktör tarla farelerini ezebilir, yuvaları pullukla yok edilince köstebekler öldürülebilir. Hasadın toplanması küçük hayvanların sığındığı toprak örtüsünü kaldırır, bu da, yırtıcıların onları öldürmesini mümkün kılar. Oregon Eyalet Üniversitesi'nde bir hayvan bilimcisi olan Steven Davis, mahsul yetiştirirken öldürülen hayvan sayısının, sığırların ölümü de dahil, otlakta et sığırı yetiştirirken öldürülenden çok daha fazla olduğunu iddia etti. Onun bulguları, Michael Pollan da dahil başka et yeme savunucuları tarafından kullanıldı. Ne var ki, Davis, mahsul için kullanılan bir arazi alanının, otla beslenmiş sığır eti için kullanılan aynı arazi alanından yaklaşık on kat daha fazla insanı besleyeceğini dikkate almamış. Bu fark hesaplara geçildiğinde, David'in savı tepetaklak olur ve veganların hayvan öldürmekten, otla beslenmiş sığır eti yiyenlerin beşte biri oranında sorumlu olduğunu ispatlar.

Bu tartışmanın hiçbir yanı hayatta kalmak için hayvanları öldürmesi gereken insanların –kendilerini ve ailelerini besleyebilmek için çabalayan yoksulluk içinde yaşayan insanlar ya da geleneksel avlanma ve toplama yaparak yaşayanlar– böyle yapmamaları gerektiğini önerme amaçlı değildir. Eğer inekler, domuzlar ve genellikle yediğimiz öteki hayvanların özfarkındalığı varsa da hâlâ insanlarda normalde olduğu ölçüde değildir. Biri, hayatını hâlâ yazılacak bölümleri olan bir hikâye gibi düşündüğü oranda, gelecek başarılar için umut duyar, diyen Varner ve Scruton'la aynı fikirdeyim. Bu nedenle, hayvanlar ile normal insanların temel hayatta kalma ihtiyaçları arasında uzlaşmaz bir çatışma olduğunda, hayatlarına biyografik bir anlayışla ve geleceğe daha güçlü bir yönelişle bakanların hayatlarına öncelik vermek türcülerin işi değildir.

6

Can Alma

Embriyo ve Fetüs

SORUN

Son kırk yıl içinde kürtaj kadar çok az etik mesele üzerinde kıyasıya çarpışılmıştır ve tarafların hiçbiri de karşı tarafın düşüncelerini değiştirmede pek başarı sağlayamamıştır. Kürtaj, 1967'ye kadar İsveç ve Danimarka dışında Batı demokrasilerinin hemen hepsinde yasaktı. Sonra Britanya genel toplum yararına kürtaja izin vermek için yasasını değiştirdi ve 1973 *Roe v. Wade* davasında Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi kadınların ilk altı ayda kürtaja anayasal hakları olduğunu belirtti. Muhafazakâr başkanlar Yüksek Mahkemenin terkibini değiştirdi, fakat mahkeme şu güne kadar *Roe v. Wade* davasının özünü korumaya devam etmiş ve bir yandan da eyaletlerin kürtajı engellemek için çeşitli ufak tefek kısıtlamalar getirmelerine izin vermiştir. Son otuz kırk sene içinde Avrupa ulusları, İtalya, İspanya ve Fransa gibi Romen Katolik ülkeler de dahil kürtaj yasalarını hafiflettiler. Şimdi İrlanda ve Polonya bile bazı şartlarda kürtaja izin veriyor. Dünya çapında, çoğunlukla Latin Amerika'da bulunan sadece bir avuç ülke kürtajı tamamen yasaklıyor.

Louise Brown'ın 1978'de doğumu –bir insan vücudunun dışında döllenmiş bir embriyodan doğan ilk insan– insan

hayatının başlangıcının statüsü hakkında yeni bir mesele gündeme getirdi. Robert Edwards ve Patrick Steptoe'nun in vitro döllenmenin ya da IVF'nin mümkün olduğunu göstermedeki başarısı, insan embriyolarının ilk dönemleri üzerinde yıllarca süren deneylerin bir sonucuydu –hiçbiri hayatta kalmadı– ve o zamandan bu yana, normalde kısır olan çiftlerin çocuk sahibi olmasını sağlamadaki bu yolun başarı oranını artırmak amaçlı deneylerde daha çok embriyo kullanılmıştır. IVF belli türdeki kısırlık için rutin bir işlem ve milyonlarca insan varoluşlarını ona borçlu. IVF, genetik anormalliği olan bir çocuk sahibi olma riski yüksek olan çiftler tarafından da kullanılabilir. Embriyoları laboratuvarda genetik anormallikler için taranabilir ve sadece anormalliği taşımayan embriyolar vücuda yerleştirilir. Bu şekilde doğum öncesi teşhis ve kürtajdan kaçınılmış olur fakat yine de insan embriyoları yok edilir.

IVF işlemi çoğunlukla, yumurtanın geldiği kadının rahmine güvenli bir biçimde aktarılabileceğinden daha fazla embriyo ürettiğinden, embriyo dondurma işlemi geliştirildi, böylelikle embriyo fazlaları ihtiyaç duyulana kadar dondurulup depolanıyor. Bu embriyolardan normal çocuklar gelişebilir, ama ilk "taze" embriyo arzu edilen çocuğu sağlamışsa, donmuş embriyolar istenmeyebilir. Sonuç olarak tüm dünyada özel dondurucularda çok büyük sayılarda embriyo mevcut. (Sırf Birleşik Devletler'de 400 000'den fazla dondurulmuş embriyo var.) Bu istenmeyen dondurulmuş embriyolardan birkaçı kendi yumurtalarını ya da spermini üretemeyen başka kısır çiftlere verilebilir, fakat ötekilerin kaderi belirsiz. Pek çok durumda, yumurtanın ya da spermin geldiği çiftle irtibat kopmuş. Bilim insanları bu artık ya da terk edilmiş embriyoların bir kısmını kök hücreleri elde etmek için kullanmaya ilgi gösterdi. Bunun Parkinson hastalığı, juvenil diyabet, Alzheimer, omurilik hasarları, kalp

hastalıkları ve öteki sağlık sorunlarına tedavi bulma potansiyelini sunabileceklerine inanıyorlar. Kök hücresi elde etme işlemi embriyoyu yok ettiğinden, insan hayatının ilk dönemini ne zaman yok etmek yanlıştır sorusuyla kürtajın yol açtığı aynı etik ve siyasal ihtilaf karmaşasının içine girdi. 2001'de Başkan George W. Bush, embriyolardan türetilen kök hücre dizisi kullanan araştırmalar için federal fon kullanımını ilan tarihinden itibaren yasakladı. Bu karar hemen Başkan Barack Obama tarafından 2009'da göreve başladıktan sonra iptal edildi, fakat federal fonların kullanımına izin veren yürütme emrinin kendisi 2010 yılında bir federal yargıç tarafından bozuldu. Embriyoları yok eden araştırmalar için federal fonların kullanılmasını engelleyen bir yasaya aykırı olduğu kararını verdi.

Bu bölümde embriyo ve fetüsün ilk döneminin ahlaki statüsünü değerlendireceğiz. Çoğunlukla "fetüs" kelimesini kullanacağım, ama bağlam başka türlü olduğunu açıkça göstermedikçe, bunun embriyoyu da içerdiği anlaşılmalıdır.

İnsan hayatının ilk dönemini öldürmenin ne zaman yanlış olduğu meselesi dikkatli düşünmeyi gerektirir çünkü insanın gelişimi kademeli bir süreçtir. Rahme düştükten hemen sonra, döllenmiş yumurta sadece tek bir hücredir ve ölümü çoğumuz için çok az duygusal etki yaratır, hatta normal gebe kalma durumlarında, vücudunda döllenmenin meydana geldiği kadın yumurtanın döllendiğinin farkına bile varmayacaktır ya da gebe kalmış olduğunun farkına varmadan düşük yapabilir. Birkaç gün sonra, ileride dönüşeceği insanın tek bir anatomik özelliğini taşımaksızın hâlâ minik bir hücre kümesidir. Nihayetinde esas embriyo olacak hücreler bu evrede döl eşi ve su kesesi olacak hücrelerden ayırt edilemez. Döllenmeden yaklaşık on dört gün sonrasına kadar embriyonun bir mi yoksa iki mi birey olacağını bile söyleyemeyiz, çünkü bölünme meydana

gelip tek yumurta ikizlerinin oluşumuna yol açabilir. On dört gün sonra, ilk anatomik özellik, kuyruk sokumu başlangıç çizgisi denen şey daha sonra belkemiğinin gelişeceği konumda belirir Bu noktada, embriyonun bilinçli olması ya da acı hissetmesi kesinlikle mümkün değil. Gelgelelim, bu embriyo normal gelişim sürecinde aşama aşama yetişkin bir insana dönüşecektir. Bir insan yetişkinini öldürmek cinayettir ve bir kısmının sonraki bölümde ele alınacağı özel şartlar dışında, tereddütsüz ve evrensel olarak kınanır. Döllenmiş yumurta ile yetişkini ayıran keskin bir çizginin yokluğu yaratır sorunu.

Önce, muhafazakâr konum olarak adlandıracağım, kürtaja karşı olanların konumuyla başlayacağım. Sonra bazı liberal tepkileri inceleyip bunların neden uygun olmadığını göstereceğim. Son olarak, meseleye daha geniş bir perspektiften yaklaşmak için önceki bölümlerde ele aldığımız hayatın değeri tartışmamızı kullanacağım. Kürtajla ilgili ahlaki sorunun hiç çözümü olmayan bir ikilem olduğu ortak fikrinin tersine en azından din dışı etik sınırlar içinde gayet net bir cevabı olduğunu ve farklı görüşü tutanların yanıldığını göstereceğim.

MUHAFAZAKÂR KONUM

Kürtaja karşı esas sav formel bir sav olarak konulduğunda aşağıdaki gibi bir şeydir:

İlk öncül: Masum bir insanı öldürmek yanlıştır.
İkinci öncül: İnsan fetüsü masum bir insandır.
Sonuç: Öyleyse, insan fetüsünü öldürmek yanlıştır.

Olağan liberal tepki, savın ikinci öncülünü reddetmektir. Öyle olunca, meselenin bağlandığı yer fetüsün insan olup

olmadığıdır ve kürtaj hakkındaki ihtilaf bir insanın hayatının ne zaman başladığı konusundaki ihtilaf olarak alınır.

Bu meselede muhafazakâr konumu sarsmak zordur. Muhafazakâr, döllenmiş yumurta ile çocuk arasındaki sürekliliğe işaret eder ve liberali, bu aşamalı süreçteki ahlaki olarak önemli bir ayrım çizgisini işaret eden herhangi bir evreyi göstermeye davet eder. Böyle bir çizgi olmadıkça, der muhafazakâr, ya embriyonun ilk başlangıcının statüsünü çocuğun statüsüne yükseltmek zorundayız; ya da çocuğun statüsünü embriyonunkine düşürmek; fakat kimse çocukların anne babaların ricasıyla ortadan kaldırılmasına izin vermek istemez ve o yüzden savunulabilir tek konum, fetüse şimdi çocuğa verdiğimiz korumayı bağışlamaktır.

Döllenmiş yumurta ile çocuk arasında ahlaki olarak önemli bir ayrım çizgisinin olmadığı doğru mu? Buna ilişkin yaygın olarak önerilenler şunlar: doğum, yaşayabilirlik, canlanma ve bilincin başlangıcı. Bunları sırasıyla ele alalım.

Doğum

Doğum en göz önündeki olası ayrım çizgisidir ve liberallere en uygun olanıdır. Bir ölçüde şefkat duygularımızla örtüşüyor; hiç görmediğimiz bir fetüsün yıkımından, hepimizin görmesi, duyması ve kucağına alması mümkün olan bir varlığın ölümünden daha az rahatsız oluruz. Bu, doğumu bir varlığın öldürülüp öldürülemeyeceğine karar veren çizgi yapmaya yeterli midir? Muhafazakâr, büyük ihtimal fetüsün/bebeğin aynı varlık olduğu, ister rahmin içinde ister dışında olsun aynı insan özelliklerini taşıdığı (görebilelim ya da göremeyelim) ve aynı derecede farkındalığı ve acı hissetme kapasitesine sahip olduğu cevabını verebilir. Erken doğmuş bir bebek, normal döneminin sonuna yaklaşmış bir fetüsten bu açılardan pek ala *daha az* gelişmiş olabilir.

Erken doğmuş bebeği öldürmeyiz ama daha gelişmiş bir fetüsü öldürebiliriz fikrini savunmak acayip görünüyor. Bir varlığın yeri –rahmin içerisi ya da dışarısı– onu öldürmenin yanlışlığında öyle büyük bir fark yapmamalıdır.

Yaşayabilirlik

Eğer doğum can alıcı bir ahlaki ayrımı göstermiyorsa, çizgiyi fetüsün rahim dışında hayatta kalabileceği zamana kadar geri çekebilir miyiz? Bu, doğumu belirleyici bir nokta almaya olan bir itirazı saf dışı bırakır, zira yaşayabilir fetüsü gelişimin aynı evresinde erken doğmuş bebekle bir tutar. *Roe v. Wade* davasında Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesinin çizgiyi çektiği nokta yaşayabilirliktir. Devletin potansiyel canı korumada meşru çıkarı olduğu ve bu çıkarın yaşayabilirlikte "karşı konulamaz" olduğu, "çünkü fetüsün muhtemelen o zaman anne rahminin dışında anlamlı bir hayata muktedir" olduğu hükmünü verdi. Bu yüzden, yaşayabilirlikten sonraki kürtajı yasaklamanın, anayasaya aykırı olmayacağını söyledi mahkeme. Çoğunluk kararını kaleme alan yargıçlar sırf rahim dışında var olma kapasitesinin neden devletin potansiyel canı korumadaki çıkarı için böyle bir fark yaratması gerektiğine delil sunmadı. Ne de olsa, mahkemenin yaptığı gibi, *potansiyel* insan hayatından konuşuyorsak, o zaman yaşayabilirlik zamanından önceki fetüs, o zamandan sonraki fetüs kadar potansiyel yetişkin bir insandır. (Bu potansiyellik meselesine az sonra döneceğim; ama bizim şu anda tartıştığımız, fetüsün zaten bir insan olduğunu, sadece potansiyel bir insan olmadığını iddia eden muhafazakâr savından farklı bir meseledir.)

Yaşayabilirliği kesiş noktası yapmaya başka önemli bir itiraz daha var. Annenin vücudu dışında fetüsün hayatta kalabileceği nokta, tıp teknolojisinin durumuna göre değişir.

Modern yoğun bakım yöntemlerinin gelişimine kadar, iki aydan fazla erken doğan bir bebeğin hayatta kalamayacağı genel olarak kabul edilmişti. Şimdi altı aylık bir fetüs –üç ay erken doğmuş– incelikli tıbbi teknikler sayesinde kurtarılabiliyor, beş buçuk aylık gebelikten sonra doğan fetüsler de hayatta kalmıştır.

Bu tıbbi gelişmeler ışığı altında, altı aylık bir fetüsün şimdi sonlandırılmaması gerekir, ama elli yıl önce hayatta kalması muhtemel olmadığından yanlış yapmış olmadan düşürülebilirdi mi diyoruz? Aynı karşılaştırma, şimdi ile geçmiş arasında değil, farklı yerler arasında da yapılabilir. Altı aylık bir fetüsün en son tekniklerin kullanıldığı bir kentte doğarsa hayatta kalma şansından söz edilebilir ama ücra köşedeki bir Yeni Gine köyünde doğarsa hiç şansı yoktur. Diyelim ki bir sebepten altı aylık bir kadının New York'tan Yeni Gine'deki bir köye uçakla seyahat etmesi gerekiyor ve köye vardığında modern tıbbi teçhizatın olduğu bir kente çabucak dönmesinin bir yolu yok. New York'tan ayrılmadan önce kürtaj yaptırması yanlış olurdu ama madem şimdi köyde sorun olmaz mı dememiz gerekiyor? Gezi fetüsün doğasını değiştirmez, o halde neden hayat hakkını ortadan kaldırsın?

Liberal karşılık olarak, fetüsün hayatta kalabilmesi için tamamen anneye bağımlı olmasının annenin isteğinden bağımsız hayat hakkı olmadığı anlamına geldiğini söyleyebilir. Ne var ki, başka durumlarda, başka bir kişiye tamamen bağımlı olmanın onun yaşayıp yaşamayacağına o kişinin karar vereceği anlamına geldiğini ileri sürmüyoruz. Yeni doğmuş bir bebek, başka emziren bir kadının ya da biberonla emzirme olanağının olmadığı tecrit edilmiş bir bölgede doğmuşsa tamamen annesine bağımlı olabilir. İleri yaştaki bir kadın kendisine bakması için tamamen oğluna bağımlı olabilir ve en yakın yoldan beş günlük yürüme mesafesinde bacağını

kıran bir dağ yürüyüşçüsü yol arkadaşı yardım getirmezse ölebilir. Bu durumlarda annenin bebeğinin, oğulun yaşı ilerlemiş annesinin canını ya da yürüyüşçünün yaralanmış arkadaşının canını alabileceğini düşünmeyiz. O halde yaşayabilir olmayan fetüsün annesine bağımlılığının anneye onu öldürme hakkını verdiğini ileri sürmek akla yatkın değil; ve eğer bağımlı olmak yaşayabilirliği ayırma çizgisi yapmayı haklı göstermiyorsa başka ne gösterecek?

Canlanma

Eğer ne doğum ne de yaşayabilirlik ahlaki olarak önemli bir ayrım gösteriyorsa, üçüncü bir aday canlanma için söylenecek daha az şey var. Canlanma annenin fetüsün hareket ettiğini ilk hissettiği zamandır ve geleneksel Katolik ilahiyatında bunun fetüsün ruhunu kazandığı an olduğu düşünülürdü. O görüşü kabul edersek, canlanmanın önemli olduğunu düşünebiliriz çünkü Hıristiyan görüşünde ruh insanları hayvanlardan ayıran şeydir. Gelgelelim, ruhun fetüse canlanmada girdiği fikri modası geçmiş bir batıl inançtır, şimdi Katolik ilahiyatçılar tarafından bile bir kenara atılmıştır. Bu dinsel doktrinleri bir kenara koymak canlanmayı önemsiz hâle getirir. Fetüsün kendi başına hareket etmesinin ilk hissedildiği andan öte bir şey değildir; fetüs bu andan önce canlıdır, ultrason incelemeleri döllenmeden hemen altı hafta kadar bir süre sonra bile hareket etmeye başladığını göstermiştir, hareket ettikleri hissedilebilir olmazdan çok önce. Her durumda, fiziksel hareket kapasitesinin –ya da eksikliğinin– birisinin süren hayat talebinin ciddiyetiyle ilgisi yoktur. Böyle bir kapasitenin eksikliğini felçli insanların yaşamaya devam etme taleplerini reddetme olarak görmüyoruz.

Hareketin, bir tür farkındalık olduğu ölçüde, dolaylı olarak ahlaki önemi olduğu düşünülebilir, ve daha önce gördüğümüz gibi, bilinç ve haz ve acı duyma kapasitesi gerçek ahlaki öneme sahiptir. Buna rağmen, kürtaj tartışmasındaki iki taraf da fetüsteki bilinç gelişiminden pek bahsetmemiştir. Kürtaja karşı olanlar, rahimden alınan fetüsün "sessiz çığlığı" hakkında filmler gösterebilirler, fakat bu tür filmlerin arkasındaki niyet, kararsızların duygularını harekete geçirmektir. Kürtaj karşıtları gerçekten bilinçli olup olmadığına bakmaksızın ana rahmine düşmesinden itibaren insanın hayat hakkını desteklemek istiyor. Kürtajdan yana olanlar için bilinç kapasitesi yokluğuna başvurmak riskli bir strateji gibi göründü. Döllenmeden sonra altı hafta kadar erken bir sürede hareketlerin oluşmasını gösteren çalışmalara dayanıp, daha yedinci haftada bir tür beyin faaliyeti bulan başka çalışmalarla da birleşince, fetüsün hamileliğin bu erken evresinde acı hissetmeye muktedir olabileceği öne sürüldü. Bu ihtimal liberalleri fetüsün hayat hakkı olduğu bir nokta olarak bilinç başlangıcına başvurma konusunda çok temkinli olmaya itti. Bilinç meselesine bu bölümde daha sonra döneceğiz.

Tartışmamız, yeni doğmuş bebek ile fetüs arasında, ahlaki olarak çok önemli bir ayrım çizgisine yönelik liberal arayışımızın, hayat hakkı olanları, böyle bir haktan yoksun olanlardan ayırma yükünü kaldırabilecek bir olay ya da gelişim evresi ortaya çıkarmada başarısızlığa uğradığını göstermiştir. Çünkü çoğu kürtajın meydana geldiği sırada fetüsün hayat hakkından yoksun olduğu açık bir şekilde gösterilememiştir. Muhafazakârın, embriyodan bebeğe giden gelişimin aşamalı bir süreç olduğu yönündeki ısrarında ayakları yere sağlam basmaktadır. Bu süreçte, bir bebeği öl-

dürmenin cinayet olarak görülmesi ile, bir fetüsün öldürülmesinin hamile bir kadının dilediği gibi seçmekte serbest olduğu bir şey gibi görülmesi arasındaki farkı haklı göstermeye yetecek ahlaki statüde bir değişikliğin olduğu bariz bir nokta bulunmuyor.

BAZI LİBERAL SAVLAR

Bazı liberaller, muhafazakârların fetüsün masum bir insan olduğu iddiasına karşı çıkmıyor, ama yine de kürtajın kabul edilir olduğunu ileri sürüyor. Bu görüş için üç savı ele alacağım.

Kısıtlayıcı Yasaların Sonuçları

İlk sav, kürtajı yasaklayan yasaların kürtajları durdurmadığı, sadece yeraltına ittiği şeklindedir. Kürtaj olmak isteyen kadınlar çoğunlukla çaresiz durumdadırlar. Merdiven altı kürtajcılarına gidecek ya da kocakarı ilaçlarını deneyeceklerdir. Diplomalı tıp doktorunun uyguladığı kürtaj herhangi bir ameliyat kadar güvenlidir, ama ehliyetsiz insanlarla kürtaj temini teşebbüsleri çoğunlukla ciddi tıbbi komplikasyonlara ve bazen de ölüme sebep oluyor. O yüzden, kürtaj yasak olduğunda bazı kürtaj sağlayıcıları polise yaptıklarına göz yumsun diye rüşvet vermiş ve polisin yozlaşmasına da katkıda bulunmuştur.

Bu sav daha liberal kürtaj yasalarına destek kazanmada etkili olmuştur. Kanada Kraliyet Komisyonu'nun Kadınların Statüsü bölümünde kabul etmiş ve şu sonuca varmıştır: "İyi etkilerinden daha çok kötü etkileri olan bir yasa kötü bir yasadır...Mevcut biçimiyle var olduğu sürece binlerce kadın bu yasayı çiğneyecektir." Kürtajı yasaklayan ya da sadece çok sınırlı şartlarda izin veren o Latin Amerikan ülke-

lerinde yasa dışı kürtajlar çok yaygın ve genç kadınlardaki başlıca ölüm ve yaralanma kaynağı.

Bu savın dikkate alınması gereken asıl yanı, kürtajın ahlaki olarak yanlış olduğu görüşüne karşı bir sav olmaması, daha ziyade kürtajı yasaklamaya karşı olması. Bu önemli bir ayrım kürtaj tartışmasında çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Şimdiki sav, bu ayrımı iyi gösteriyor, çünkü insan bunu kabul edip, oldukça tutarlı bir biçimde yasaların kürtaja istek halinde izin vermesi gerektiğini savunurken bir yandan da kendisi –hamileyse ya da hamile olan birine rehberlik ediyorsa– kürtaj yaptırmanın yanlış olduğuna karar verebilir. Yasanın daima ahlakı dayatması gerektiğini varsaymak bir hatadır. Doğru davranışı dayatma girişimleri hiç kimsenin istemediği sonuçlara yol açabilir ve haksızlıklarda azalma olmaz. Eğer durum buysa, bu girişimlerin terk edilmeleri daha iyi olur.

Yani bu ilk sav kürtaj yasasına dair bir savdır, kürtajın etiğine dair değil. Bununla beraber, bu sınırlar içinde bile itiraza açıktır, zira kürtajın masum bir insanın kasten öldürülmesi olduğu ve cinayetle aynı etik kategoride bulunduğu muhafazakâr iddiasını karşılamıyor. Bu kürtaj görüşünü tutanlar kısıtlayıcı kürtaj yasalarının, kadınları merdiven altı kürtajcılarına itmekten başka bir işe yaramadığı iddiasıyla tatmin olmayacaklardır. Bu durumun değişebilir olduğunda ve yasanın düzgün uygulanmasında ısrar edeceklerdir. İstemeden gebe kalmış kadınların kabul etmesi için gebeliği kolaylaştırıcı önlemler almayı bile önerebilirler. Muhafazakârlar, yasa düzgün uygulanmasa bile bazı caydırıcı etkileri olacağını ve bu caydırıcı etkiyle kurtarılan doğmamış bebeklerin hayatlarının merdiven altı kürtajcıların kadınlara verdiği hasara ağır basacağını da söyleyebilirler.

Eğer kürtaja karşı baştaki muhafazakâr sava karşı çıkılmazsa o zaman bunlar akla yatkın tepkilerdir ve bu sebeple

ilk sav bir fetüsün öldürülmesinin yanlış olup olmadığı esas etik meselesinden kaçmada başarılı değil.

Yasanın İşi Değil mi?

İkinci sav yine kürtaj etiğinden ziyade kürtaj yasaları hakkında bir sav. 1950'lerde Britanya hükümeti, eşcinsel edimler ve fuhuşun suç olarak kalıp kalmaması konusunda araştırma yapmak için Sir John Wolfenden altında bir komite kurdu. Wolfenden'ın raporu bu edimlerin ahlakdışılığına karşı çıkmıyordu fakat yasanın değişmesi gerekiyordu çünkü "kısa ve kaba ifadeyle, yasanın işi olmayan özel bir ahlak alanı olmak zorunda"ydı. Bu durum, liberal düşünürler tarafından geniş ölçüde kabul edilmiştir ve kökeni John Stuart Mill'in *Hürriyet Üzerine*'sine kadar gider. Bu eserdeki "çok basit bir ilke" Mill'in ağzından şöyle:

> uygar bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, kendi iradesine karşı olarak meşru biçimde güç uygulanabilmesinin yegâne amacı başkalarına zararı önlemektir...Kendi için daha iyi olacak diye, onu daha mutlu kılacak diye, başkalarının gözünde öyle yapmak akıllıca hatta doğru olacak diye bir şeyi yapmaya ya da kaçınmaya meşru biçimde zorlanamaz.

Mill'in görüşü "kurbansız suçlar" yaratan yasaların –rıza gösteren yetişkinler arasındaki eşcinsel ilişkileri, marihuana ve öteki uyşturucuları, fuhuşu, kumarı vs. yasaklayan yasalar– iptalini desteklemek için sık sık ve yerinde alıntılanır. Kürtaj çoğunlukla listeye dahil edilir. Kürtajı kurbansız bir suç olarak görenler, kürtajın etiği hakkında herkesin kendi görüşünü savunmaya ve ona göre hareket etmeye hakkı olsa da, toplumun hiçbir kesimi başkalarını o kesimin belli görüşüne bağlı olmaya zorlamaya çalışmamalıdır, diyor. Çoğulcu bir toplumda, farklı ahlaki görüşleri olan

başkalarına hoş görüde bulunmalı ve kürtaj olma kararını söz konusu kadına bırakmalıyız.

Kürtajı kurbansız suçlar arasında saymadaki safsata bariz olsa gerek. Kürtaj hakkındaki ihtilaf büyük ölçüde kürtajın bir "kurbanı" olup olmadığı üzerindedir. Kürtaj karşıtları kürtajın kurbanının fetüs olduğunu iddia ediyor. Kürtaja karşı olmayanlar fetüsün bir kurban sayılabileceğini reddedebilirler. Sözgelimi, bir varlığın ihlal edilecek çıkarları olmadıkça kurban olamayacağını ve fetüsün de çıkarları olmadığını söyleyebilirler. Bu ihtilaf farklı biçimlerde çözümlenebilir, fakat hangi şekilde olursa olsun, insanların başkalarını kendi ahlaki fikirlerini takip etmeye zorlamamaları gerektiği sebep gösterilerek göz ardı edilemez. Hitler'in Yahudilere yaptıklarının yanlış olduğu görüşüm ahlaki bir görüştür ve eğer Nazizm'in yeniden canlanma ihtimali olsaydı ben başkalarını bu görüşle uyumlu olarak hareket etmeye zorlamak için elimden geleni yapardım. Mill'in ilkesi sadece başkalarına zarar vermeyen edimlerle, Mill'in sınırladığı gibi, sınırlı kalırsa savunulabilirdir. Bu ilkeyi, kürtaj üzerindeki etik ihtilafı çözümlemedeki güçlüklerden kaçınma aracı olarak kullanmak, kürtajın "başka" birine zarar vermediğini sorgusuz kabul etmek demektir, oysa bu ilkeyi kürtaj vakasına meşru olarak uygulayabilmemizden önce tam da kanıtlanması gereken nokta budur.

Feminist Bir Sav

Fetüsün masum bir insan olduğunu yalanlamadan kürtajı haklı gösterme arayışı için kullanılan üç savdan üçüncüsü, bir kadının kendi bedenine neler olacağı konusunda seçim yapma hakkının olduğudur. Bu sav 1970'lerdeki kadın hareketinin yükselişiyle öne çıktı ve feminizm sempatizanı Amerikalı felsefeciler tarafından incelikle işlendi. Etkili

bir versiyonu Judith Jarvis Thomson tarafından yaratıcı bir analojiden yararlanır. Bir sabah uyandığınızda kendinizi bir hastane yatağında bulduğunuzu hayal edin, diyor, bitişikteki yatakta bilinci kapalı bir adama bir şekilde bağlısınız. Bu adamın böbrek rahatsızlığı olan ünlü bir kemancı olduğu söyleniyor size. Hayatta kalabilmesinin tek yolu, dolaşım sisteminin aynı kan türünden başka birisinin sistemine bağlanmasıdır ve siz de kanı uyan tek kişisiniz. O yüzden bir müzikseverler topluluğu sizi kaçırıp bu bağlantı ameliyatını yaptırdılar ve işte durumunuz bu. Şimdi saygın bir hastanede olduğunuz için, eğer isterseniz, kendinizi kemancıdan ayırması için bir doktora talimat verebilirsiniz; ama o zaman kemancı kesinlikle ölecektir. Öte yandan, sadece (sadece?) dokuz ay bağlı kalırsanız, kemancı iyileşmiş olacak ve onun hayatını tehlikeye sokmadan bağlantınız kesilebilecek.

Thomson'ın inanışına göre, eğer kendinizi bu beklenmedik açmazda bulsaydınız, kemancının dokuz ay boyunca böbreklerinizi kullanmasına ahlaki olarak izin vermeniz gerekmezdi. Bunu yapmanız cömertlik ya da naziklik olurdu, ama bunu söylemek, Thomson'ın iddiasına göre, eğer yapmazsanız, yanlış yaparsınız demekten oldukça farklıdır.

Dikkat ederseniz Thomson'ın vardığı sonuç kemancının, herhangi bir masum insan gibi aynı hayat hakkına sahip, masum bir insan olduğunu yalanlamaya dayalı değil. Tam tersine, Thomson kemancının hayat hakkı olduğunu bildiriyor, fakat hayat hakkına sahip olmak başka birinin bedenini kullanma hakkını beraberinde getirmez, diyor, hatta o kullanım olmadığında biri ölecek olsa bile.

Hamilelikle, özellikle de tecavüzle kalınan hamilelikle, paralellik bariz olsa gerek. Tecavüzle hamile kalmış bir kadın, kendi tercihi olmasa da, fetüse tıpkı az önceki kişinin kemancıya bağlı olduğu biçimde kendini bağlı bulur. Doğru, hamile bir kadının normalde yatakta dokuz ay geçirmesi

gerekmez, fakat bütün hamilelik boyunca yatakta kalmasını gerektirecek bir sağlık sorunu olsa bile, kürtaj karşıtları kürtaj için bunu yeterli bir gerekçe olarak görmezlerdi. Yeni doğmuş bir bebekten evlatlık vermek için vaz geçmek, psikolojik olarak, kemancıdan hastalığının sonunda ayrılmaktan daha zor olabilir; bu da fetüsü öldürmek için yeterli bir sebep gibi görünmüyor. Haydi fetüsün, uygun düşen, ahlaki olarak önemli çıkarlarıyla tam tekmil bir insan olarak sayıldığını kabul edelim, o zaman fetüsün yaşayabilir olmadığında kürtaj olmak, kendini kemancıdan ayırmayla aynı ahlaki öneme sahiptir. O halde, Thomson'la aynı fikirde olup kemancıdan ayrılmanın yanlış olmayacağını söylersek, fetüsün statüsü ne olursa olsun kürtajın yanlış olmadığını da kabul etmemiz gerekir; en azından hamilelik tecavüz sonucu oluştuğunda.

Thomson'ın savı tecavüz vakalarının ötesine uzatılabilir mi? Diyelim ki kendinizi kemancıya bağlanmış buldunuz, müzikseverler sizi kaçırdığından değil, fakat siz hasta bir arkadaşınızı ziyaret etmek için hastaneye girmeyi niyet etmiş olduğunuzdan; ve asansöre girdiğinizde dikkatsizlikle yanlış düğmeye bastınız ve hastanenin normalde sadece başka türlü hayatta kalamayacak hastalara bağlanmak için gönüllü olanlar tarafından ziyaret edilen kısmında buldunuz kendinizi. Bir sonraki gönüllüyü bekleyen bir doktor ekibi sizin o olduğunuzu varsaydı ve size anestezi iğnesi yapıp hastaya bağladı. Thomson'ın savı kaçırma vakasında mantıklıydıysa, muhtemelen burada da mantıklıdır, çünkü başka birini istemeye istemeye dokuz ay desteklemek, cehalet ya da dikkatsizlik için ödenen yüksek bir bedeldir. Öyleyse, o zaman sav tecavüz vakalarının ötesinde, cehalet, dikkatsizlik ya da doğum kontrolünün başarısızlığından dolayı hamile kalan çok daha geniş sayıdaki kadınlar için de geçerli olabilir.

Bu sav mantıklı mı? Kısa cevap: Arkasında yatan şu tikel haklar kuramı mantıklıysa o da mantıklıdır; ve eğer o haklar kuramı mantıksızsa o da mantıksızdır.

Söz konusu haklar kuramı Thomson'ın fantastik örneklerinden başka biriyle gösterilebilir: Diyelim ki çok fena hastayım ve hayatımı kurtarabilecek tek şey, en sevdiğim film yıldızının benim ateşli alnıma serin eliyle dokunması. Thomson diyor ki, eh hayat hakkım olsa da, bu durum, film yıldızını bana gelmesi için zorlamaya hakkım olduğu ya da uçağa atlayıp beni kurtarmak için herhangi bir ahlaki yükümlülük altında olduğu anlamına gelmez; tabii bunu yapsa ziyadesiyle iyilik etmiş olurdu. O halde, Thomson, her şeyi göz önüne aldığımızda, daima en iyi hareket tarzını seçmek ya da en iyi sonuçları verecek şeyi yapmak yükümlülüğü altında olduğumuzu kabul etmiyor.

8. bölümde bu haklar kavrayışından daha çok söz edeceğim. Bu aşamada, bir yararcının bu haklar kuramını reddedeceğini ve kemancı örneğindeki Thomson'ın yargısını reddedeceğini fark etmek yeterli. Yararcının görüşüne göre, kaçırılmış olmama ne kadar kızmış olsam da, eğer kendimi kemancıdan koparmamın sonuçları her şeyi ve etkilenen herkesin çıkarlarını hesaba katınca, bağlı kalmanın sonuçlarından daha kötüyse, bağlı kalmam gerekir. Bunun anlamı, yararcıların kendinin bağlantısını kesen kadını hain ya da kınanması gereken biri olarak göreceği değildir. Kadının olağandışı güç bir durumda kaldığını teslim edebilirler, doğru olanı yapmanın kayda değer bir fedakârlık içerdiği bir durum. Hatta, bu durumdaki çoğu insanın doğruyu yapmak yerine kişisel çıkarını takip edeceğini de kabul edebilirler. Gelgelelim, kendi bağlantınızı koparmanızın yanlış olduğu fikrini savunurlar.

Thomson'ın haklar kuramını ve onunla birlikte kemancı örneğindeki yargısını reddederken, yararcı onun kürtaj

savını da reddedecektir. Thomson savının, fetüsün hayatını normal bir kişinin hayatı ağırlığında saysak bile kürtajı haklı gösterdiğini iddia ediyordu. Yararcı, eğer bir kişinin hayatta kalmasının tek yoluysa o kişinin hayatını dokuz ay desteklemeyi reddetmenin yanlış olacağını söylerdi. O yüzden, eğer fetüsün hayatına normal bir kişinin hayatıyla aynı ağırlık verilirse, yararcı der ki, fetüsü rahim dışında hayatta kalabilecek zaman kadar taşımayı reddetmek yanlış olur.

Kürtaja karşı muhafazakâr sava, alışıldık liberal karşılıkları ele aldığımız tartışma burada sona eriyor. Liberallerin yeni doğmuş bebek ile fetüs arasında ahlaki olarak önemli ayrım çizgisi tesis etmeyi başaramadıklarını ve savlarının –Thomson'ın savını, haklar kuramı savunulabilirse belki hariç tutarak– fetüsün masum bir insan olduğu muhafazakâr iddiasına karşı çıkmayan biçimlerde kürtajı haklı göstermede başarısız olduğunu gördük. Yine de, muhafazakârların kürtaja karşı savunmalarının mantıklı olduğunu varsaymaları için erken olur. Şimdi bu tartışmaya hayatın değeri hakkında biraz daha genel mülahaza getirmenin zamanıdır.

FETÜS HAYATININ DEĞERİ

Başa dönelim. Başlangıç yaptığımız, kürtaja karşı esas sav şuydu:

İlk öncül: Masum bir insanı öldürmek yanlıştır.
İkinci öncül: İnsan fetüsü masum bir insandır.
Sonuç: Öyleyse, insan fetüsünü öldürmek yanlıştır.

Ele aldığımız ilk grup cevaplar ilk öncülü kabul edip, ikincisine itiraz etti. İkinci grup cevaplar, iki öncülü de reddetmedi ama sonuca bu öncüllerden varmaya itiraz etti (ya da bir sonraki, kürtajın yasayla yasaklanması gerektiği sonucuna

itiraz etti). Cevaplardan hiçbiri savın ilk öncülünü sorgulamadı. İnsan hayatının kutsallığının yaygın kabulünü göz önüne alırsak, bu şaşırtıcı değil; fakat kitabın başlarındaki bölümlerinde bu doktrinin ele alınışı, bu öncülün pek çok insanın sandığından daha az güvenli olduğunu gösteriyor.

Muhafazakâr savın ilk öncülünün zayıflığı, *insan* hayatının özel statüsünü kabulümüze dayalı olmasıdır. "İnsan"ın iki ayrı nosyonu kucakladığını görmüştük: *Homo sapiens* türünün bir üyesi olmak ve bir kişi olmak. Terim bu biçimde ikiye kesildiğinde, muhafazakârın ilk öncülünün zayıflığı ortaya çıkar. Eğer "insan", "kişi"nin eşdeğeri olarak anlaşılırsa, fetüsün bir insan olduğunu iddia eden savın ikinci öncülü açıkça yanlıştır; zira bir fetüsün ya rasyonel ya da özbilinçli olduğu akla yatkın biçimde ileri sürülemez. Öte yandan, eğer "insan", sadece "*Homo sapiens* türünün bir üyesi" olarak anlaşılırsa, o zaman fetüsün hayatının muhafazakâr savunması ahlaki önemden yoksun bir ayırt edici özelliğe dayalı olur ve ilk öncül de yanlış olur. Söylenmek istenen artık aşina hâle gelmiş olsa gerek: Bir varlığın bizim türümüzün bir üyesi olup olmadığı kendi başına, öldürmenin yanlışlığı bakımından bizim ırkımızın bir üyesi olup olmadığından daha alakalı değildir. Sırf türümüzün üyeliğinin, başka ayırt edici özellikleri hesaba katmaksızın, bir varlığın öldürülmesinin yanlışlığında büyük fark ettiği inancı, kürtaja karşı olanların bile tartışmaya getirmede tereddüt ettiği dinsel doktrinlerden bir mirastır.

Bu basit noktayı kabul etmek kürtaj meselesini dönüştürür. Esas soru artık "insan hayatı ne zaman başlar?" değildir, çünkü fetüsün yaşayan bir insan olduğunu teslim etmenin onu öldürmenin yanlış olup olmadığı sorununu çözmediğini görebiliyoruz. Fetüse olduğu gibi bakabiliriz –sahip olduğu gerçek ayırt edici özelliklere– ve türümüzün üyesi olmayan benzer ayırt edici özelliklere sahip varlıkların

hayatlarıyla aynı ölçekte onun hayatını değerlendirebiliriz. Bu perspektif değişimi "Hayat İçin" ya da "Hayat Hakkı" hareketinin yanlış isimlendirilmiş olduğunu gözler önüne serer. Kürtaja karşı protesto eden ama akşam yemeklerinde düzenli olarak tavuk, domuz ve dana vücutlarıyla beslenenler, bu anlamıyla "hayat"ı dert edindiklerini pek iddia edemezler. Onların embriyo ve fetüsle ilgileri sadece kendi türümüzün üyelerinin hayatları için taraflı bir ilgiyi gösterir. Rasyonellik, kendinin bilincinde olma, farkındalık, özerklik, haz ve acı vs. gibi ahlaki öneme sahip ayırt edici özellikleri herhangi bir adil karşılaştırmaya tabi tutsak, dana, domuz ve çok alay edilen tavuk, fetüsün hamilelik sırasındaki herhangi bir evresinden çok daha ileride çıkar, oysa bu karşılaştırmayı bir embriyoyla yapsak ya da üç aydan daha azlık bir fetüsle, bir balık daha fazla farkındalık gösterir.

O halde önerim, fetüse, benzer rasyonellik, kendi bilincinde olma, farkındalık, hissetme kapasitesi vb. seviyesindeki insan dışındaki bir hayvana verdiğimizden daha yüksek bir ahlaki statü vermeyelim. Hiçbir fetüs bir kişi olmadığından, hiçbir fetüsün bir kişi ile aynı hayat hakkı yoktur. Bir fetüs bilinçli bir deneyim kapasitesine sahip olana kadar, kürtaj, bir köpek ya da inek gibi hissetme yetisine sahip bir hayvanınkinden daha çok, bir bitkininki gibi bir varoluşu –olduğu gibi alındığında, potansiyel olarak değil– sona erdirir. (Fetüsün potansiyelinin yaratması gereken fark meselesi daha fazla tartışılacak.)

HİSSETME YETİSİNE SAHİP BİR VARLIK OLARAK FETÜS

Fetüs, özbilinçli olacak kadar değil de, bilinçli olacak kadar geliştiğinde, kürtaj hafife alınmamalıdır (tabii bir kadının kürtajı hafife alması diye bir şey varsa). O halde fetüsün

ne zaman bilinçli olduğunu sormamız gerekir. Kürtaj tartışmasının farklı taraflarında bulunanların bu soruya farklı cevaplar verme eğiliminde olması şaşırtıcı değil. Fetüsün hamileliğin başlarında bilinçli olduğunu iddia ederek ve kürtaj sürecinde fetüsün yaşadığını sandıkları acıyı tarif ederek, kürtaja karşı olanlar kürtaj davalarına duygusal açıdan güçlü bir sav ekliyorlar. Kürtaj hakkında liberal görüşe sahip olanlar tipik olarak bir kürtaj sırasında fetüsün acı hissediyor olma ihtimalini düşünmemeyi tercih ederler. Bu meseleyi çözüme kavuşturmak için, fetüsün hem beyin hem de sinir sisteminin gelişimine ilişkin bilimsel bilgiye –çünkü bilim insanları acıyı doğrudan gözlemleyemezler, sadece onun fizyolojik bağlantısı olduğuna inandığımız şeyleri gözlemler– ve bilincin varlığı ve acıyı yaşama kapasitesi için gereken gelişim seviyesi hakkında bir görüşe ihtiyacımız var. Omurgasızlar gibi bizlerden çok farklı hayvanlardaki acıyı düşündüğümüzde gördüğümüz gibi, işleyen bir beyin zarı olmadan acının ya da herhangi bir tür bilincin var olup olamayacağını bilmek zor. Gebe kaldıktan sonraki yaklaşık on sekiz haftanın öncesinde, beyin zarı, içerisinde sinaptik bağlantıların gerçekleşmesi için yeterince gelişmemiştir; başka bir deyişle, bir yetişkinde acıya sebep olan sinyaller alınmamaktadır. On sekiz ile yirmi beş hafta arasında, fetüsün beyni, bilinçle ilintili kısımlarda bazı sinir iletiminin olduğu bir evreye ulaşır. Ne var ki, o zaman bile, fetüs süregiden bir uyku halinde gibi görünür, o yüzden de acı hissetmeyebilir. Fetüs yaklaşık otuz haftalık bir gebelik yaşında "uyanmaya" başlar. Bu tabii yaşayabilirlik evresinin çok ötesindedir ve canlı olan ve rahim dışındaki bir "fetüs" bu evrede erken doğmuş bir bebek olup asla bir fetüs değildir.

Fetüse lehte düşünme hakkı tanımak için, fetüsün artık korunması gereken sınırı olarak, fetüsün herhangi bir şey hissedebilir olduğunun akla yatkın biçimde iddia edilebile-

ceği en erken noktayı kullanmak makul olurdu. Böylelikle, uyanıklık hakkındaki belirsiz kanıtı göz ardı edip, beynin farkındalık için gerekli sinyalleri fiziksel olarak almaya muktedir olduğu noktayı almamız gerekir. Bu, fetüsün acıyı hissedebildiği ilk zaman olarak on sekiz haftalık gebeliğe işaret eder. Bu evreden önce, fetüsün bilinçli olduğuna inanmak için, fetüsün beyin zarı içinde sinaptik bağlantılar gerektirmeyen bir acı hissetme yolunun olduğunu savunmak zorunda kalırdık. Bu mümkün, ama buna dair kanıtım yok. Neyse ki, kürtajların ezici çoğunluğu on sekiz haftadan çok daha önce yapılıyor; Birleşik Devletler'de kürtajların yüzde 85'i ilk üç aylık dönem içinde yapılıyor, yani fetüs on üç haftalıktan daha azken. Bu yüzden, çoğu kürtajda fetüsün acı çekmesi muhtemel değil.

On sekiz haftalık gebelikten sonra, fetüsün acı çekmemedeki çıkarları, hissetme yetisine sahip fakat özbilinçli olmayan insandışı hayvanların çıkarlarını hesaba kattığımız biçimde hesaba katılmalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, hissetme yetisine sahip bir varlığı öldürmek haklı gösterilebilir, fakat öldürme mümkün olduğunca acı vermeden yapılmalıdır. İnsandışı hayvanlardaysa, insancıl öldürmenin önemi yaygın kabul görür (insancıl öldürmeyi gerektiren yasalar çoğunlukla yetersiz uygulansa bile). Gariptir, kürtaja gelince, fetüsün olası acı çekmesine görece az dikkat gösterilir. Bunun sebebi, kürtajın fetüsü çabucak ve insancıl biçimde öldürdüğünün bilinmesi değil. Daha yakın zamana kadar, geç kürtajlar –fetüsün acı çekmeye muktedir olabileceği kürtajlar– fetüsü çevreleyen su kesesine bir tuz çözeltisi enjekte ederek yapılırdı. Bu, fetüsün konvülsiyon geçirip bir ila üç saat sonra ölmesine sebep olur. Bu yöntem bugün nadiren kullanılır, fakat fetüsün acı çekmesine sebep olmaktan kaçınmak yerine esasen hamile kadın için teşkil ettiği risklerden dolayı terkedilmiştir. Bugün, geç kürtajlar

prostaglandin kullanılarak gerçekleştiriliyor, doğurma sırasındakine benzer kasılmalara sebep olan, ama aynı zamanda konvülsiyonlara da sebep olabilen ve canlı doğumlara yol açabilen sentetik bir hormon. Canlı doğum riskini önlemek için, fetüsün kalbine digoxin enjekte edilebilir, ki o da hemen öldürür. Bu yöntem sadece canlı doğumları önlediği için değil, gereksiz yere fetüsün acı çekmesini önlediği için de kullanılmalıdır.

POTANSİYEL HAYAT OLARAK FETÜS

Şu ana kadar, sadece fetüsün gerçek ayırt edici özelliklerini hesaba kattık, potansiyel özelliklerini değil. Gerçek ayırt edici özeliklerine dayanarak, bazı kürtaj karşıtları fetüs ile insan dışındaki hayvanların kıyaslanmasını hoş karşılamaz, onlara göre fetüs pek çok insandışı hayvanla yanlış kıyaslanır; diyeceklerdir ki, fetüsün olgun bir insan olma potansiyelini düşündüğümüz zaman, *Homo sapiens* türünün üyeliği önem kazanır ve fetüsün hayatının önemi her tavuğun, domuzun ya da dananın hayatını kat kat geçer. Şimdi öteki sava bakmanın zamanı. Bunu şöyle ifade edebiliriz:

İlk öncül: Potansiyel bir insanı öldürmek yanlıştır.
İkinci öncül: İnsan fetüsü potansiyel bir insandır.
Sonuç: Öyleyse, insan fetüsünü öldürmek yanlıştır.

Bu savın ikinci öncülü, önceki savın ikinci öncülünden daha güçlüdür. Bir fetüsün fiili olarak bir insan *olduğu* sorunluyken –terimden ne kastettiğimize bağlı– fetüsün potansiyel bir insan olduğu tartışılamaz, ister "insan" derken "*Homo sapiens* türünün üyesi"ni kastedelim, ister rasyonel ve özbilinçli bir varlığı, bir kişiyi kastedelim. Yeni savın güçlü ikinci öncülü, ne var ki, zayıf ilk öncül pahasına satın

alınmıştır, zira potansiyel bir insanın –hatta potansiyel bir kişinin– öldürülmesinin yanlışlığı, gerçek bir kişiyi öldürmenin yanlışlığından daha fazla itiraza açıktır.

Fetüs formundaki *Homo sapiens*'in potansiyel rasyonelliğinin, özbilincinin vs. ineğin ya da domuzunkini kat kat geçeceği elbette doğrudur; ama buradan fetüsün daha güçlü bir hayat talebi olduğu anlamı çıkmaz. Bir X potansiyelinin, X ile aynı değere sahip olduğunu ya da X'in bütün haklarına sahip olduğunu söyleyen bir kural yok. Tam tersini gösteren pek çok örnek var. Filizlenmiş bir meşe palamudunu söküp almak, ulu bir meşeyi kesip devirmekle aynı olmaz. Döllenmiş yumurtayı kaynayan tencereye atmak, aynısını canlı bir tavuğa yapmaktan çok farklıdır. Prens Charles potansiyel İngiliz Kralı (yazdığım sırada), fakat şimdi bir kralın haklarına sahip değil.

"A, potansiyel bir X'tir" ifadesinden, "A bir X'in haklarına sahiptir" diye genel bir çıkarımın yokluğunda, potansiyel bir kişinin, bir kişinin haklarına sahip olması gerektiğini kabul etmemeliyiz, tabii bu özel durumda neden bunun olması gerektiğine dair özgül bir sebep gösterilmezse. Bu sebep ne olabilir acaba? Önceki bölümde dile gelen, bir kişinin hayatının, kişi olmayan bir varlığın hayatından daha büyük bir korumaya layık olduğu iddiasının dayandığı sebepleri hatırlarsak, bu soru özellikle yerinde. Bu sebeplerin hepsi –belki bir sonra öldürülecek olanın kendileri olması korkusunu başkalarında uyandırmama yönündeki dolaylı klasik yararcı kaygı, bir kişinin arzularına tercih yararcısının verdiği ağırlık, Tooley'nin bir hayat hakkı ile kendisini süren zihinsel bir özne olarak görme kapasitesi arasındaki bağlantı ve özerkliğe saygı ilkesi– kişilerin kendilerini bir geçmişi ve geleceğiyle ayrı varlıklar olarak görmelerine dayalıdır. Bu sebeplerden hiçbiri, şimdi kendilerini bu biçimde görmeye muktedir olmayan ve hiçbir zaman olmamış

olanlar için geçerli değildir. Eğer kişileri öldürmemek için ileri sürülen sebepler bunlarsa, sırf bir kişi olma potansiyeli, öldürmeye karşı durulanlar arasında sayılmaz.

Bu cevabın insan fetüsünün potansiyelinin önemini yanlış anladığı ve bu potansiyelin önemli olduğu söylenebilir, fetüste bir hayat hakkı ya da talebi yarattığı için değil, bir insan fetüsünü öldüren herkesin, dünyayı gelecekteki rasyonel ve özbilinçli bir varlıktan yoksun bırakmasından dolayı. Eğer rasyonel ve özbilinçli varlıklar öteki bilinçli varlıkların olmadığı biçimde içkin olarak değerliyse, bir insan fetüsünü öldürmek, dünyayı özel içkin değeri olan bir şeyden yoksun bırakmaktır, o yüzden de yanlıştır. Gelgelelim, rasyonel ve özbilinçli varlıkların özellikle yüksek içkin değere sahip oldukları iddiası, bütün kürtajlara, hatta sırf hamilelik elverişsiz bir zamana denk geldiği için yapılan kürtajlara da karşı çıkmak için bir sebep teşkil edemez. Diyelim ki bir kadın haziran ayında bir Himalaya dağ tırmanışı gezisine katılmak için can atıyordu –dağcılık onun tutkularından biri ve bu gezi, onun için yeni olan bir bölgede az bulunur bir fırsat– fakat ocakta iki aylık hamile olduğunu öğrenir. Kendisi ve eşi hep ne tür bir aile kurmak istediklerini tartışmışlardır ve ikisi de önlerindeki beş yıl içerisindeki bir zamanda iki çocuk sahibi olmak istemektedirler. Bu hamilelik sırf zamanlaması çok kötü olduğundan istenmemektedir. Kürtaj karşıtları tahminen bu şartlardaki bir kürtajın özellikle çirkin olduğunu düşüneceklerdir, zira annenin ne hayatı ne de sağlığı tehlikededir; sadece dağcılıktan aldığı zevktir tehlikede olan. Yine de, kürtaj sadece dünyayı gelecekteki bir kişiden yoksun bıraktığı için yanlışsa, bu kürtaj yanlış değildir. Bir kişinin dünyaya gelmesine engel olmuyor, sadece geciktiriyor.

Öte yandan, yüksek içkin değeri olan varlıkların dünyaya gelişini engelliyor diye kürtaja karşı çıkmak, üstü örtük

olarak gelecek insan nüfusunu azaltan, doğum kontrolü (ister "yapay" ister, kadının doğurgan olması muhtemel günlerde ilişkiden uzak durulması gibi "doğal" yollarla olsun) ve bir de dinsel sebeplerle bekâr kalma gibi pratikleri kınamaktır. Bu sav, kürtajı başka nüfus kontrolü araçlarından daha kötü görmek için bir sebep sunmuyor. Eğer dünyada zaten aşırı nüfus varsa, bu sav kürtaja karşı hiçbir sebep sunmuyor.

Fetüsün potansiyel bir kişi olmasının başka bir önemi var mı? Princeton Üniversitesi'nin eski bir Din Profesörü olan Paul Ramsey, modern genetiğin, bize sperm ile yumurtanın ilk birleşiminin "asla tekrarlanmayacak" bir bilgi zerresi yarattığını öğreterek, bizi "bütün fetüs hayatı yıkımlarının cinayet olarak sınıflandırılması gerektiği" sonucuna götürüyor. Başkan George W. Bush 2001'de, kök hücre araştırmalarına federal fon kısıtlamalarını savunurken her embriyonun "bir kar tanesi gibi" emsalsiz olduğunu ileri sürdüğünde benzer bir şey söylüyordu. Fakat bir şeyin emsalsiz olması kendi başına onun korunması için bir sebep değildir; kar tanelerini korumaya çalışmıyoruz. Bir köpek fetüsü de kuşkusuz genetik olarak emsalsizdir. Bunun anlamı, bir köpeği kürtajla aldırmanın bir insanı aldırmak kadar yanlış olduğu mudur? Tek yumurta ikizleri rahme düştüğünde, genetik bilgi tekrarlanır. Ramsey ya da Bush o yüzden tek yumurta ikizlerinin birisini düşürmenin hoş görülebilir olduğunu mu düşünmüşler?

Üreme teknolojisindeki gelişmeler emsalsizlik savını daha büyük baskı altına koymuştur, özellikle de Başkan Bush'un yaptığı gibi kök hücreleri elde etmek için embriyoların yıkımına karşı bir sav olarak kullanıldığında. Artık bir embriyonun, iki ya da dört hücreden oluştuğu evreye kadar gelişimine izin verip, sonra da ikiye bölmek görece basit bir mesele. Bu işlem genetik olarak tıpatıp aynı iki embriyo

yaratır, bunların her biri bir kadının rahmine yerleştirilirse normal olarak gelişir. (Bu işlem bir embriyonun bölünüp tek yumurta ikizleri olduğu zaman doğal olarak meydana gelen şeye benzer.) Eğer bir embriyoyu yok etmenin yanlış olmasının sebebi her bir embriyonun emsalsiz olmasıysa, o zaman embriyoları bu biçimde ikiye bölüp ve sadece bir tanesini yok edebiliriz, böylelikle emsalsizliği korumuş oluruz. Bunun, insan embriyolarının yok edilmesinin yanlış olduğunu düşünenlerin pek çoğunca kabul göreceğinden kuşkum var.

Bu tür embriyo bölünmesi, bir klonlama biçimidir, ama elbette klonlanmış koyun Dolly'nin doğmasına yol açan, o çok daha yoğun tanıtımı yapılmış klonlama biçiminden değil. Dolly ergin bir hücreden klonlanmıştır. Bilim insanları bir koyunun meme bezindeki bir hücrenin çekirdeğini alıp, çekirdeği çıkarılmış yumurtanın içine yerleştirdiler. Sonuçta ortaya çıkan embriyo daha sonra ikinci bir koyunun rahmine aktarıldı. Dolly genetik olarak, meme bezi hücresinin alındığı koyunla tıpatıp aynıdır. Bu klonlama biçimi artık pek çok türde yapılmıştır, aralarında kediler, köpekler, atlar ve kuyruklu maymunlar da var ve insanlarda da yapılamayacağını düşündüren hiçbir bilimsel sebep yok. Böylelikle, bizim genetik emsalsizliğimiz, bir tercih meselesi olma eşiğinde; kendimizi klonlamak istersek, muhtemelen yapabiliriz. Fakat kürtaj karşıtı savunucuları açısından, tek yumurta ikizlerinden birinin yıkımına razı olmak ile, klonlanmış bir embriyoyu genetik olarak emsalsiz diye yok edebileceğimizi kabul etmek arasında pek fark yok.

Klonlanma olanağı, potansiyellerine dayalı embriyo yıkımına karşı savlar için farklı bir sorun ortaya koyuyor. Hem erginlerden hem de embriyolardan alınmış türlü türlü hücrelerin, yeni insanlara gelişip dönüşeceğini artık biliyoruz. Kök hücreleri iyi bir örnek, çünkü çekirdeği çıkarılmış

bir yumurtaya taşındığında kolaylıkla gelişip yeni varlıklara dönüştükleri gösterilmiştir. Potansiyel savını çözümlemenin akla yatkın bir yolu, eğer bir varlık gelişip yeni bir insana dönüşebiliyorsa, bu savı, o varlığa insanınkine benzer bir ahlaki statü bağışlamamız gerektiği iddiası olarak görmektir. Ne var ki, bu iddiayı kabul edersek, bu ahlaki statüyü sadece embriyolara değil, aynı zamanda gelişerek insan olabilecek bütün o öteki hücrelere de vermeye kararlı gibi görünüyoruz. O halde, embriyo hücreleri yerine yetişkin kök hücreleri kullanarak embriyolardan kök hücre edinme üzerindeki tartışmayı yatıştırma teşebbüsü tutukluk yapacaktır, çünkü kök hücrelerinin kendisi, kökenleri ne olursa olsun, gelişip yeni insan olma potansiyeline sahiptirler. Gelgelelim, bir kere yeni insan bireyleri olma potansiyelinde o kadar çok hücrenin var olduğunun farkına vardık mı, bütün potansiyel insanları korumamız gerektiği iddiasının da absürdlüğünü görebiliriz.

KÜRTAJA KARŞI İKİ SAV DAHA

Kürtaja karşı iki başka savın ayrı ayrı söz edilmesinde yarar var, çünkü ikisi de, sadece, fetüsün *Homo sapiens* türünün bir üyesi olduğunu ve bu yüzden de onu öldürmenin yanlış olduğunu iddia etmenin yeterli olmadığını kabul ediyor.

Bu savlardan ilki "Kürtaj Neden Ahlaksızlıktır?" adındaki yaygın biçimde tekrar tekrar basılan makalesinde Don Marquis tarafından ortaya konmuştur. Marquis, birimizi öldürmenin –sözgelimi, siz, okuru– neden yanlış olacağını sorarak başlıyor. Buna verdiği cevap, sizi öldürmek yanlış olurdu çünkü bu sizi geleceğinizden yoksun bırakırdı, o da sizin için bir değer taşımaktadır. Eğer durum buysa, başka bütün şartlar aynıyken, önemli açılardan sizinki gibi (dolayısıyla onlar için değerli) bir geleceği olması beklenen bir varlığı öldürmek de yanlıştır. Fetüsün böyle bir gelece-

ğe sahip olması beklenebilir. Öyleyse bir fetüsü öldürmek yanlıştır, çünkü onu "bizimki gibi bir gelecek"ten yoksun bırakır.

Eğer fetüsün bizimki gibi bir geleceğe sahip olması beklenemezse, kürtaja yapılan bu itiraz geçerli olmaz. Örneğin diyelim ki, doğum öncesi teşhise göre fetüste Tay-Sachs hastalığı geni var, yani felce ve nihayetinde, çoğunlukla dört yaşlarında ölüme sebep olan, tedavisi olmayan bir sağlık sorunu. Marquis savının böyle bir fetüsü öldürmeye karşı bir sebep sunmadığını kabul ediyor. Bu, hayat yanlısı konumun pek çok savunucusunu onun görüşünü reddetmeye sevk ediyor, fakat bu esneklik, daha çok bu konumun gücü olarak görülmelidir (ve bir de, insan hayatının kutsallığının geleneksel savunusunun kılık değiştirmiş halinden ibaret olmadığının bir göstergesi olarak).

Marquis böylelikle görüşünün bir türcülük biçimi olduğu itirazından kurtuluyor, ama fetüsün potansiyeline dayalı savlar için geçerli itirazdan kurtulması daha zor. Eğer fetüsü öldürmede yanlış olan şey onu değerli bir gelecekten yoksun bırakmamızsa, hiç çocuk sahibi olmamaya karar verdiğimizde de yanlış olmaz mı? Ya da üç yerine iki çocuk sahibi olmaya karar verdiğimizde? Bu bakımdan, kürtaj, güvenilir doğum kontrolü ve ilişkiden uzak durmanın hepsi, değerli bir geleceği olan bir varlığın varoluşunu önlemede eşit derecede etkilidirler.

Marquis, "doğum kontrolü itirazı" dediği şeyin, savına en güçlü karşılık olduğunu kabul ediyor, fakat ikna edici bir cevabı olduğuna inanıyor: "Öldürmenin yanlışlığı esas olarak öldürülen bireye yapılmıştır; rahme düşme sırasında kendisine yanlış yapılacak bir birey yoktur." Başka bir deyişle, Marquis'in etiğine göre, ancak var olan bir bireye yanlış yaparsanız o zaman yanlış yapmış olursunuz. Bu yaygın biçimde paylaşılan bir görüş. O değerli geleceği dört gözle

bekleyen bir kişiyi öldürmenin, rahme düşmüş olsa değerli bir geleceği olacak bir kişiyi dünyaya getirmemekten daha kötü olduğu aşikâr görünüyor; aslında, 4. ve 5. bölümlerde tartışılan, tercih yararcısının öldürmeye karşı sebebinin temelini oluşturuyor. Gelgelelim, kafamızda, geleceğini dört gözle bekleyen bir kişi değil de, bilinçli olmayan ve hiç olmamış bir fetüs olduğunda bu fark eriyip gider. Fetüsün kendisi, farkındalık başlamadan öldürülürse, rahme düşmemiş olması durumunda yaşayacağından hiç farklı bir şey yaşamaz; zira iki durumda da hiçbir yaşantı yoktur. Tek fark, kürtaj durumunda, "hiçbir şey yaşamamış ve sonra da var olması son bulmuş bir fetüs vardı" diyebiliriz; oysa doğum kontrolü durumunda sadece hiçbir fetüsün dünyaya gelmediğini söyleyebiliriz. Bu, ahlaksız bir edim ile ahlaki olarak zararsız bir edim arasındaki ayrımı üzerine oturtamayacağımız kadar cılız bir fark.

Sorun, "totipotent hücre itirazı" diyebileceğimiz şeyi düşündüğümüzde daha da kötüleşiyor. Marquis, spermin yumurtaya nüfuz ettiği anda bir bireyin var olduğu görüşüne derinden bağlı değil. Değerli geleceğe sahip olacak bireyin ilk ne zaman varoluşa geçeceğini değerlendirirken şöyle yazıyor:

> On altı hücre evresine gelene kadar üretilen hücrelerin totipotent olması ve bu yüzden bir ya da daha fazla bireye bölünebilmesi, (daha sonraki evresi bir yetişkin olan) bir insan bireyinin anne rahmine düşmesiyle var olmaya başladığı görüşünde bir güçlük ortaya koyar. Hatta, belki de on altı hücre evresinde on altı insan bireyi vardır.

Eğer Marquis bu konuda haklıysa, bu sadece onun konumu açısından işleri daha da zorlaştırmaya yarar. Daha önce gördüğümüz gibi, iki hücreli ya da dört hücreli embriyoyu bölerek tek yumurta ikizleri ya da dördüzleri yaratabiliyoruz.

(Bölünmeyi on altı hücre evresine bırakmak, o zamana kadar hücrelerin totipotent özelliği zayıflamakta olduğundan başarı şansını azaltır.) Ama diyelim ki dört hücreli embriyoyu dördüze bölüp bir kadının rahmine taşırsak ya da daha iyisi, dört kadının rahimlerine taşırsak, her birinin değerli bir geleceğe sahip olması beklenebilir. Bu yüzden bunu yapmak –embriyonun büyümeye devam etmesine izin verip bu sayede değerli geleceklere sahip hayatların sayısını dörtten bire düşürmek– ahlaksızlık mıdır? Bu absürd görünüyor, ne var ki, Marquis burada hesaba katılacak birey olmadığını söyleyemez, çünkü –belki– her bir totipotent hücrenin bir insan bireyi olduğunu kabul etmişti. Tabii, her totipotent hücrenin bir birey olduğunu reddedebiliriz, ama Marquis'in konumunu bu biçimde savunması, savının geçerliliğinin –ve bir edimin ahlaksız olduğu kararının– nasıl çok önemli biçimde, edimin, yapılabilecek başka bir şeyden daha iyi ya da kötü sonuçları olmasından ziyade, çeşitli varlıkların statüleri hakkında ince ayrımlar yapmaya bağlı olduğunu gözler önüne seriyor.

İki tanınmış Amerikalı kürtaj ve embriyo yıkımı karşıtı Patrick Lee ve Robert George, kökleri Katolik ahlak geleneğinin derinlerinde olan ama dinsel öncüllerden destek aramayan bir görüşü yakınlarda yeniden canlandırdılar. Bir parça Marquis'e benzer biçimde Lee ve George, embriyo ya da fetüsün sırf *Homo sapiens* türünün bir üyesi olmasına her tür açık başvuruyu reddediyor ve potansiyel savını tanımıyor, "hayat hakkı varlık açısından şimdi geçerli olan şey üzerine dayalı olmalıdır, sadece geleceği için geçerli olan şeye değil." Sonra da diyorlar ki: "insan embriyosunun, temel, doğal kapasitelerini tam anlamıyla hayata geçirerek hemen uygulayabilir olması için birkaç yıl geçse de, şimdi rasyonel doğasıyla ayrı bir birey olduğu doğrudur." İnsan embriyosunun akıl yürütemediği, hiçbir zaman akıl yürüt-

memiş olduğu, uzun bir süre akıl yürütemeyeceği konusunda hepimizin hemfikir olduğunu göz önüne alırsak, insan embriyosunun "rasyonel doğalı ayrı bir birey" olduğunu mu söylemek doğru, yoksa, insan embriyosunun "rasyonel bir varlık olma potansiyeli olan ayrı bir birey" olduğunu söylemek mi? Bu iki ifade tarzı arasında bir seçim yapmamız gerekirse, embriyonun daha doğru tarifini veren ikincisidir. Embriyo "rasyonel bir doğa"ya sahip değildir. Sahip olduğu şey, onu, elverişli şartlarda rasyonel doğalı bir varlığa gelişmesine sevk edecek genetik kodlamadır. Potansiyel savlarının hiçbirini tanımazken, Lee ve George'un nihayetinde dayandığı şey embriyonun akıl yürütme potansiyeli gibi görünüyor. Zira, hayat hakkının, insan embriyosunun mevcut, rasyonel bir doğaya sahip olma özelliğine dayalı olduğunda ısrar ederlerse, ne demek istiyor olabilirler? Görünüşe göre sadece, sözgelimi ergin bir köpek gibi başka organizmaların tersine, birkaç yıllık sürede rasyonel bir doğaya sahip olacak insan bireyini oluşturmaya giden bir genetik kodlamaya sahip. Eğer sav buysa, Lee ve George bize hâlâ, neden *o* özelliğin, o özellikten yoksun fakat hayatının farkında olmaya yönelik mevcut daha büyük bir kapasiteye ve onun hakkında tercihlere sahip ergin bir köpeği öldürmekten, bir varlığı öldürmeyi daha kötü kılmaya yettiğinin bir izahını borçlu. Hangi varlıkları öldürmenin en ciddi şekilde yanlış olduğuna neden birkaç yıllık süre sonunda akıl yürütme kapasitesine ulaşacak bir genetik kodlamayı referans alarak karar vermemiz gerekiyor? Ya dinsel bir sava ya da bir potansiyel savına tekrar kayıp gitmeden bu iddianın nasıl savunulabilir olduğunu görmek zor.

LABORATUVARDAKİ EMBRİYONUN STATÜSÜ

Yukarıdaki kürtaj tartışması, insan bedeni dışındaki insan embriyolarının ilk zamanlarının ahlaki statüsü hakkında-

ki daha yeni bir çekişmeyi çözümlememizi de sağlar. Bu meselenin ortaya çıkışı, embriyo yetişkin bir insanla aynı sayılsa bile, bir kadının hâlâ kendi bedenine hakim olma ve bu yüzden de gebeliğini sonlandırmayı seçme hakkına sahip olduğunu iddia ederek, embriyo ve fetüsün ahlaki statüsü meselesinin kenarından geçemeyeceğimizi gösteriyor. Embriyo kadının bedeninde olmadığında, o sav geçerli olmaz. Bu yüzden embriyo deneylerine karşı davanın kürtaj için olan davadan daha güçlü olduğu düşünülebilir. Zira kürtaj lehindeki bir sav geçerli değil, kürtaja karşı başlıca savlarsa geçerli; ya, embriyo insan olduğu için korunmayı hak ediyor ya da embriyo potansiyel bir insan olduğundan korunmayı hak ediyor. Ne var ki, aslında kürtaja karşı bu iki sav laboratuvardaki embriyoya belki öyle hayal edildiği gibi kolaylıkla uygulanamıyor.

İlkin, embriyo zaten bir insan mı? Daha önce gördük ki, insan hayatının ana rahmine düşmesiyle başladığını teslim etsek bile bu, bir embriyoyu ya da fetüsü yok etmenin yanlış olduğu sonucunu haklı göstermiyor, çünkü hayat hakkına talepler tür üyeliğine dayalı olmamalıdır. Ayrıca, daha önce ileri sürdüğüm gibi, fetüs bir kişi değilse, embriyonun kişi olamayacağı daha da barizdir. Embriyonun başlardaki halinin bir insan olduğu iddiasına karşı yapılacak ilginç bir itiraz daha var: İnsanlar bireydir ve embriyonun başlardaki halinin bireysel bir insan olup olmadığı ihtilaflıdır. Yukarıda kaydettiğimiz gibi, insan embriyoları genetik olarak arada bir-iki ya da daha fazla ikizlere bölünürler. Bu, döllenmeden yaklaşık on dört gün sonrasına kadar herhangi bir zamanda meydana gelebilir. Bu noktadan önce bir embriyomuz olduğunda, baktığımız şeyin bir mi, yoksa daha fazla mı insan yetişkinine sebep olacağından emin olamayız.

Bu durum, ana rahmine düşüşten yetişkinliğe varoluşumuzun sürekliliğini vurgulayanlar için bir sorun teşkil

ediyor. Farz edelim laboratuvar tezgâhındaki bir tabakta bir embriyomuz var. Eğer bu embriyoyu bireysel bir insanın ilk evresi olarak düşünüyorsak, ona Mary diyebiliriz. Şimdi farz edelim embriyo ikiye bölünüyor. Onlardan biri hâlâ Mary ve öteki de Jane mi? Öyleyse, hangisi Mary? İkisini birbirinden ayırt edecek bir şey yok, Mary dediğimizin Jane dediğimizden değil de, Jane dediğimizin Mary dediğimizden ayrılıp geldiğini söylemenin hiçbir yolu yok. O halde, Mary'nin artık bizimle olmadığını ve onun yerine Jane ve Helen'ın olduğunu söylememiz gerekir mi? Mary'ye ne oldu? Öldü mü? Yasını mı tutmalıyız? İnsan yetişkininin kendisinden geliştiği zigot ya da embriyonun ilk haliyle büsbütün aynı birey olduğu görüşünü savunma arayışında olan David Oderberg, onun hakkında çok az şey bildiğimiz için elbette iyi bildiğimiz birinin yasını tuttuğumuz şekilde olmasa da Mary'yi kaybettiğimiz için gereğince yas tutabileceğimizi önerdi. Bir yas tavrı kederlenilecek bir şey var demektir, ama ikizlerin oluşumuna dair kederlenilecek *herhangi bir şey* görmek güç; tabii bir kerede iki bebeğin yükünü kaldırmak istenmeyebilir. Mary adını verdiğimiz hücre kümelerinin, Jane ve Helen biçimindekinden ziyade Mary biçimindeki potansiyelini fark etmesini istemek için bir sebebimiz olmadıkça, o minnacık şey için yas tutacak nasıl bir sebebimiz var? Aslında bu hücre kümelerine Mary adını vermenin onu zaten tikel bir birey varsaymak olduğunu şimdi görebiliyoruz ve belki de, yası tutulabilecek bir bireyin kaybının olduğunu düşünmeyi mümkün kılan şey budur. Onu, kendisinden gelişecek bireylerin sayısının hâlâ bilinmediği bir hücre kümesi olarak düşünürsek, o zaman bir canın kaybolduğunu hayal etmek için bir ayartma olmaz. Eğer embriyo gelişip tek bir çocuğa dönüşürse, Jane ve Helen'ın kaybı için yas tutmak da aynı derecede anlamlı olurdu. (Embriyonun bölünmesine neyin neden olduğunu

henüz bilmiyoruz. Bu bölünme, bölünmenin embriyonun kendisinden bağımsız, belki hamile kadının vücudundaki etkenlere bağlı olmasından ziyade, embriyonun özünden gelen doğasıyla önceden belirlenmişse –bunun olup olmayacağını biliyor değiliz– bir şey fark eder mi? Eğer durum ilkiyse, embriyodan her ne çocuk ya da çocuklar çıkmışsa bir anlamda spermin yumurtaya duhul ettiği an var olmuştur demek daha iyi bir sav olabilir; oysa, bölünme embriyonun haricindeki bir şeye dayalıysa, o görüşü savunmak daha güçtür. Tabii, bölünme insan müdahalesinin sonucuysa –embriyoyu iki hücreli evrede bölmeye karar verirsek– bu operasyon yapılmadan önce iki ikizin de var olduğunu söylemek imkânsız olurdu.)

O halde embriyonun ilk halinin bireysel bir insan olduğunu reddetmek gibi bir durum var, ama hiçbir şekilde kesin değil. Döllenmeden sonraki on dört güne kadar embriyo üzerinde deneylere izin veren Britanya ve çeşitli başka ülkelerdeki yasalar ve talimatlar için bir temel sağlıyor. Bununla birlikte, bu tartışmayı daha ileriye götürmeyeceğim, çünkü buradan, onu yok etmenin, embriyonun on dört gün önce bir bireysel insan olması halinde bile yanlış olduğu anlamının neden çıkmadığının sebeplerini zaten vermiştim. Dolayısıyla, embriyolar üzerindeki yıkıcı deneylerin, onların varlıklarının ilk on dört gün içine sınırlandırılması gereksiz biçimde kısıtlayıcıdır.

Laboratuvardaki embriyoları potansiyellerine dayalı olarak koruma savları embriyoların ilk haline uygulandığında, rahimdeki fetüse uygulandığından, daha çok güçlüklerle karşı karşıya kalır. Vücut içindeki normal insan cinsel üreme sürecinde, embriyo ilk yedi ile on dört gün arasında boşta kalır ve sonra rahim duvarına yerleşir. Boşta olan embriyolar sadece kadının vücudunda var olduğu sürece, o dönem sırasında onları gözlemlemenin hiçbir yolu yok-

tur. Daha embriyonun var olduğu bile vücuda yerleşmesine kadar kesin olarak tesis edilemez. Bu şartlar altında, bir embriyonun var olduğu öğrenilince, o embriyonun pekâlâ bir kişi olma şansı var, tabii gelişimi kasten kesintiye uğratılmazsa. Böyle bir embriyonun bir kişi olma olasılığı bu yüzden, doğurgan bir kadındaki bir yumurtanın o kadının eşinden alınan spermle birleşip bir çocukla neticelenmesinden daha büyüktür. İnsan cinsel üremesinde embriyo ile yumurta ve sperm arasında önemli bir ayrım daha var. Kadın vücudu içindeki embriyonun gelişip bir çocuk olmasının, gelişimi kesintiye uğratan kasti bir insan müdahalesi *olmadıkça* belli bir şansı varken (az sonra ne kadar büyük bir şans olduğunu değerlendireceğiz), yumurta ve sperm bir insan edimi varsa –cinsel edim– bir çocuğa dönüşebilir. Yani bir durumda, embriyonun potansiyelini hayata geçirmesi umudu olması için tek gerekli şey, işin içindekilerin bunu engellemekten geri durmaları; öteki durumdaysa, bilinçli bir edimi gerçekleştirmeleri. Bu yüzden, kadın vücudu içindeki embriyonun gelişimi, içerisinde var olan bir potansiyelin ortaya çıkmasından ibaret olarak görülebilir. (Pek tabii bu aşırı basite indirgemek oluyor, zira çocuk doğumundaki ve yeni doğmuş çocuğun bakımındaki bilinçli edimleri göz ardı ediyor, ama yeterince yakın.) Ayrılmış yumurta ve spermin gelişimini bu biçimde görmek daha zor, çünkü çift, cinsel ilişkiye girmedikçe ya da yapay dölleme kullanmadıkça başka bir gelişme meydana gelmeyecektir.

Şimdi de IVF'nin başarılı gelişimi sonucu neler olduğunu bir düşünelim. Bu işlem bir kadının yumurtalığından bir ya da iki yumurtanın alınıp, cam bir tabaktaki uygun bir sıvı içine yerleştirildikten sonra tabağa sperm eklemeyi içeriyor. Yetkin laboratuvarlarda, bu biçimde işlenmiş yumurtaların yaklaşık yüzde 80'inde döllenme sağlanıyor. Embriyo sonra büyüyüp hücreleri bölünürken birkaç gün tabakta tutulabi-

lir. Eğer normal büyüyor gibi görünürse, ya bir kadının rahmine yerleştirilecektir ya da kadın, aktarılan embriyo ya da embriyolardan gebe kalmak istemiyorsa daha sonra kullanılmak üzere dondurulacaktır. Aktarmanın kendisi basit bir işlem olsa da, tam anlaşılmayan sebeplerden dolayı işlerin büyük ihtimalle ters gitmesi asıl aktarmadan sonradır; en başarılı IVF ekipleriyle bile, ana rahmine yerleştirilmiş belli bir embriyonun orada fiilen vücuda yerleşmesi ve olayın canlı doğumla sonuçlanma olasılığı genellikle yüzde 20'nin altındadır ve bu durum otuz yedi yaşından büyük kadınlarda genellikle yüzde 10'un altındadır. (IVF klinikleri sık sık daha yüksek "başarı oranları" ilan ederler, ama verdikleri rakamlar "her tedavi döngüsü"ndeki canlı doğumları esas alır ve bir döngü de normalde iki ya da üç embriyonun aktarılmasını içerir.) O halde, özet olarak IVF'in gelişinden önce bir normal insan embriyosunun varlığından haberdar olduğumuz her örnekte, kasten müdahale edilmedikçe, o embriyonun büyük ihtimalle gelişip bir kişiye dönüşeceğini söylemek doğru olurdu. Gelgelelim, IVF süreci, kasten bir insan edimi olmadan (ana rahmine aktarma) bir kişiye dönüşemeyecek embriyoların yaratılmasını sağlıyor ve o insan edimi olsa bile en iyi şartlarda dahi, büyük ihtimalle bir kişiye dönüşmeyecektir.

Bütün bunların özü şu ki, IVF, embriyo hakkında söylenebilecekler ile yumurta ve sperm hakkında, ayrı ama hâlâ bir çift olarak düşünüldüğünde söylenebilecekler arasındaki farkı azaltmıştır. IVF'ten önce bizim bildiğimiz her normal insan embriyosunun bir çocuk olma şansı, döllenme meydana gelmeden önceki herhangi bir yumurta artı spermden çok daha büyüktü. IVF'yle birlikte, bir cam tabaktaki iki hücreli bir embriyodan bir çocuk ihtimali ile bir cam tabaktaki bir yumurtayla bazı spermlerin sonucunda bir çocuk olma ihtimali arasında çok daha mütevazı bir fark

oldu. Daha dar çerçevede söylersek, bir laboratuvarın hastalarından topladığı yumurtaların yüzde 80'inin döllenmede başarılı olduğunu ve aktarılan her embriyodaki gebelik oranın yüzde 20 olduğunu varsayarsak, o zaman laboratuvar yumurtayı aldığında, o yumurtanın bir çocuk olma şansı yüzde 16'dır; oysa bir embriyosu varken, o embriyodan bir çocuk olma olasılığı yüzde 20'dir. O halde, eğer embriyo potansiyel bir kişiyse, yumurta-ve-sperm de birlikte düşünüldüğünde neden bir potansiyel kişi olmasın? Ne var ki, hiçbir hayat yanlısı hareket üyesi, ileride potansiyellerinin dönüşümüyle meydana gelecek insanların hayatlarını kurtarmak istemiyor.

Şu *pek* muhtemel olmayan senaryoyu bir düşünelim. IVF laboratuvarında bir kadının yumurtası elde edilir. Tezgâhtaki bir tabakta durmaktadır. Eşinden gelen sperm de, yumurtayı içeren çözeltiye karıştırılmaya hazır yandaki bir tabakta durmaktadır. Derken kötü bir haber gelir: Kadın doğumcusu, kadının rahminin en az bir ay bir embriyoyu kabul edemeyecek bir sağlık sorunu olduğunu keşfeder ve laboratuvarın da embriyoları dondurma imkânları yoktur. O yüzden işlemi devam ettirmenin anlamı kalmaz. Bir laboratuvar asistanına yumurta ve spermi imha etmesi söylenir. O da onları lavaboya boşaltır. Buraya kadar tamam; fakat birkaç saat sonra, asistan laboratuvarı bir sonraki işlem için hazırlamaya döndüğünde, lavabonun tıkandığını fark eder. Yumurta ve sıvısı hâlâ orada, lavabonun dibindedir. Tıkanıklığı açmak üzereyken spermin de lavaboya döküldüğünü fark eder. Gayet muhtemeldir ki yumurta döllenmiştir! Şimdi ne yapacaktır? Yumurta-ve-sperm ile embriyo arasında keskin bir ayrım görenlerin, asistanın oldukça masumane bir biçimde yumurtayı ve spermi lavaboya dökmesi mümkünse de, şimdi tıkanıklığı açmasının yanlış olacağını savunmaları gerekir. Bunu kabul etmek zor. Potansiyellik

ya hep ya hiç türünden bir kavrama benzemiyor; yumurta-ve-sperm ile embriyo arasındaki fark, bir kişiye dönüşmesi olasılığına bağlı derece farkıdır.

Embriyonun hayat hakkının geleneksel savunucuları tartışmaya potansiyel derecelerini taşımaya isteksiz davrandılar, çünkü bu nosyon bir kere kabul edildi mi, embriyonun ilk halinin daha sonraki embriyo ya da fetüsten daha az potansiyel kişi olması yadsınamaz görünüyor. Buradan, embriyonun ilk halini yok etme yasağının, embriyonun sonraki halini ya da fetüsü yok etme yasağından daha az katı olduğu sonucuna doğru gidildiği anlaşılabilir kolaylıkla. Gelgelelim, potansiyel savının bazı savunucuları olasılığı yardıma çağırmıştır. Bunların arasında Romalı Katolik ilahiyatçı John Noonan da yer almıştır:

Hayatın kendisi de bir olasılıklar meselesi ve çoğu ahlaki akıl yürütme bir olasılıklar tahmini olduğundan, kavrayıştaki olasılıklar değişimi üzerine ahlaki bir yargı temellendirmek, gerçekliğin yapısı ve ahlaki düşüncenin doğasıyla uyum içinde görünüyor... Eğer ana rahmine düşmüş on çocuktan sadece bir tanesi tam zamanında doğsa sav farklı mı olurdu? Elbette bu sav farklı olurdu. Bu sav fiilen var olan olasılıklara bir başvurudur, hayal edilebilen bütün durumlara değil... Eğer bir sperm hücresi yok edilirse, genetik kodlu, bir kalbi ve başka organları da olan, acı çekmeye muktedir, akıl yürüten bir varlığa evrilmesinin 200 milyonda 1'den çok daha düşük bir şansı olan bir varlık yok edilir. Eğer bir fetüs yok edilirse, genetik kodu, organları, acıya duyarlılığı zaten var olan ve rahim dışında bir bebeğe evrilme şansı yüzde 80 olan, zamanla akıl yürütecek bir varlık yok edilir.

Bu pasajın alındığı makale bir zamanlar kürtaj tartışmasında etkiliydi, kürtaja karşı olanlar tarafından sık sık alıntılanıp yeniden yayımlanmıştır, ama üreme sürecini anlayışımızdaki gelişme Noonan'ın konumunu savunulamaz kıldı.

İlk güçlük olarak, Noonan'ın verdiği embriyoların rahimde hayatta kalma rakamları artık doğru olarak görülmemektedir. Noonan'ın yazdığı sırada gebelik kaybı tahmini, döllenmeden altı ila sekiz hafta sonraki klinik gebelik tanısına dayalıydı. Bu evrede, kendiliğinden düşük olmasıyla gebeliği kaybetme şansı yaklaşık yüzde 25'tir. Ne var ki, gebeliğin daha önceden tanısını mümkün kılan son zamanlardaki teknik gelişmeler çarpıcı derecede farklı rakamlar ortaya koyuyor. Gebeliğe emplantasyondan önce tanı konursa (döllenmenin on dört günü içerisinde), buradan çıkacak doğum olasılığı yüzde 25 ila 30'a düşer. Emplantasyondan sonra bu başlarda yüzde 46 ila 60'a yükselir ve altı haftalık gebelikten önce doğumun olma şansı yüzde 85 ila 90'a yükselmez.

Noonan, savını "...fiilen var olan olasılıklara bir başvurudur, hayal edilebilen bütün durumlara değil," diye ileri sürüyordu. Gelgelelim, embriyoların, kişi olma yolunda varoluşlarının çeşitli evrelerinde, gerçek olasılıklarını yerine koyduk mu, Noonan'ın savı döllenme zamanını, embriyonun önemli derecede farklı bir ahlaki statü kazandığı zaman olarak artık desteklemez. Hatta, bir bebeğe de dönüşmesi için bizden yüzde 80'lik bir olasılık istenseydi –Noonan'ın kendisinin sözünü ettiği rakam– embriyonun Noonan'ın onun için hak iddia ettiği öneme kavuşması için, döllenmeden sonra yaklaşık altı haftaya kadar beklemek zorunda kalırdık.

Noonan, savının bir noktasında, erkeğin boşalmasında yer alan sperm sayısına da değiniyor ve bir spermin bir canlı varlığın parçası olabilme şansının sadece 200 milyonda bir olduğunu söylüyor. Yumurtadan ziyade sperme olan bu odaklanış garip, (belki de bir erkek yanlılığı örneği?), ama buna izin versek bile, yeni teknoloji sav için bir güçlük daha çıkarıyor. Düşük sperm sayısından kaynaklanan

erkek kısırlığının üstesinden gelmenin artık bir yolu var. Yumurta normal *in vitro* işlemindeki gibi alınır; fakat yumurtalı tabağa bir meni sıvısı eklemek yerine, tek bir sperm ince bir iğneyle seçilir ve yumurtanın dış katmanının altına mikro enjektörle zerk edilir. O halde, embriyonun bir kişi olma olasılığı ile –iğneyle alınmış ve yumurtaya mikro enjeksiyon yapılmak üzere olan tek spermle birlikte– yumurtanın bir kişi olma olasılığını karşılaştırırsak, ikisi arasında keskin bir fark bulmayacağızdır. Sperm iğneyle alındıktan sonra işlemi durdurmanın yanlış olacağı anlamına mı gelir bu? Noonan'ın olasılık savı ya onu bu mantıksız iddiaya ya da insan embriyolarını yok edebileceğimizi kabul etmeye sevk edecek. Bu işlem aynı zamanda Ramsey'nin emsalsiz genetik kopyanın önemi hakkındaki iddiasını da baltalar; o "asla tekrarlanmayacak" bilgi zerresi embriyoda belirleniyor fakat yumurta ve spermde belirlenmiyor. Zira o da burada döllenmeden önce belirlenir.

Bu kısımda, laboratuvardaki embriyonun özel şartlarının, bu bölümün başka yerlerinde embriyonun ya da fetüsün statüsü hakkında ele alınmış savların geçerliliğini nasıl etkilediğini göstermeye çalıştım. *In vitro* döllenmesi ve embriyo deneylerinin etiğinin bütün yönlerini işlemeye kalkışmadım. Öyle yapmak için başka çeşitli meseleleri araştırmak gerekirdi. Sözgelimi, dünyanın ciddi bir aşırı nüfus sorunu olduğu bir zamanda, kısıtlı tıbbi kaynakları bu alana ayırmanın uygunluğu da bunlardan biridir. Başkalarına embriyo bağışlama ya da satma, çocuğu doğurmak için bir taşıyıcı anne tutmak, ileri yaştaki kadınların çocuk sahibi olmaları için IVF kullanımı (2008'de 70 yaşındaki Hintli bir kadın, bu tekniği kullanarak çocuğu olduğu güvenilir bir biçimde kayıtlara geçen en yaşlı kadın oldu) ya da genetik açıdan arzulanabilirliğin bazı ölçütlerine uyan bir tanesi için, bir takım embriyolar arasından seçim yap-

mak gibi IVF'nin başka kullanımları birbirinden ayrı etik meseleleri gündeme taşıyor. Bunlar önemli, fakat bunları işlemek bu kitabın ana konularından bizi çok uzaklara götürürdü.

KÜRTAJ VE BEBEK CİNAYETİ

Kürtaj lehine geliştirdiğim sav için geriye bir önemli itiraz kaldı. Muhafazakâr konumun gücünün, liberallerin bir embriyo ile yeni doğmuş bir bebeğin arasındaki ahlaki olarak önemli bir hudut çizgisini göstermekte çektikleri zorlukta yattığını daha önce görmüştük. Standart liberal konumun böyle bir noktaya işaret etmesi gerekir, çünkü liberaller çoğunlukla, bir embriyonun ya da fetüsün öldürülmesinin hoş görülür olduğunu ama bir bebeğin olmadığını savunurlar. Bir fetüsün hayatının (hatta daha açıkça bir embriyonun hayatının da) benzer bir rasyonellik, özfarkındalık, hissetme kapasitesi vb. seviyesinde insan dışındaki bir hayvanın hayatından daha büyük öneme sahip olmadığını ve fetüsler kişi olmadığı için de, hiçbir fetüsün bir kişi gibi aynı hayat talebi olmadığını ileri sürmüştüm. Şimdi bu savların fetüse olduğu kadar yeni doğmuş bebek için de geçerli olduğu durumuyla yüzleşmek zorundayız. Bir haftalık bir bebek rasyonel ve özfarkındalığı olan bir varlık değildir ve rasyonelliği, özfarkındalığı, hissetme kapasitesi vb. bir haftalık ya da bir aylık bir insan bebeğininkini geçen pek çok insandışı hayvan var. Eğer sunduğum sebeplerden dolayı fetüsün bir kişiyle aynı hayat talebi yoksa, öyle görünüyor ki yeni doğmuş bebeğin de yoktur. O halde, fetüs hayatının statüsü hakkındaki konumum pek çoğuna kabul edilebilir gelse de, bu konumun yeni doğmuş hayatın statüsü için içerimleri, yeni doğmuş bir bebeğin hayatının, bir yetişkin hayatı kadar kutsal olduğuna dair neredeyse hiç itirazla karşılaşma-

yan varsayımına aykırıdır. Hatta bazı insanlar bir bebeğin hayatının bir yetişkinin hayatından daha kıymetli olduğunu düşünüyor gibi. Belçikalı bebekleri süngüleyen Alman askerlerinin dehşet verici hikâyeleri Britanya'nın Birinci Dünya Savaşı'na girişine eşlik eden Alman karşıtı propaganda dalgası içinde öne çıkmıştı ve yetişkin cinayetinden daha büyük bir vahşet olduğu sözsüz olarak varsayılmış görünüyordu.

Kendi aldığım konum ile bebek hayatının kutsallığı hakkındaki yaygın kabul görmüş görüşler arasındaki çatışmayı, konumumu terk edecek bir sebep olarak görmüyorum. Etik hakkında düşünürken, neredeyse evrensel olarak kabul edilmiş etik görüşleri, eğer belki göründükleri kadar yere sağlam basmadıklarını düşünmek için sebeplerimiz varsa sorgulamaya tereddüt etmememiz gerekir. Bebeklerin küçük ve yardıma muhtaç olmalarından dolayı bizi çektikleri doğru ve de onlara karşı içgüdüsel olarak koruyucu hislerimizin kuşkusuz çok iyi evrimsel dayanakları var. Bebeklerin savaşçı olamayacakları da doğru, savaş zamanında bebekleri öldürmek sivilleri öldürmenin mümkün olan en açık örneğidir ki uluslararası anlaşmalarla yasaklanmıştır. Genel olarak, bebekler zararsız olduğundan ve ahlaki olarak bir suç işleme ehliyetleri olmadığından, onları öldürenlerin çoğunlukla yetişkinleri öldürmede sundukları mazeretlerden yoksundurlar. Ne var ki, bunların hiçbiri bir bebeğin ölümünün bir (masum) yetişkinin ölümü kadar kötü olduğunu göstermez.

Bu mesele hakkında bir etik yargıya ulaşmaya teşebbüs ederken, insan bebeklerinin küçük, yardıma muhtaç ve –bazen– şirin görünüşlerine dayalı duyguları bir kenara bırakmamız gerekir. Bebeklerin küçük ve şirin olmasından dolayı bebeklerin hayatlarının özel bir değere sahip olduğunu düşünmek, yumuşak beyaz kürk paltosu ve koca yu-

varlak gözleriyle bir yavru fokun, bu özelliklerden yoksun bir gorilden daha fazla dikkate layık olduğunu düşünmekle aynı şeydir. Bebek *Homo sapiens*'in çaresizliği ya da masumiyeti, eşit derecede yardıma muhtaç ve masum fetüs *Homo sapiens*'e, ya da ona bakarsanız, tamı tamına insan bebeğinin olduğu anlamda "masum" ve deneycilerin onlar üzerindeki gücünü dikkate alırsanız, neredeyse aynı derecede yardıma muhtaç laboratuvar sıçanlarına tercih etmek için bir dayanak teşkil edemez.

Eğer bir bebeği öldürmedeki bu duygusal olarak dokunaklı ama kesinkes konuyla alakasız yönleri bir kenara koyabilirsek, kişileri öldürmeme sebeplerinin yeni doğmuş bebekler için geçerli olmadığını görebiliriz. Dolaylı klasik yararcı sebep geçerli değil, çünkü yeni doğmuş bir bebeğin öldürüldüğünde nelerin olduğunu anlamaya muktedir hiç kimse, yeni doğmuş bir bebeğe, yetişkinlere olduğundan daha az koruma veren bir politikadan dolayı kendini tehdit altında hissedemez. Bu bakımdan Bentham, bebek cinayetini "en çekingen tasavvura en ufak bir rahatsızlık vermeyen bir doğaya sahip" olarak tarif etmekte haklıydı. Bu politikayı kavrayacak kadar yaşımız büyüyünce, bunda bir tehdit görmeyecek kadar yaşlanmış oluyoruz.

Keza tercih yararcısının, bir kişinin hayatına saygı duyma sebebi de yeni doğmuş bir bebeğe uygulanamaz. Yeni doğmuş bebekler kendilerini bir gelecekleri olabilecek ya da olmayabilecek varlıklar olarak göremezler, o yüzden de onların yaşamaya devam etme arzusu olamaz. Aynı sebeple, eğer hayat hakkı yaşamaya devam etme kapasitesine dayalı olmak zorundaysa ya da kendisini süren zihinsel bir özne olarak görme kapasitesine, yeni doğmuş bir bebeğin hayat hakkı olamaz. Son olarak, yeni doğmuş bir bebek, tercihler yapmaya muktedir özerk bir varlık değildir, o yüzden yeni doğmuş bir bebeği öldürmek özerkliğe saygı ilkesini çiğni-

yor olamaz. Bütün bunlarda, yeni doğmuş bebek, fetüs ile aynı kefededir ve dolayısıyla, hem bebekleri hem fetüsleri öldürmeye karşı bulunan sebepler, kendilerini zaman içinde var olan ayrı varlıklar olarak görmeye muktedir olanları öldürmeye karşı bulunan sebeplerden daha azdır.

Tabii çocukların kendilerini hangi yaşta zaman içinde var olan ayrı varlıklar olarak gördüklerini söylemek güç. Fakat çizgiyi çekmekteki güçlük, çizgiyi yanlış olduğu bariz olan bir yere çekmek için bir sebep değil, tıpkı bir adama "kel" diyebilmemiz için saçlarından ne kadarının dökülmüş olması gerektiği malum güçlüğün, kafası bir bilardo topu kadar düz olan biri kel değildir demek için bir sebep olmaması gibi. Kabul, haklar tehlikede olduğu zaman güvenlik konusunda aşırıya kaçmalıyız. Hukuki sebeplerden, doğum tek keskin, açık ve kolay anlaşılır çizgiyi sağladığından, insan cinayeti yasasının doğum anından itibaren uygulanmaya devam etmesi gerektiği görüşünde belli bir mantık var. Bu kamu politikası ve yasalar seviyesinde bir sav olduğu için, tamamen etik sebeplerle, "yeni doğmuş bir bebeği öldürmek, daha büyük bir çocuğu ya da yetişkini öldürmekle kıyaslanamaz" görüşüyle oldukça uyumludur. Başka bir seçenek, Hare'in eleştirel ve sezgisel ahlaki akıl yürütme seviyeleri arasındaki ayrımı hatırlarsak, ulaştığımız etik yargının sadece eleştirel ahlak seviyesinde geçerli olduğu fikri savunulabilir; gündelik karar verme edimlerinde, bir bebeğin doğum anından itibaren hayat hakkı varmış gibi davranmamız gerekir. Bununla birlikte, sonraki bölümde, bir ihtimali daha değerlendireceğiz: En azından tam hukuki hayat hakkının yürürlüğe gireceği bazı şartların olması gerekiyor, ama doğumda değil, doğumdan kısa bir zaman sonra, belki bir ay sonra. Bunun, daha önce söz edilen güvenlik payını bol bol sağlaması gerekir.

Eğer bu sonuçlar ciddiye alınamayacak kadar sarsıcıy-

sa, bebeklerin hayatlarını şimdiki mutlak himayemizin evrensel bir etik değerden ziyade belirgin bir Hıristiyan tavrı olduğunu hatırlamakta yarar olabilir. Bebek cinayeti coğrafi olarak Tahiti'den Grönland'a ve kültür olarak da göçebe Avustralya yerlilerinden, eski Yunan ya da mandarin Çin ya da Japon gelişmiş kentli toplumlarına kadar değişiklik gösteren toplumlarda on dokuzuncu yüzyılın sonlarından önce uygulanmıştır. Bu toplumların bazılarında bebek cinayetine sadece izin verilmekle kalmayıp, bazı durumlarda ahlaki olarak zorunlu addedilmiştir. Sakat ya da hastalıklı bir bebeği öldürmemek çoğunlukla yanlış görülüyordu ve bebek cinayeti nüfus kontrolünün ilk ve bazı toplumlarda tek biçimiydi.

"İlkel" halklardan daha "uygar" olduğumuzu düşünebiliriz, fakat en iyi Yunan ya da Romalı ahlakçılardan, ne de çok gelişmiş Çin ve Japon uygarlıklarından daha uygar olduğumuz konusunda emin olmak kolay değil. Eski Yunanda, bebeklerini bayırlara bırakanlar sadece Spartalılar değildi: Hem Platon hem de Aristoteles sakat bebeklerin öldürülmesini tavsiye etmiştir. Sevecen ahlak anlayışı, ilk ve orta çağ Hıristiyan yazarlarınınkinden üstün olmasıyla modern okurlara (hiç değilse bana) çarpıcı gelen Seneca gibi Romalılar bebek cinayetinin, hasta ve sakat bebeklerin ortaya koyduğu soruna doğal ve insancıl bir çözüm olduğunu düşünüyorlardı. Romalılar döneminden bu yana, bebek cinayetine Batılı tavırların değişimi, insan hayatının kutsallığı ilkesi gibi, Hıristiyanlığın bir ürünüdür. Belki de şimdi, her tür temel yeniden değerlendirmeyi çok uzun süre engellemiş olan Hıristiyan ahlaki çerçeveyi saymadan bu meseleleri düşünmenin zamanı.

Bunların hiçbirinin amacı rasgele orada burada bebekleri öldüren biri ile kürtaj olan bir kadının aynı kefede olduğunu ima etmek değil. Hoş görülür bebek cinayetine çok

sıkı şartlar getirmeliyiz; fakat bu kısıtlamaların, bir bebeğin öldürülmesinin içkin yanlışlığından ziyade, bebek cinayetinin başkaları üzerindeki etkisine daha çok şey borçlu olması gerekir. Şu aşikâr ki, çoğu durumda, bir bebek öldürmek, çocuğu seven ve baş tacı edenlere büyük bir kayıp acısı yaşatmaktır. Benim kürtaj ve bebek cinayeti karşılaştırmama, kürtaj için aldığım konumun da bebek cinayetini haklı gösterdiği itirazı sebep oldu. Fetüsün sonraki halini öldürmenin *içkin* yanlışlığının ve yeni doğmuş bebeği öldürmenin *içkin* yanlışlığının belirgin bir biçimde farklı olmaması ölçüsünde bu suçlamayı kabul ettim. Ne var ki, kürtaj durumlarında en çok etkilenen insanların –müstakbel anne baba ya da en azından müstakbel anne– kürtajı istediğini var saydık. Böylelikle, bebek cinayeti, ancak çocuğa en yakın olanların onun yaşamasını istemediği zaman kürtajla denk tutulabilir. Bir bebek, yaşayabilirlik öncesi bir fetüste yapılamayacak yollarla başkaları tarafından evlatlık edinilebilir olduğundan böyle durumlar nadirdir. (Bunların bir kısmı sonraki bölümde ele alınıyor.) Anne babasının ölmesini istemediği bir bebeği öldürmek tabii tamamen farklı bir mesele, tıpkı bir kadını istemediği kürtaja zorlamanın bir kadının kürtaj olmasına izin vermekten tamamen farklı olması gibi.

7

Can Alma

İnsanlar

Son bölümün sonunda, kürtajın ötesine, bebek cinayeti meselesine baktık, böylelikle, insan hayatının kutsallığı destekçilerinin, bir kere kürtajın kabul edilmesi halinde, ötenazinin köşede beklediği kuşkusunu teyit ettik. Onlar için bu durum, kürtaja karşı çıkışlarına eklenmiş bir sebeptir. Diyorlar ki, ötenazi İÖ beşinci yüzyıldan bu yana, doktorlar tarafından ilk Hipokrat Yemini edildiğinde ve "istenmesi halinde hiç kimseye öldürücü ilaç vermemeyi ve böyle bir şeyi de önermemeyi" kabul ettiklerinde reddedilmiştir. Dahası, Nazi imha programı, bir kere devlete masum insanları öldürme gücü verdik mi, nelerin olabileceğine dair modern zamanın korkunç bir örneğidir.

Birisinin önceki bölümde sunulan sebeplerle kürtajı kabul etmesi durumunda, başka insanları öldürme yönündeki kanıtın belli şartlarda güçlü olduğu doğrudur. Gelgelelim, bu bölümde göstermeye çalışacağım gibi, bu dehşete kapılacak bir şey değil, Nazi analojisinin kullanılması da son derece yanıltıcı. Tam tersine, daha sorgulanmaya başlar başlamaz çöken, insan hayatının kutsallığı hakkındaki doktrinleri –4. bölümde gördüğümüz gibi– terk edersek, öl-

dürmeyi kabul etmeyi reddetmek, bazı durumlarda, dehşet vericidir.

Bu kitabın ilk baskısı 1979'da çıktığında, İsviçre'de bir doktor, ölmek için yardım arayan hastalara öldürücü ilaç yazabiliyorduysa da, hiçbir ülke ötenaziyi yasal hâle getirmemişti. Otuz yıl geçtikten sonra, gönüllü ötenazi ve/veya hekim yardımıyla intihar şu ülkelerde yasal: Hollanda, İsviçre, Belçika, Lüksemburg ve Amerika'nın Oregon, Washington ve Montana eyaletleri. Bu uygulamaların haklı görülebilirliğini değerlendirmeden önce, bazı terimlere açıklık getirmek yararlı olacak.

ÖLMEK İÇİN YARDIM BİÇİMLERİ

Kürtaj gibi, ölmek için yardım sağlamak da epey tartışmalı bir konu ve bu meselenin siyaseti, kullanılan terimleri etkilemiştir. Birleşik Devletler'deki tartışma, bir hastanın ölmek için bir doktordan yardım istemesi durumunda, doktorun, hasta aldığı takdirde hastanın hayatını çabucak ve insancıl bir biçimde sona erdirecek bir şey yazmasına izin verilip verilmeyeceği üzerine odaklanmıştır. Bu, Oregon ve Washington eyaletlerinde, vatandaşın girişimiyle yapılmış referandumlarla oy çokluğuyla kabul edilip yasal hâle getirilmiştir ve Montana Yüksek Mahkemesi 2009'da yasalara aykırı olmadığını ilan etmiştir. Çoğunlukla "hekim yardımıyla intihar" deniyor, fakat Birleşik Devletler'de en azından "intihar"ın öyle olumsuz çağrışımları var ki, bunu yasallaştırmaya çalışan örgütler, "onurlu ölüm" ya da "ölme yardımı" demeyi tercih ediyorlar. Bu terimler felsefi tartışmalara imkân vermeyecek kadar belirsiz. "Onurlu ölüm" insanın onurlu ölme biçimi tanımına göre hemen hemen her anlama gelebilir. "Ölme yardımı" bir nebze daha dar anlamlı. Ölmekte olan bir kişiyi daha rahat ettirecek eylemleri kaste-

diyor olabilir, hayatını kısaltmadan, mütevazı miktarda acı dindirici vermek gibi ya da bir hastaya kendi isteği sonucu öldürücü bir iğne yapmayı kastediyor olabilir. Ayrıca, bu ifadelerden hiçbiri hastanın ölmesine *kimin* yardımcı olacağına dair hiçbir şey söylemiyor. "Hekim yardımıyla ölme" olup bitene daha yakın, ama kendi hayatını sona erdirme adımını atanın hasta olduğunu hâlâ vurgulamıyor. Ölümcül hasta olan ve daha fazla acı çekmekten kaçınmak için kendi hayatlarına son vermeyi seçen hastaların, duygusal açıdan rahatsız oldukları için kendilerini öldüren insanlardan çok farklı bir seçim yaptıkları kesinlikle doğru olsa da, bu, bütün bu insanların yaşayabilecekleri kadar yaşamaya devam etme yerine kendi hayatlarını sona erdirdikleri olgusunu değiştirmez. Dolayısıyla, "hekim yardımıyla intihar" teriminden çekinmemeliyiz, çünkü bir hekim, hastadan gelen istek üzerine hareket ederek, hayatını sona erdirmek amacıyla hastanın aldığı bir ilaç için reçete yazdığında olup biteni en iyi açıklayan tariftir bu. Bu terimi kullanırken, "intihar" teriminin sebep olabileceği bütün olumsuz çağrışımları bertaraf etmeye çalışmamız gerekir. Pek çok kültür, belli şartlarda, intiharın rasyonel, onurlu ve hatta bazen soylu bir edim olduğunu düşünmüştür. Stoik filozof Seneca akıllı bir kişinin "yaşayabildiği kadar değil, yaşaması gerektiği kadar yaşar" olduğunu yazıyordu. Dürüstlüğü ve rüşvetleri reddetmesiyle ünlü bir Romalı politikacı olan Genç Cato, Jül Sezar'ın Roma cumhuriyetini devirmesini engelleyemediği için intihar etmiştir. Plutarch'ın anlattığına göre, Sezar şöyle söylemişti: "Cato, ölümünü kıskandım," böylelikle hayatına son vererek gerçekten soylu bir şey yaptığını kabul etmiş oluyordu. O halde, birazdan tartışacağımız şartlarda hekim yardımıyla intiharın haklı gösterilebilip gösterilemeyeceği ya da yasal olması gerekip gerekmediği tartışmamızda ön yargı oluşturmadan bu terimi kullanalım.

Hekim yardımıyla intihar ötenazinin bir biçimi olarak görülebilir, fakat ötenazinin daha geniş bir anlamı var. Sözlüğe göre, "ötenazi", "nazik ve kolay bir ölüm" demek, fakat şimdi tedavi edilemeyecek kadar hasta ve büyük acı ya da ıstırap içindekileri, daha çok acı çekmekten ya da ıstıraptan kurtarmak için öldürülmesi anlamında kullanılıyor. Dolayısıyla, hekim yardımıyla intihardan, hekim ya da ötenaziyi sağlayan başka bir kişinin de öldürme eylemini gerçekleştirebilmesiyle ayrılıyor, örneğin, hastaya öldürücü bir iğne yaparak. Ötenazinin alışıldık tanımı içerisinde üç tür var ve her biri de birbirinden ayrı etik meseleyi ortaya koyuyor. Üç tür ötenaziyle başlayıp daha geniş çerçeveye yerleştirirsek tartışmamıza yardımcı olacaktır. Sonra da her bir türün haklı gösterilebilirliğini değerlendirebiliriz.

Gönüllü Ötenazi

Gönüllü ötenazi, öldürülen kişinin gönüllü isteğiyle, istekte bulunurken zihinsel olarak yetkin ve iyice bilgilendirilmiş olması şartıyla gerçekleştirilen ötenazidir. Ötenazi, bir kişi ta ölüm anına kadar zihinsel yetkinliğe sahip değilse bile gönüllü olabilir, çünkü bir kişi, sağlığı yerindeyken, zihinsel olarak yetkinliğini kaybetmesi durumunda hangi şartlar altında ölmek istediğini belirten yazılı bir ötenazi isteğinde bulunabilir. Böyle bir istekte bulunmuş olan ve zaman zaman bunu teyit eden ve şimdi tarif edilmiş durumlardan birinde bulunan bir kişiyi öldürürken, gerçekten onun rızasıyla hareket edildiği iddia edilebilir; o yüzden de bu gönüllü ötenazi olur.

Hollanda'da 1980'lerdeki bir dizi mahkeme davası bir doktorun bir hastasının ölmesine yardımcı olma hakkını onayladı. Mahkemeler bir hastaya bir ilacın öldürücü dozda reçetesini sağlamak ile hastaya öldürücü bir iğne yapmak

arasında ayrım yapmıyordu; hatta, Hollanda'da çoğu doktor, hasta ölürken hiçbir şeyin ters gitmemesini sağlamak için hekimin de hazır bulunmasının daha iyi olacağını düşünüyor. Ayrıca, bazı hastalar bir ilacın büyük bir dozunu yutamıyor ya da midesinde tutamıyor, o yüzden iğneler genellikle tercih ediliyor.

2002'de Hollanda parlamentosu, doktorların belli talimatlara (bu bölümde daha sonra açıklanacak) uyması şartıyla gönüllü ötenaziyi yasallaştırdı. O yıl, daha sonra Belçika da aynısını yaptı. 2008'de Lüksemburg gönüllü ötenaziyi yasalaştıran üçüncü ülke oldu.

İstemdışı Ötenazi

Öldürülen kişi kendi ölümüne rıza göstermeye muktedir olup da, ya kendisine sorulmadığından ya da sorulduğunda yaşamaya devam etmeyi seçtiğinden dolayı rıza göstermediğinde, ötenaziyi irade dışı olarak göreceğim. Pek tabii, bu tanım iki farklı durumu bir başlık altına sıkıştırıyor. Yaşamaya devam etmek isteyen birini öldürmek ile öldürülmeye rıza göstermemiş, ama sorulsa gösterecek olan birini öldürmek arasında önemli bir fark var. Ama pratikte, rıza göstermeye muktedir, sorulsa rıza gösterecek ama kendisine sorulmamış bir kişinin söz konusu olduğu durumları hayal etmek zor. Neden sorulmasın? Hem rıza göstermeye muktedir hem de rıza göstermeye istekli bir kişinin rızasını almamak için bir sebep ancak en garabet durumlarda tahayyül edilebilir.

Öldürülmeye rıza göstermemiş birini öldürmek, ancak öldürme saikinin, öldürülen kişi açısından dayanılmaz acıyı önleme arzusu olduğunda hakkıyla ötenazi olarak görülebilir. Tabii, bu saikle hareket eden herkesin, bu eylemin kendi iyiliği için yapılan kişinin dileklerini göz ardı etmesi garip olur. Hakiki irade dışı ötenazi örnekleri nadir görülüyor.

Bu iki tanım üçüncü bir ötenazi türüne yer bırakıyor. Eğer bir kişi hayat ve ölüm arasındaki tercihi anlamaya muktedir değilse, ötenazi ne gönüllü olur ne de irade dışı olur, irade içermeyen ötenazi olur. Bu ötenazi türü, rıza göstermeye muktedir olmayanları, tedavi edilemez hastaları ya da ağır engelli bebekleri ve kaza, hastalık ya da ileri yaştan dolayı söz konusu meseleyi anlama kapasitesini daimi olarak yitirmiş, bu şartlarda daha öncesinde ötenazi istememiş ya da reddetmemiş insanları kapsar.

1988'de Samuel Linares adında bir bebek nefes borusuna tıkanan küçük bir nesne yuttu, o da beyne giden oksijende büyük kayba sebep oldu. Böyle bir vaka elli yıl öncesinde meydana gelmiş olsaydı Samuel kuşkusuz hemen ardından ölürdü ve herhangi bir karar alınmak zorunda kalmazdı. Ama öyle olmadı, elde modern tıp teknolojisi olunca koma halindeyken bir Chicago hastanesine kaldırıldı ve solunum cihazına bağlandı. Sekiz ay sonra hâlâ komada, hâlâ solunum cihazındaydı ve hastane de uzun vadeli bir bakım ünitesine nakletmeyi planlıyordu. Nakilden hemen önce, Samuel'ın anne babası onu hastanede ziyaret etti. Annesi odayı terk ederken babası bir tabanca çıkarıp hemşireye geride durmasını söyledi. Sonra Samuel'ı solunum cihazından çekti ve ölünceye kadar kollarında salladı. Samuel'ın öldüğünden emin olduğunda tabancısını bıraktı ve polise teslim oldu. Cinayetle suçlandı, fakat soruşturma kurulu adam öldürme iddianamesini reddetti, bunun ardından tabancanın kullanımından dolayı küçük bir suçlamayla tecil edilmiş bir ceza aldı.

1993 yılında Kanada'da Robert Latimer on iki yaşındaki engelli kızı Tracey'yi pikabın içerisine yerleştirip içerisine egzoz gazı vererek öldürdü. Eldeki veriler, ağır bir beyin

felci olan Tracey'nin, yürüyemediğini, konuşamadığını ya da kendi yemeğini yiyemediğini ve büyük acı çektiğini gösteriyordu. Latimer, önceliğinin "onu acısından kurtarmak" olduğunu söylüyordu. Cinayetten hüküm giydi ve şartlı tahliye için en az on yıl olmak şartıyla müebbet hapis cezası verildi. Pek çok Kanadalı bu cezanın akıl almaz biçimde ağır olduğunu hissediyordu, ama yapılan birkaç temyiz başvurusu Latimer'ı serbest bırakmayı başaramadı. 2008'de şartlı tahliye edildi.

Şu açık ki, böyle vakalar ortaya gönüllü ötenazinin çıkardıklarından daha farklı meseleler çıkarıyor. Öldürülen kişi açısından ölme arzusu yok. Böyle durumlarda, ölümün bebeğin iyiliği için mi gerçekleştirildiği yoksa bir bütün olarak ailenin iyiliği için mi gerçekleştirildiği sorusu sorulabilir. Samuel Linares'in bakımı aile için büyük ve hiç kuşkusuz beyhude bir yük oluşturacaktı ve ayrıca devletin sınırlı tıbbi kaynaklarını da tüketecekti; ama komadaydıysa acı çekiyor olamazdı, ölümün de onun çıkarlarına uygun (ya da çıkarlarına ters) olduğu söylenemezdi. O yüzden kesin ifade edecek olursak, terimi benim tanımladığım haliyle bu ötenazi değil. Bununla birlikte, bir insan hayatının haklı gösterilebilir bir sonu olabilir.

Bebek cinayeti ve irade içermeyen ötenazi, bizim daha önce hayvanlar ile insan fetüslerinin statüsü tartışmalarımıza en yakın vaka türleri olduğundan, ilk önce onları ele alacağız.

BEBEK CİNAYETİNİ VE İRADE İÇERMEYEN ÖTENAZİYİ HAKLI GÖSTERMEK

Daha önce de gördüğümüz gibi, ötenazi, özne yaşamayı ya da ölmeyi seçme kapasitesine hiç sahip olmamışsa irade içermeyen ötenazidir. Ağır engelli bebek ya da doğuştan

ağır zihinsel engelli daha büyük bir insanın durumu böyledir. Ötenazi ya da başka öldürme biçimleri, özne şimdi değil ama bir zamanlar bu çok önemli kararı almaya muktedirken o zaman, şimdiki durumuna ilişkin herhangi bir tercih dile getirmediğinde de irade içermeyen türdendir.

Yaşamayı ya da ölmeyi seçmeye hiçbir zaman muktedir olmamış birinin durumu, böyle bir karar alma kapasitesine önceden sahip olan ama şimdi bunu kaybetmiş bir kişininkinden bir nebze daha kolay anlaşılır. Bir kere daha, iki durumu birbirinden ayırıp, önce daha kolay anlaşılır olana bakacağız. Kolaylık sağlasın diye, bebekler üzerine yoğunlaşacağım, ama onlar hakkında söylediğim her şey büyük çocuklar ya da zihinsel yaşları bir bebeğinki gibi olan ve hep öyle olmuş yetişkinler için de geçerlidir.

Engelli Bebekler İçin Ölüm Kalım Kararları

Eğer ağır engelli bir insan bebeğinin ölüm kalım meselesine daha önceden genel olarak öldürmenin etiği tartışmasına girmeden yaklaşırsak, yaygın biçimde kabul görmüş insan hayatının kutsallığını koruma yükümlülüğü ile acı çekmeyi azaltma hedefi arasındaki çatışmayı çözemeyebiliriz. Bazıları, temel değerlerin bu tür çatışmalarının ancak "öznel" bir kararla çözümlenebileceğini ya da ölüm kalım meselelerinin Tanrı'ya ve Doğa'ya bırakılması gerektiğini söylüyor. Ne var ki, önceki tartışmalarımız bu zemini hazırladı ve önceki üç bölümde tesis edilmiş ve uygulanmış olan ilkeler, çoğunun sandığından daha az kafa karıştırıcıdır.

4. bölümde, bir varlığın insan varlığı olmasının, yani *Homo sapiens* türünün bir üyesi anlamında, onu öldürmenin yanlışlığı bakımından bir önemi olmadığını; onun yerine, rasyonellik, özerklik ve özfarkındalık gibi ayırt edici özelliklerin önemli olduğunu gördük. Bebekler bu özellik-

lerden yoksundur, o yüzden de normal insanları ya da başka herhangi bir özfarkındalığı olan varlığı öldürmekle bir tutulamazlar. Hissetme yetisine sahip, ama rasyonel ya da özfarkındalığı olmayan insan dışındaki hayvanları öldürmenin yanlışlığını yöneten ilkelerin de burada geçerli olması gerekir. Daha önce gördüğümüz gibi, bir varlığa hayat hakkı atfetmek için en akla yatkın savlar, kendisinin zaman içinde var olan bir varlık ya da süren zihinsel bir benlik olarak farkındalığı varsa geçerlidir. Özerklik kapasitesinin olmadığı yerde, özerkliğe saygı da geçerli değildir. 4. bölümde tanımlanmış geri kalan ilkeler yararcıdır. Dolayısıyla, bebeğin sahip olması beklenebilen hayat kalitesi önemlidir.

Bu sonuç, geri döndürülemez zihinsel engellerden dolayı asla rasyonel, özfarkındalıklı varlıklar olamayacak bebeklerle sınırlı değildir. Kürtaj tartışmamızda, fetüsün rasyonel ve özfarkındalıklı bir varlık olma potansiyelinin, bu özelliklerden yoksun olduğu bir evrede onu öldürmeye karşı kullanılamayacağını görmüştük; tabii, rasyonel özfarkındalıklı hayatın değerini, doğum kontrolü ve dinsel sebeplerle bekâr kalmaya karşı bir sebep olarak saymaya da hazır değilsek. Hiçbir bebeğin –engelli ya da değil– kendilerini zaman içinde var olan ayrı varlıklar olarak görmeye muktedir varlıklar kadar güçlü içkin bir hayat hakkı talebi yoktur.

Engelli ve normal bebekleri öldürme arasındaki fark, ikincisinde olup da ilkinde olmayan sözde *hayat hakkı*nda değil, öldürmeye dair başka mülahazalarda yatar. En belirgin biçimde, çoğunlukla anne babaların tavırlarında mevcuttur. Bir çocuğun doğumu anne baba için genellikle mutlu bir olaydır. Çocuğu planlamış olmaları muhtemeldir. Anne dokuz ay karnında taşımıştır. Doğumla birlikte, doğal bir şefkat anne babayı çocuğa bağlamaya başlar. O halde, bir bebeği öldürmenin normalde korkunç bir şey olmasının bir sebebi, öldürmenin anne baba üzerinde oluşturacağı etkidir.

Bebek ciddi bir engelle doğmuşsa durum farklıdır. Elbette doğum anormallikleri farklı farklıdır. Bir kısmı önemsizdir ve çocuk ya da anne babası üzerinde pek az etki yapar, ama ötekiler, normalde sevinçli doğum olayını, anne babanın ve varsa öteki çocuklarının mutluluklarını hedefleyen bir tehdide dönüştürür.

Anne babalar, haklı olarak engelli bir çocuğun doğmuş olmasından pişmanlık duyabilirler. O şartlarda, çocuğun ölümünün anne babanın üzerinde yaratacağı etki, onu öldürmeye karşı değil, öldürmek için bir sebep olabilir. Tabii durum her zaman böyle olmaz. Bazı anne babalar en ağır engelli bebeğin bile mümkün olduğunca uzun yaşamasını ister ve onların arzuları o zaman bebeği öldürmemek için bir sebeptir. Peki durum bu değilse ne olacak? Şimdiki tartışmada anne babanın engelli çocuğun yaşamasını istemediğini var sayacağım. Ayrıca, bir varsayımıma daha göre, engellilik hali o kadar ciddi olsun ki –gene, bugünkü normal fakat istenmeyen bir çocuğun durumuna ters bir şey– bebeği evlatlık edinmek isteyen başka çiftler de olmasın. Normal bebekleri evlat edinmek için bekleyen çiftlerin uzun bir liste oluşturduğu bir toplumda bile bu gerçekçi bir varsayım. Zaman zaman, ağır engelli olan ve ölmesine izin verilme aşamasındaki bir bebeğin durumu halka duyurulduğunda, çiftlerin öne atılıp evlatlık edinmeyi teklif ettikleri doğrudur. Ne yazık ki, bu tür teklifler çok ses getiren dramatik ölüm kalım durumlarının ürünüdür ve halka daha az duyurulan ama ciddi engelli bir çocuğa bakamayacaklarını hisseden ve çocuğun da bir kurumda süründüğü daha yaygın durumlara kadar uzanmaz.

Sözgelimi Tay-Sachs hastalığını ele alalım, hayatın ilk yılında çocuğun kaslarının körelmesine sebep olan genetik bir sorun. Çocuk kör, sağır olur, yutamaz ve nihayetinde felç olur. Çocuk aynı zamanda zihinsel işlev bozuklukları

yaşar ve nöbet geçirir. En iyi tıbbi bakımla bile Tay-Sachs hastalığı olan çocuklar beşinci doğum günlerinden önce ölürler. Yaşamaya değmeyen bir hayat değerlendirilmesi kolaylıkla yapılabilir gibi görünüyor. Bir bebeğin hayatı, o hayatı sürecek varlığın içkin perspektifinden yaşanılmaya değmeyecek kadar acınası olacağında, hem yararcılığın "varoluş öncelikli" hem de "toplamcı" versiyonuna göre, bebeği hayatta tutmanın "harici" sebepleri yoksa –anne babaların duyguları gibi– çocuğun daha fazla acı çekmeden ölmesine yardımcı olmak daha iyidir.

Çocuğun hayatının gelecek umutlarını, normal bir çocuğunkilerden önemli ölçüde daha az parlak kılan ama hayatı yaşamaya değmez kılacak kadar kasvetli olmayan engellilikleri düşündüğümüzde daha zor bir sorun çıkar ortaya; ve bu iki görüşün birbirine yaklaşması sona erer. Hemofili buna bir örnek. Hemofili hastası, normal kanda kanı pıhtılaştıran elementten yoksundur ve bu yüzden en ufak bir yaralanmada uzun süreli kanama riski vardır, özellikle de iç kanama. Devam etmesine izin verilirse, bu kanama daimi sakatlığa ve nihayetinde ölüme yol açar. Kanama acı verir ve gelişmiş tedaviler sürekli kan nakli ihtiyacını ortadan kaldırmışsa da, hemofili hastalarının yine de hastanede çok uzun süre geçirmesi gerekir. Sporlardan çoğunu yapamazlar ve sürekli kriz eşiğinde yaşarlar. Ne var ki, hemofili hastaları hayatlarını sona erdirip erdirmeyeceklerini düşünüp duruyor gibi görünmüyorlar; çoğu, karşılaştıkları güçlüklere rağmen hayatı kesinlikle yaşamaya değer buluyor.

Bu olgular ışığında, yeni doğmuş bir bebeğe hemofili teşhisi konduğunu farz edelim. Bu sorunla bir çocuğu yetiştirme manzarası karşısında gözü korkan anne baba onun yaşaması konusunda hevesli olmaz. Ötenazi burada savunulabilir mi? İlk tepkimiz pekâlâ kararlı bir "hayır" olabilir, zira bebeğin, normal bir çocuğunki kadar iyi olmasa

da, pekâlâ yaşamaya değer bir hayatının olması beklenebilir. Yararcılığın "varoluş öncelikli" versiyonu bu yargıyı destekler. Bebek var olmuştur. Hayatında mutluluğun ıstıraptan ağır basması beklenebilir. Onu öldürmek ağır basan bu mutluluktan onu yoksun bırakmak demektir. O yüzden yanlış olacaktır.

Öte yandan, yararcılığın "toplamcı" versiyonunda sırf bu bilgiye dayanarak bir karara ulaşamayız. Toplamcı görüş, hemofili hastası bebeğin ölümünün, aksi halde var olmayacak başka bir varlığın yaratılmasına yol açıp açmayacağı sorusunu sormayı gerekli kılar. Başka bir deyişle, eğer hemofili hastası çocuk öldürülürse, hemofili hastası çocukları yaşamış olsaydı normalde sahip olmayacakları başka bir çocuğa sahibi olacaklar mıdır? Eğer olacaklarsa, ikinci çocuğun öldürülenden daha iyi bir hayata sahip olması muhtemel midir?

Çoğunlukla bu iki soruyu da olumlu cevaplamak mümkün. Önceki bölümde ele aldığımız dağcı gibi, bir kadın iki çocuk sahibi olmayı planlayabilir. Hâlâ doğurma yaşındayken bir tanesi ölürse, onun yerine başka bir tanesini yapabilir. Diyelim ki iki çocuk sahibi olmayı planlayan bir kadının bir normal çocuğu oluyor ve sonra bir de hemofilik bir çocuk doğuruyor. O çocuğa bakma yükü üçüncü bir çocukla baş etmeyi imkânsız kılabilir; ama engelli çocuk ölecek olsa, başka bir tane yapacaktır. Normal bir çocuk için mutlu bir hayat umutlarının, hemofilik bir çocuktan daha iyi olduğunu farz etmek de akla yatkın.

Varoluş öncelikli görüşten ziyade toplamcı görüşü benimsersek, o zaman engelli bir bebeğin ölümünün mutlu bir hayat için daha iyi umutları olan başka bir bebeğin doğumuna yol açtığında, toplam mutluluk miktarının engelli bebek öldürüldüğünde daha büyük olacağı olasılığını hesaba katmamız gerekir. İlk bebeğin mutlu hayat kaybına,

ikinci bebeğin daha mutlu bir hayat kazanımı ağır basar. O yüzden, hemofilik bebeğin öldürülmesi başkaları üzerinde olumsuz etkiler yaratmıyorsa, toplamcı görüşe göre, onu öldürmek doğru olurdu.

Toplamcı görüş bebeklere yerine konulabilir muamelesi yapar, tıpkı özfarkındalıksız hayvanlara yerine konulabilirlik muamelesi yaptığı biçimde (5. bölümde gördüğümüz gibi). Pek çok kişi yerine konulabilirlik savının insan bebeklerinde geçerli olamayacağını düşünür. En umutsuz biçimde engelli olan bir bebeği bile doğrudan öldürmek hâlâ resmi olarak cinayet olarak görülür. O zaman, hemofili gibi çok daha az ciddiyetteki sorunları olan bebeklerin öldürülmesi nasıl kabul edilebilir? Ne var ki, daha çok düşününce yerine konulabilirlik savının içerimleri o kadar çok garabet görünmüyor. Zira, şimdi tamamen bu savın yapmamızı önerdiği biçimde ele aldığımız, türümüzün engelli üyeleri var. Bu vakalar şu ana kadarki tartıştıklarımıza yakından benziyor. Sadece tek bir fark var, o da zamanlama farkı; sorunun keşfinin zamanlaması ve ardından engelli varlığın öldürülmesi.

Doğum öncesi teşhis artık hamile kadınlar için bir rutin. Gebeliğin ilk ayları sırasında fetüs hakkında bilgi elde etmek için çeşitli tıp teknikleri var. Bu tekniklerle gelişiminin bir evresinde fetüsün cinsiyetinin bilinmesi mümkündü ama hemofili hastası olup olmayacağının bilinmesi mümkün değildi. Hemofili sadece erkeklerde görülen cinsiyet bağlantılı genetik bir özürdür; kadınlar kendileri etkilenmeden bu geni taşıyabilir ve erkek evlatlarına geçirebilirler. O halde hemofili genini taşıdığını bilen bir kadın, o evrede, fetüsün sadece cinsiyetinin ne olduğunu keşfederek hemofilik bir çocuğu doğurmaktan kaçınıp bütün erkek fetüsleri aldırabilir. İstatistiki olarak, özürlü geni taşıyan kadınların bu erkek çocuklarının sadece yarısında hemofili olacaktır,

o yüzden de öldürülen fetüslerin yarısı normal fetüslerdir. Bu uygulama pek çok ülkede yaygındı ve büyük bir yaygara koparmadı. Madem şimdi doğumdan önce hemofiliyi teşhis edebiliyoruz, daha seçici olabiliriz, fakat ilke aynı: Kadınlara hemofili hastası çocuk doğurmaktan kaçınmak için kürtaj teklif ediliyor onlar da çoğunlukla kabul ediyor.

Aynısı, doğum öncesinde tespit edilebilen başka bazı sorunlar için de söylenebilir. Down sendromu bunlardan bir tanesi. Bu sorunu olan çocukların zihinsel engellilikleri olur, çoğu da asla bağımsız yaşayamayacaklardır, ama hayatları, çocuklarınki gibi, neşeli olabilir. Down sendromlu çocuk sahibi olma riski annenin yaşıyla beraber keskin biçimde artar, bu yüzden pek çok ülkede, otuz beş yaş üstü bütün hamile kadınlara doğum öncesi teşhis teklif edilir. Kendilerine çocuğunun Down sendromlu olacağı söylenen hamile kadınların ezici bir çoğunluğu gebeliklerini sona erdiriyorlar ve pek çoğu yeniden gebe kalıyor, ki bu da çoğu kez bu sorunu taşımayan bir çocuğun doğumuyla sonuçlanıyor.

Seçilmiş durumlarda ardından kürtajın geldiği doğum öncesi teşhis, liberal kürtaj yasalarının ve gelişmiş tıp tekniklerinin olduğu ülkelerde yaygın bir uygulama. Sanırım olması gereken bu. Son bölümdeki savların gösterdiği gibi, kürtajın haklı gösterilebileceğine inanıyorum. Yalnız dikkat ederseniz, ne hemofili ne de Down sendromu, bu sağlık sorununu taşıyan kişinin iç perspektifinden hayatı yaşamaya değmeyecek kadar felce uğratmıyor. Bu engellerden birini taşıyan bir fetüsü, engelli olmayacak başka bir çocuk sahip olma niyetiyle düşürmek, fetüslere yerine konulabilir muamelesi yapmaktır. Eğer anne, belli sayıda bir çocuk yapmaya daha önceden karar vermişse, fiili olarak yapmakta olduğu şey, potansiyel bir çocuğu başka bir tanesi için reddetmektir. Eylemlerini savunmak için şunu söyleyebilir: Düşürülen fetüsün hayatının kaybına, ancak engelli olan

ölürse yapılacak normal çocuğun daha iyi bir hayat kazancı ağır basar.

Doğumdan önce ölüm meydana gelirse, yerine konulabilirlik genel kabul görmüş ahlaki kanaatlerle çatışmaz. Bir fetüsün engelli olduğunun bilinmesi kürtaj için yaygın biçimde kabul edilen bir dayanaktır. Ne var ki, kürtajı tartışırken doğumun ahlaki olarak önemli bir ayırma çizgisi çekmediğini görmüştük. Fetüslerin doğumdan önce yerine konabilir olabileceği ama yeni doğmuş bebeklerin olamayacağı görüşünü savunmak kolay değil. Fetüsü bebekten ayırma işini daha iyi yapan yaşayabilirlik gibi başka bir nokta da yok. Bir varlığı öldürüp onun yerine başka bir tanesini koymanın yanlış olduğunu savunmaya bir temel sunması mümkün özfarkındalık, ne fetüste ne de yeni doğmuş bebekte bulunmaktadır. Fetüs de, yeni doğmuş bebek de kendisini, yaşayacağı kendine ait bir hayatla ayrı bir varlık olarak görmeye muktedir bir birey değildir ve sadece yeni doğmuş bebekler ya da insan hayatının daha da önceki evreleri için yerine konulabilirlik etik olarak kabul edilebilir bir seçenek olarak düşünülmelidir.

Bazı engelli savunucuları bu sonuca şiddetle itiraz ediyor. Diyorlar ki, bir fetüsün ya da yeni doğmuş bebeğin yerine bir engelden dolayı başka birinin konması yanlıştır, zira bugün yaşamakta olan engelli insanlara onların hayatlarının, engelli olmayan insanların hayatlarından daha az yaşamaya değer olduğunu ima etmektir. Ne var ki bu inanış hepimizin zaten normalmiş gibi kabul ettiği eylemleri anlamlı kılmanın tek yoludur. Thalidomide'i hatırlayın: Bu ilaç hamile kadınlar tarafından alınınca pek çok çocuğun kolsuz bacaksız doğmasına sebep olmuştu. Anormal doğumların nedeni keşfedilince, ilaç piyasadan çekildi ve sorunlu şirket tazminat ödemek zorunda kaldı. Eğer *gerçekten* engelli bir insanın hayatının, normal bir kişinin hayatından

daha kötü olmasının muhtemel olduğunu düşünmek için bir sebep olmadığına inansaydık, hamile kadınların thalidomide kullanmasını bir trajedi olarak görmezdik. Anne baba tarafından hiçbir tazminat talebi olmazdı ya da mahkemeler bu yönde karar vermezdi. Çocuklar sadece "farklı" olurdu. Hatta ilacı piyasada da bırakabilirdik, böylelikle bunu hamilelik sırasında yararlı bir uyku hapı olarak gören kadınlar kullanmaya devam ederdi. Eğer bu iğrenç geliyorsa bunun tek sebebi hepimizin kollu bacaklı doğmanın bunlarsız doğmaktan daha iyi olduğu konusunda hiş kuşkumuzun olmamasıdır. Buna inanmak, kolu bacağı olmayanlara hiç saygısızlık içermez; sadece karşılaştıkları güçlüklerin gerçekliğinin tanınması demektir.

Her durumda, burada alınan konum, ağır engellerle doğan insanların hayatta kalmamasının *daha iyi* olacağını ima etmiyor; sadece böyle bebeklerin anne babalarının bu kararı alabilmeleri gerektiğini ima ediyor. Şimdi kendi istekleriyle uyumlu biçimde kendi hayatlarını yaşayan engelli insanlar için saygı ya da eşit gözetilme eksikliğini ima ediyor da değil. 2. bölümün sonunda gördüğümüz gibi, çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi, engellilik gerekçesiyle insanların çıkarlarından her tür indirimi reddeder.

Kürtajı ve fetüsün yerine konulabilir olduğu fikrini reddedenlerin bile *olası* insanları yerine konulabilir olarak görmeleri muhtemel. 5. bölümde anlatılan Parfit'in örneğindeki iki kadından ikinci kadını hatırlayalım. Doktoru ona, hemen hamile kalma planını uygularsa, çocuğunun bir engeli olacağını söylemişti (hemofili olabilirdi); ama üç ay beklerse, çocuğunda bu engel olmayacaktı. Beklemezse yanlış yapacağını düşünüyorsak, sadece iki olası hayatı kıyaslayıp birini ötekinden daha iyi geleceğe sahip olacak diye değerlendirdiğimiz içindir. Tabii bu evrede hayat başlamamıştır; fakat asıl soru şu: Ahlaki olarak önemli anlamda

hayat ne zaman başlar? 4. ve 5. bölümlerde, birinin zaman içinde varoluşunun farkındalığı olduğu zaman ancak hayatın tam anlamıyla ahlaki olarak önemini kazandığını söylemek için bazı sebepler gördük.

Yeni doğmuş bebekleri yerine konulabilir olarak görmek, şimdi de fetüsleri gördüğümüz gibi, ardından kürtaj gelen doğum öncesi teşhise göre hatırı sayılır avantajlar sağlayacaktır. Doğum öncesi teşhis hâlâ bütün belli başlı engelleri tespit edememektedir. Aslında bazı engeller doğumdan önce mevcut değildir; aşırı erken doğumun ya da doğum sürecinin kendisinde ters giden bir şeyin sonucu olabilir. Halihazırda, anne babalar engelli evlatlarının hayatta kalıp kalmamalarını ancak engel gebelik sırasında tespit edilmişse tercih edebiliyorlar. Anne babanın tercihini bu belli engellerle sınırlamanın hiçbir mantıklı dayanağı yok. Eğer yeni doğmuş bebekler, doğumdan bir süre sonrasına kadar hayat hakkına sahip olarak görülmeseydi, anne babaların doktorlarla istişare ederek, bebeğin durumu hakkında doğum öncesinde mümkün olandan çok daha geniş bilgiye dayanarak tercih yapmasına olanak sağlardı.

Bütün bu yorumlar, bebeğin hayatının sona erdirilmesindeki yanlışlığın başkaları üzerindeki etkilerinden ziyade kendi başına değerlendirilmesiyle ilgilidir. Başkaları üzerindeki etkileri hesaba kattığımızda, tablo değişebilir. Belli ki, sırf yaşamaması gerektiğine karar verilen bir çocuğu doğurmak için bütün o hamileliğe ve doğum sancısına katlanmak zor ve belki de iç yakan bir deneyim olurdu. Bu nedenle, pek çok kadın, bebek cinayeti ihtimalini içeren canlı doğumdansa, doğum öncesi teşhisini ve kürtajı tercih ederdi; ama ikincisi ahlaki olarak ilkinden daha kötü değilse, bu, kadının kendisine bırakılması gereken bir tercih gibi görünürdü.

Dikkate alınması gereken başka bir etken de evlat edinme ihtimalidir. Evlatlık için mevcut normal çocuk sayısın-

dan daha fazla evlatlık edinmek isteyen çift olduğunda, çocuksuz bir çift bir hemofili hastasını evlat edinmeye hazır olabilir. Bu, anneyi hemofilik bir çocuğun yetiştirilmesi yükünden kurtarıp, isterse başka bir çocuğa sahip olmasını sağlayacaktır. O durumda yerine konulabilirlik savı bebek cinayetini haklı gösteremezdi, zira öteki çocuğu dünyaya getirmek, hemofili hastasının ölümüne bağlı olmazdı. Hemofili hastasının ölümü, daha iyi hayatı olan başka bir varlığın yaratılmasının kendisine ağır basmadığı, olumlu nitelikteki bir hayatın düpedüz kaybı olurdu.

Engelli yeni doğmuş bebeklerin hayatını sona erdirme meselesinin komplikasyonları da yok değil, hem olgusal hem de felsefi açıdan. Felsefi olarak en zor mesele, yararcılığın varoluş öncelikli versiyonunu mu yoksa toplamcı versiyonunu mu (yoksa tümden başka bir görüşü mü) seçmemiz gerektiğidir, çünkü, hayatları gene de yaşamaya değer engelleri olan bebeklerin durumunda, bebeğin hayatını sona erdirme kararının haklı gösterilebilirliği hangi görüşü seçtiğimize bağlı olacak. Bununla birlikte, çeşitli itirazlar ve komplikasyonlar incelendikten sonra bile esas mesele açıktır: Engelli bir bebeği öldürmek bir kişi öldürmekle ahlaki olarak eşdeğer değildir. Çoğu zaman hiç de yanlış değildir.

İrade İçermeyen Öteki Ölüm Kalım Kararları

Önceki kısımda, hiçbir zaman yaşamayı ya da ölmeyi seçmeye muktedir olmamış varlıkların haklı gösterilebilir öldürülmesini tartıştık. Bir hayatı rızasız sona erdirmek, bir zamanlar yaşamayı ya da ölmeyi seçmeye muktedir olan ama şimdi bir kaza ya da ileri yaştan dolayı bu kapasiteyi daimi olarak kaybetmiş ve bunu kaybetmeden önce böyle şartlarda yaşamaya devam etmeyi isteyip istememe hakkında herhangi bir görüş dile getirmemişler için de düşünülebilir. Bu ör-

nekler nadir değil. Pek çok hastane, hiçbir iyileşme ihtimali olmayan beyin hasarlı trafik kazası yaralılarına bakıyor. Bu hastalar, koma halinde ya da belki şuuru belli belirsiz açık biçimde uzun yıllar hayatta kalabilirler. Rita Greene adında bir hemşire hastalanıp kalıcı bitkisel hayata girdiğinde yirmi dört yaşındaydı. Tekrar bilincine kavuşmadan altmış üç yaşında öldü. Birleşik Devletler'de herhangi bir zamanda kalıcı bitkisel hayatta olan insanların tahmini sayısı 10 bin ila 40 bin arasında değişiyor. Hayatı uzatma teknolojisinin bu kadar ısrarcı kullanılmadığı öteki gelişmiş ülkelerde, bu durumda olan "uzun vadeli" hasta çok daha azdır.

Kalıcı bitkisel hayattaki insanların tedavisine ilişkin kararlar bazen mahkemeye taşınır ve halkın büyük ilgisini çeker. Bunlardan hiçbiri, doktorlarının kalıcı bitkisel hayat dediği durumda on beş yıl geçirdikten sonra 2005'te Florida'daki bir düşkünler yurdunda ölen Terri Schiavo'nun durumundan daha çok ilgi çekmemiştir. Terri'nin kocası Michael Schiavo, beslenme sondasının çekilip ölmesini istiyordu. Bunun, daha önce kendisine ifade ettiği isteğine uygun olduğunu iddia ediyordu. Terri'nin anne babası Robert ve Mary Schindler bunu yalanlayıp kızlarının farkındalık emareleri gösterdiğini ve bu yüzden kalıcı bitkisel hayatta olmadığını iddia ediyordu. Mahkeme kararı Michael Schiavo'nun lehinde çıktı ve Terri Schiavo'yu hayatta tutan beslenme sondası çekildi. Bu dava çok geçmeden kürtaj ve ötenaziye karşı olanlar tarafından ele alındı. Terri'nin davasını Florida mahkemelerinde tutmak için yeni bir yasa çıkarması yönünde Florida yasamasını ikna ettiler ve mahkemeler Terri'nin hayatta kalması kararını almayınca, Schindler'lerin davalarını federal bir mahkemeye taşımasına izin veren özel bir yasa geçirmesi için Kongre, bir ara vermişken geri çağrıldı. Başkan George W. Bush yasayı imzalamak için Texas'daki çiftliğinden Washington'a uçtu,

fakat federal mahkeme de Michael Schiavo'nun karısının beslenme sondasının çekilmesi kararını verme hakkı olduğunu savundu. ABD Yüksek Mahkemesi bu kararın temyiz talebini reddetti ve Terri öldü. Otopsi sonucunda Terri Schiavo'nun beyninin ciddi biçimde köreldiği ve beyin kaybını hiçbir tedavinin geri getiremeyeceği anlaşıldı.

Kalıcı bitkisel hayatta olduğu teşhisi konan hastaların küçük bir yüzdesinin biraz farkındalığı olması aslında mümkün de. Ne var ki, gelişmiş görüntüleme teknikleri kalıcı bitkisel hayatta olan pek çok hastada beynin bilinçten sorumlu bölgelerine kan akışının olmadığını görmemizi sağlıyor. Kan akışı olmadan, beyin hızla çürür; bu yüzden o hastalarda, bilincin varlığı ya da yeniden kazanılması kesin olarak ekarte edilebilir. Kalıcı bitkisel hayatta olan bir hastanın hiç farkındalığı olmadığı ve asla tekrar farkındalığa sahip olmayacağı belli olunca, hayatının hiçbir içkin değeri yoktur. Bu hastalar biyolojik olarak canlıdır ama biyografik olarak değil. Eğer bu hüküm acımasız geliyorsa kendinize şu seçeneklerden seçilecek bir şey olup olmadığını sorun: (a) ani ölüm; (b) ani koma, arkasından ölümle sonuçlanan ve iyileşmeden geçen on yıl. Eğer iyileşme olmaksızın ölüm kesinse ben koma halindeki hayatta kalışın bir avantajını göremiyorum.

Bununla birlikte, bu hastaların engelli bebeklerden ayrıldığı bir önemli yan var. 6. bölümün son kısmındaki bebek cinayetini tartışırken, Bentham'ın, bebek cinayetinin "en çekingen tasavvura dahi en ufak bir rahatsızlık verme"sinin gerekmediği yorumunu aktarmıştım. Bunun sebebi, engelli bebeklerin öldürülmesinin farkına varacak yaşta olanların zorunlu olarak bu politikanın kapsamı dışında olmalarıdır. Bir zamanlar rasyonel ve özfarkındalıklı olanlara nasıl muamele edileceği konusundaki kararlar için bu söylenemez. O nedenle, böyle bir hastanın hayatını sonlandırmaya olası

bir itiraz, şimdi değil ama daha sonra bu politikanın kapsamı içine girebilecekler arasında güvensizlik ve korkuya yol açabileceği itirazı olabilir. Örneğin, ileri yaştaki insanlar, ölümü kabul ya da reddetme kapasitesinden yoksun bunamış ileri yaştaki hastalara bazen irade içermeyen ötenazinin uygulandığını bilerek, her iğnenin ya da tabletin öldürücü olabileceğinden korkabilir. Bu korku oldukça akıldışı olabilir, ama insanları buna ikna etmek zor olur, özellikle ileri yaş, belleklerini ya da akıl yürütme güçlerini etkilemişse. Hiçbir şart altında irade içermeyen ötenaziye maruz kalmak istemeyenlere, bu reddedişlerini tescil ettirme olanağı sunan bir işlemle, bu itiraza karşılık verilebilir. Eğer bu rutin haline gelseydi, Terri Schiavo'nunki gibi uzun ve masraflı adli davaları önleme gibi fazladan bir de yararı olurdu.

GÖNÜLLÜ ÖTENAZİYİ HAKLI GÖSTERME

Ötenazi ve hekim yardımıyla intiharın yasadışı olduğu yerlerde, ölümcül hastalarının ölmelerine yardımcı olan doktorlar ağır ceza suçlamaları riski altındadır. Jüriler bu tür davalarda hüküm vermekte son derece gönülsüz olsalar da, yasa açık olup ne öldürülme isteği ne acı çekme derecesi, ne de öldürülen kişinin tedavi edilemez durumu cinayet suçlamasına savunma teşkil eder. Gönüllü ötenazi savunucuları bu yasanın değişmesini ve böylece, bir doktorun bir hastanın acı çekmeden ölmesi arzusuna yasal olarak karşılık verebilmesini öneriyorlar. Gönüllü ötenazi savunmasının, irade içermeyen ötenazi ile ortak bir dayanağı var, o da, ölümün öldürülenin yararına olmasıdır; ya da en azından geri döndürülemeyecek biçimde bilinci kapalı olanlar için zararı olmamasıdır. Ne var ki bu iki ötenazi türü birbirinden şu şekilde ayrılır: Gönüllü ötenazi bir kişinin, rasyonel ve özfarkındalıklı bir varlığın öldürülmesini içerir. (İstekte bu-

lundukları sırada rasyonel ve özfarkındalığı olan insanlar, istek üzerine hareket edildiğinde artık rasyonel ve özfarkındalıklı olmayabilir, ama kolaylık olsun diye bu komplikasyonu göz ardı edeceğim.)

Rıza gösterme kapasitesinden yoksun olan bir insanın hayatını sona erdirmeyi haklı göstermenin mümkün olduğunu görmüştük. Şimdi de varlığın rıza göstermeye muktedir olup gerçekten de rıza gösterdiğinde etik meselelerin ne şekilde farklı olduklarını sormamız gerekiyor.

4. bölümde önerilmiş öldürme hakkındaki genel ilkelere bir dönelim. Kendi geleceği duygusu olan bir varlığı öldürmenin, sadece bilinçli olan bir varlığı öldürmekten daha ciddi bir mesele olduğunu ileri sürmüştüm. Bunun ileri sürülebileceği dört ayrı dayanak vermiştim.

1. Klasik yararcının, özfarkındalıklı varlıkların kendi ölümlerinden korkmaya muktedir oldukları için, onları öldürmenin başkaları üzerinde daha kötü etkileri olduğu iddiası.

2. Kurbanın yaşamaya devam etme arzusunun ketlenmesini öldürmeye karşı önemli bir sebep olarak sayan tercih yararcısı hesabı.

3. Bir hakka sahip olmak için, birinin hakkı olan şeyi arzulama yetisine sahip olmasını şart koşan haklar kuramı, öyle ki, hayat hakkına sahip olmak için birinin kendi süren varoluşunu arzulayabilmesi gerekiyor.

4. Rasyonel faillerin özerk kararlarına saygı.

Şimdi diyelim ki, acı veren ve tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa yakalanmış bir kişinin ölmeyi istediği bir durum söz konusu. Bir kişiyi öldürmenin normalde daha kötü olduğunu savunan bu dört dayanaktan herhangi biri, bu bireyin ölmek isteyen bir kişi olması durumunda, öldürmeye karşı sebepler sunuyor mu?

Klasik yararcı itiraz, öldürülen kişinin hakiki rızasıyla meydana gelen öldürme için geçerli değildir. İnsanların bu şartlar altında öldürülmesi, korku ya da güvensizlik yayma eğilimi göstermeyecektir, zira eğer öldürülmek istemiyorsak, rıza göstermeyiz olur biter. Hatta, korku savı, gönüllü ötenazi lehinde işler, zira gönüllü ötenaziye izin verilmiyorsa, ölümlerimizin gereksiz yere uzayacağı ve ıstıraplı olacağından haklı olarak korkabiliriz. Hollanda'da ulus genelinde hükümetin yürüttüğü bir çalışmanın ortaya çıkardığına göre "pek çok hasta, çekilen acının dayanılmaz olması durumunda doktorlarının ölmelerine yardımcı olması teminatını istiyor." Çoğunlukla, bu teminatı alınca, sonrasında ötenazi için bir istek çıkmamıştır. Ötenazinin imkân dahilinde olması ötenazi yapılmadan rahatlık sağlamıştır.

Tercih yararcılığı da gönüllü ötenaziye karşı değil, ondan yana işler. Tercih yararcılığı tıpkı yaşamaya devam etme arzusunu öldürmeye karşı sebep sayması gibi, ölme arzusunu da öldürme için bir sebep olarak saymak zorundadır.

Ayrıca, değerlendirdiğimiz haklar kuramına göre, isterse birinin haklarından feragat edebilmesi bir hakkın olmazsa olmaz özelliğidir. Mahremiyet hakkım vardır; ama eğer dilersem evimin her odasına ağ kameraları kurup haftanın 7 günü 24 saat açık bırakabilirim. Benim internet sitemdeki görüntülere bakan hiç kimse benim mahremiyet hakkımı ihlal etmiyordur, çünkü o haktan feragat etmişimdir. Keza, hayat hakkım var demek, eğer hayat hakkımdan feragat etmeyi tercih edersem doktorumun hayatımı sona erdirmesi yanlış olur demek değildir.

Son olarak, özerkliğe saygı ilkesi rasyonel faillerin kendi hayatlarını, zorlamadan ve müdahaleden uzak, kendi özerk kararlarına göre yaşamalarına izin vermemizi söyler; fakat rasyonel failler özerk olarak ölmeyi tercih edecek olurlarsa, o zaman özerkliğe saygı bizi, onların seçtikleri şeyi yapmalarına yardımcı olmaya sevk eder.

O halde, özfarkındalığı olan bir varlığı öldürmenin başka herhangi bir tür varlığı öldürmekten normalde daha kötü olduğunu düşünmek için sebepler olsa da, gönüllü ötenazi özel durumunda bu sebeplerden çoğu ötenaziye karşı değil, ötenaziden yana sayılır. İlk başta şaşırtıcı gelse de bu sonuç, özfarkındalığı olan varlıkların özelliğinin, zaman içinde var olduklarını ve ölmedikleri sürece de var olmaya devam edeceklerini bilebilmeleri olduğunu söylemekten başka bir şey sunmuyor. Normalde bu süren varoluş hararetli biçimde isteniyor, ama bu öngörülebilir süren varoluş, arzu edilmek yerine korkuyla karşılanıyor, ölme isteği, öldürmeye karşı sebepleri tersine çevirerek yaşamaya yönelik normal isteğin yerini alabilir. Böylelikle gönüllü ötenazi savunmasının, irade içermeyen ötenazi savunmasından çok daha güçlü olduğu öne sürülebilir.

Gönüllü ötenazinin yasallaştırılmasına karşı çıkanların bazıları, ölmek için hakikaten özgür ve rasyonel bir kararımız varsa sonucun buraya vardığını teslim edebilir; fakat, bir isteğin özgür ve rasyonel bir kararın sonucu olduğunu asla bilemeyeceğimizi sözlerine eklerler. Hastalar ve ileri yaştakilere akrabaları tarafından hayatlarını çabucak sona erdirmeleri için baskı uygulanmayacak mı? Bir kişi ötenazi istemiş gibi yapılarak düpedüz cinayet işlenmesi mümkün olmayacak mı? Hiçbir baskı ya da sahtekârlık olmasa bile, hasta olup acı çeken ve muhtemelen de uyuşturulmuş ve karışık bir kafayla, yaşamak ya da ölmek için rasyonel bir karar alınabilir mi?

Artık gönüllü ötenazinin yasallaştırılması ve hekim yardımıyla intiharda artan bir tecrübeye sahibiz, o da bu kaygılara cevap vermek için bir temel oluşturuyor. Hollanda parlamentosu 2002'ye kadar ötenaziyi yasallaştırmamışsa da, bu, Hollandalı hekimlerin ötenazi yaptıkları için (hekimlerin ötenaziyle suçlanıp beraat ettikleri bir dizi davada malı-

kemelerin geliştirdikleri kılavuz ilkelere uydukları sürece) dava edilmeyeceklerini garantiye alabildikleri neredeyse yirmi yıla yakın bir sürenin sonunda meydana gelmiştir. Ötenazi yasallaştığında benzer şartlar yasanın bir parçası oldu. Hollanda'da ötenazi ancak şu şartlar altında yasaldır:

* bir hekim tarafından yapılması;
* hastanın ölme arzusunun gönüllü, doğru bilgiye dayalı ve iyi tartılmış olduğuna hiç şüphe bırakmayacak bir biçimde hastanın açık olarak ötenazi istemiş olması;
* hastanın dayanılmaz bulduğu müzmin fiziksel ya da zihinsel acı çekmesine sebep olan bir sağlık sorunu olması;
* hastanın acı çekmesini dindirecek başka hiçbir makul seçeneğin (hastanın bakış açısından makul) olmaması;
* doktorun, yargısına katılan başka bağımsız bir profesyonele danışmış olması.

Bu kılavuz ilkeler cinayetin ötenazi kisvesi altında gerçekleştirilmesini çok zorlaştırıyor, ayrıca böyle bir şeyin Hollanda'da olduğuna dair hiçbir iddia da olmamıştır. Yasa geçtiğinden bu yana, farklı renklerdeki hükümetler iktidara gelmiştir, Hıristiyan Demokratlar art arda gelen koalisyon hükümetlerinde baş rol oynamıştır. Gelgelelim, ötenazinin yasallaştırılmasının iptali yönünde hiçbir hareket olmamıştır. Ötenaziyi yasallaştıran sonraki ulusların, yasaları Hollanda yasasına benzeyen Hollanda'nın komşuları, Belçika ve Lüksemburg olması tesadüf değil. Özellikle Belçikalıların çoğunluğu Hollanda'daki ötenazi uygulamasını gözlemlemek için iyi bir konumdalar, çünkü Felemenkçe biliyorlar. Eğer Hollanda'da ciddi istismarlara dair açık kanıtlar olsaydı, bu ülkelerin ötenaziyi yasallaştırması düşünülemezdi.

Benzer biçimde Oregon hekim yardımıyla intiharı

1997'de yasallaştırdı, yani artık Birleşik Devletlerin bir bölümünde o uygulamada hatırı sayılır tecrübe var. Yasanın istismarına ilişkin hiçbir kanıt bulunmadı. Bir kere daha, bir komşu gözlemledi ve peşinden gitti. 2008'de yapılan seçimlerde Washington seçmenleri Oregon'unkine çok benzer bir yasayı geçirdiler.

Ötenaziye başka yaygın bir itiraz da doktorların yanılabileceğidir. Nadir durumlarda, iki yetkin doktorun tedavi edilemez teşhisi koyduğu hastalar hayatta kalmış ve yıllarca sağlıklı yaşamıştır. Muhtemeldir ki, gönüllü ötenazinin yasallaştırılması, geçen yıllar içinde, normalde o anki hastalıklarından iyileşip fazladan birkaç yıl yaşayacak olan bir ya da iki insanın ölümü anlamına geliyor. Ne var ki bu, bazılarının olmasını hayal ettiği gibi ötenaziyi yere deviren bir sav değildir. Ötenazi yasallaştığında küçük sayıdaki olası gereksiz ölümlerin karşısına, ötenazi yasallaşmazsa, hastalıkları gerçekten ölümcül olan hastaların oldukça anlamsız biçimde yaşayacağı çok büyük çapta acı ve ıstırabı koymalıyız. Uzun ömür bütün başka mülahazalara ağır basacak kadar yüce bir "iyi" değildir. (Öyle olsaydı, hayat kurtarmanın pek çok etkili yolu olurdu; sigara yasağı ya da hız sınırını saatte on kilometreye düşürmek gibi, bir sonraki bölümün konusu olan dış yardımdan hiç söz etmiyorum.) İki doktorun bir hata yapması ihtimali, ötenaziyi seçen hastanın olasılıkları tartarak karar verip, ölümle son bulması kuvvetle muhtemel acıdan kaçınmak için son derece küçük bir kurtulma şansından vaz geçiyor olması demektir. Bu son derece rasyonel bir seçim olabilir. Olasılık hayatın rehberidir, ölümün de.

Buna karşılık bazıları ölümcül hastalar için gelişmiş bakımın acıyı saf dışı bıraktığını ve gönüllü ötenaziyi gereksiz kıldığını söyleyeceklerdir. Fakat insanları ölmeyi istemeye iten sadece fiziksel acı değil: Ani hareketlerle kıracakları kadar narin kemikleri olabilir, kontrol edemedikleri bulantı ve kusma, kanserin genişlemesinden dolayı yavaş yavaş

açlıktan ölme, bağırsaklarını ya da idrar kesesini kontrol edememe, nefes alma güçlüğü vb. de olabilir. Bu semptomlar çoğunlukla ortadan kaldırılamıyor, en azından hastayı sürekli bilinci kapalı tutmadıkça.

New York, Rochester'dan Dr. Timothy Quill, ağır bir lösemi hastalığı olan "Diane" için, tabletleri hayatını sona erdirmek için istediğini bilerek ona nasıl uyku hapı yazdığını anlattı. Dr. Quill, Diane'i yıllardır tanıyordu ve önceki ağır hastalıklarıyla başetme cesaretinden dolayı ona hayrandı. *New England Journal of Medicine*'daki bir makalesinde şöyle yazıyordu:

Diane'in geri kalan zaman zarfında kendi kontrolü ve kendi onurunu ayakta tutması son derece önemliydi. Artık bu mümkün olmadığı zaman, açıkça ölmek istedi. Düşkünler programında çalışmış eski bir idareci olarak, acı dindirici hapların hastaları rahat ettirmek ve acıyı azaltmak için nasıl kullanılacağını biliyorum. Rahatlatma bakımının felsefesini açıkladım, ki yararına çok inanırım. Diane bunu anlamış ve takdir etmiş olsa da, görece rahatlık denilen durumda oyalanan insanlar tanımıştı, kendisi böyle bir şeyin parçası olmak istemiyordu. O zaman geldiğinde, canını mümkün olan en az acı verecek biçimde almak istiyordu. Onun bağımsızlık arzusunu bildiğimden, kendi kararının belirleyici olması için bu isteğin son derece mantıklı olduğunu düşündüm... Tartışırken şu ortaya çıktı ki, kafasında yer eden, ağır ilerleyen ölüm korkusu, ölümünü sağlayacak güvenli bir yol bulana kadarki kendisine kalmış zamanını en iyi şekilde değerlendirmesine engel olacaktı.

Ölümcül durumda olup da ölmek isteyen her hasta, Timothy Quill gibi bir doktoru olacak kadar şanslı değil. Betty Rollin dokunaklı kitabı Last Wish'te [Son Dilek] annesinin, vücudunun öteki kısımlarına da yayılan yumurtalık kanseri oluşunu anlattı. Bir sabah annesi ona şöyle söylüyor:

Harika bir hayatım oldu, ama artık bitti, ya da bitmesi gerekiyor. Ölmekten korkmuyorum, ama bu hastalıktan, bana yaptıklarından korkuyorum...Artık ondan bana rahat yok. Bulantı ve şu acıdan başka bir şey yok... Başka kemoterapi olmayacak. Artık başka tedavi yok. O halde şimdi bana ne olacak? Ne olacağını biliyorum. Ağır ağır öleceğim...Bunu istemiyorum...Ağır ağır ölmemin kime ne yararı olur? Çocuklarıma yarasaydı razı olurdum. Ama size hiçbir iyiliği olmaz...Ağır ölümün hiçbir anlamı yok, hiç. Anlamsız şeyleri yapmaktan hiç hoşlanmadım. Bu işi bitirmek zorundayım.

Betty Rollin'e annesinin arzusunu yerine getirmesine yardımcı olmak çok zor geldi: "Yardım ricamızı doktorlar birbiri ardına reddetti (Kaç hap? Ne tür?)." Annesinin ölümü hakkındaki kitabı yayımlandıktan sonra, ölmeye çalışmış ama başaramamış daha da çok acı çekmiş pek çok insandan ya da insanların akrabalarından yüzlerce mektup aldı. Bu insanların pek çoğuna doktorlar yardımı esirgemiş, çünkü intihar çoğu yargı alanında yasal olsa da, yardımcılı intihar yasal değil.

Michigan'lı bir patolog olan Dr. Jack Kevorkian, ölmek isteyen ama kendi doktorlarından yardım alamayan insanlara yardım etmek istiyordu. Başlangıçta, ölmek isteyen insanlara damardan serum vermede kullanılan türde bir hortuma bağlı üç farklı şişenin olduğu metal bir kutuptan oluşan bir "intihar makinesi"yle yardım etti. Hortumu hastanın damarına sokuyordu, ama anahtar kuruluyken sadece zararsız tuz çözeltisi geçebiliyordu. Hasta ondan sonra komaya yol açan bir ilacı hortumdan geçiren bir anahtarı açabiliyordu; bunu otomatik olarak üçüncü şişede bulunan öldürücü ilaç takip ediyordu. Dr. Kevorkian, ölümcül hastalığı olup bunu kullanmak isteyen herkese bu makineyi sağlamaya hazır olduğunu ilan etti. Alzheimer hastası olan ama hâlâ kendi hayatını sona erdirecek kadar yetkin du-

rumdaki Janet Adkins Haziran 1990'da Dr. Kevorkian'la temas kurup, hastalığın yol açtığı yavaş ve kademeli kötüleşmedense ölmeyi istediğini söyledi. Makinesini kullanırken Dr. Kevorkian hazır bulunuyordu. Sonra Janet Adkins'in ölümünü polise bildirdi. Ardından cinayetle suçlandı fakat yargıç, Janet Adkins ölümüne kendi sebep olduğu için suçlamanın mahkemeye taşınmasına izin vermedi. Onu takip eden sekiz yıl zarfında Dr. Kevorkian başka pek çok insanın ölmesine yardımcı oldu. Defalarca intihara yardımcı olmakla suçlandı, ama hiçbir jüri onu o suçla mahkûm etmedi. Hekimlik yetkisi elinden alındığında ve kullanmakta olduğu öldürücü ilacı artık temin edemez olduğunda, "intihar makinesi"ni değiştirip bir gaz maskesinden hastaya karbon monoksit salan bir mekanizma haline getirdi. Nihayet 1998'de Kevorkian, Lou Gehrig hastalığı olarak da bilinen ALS'den ölmekte olan ve Kevorkian'dan hayatını sona erdirmesini istemiş olan Thomas Youk'a yardım etmeye karar verdi. ALS hastalığına yakalanmış olanlar kas kontrollerini kaybederler, o yüzden, o kaçınılmaz son yaklaşırken anahtarı açmaları ya da ilaç içmeleri mümkün değildir. Kevorkian, Youk'a öldürücü bir iğne yaparak yardımlı intihardan gönüllü ötenaziye doğru çizgiyi geçti. Dahası, yasa yetkililerine açık bir meydan okumayla iğneyi yaparken çekilmiş video görüntülerini de yayınladı. Bu sefer, bir jüri ikinci dereceden cinayet hükmünü verdi ve sekiz yıl hapis yattıktan sonra şartlı tahliye edildi.

Philip Nitschke yasaya doğrudan meydan okuma yerine kıyısında çalışmayı tercih ediyor. Nitschke mesleğini, Avustralya'nın Kuzey Toprakları'nda yürütürken bu bölge gönüllü ötenaziyi yasallaştırdı. Nitschke, bu yasa Federal hükümet tarafından 1997'de tersine çevrilmeden önce dört ölümcül hastaya hayatlarını sona erdirmeleri için yardım etti. İnsanların kendi istedikleri takdirde hayatlarını sona

erdirmeye hakları olduğundan emin, Avustralya, Yeni Zelanda, Birleşik Krallık ve Birleşik Devletler'de atölye çalışmaları düzenleyerek insanlara nasıl sağlam, güvenli yollarla hayatlarını sona erdirebilecekleri konusunda tavsiyelerde bulunan Exit International'ı kurdu. Atölye çalışmalarına katılamayanlar için aynı bilgileri içeren *The Peaceful Pill Handbook*'un [Huzur Veren Hap Elkitabı] yazarlığını paylaştı. Kitabın matbaa baskısı versiyonu Avustralya'da yasaklandı, fakat Birleşik Devletler'de serbest; ve Nitschke dijital versiyonunu internete koydu (ama Avustralya'da indirmek suç teşkil ediyor). Gönüllü ötenazinin etiği ve hekim yardımıyla intihar hakkında ne düşünülürse düşünülsün, böyle bilgilerin halka açık olması gerekip gerekmediğinin bizzat kendisi etik bir meseledir, zira ölümcül ya da tedavi edilemez durumda olmayanların amacı dışında kullanması ihtimali var. Gönüllü ötenazi ve hekim yardımıyla intiharın yasallaştırılmasını savunan pek çok kişinin kendisi, ölmede yardımı doktorlarla sınırlayan yasaların önemli teminat sağladığını ileri sürerek, ölmek için "kendi başına yap" rehberlerinin yayımlanmasına karşılar. Nitschke bunun arzu edilir bir şey olduğunu kabul edebilir, ancak hâlâ gönüllü ötenazi ya da hekim yardımıyla intiharın yasal olduğu çok az ülke olduğunu düşünürseniz, hayatlarını sona erdirmek için geçerli sebepleri olanlara yardım etmenin önemi, amacı dışında kullanmadaki küçük riskten ağır basar. Herkesin "huzur veren bir hap"a ulaşmasını sağlama fikri acaba bireysel özgürlük ve özerkliğe fazla ağırlık vermek mi oluyor? Ne de olsa, insanlara sözgelimi eroin kullanma gibi konularda özgür tercih izni vermiyoruz. Bu bir özgürlük kısıtlamasıdır, fakat pek çoğunun bakış açısına göre, babacanlık taslama temelli haklı gösterilebilir bir kısıtlama. Eğer insanların eroin bağımlısı olmasının önlenmesi haklı gösterilebilir bir babacanlık taslamaysa, o zaman insanların kendilerini öldürtmelerini engellemek neden olmasın?

Makul bir soru, çünkü bireysel özgürlüğe saygı fazla ileriye götürülebilir. John Stuart Mill, başkalarına zarar vermedikçe devletin asla bireye karışmaması gerektiğini düşünüyordu. Mill, bireyin kendi iyiliğinin, devlet müdahalesi için uygun bir sebep olmadığını düşünüyordu. Fakat Mill çoğu insanın rasyonelliğini kafasında fazla büyütmüş olabilir. Arada bir insanların, rasyonel temele dayanmadığı bariz olan ve daha sonra pişmanlık duyacakları kesin tercihler yapmasını engellemek doğru olabilir. Ne var ki, gönüllü ötenazinin yasaklanması babacanlık gerekçesiyle haklı gösterilemez, zira gönüllü ötenazi iyi sebeplerin var olduğu bir edimdir. Gönüllü ötenazi, tıpta bilindiği kadarıyla, ancak bir kişi tedavisi mümkün olmayan ve acı veren ya da son derece ıstıraplı bir sağlık sorunu yaşadığında meydana gelir. Bu şartlar altında, çabuk ölmeyi seçmenin bariz biçimde irrasyonel olduğu söylenemez. Gönüllü ötenazi savunmasının gücü, ötenaziye karar verenlerin tercihlerine ya da özerkliğine saygı ile kararın kendisinin açık rasyonel temelinin bu kombinasyonunda yatar. Birinin hayatını sona erdirmek bilgisi kolay ulaşılır hâle geldiğinde, insanlar böyle açık bir rasyonel temel olmadan hayatlarını sona erdirmeye karar verebilirler. Yasal, düzenlenmiş gönüllü ötenazi ve hekim yardımıyla intihar istismara çok daha az açıktır ve bunlar sağlandığında, insanların kendilerini nasıl öldüreceklerini keşfetmelerini kolaylaştırmanın hiç gereği yok.

İSTEMDIŞI ÖTENAZİYİ HAKLI GÖSTERMEMEK

İstemdışı ötenazi, kendi ölümlerine rıza göstermeye muktedirlerin öldürülmesini içermesi açısından gönüllü ötenaziye benzer. Rıza göstermemeleri yönüyle ondan ayrılır. Bu farklılık, önceki kısmın savının gösterdiği gibi hayati öneme sahiptir. Özfarkındalıklı varlıkları öldürmeye karşı bu

dört sebebin tamamı, öldürülen kişi, ölmeyi seçmediği zaman geçerlidir.

İstemdışı ötenaziye çok benzeyen bir şey 2005'te Katrina kasırgasının yol açtığı seller sırasında New Orleans'taki bir hastanede meydana gelmişe benziyor. Memorial Medical Center adındaki o sırada 200 hastası olan bir yerel hastane yükselen sulardan dolayı mahsur kaldı. Kasırga vurduktan üç gün sonra, hastanenin elektriği yoktu, su kaynağı bitmişti ve tuvaletlerde artık sifon çekilemiyordu. Solunum cihazına bağlı bazı hastalar öldü. Boğucu sıcakta doktorlar ve hemşireler pislenmiş yataklarda yatan hayatta kalmış hastalara bakmakta çok zorlandılar. Bu kaygılara bir de şehirde yasaların ve düzenin bozulduğu ve hastanenin kendisinin de silahlı haydutlara hedef olabileceği korkusu eklendi.

Hastaların tahliyesi için helikopterler çağrıldı. Sağlığı daha iyi olan ve yürüyebilenlere öncelik verildi. Eyalet polisi gelip çalışanlara, sivil kargaşadan dolayı akşam 5'e kadar herkesin hastaneden ayrılmış olması gerektiğini söyledi.

Sekizinci katta Jannie Burgess adında ilerlemiş kanseri olan 79 yaşındaki bir kadına morfin veriliyordu ve ölüme yakındı. Onu tahliye etmeleri için altı kat merdivenden aşağı taşınması gerekiyordu ve başka yerlerde işleri olan hemşirelerin yardımına ihtiyaç vardı. Fakat, kendi başına bırakılsaydı uyuşturulmanın etkisi geçip acı çekebilirdi. Orada bulunan hekimlerden bir tanesi hemşireye kadının "gitmesine yetecek kadar" morfin vermesi talimatında bulundu. Başka bir hekim de hemşirelere yedinci kattaki bazı hastaların da hayatta kalamayacak kadar hasta olduklarını söyledi. Hastalara, ölene kadar nefes alışlarını yavaşlatan, morfin ve başka bir ilaç içeren iğne vurdu.

Bu öldürücü ilaç bileşiminin şırınga edildiği hastalardan en azından birinin normalde yakın bir ölüm tehlikesinin pek az olduğu görülüyor. Emmett Everett birkaç yıl önce-

sinde bir kazada felç olmuş 61 yaşındaki bir adamdı ve bir bağırsak tıkanması sebebiyle ameliyat için hastanedeydi. Koğuşundaki ötekiler tahliye edilirken, arkada bırakılmamasını istedi; fakat 172 kiloydu ve merdivenlerden aşağı taşımak ve sonra helikopterlerin indiği yere yukarı çıkarmak son derece zor olacaktı. Yapılmakta olan iğnenin, çektiği baş dönmesine yardımcı olacağı söylendi.

Bu öldürmelerden herhangi birinin bu şartlar altında haklı gösterilebilir olup olmadığı tartışılır, fakat bence Emmett Everett'in öldürülmesi tartışılamaz. Önemli bir şey de, hekimlerin davranışlarının gönüllü ötenazi ya da hekim yardımıyla intiharın kabulünden gelen kaygan eğimin sonucu olmamasıydı, zira bu uygulamalar Louisiana'da hep yasadışı olmuştur. Daha ziyade, yukarıda anlatılanların dayandığı, *The New York Times*'daki haberi yapan Sheri Fink'e hekimlerin söylediklerinden o anlaşılıyor ki, hekimler yaptıkları şeyi çifte etki ilkesinin bir uygulaması olarak görmüşler. Hekimlerin, hayat kısalttığını bile bile ölümcül bir hastanın acısını dindirmek için morfin verdiklerinde yaygın biçimde sığındıkları o çifte etki ilkesi. Bu ilkeyi az sonra ele alacağız.

İstemdışı ötenaziyi babacanlığa dayanarak birini aşırı acıyla kıvranmaktan kurtarmak için haklı göstermek hiç mümkün olur muydu? Acının, özfarkındalığı olan varlıkları öldürmeye karşı bütün bu dört sebebi geçersiz kılacak kadar büyük olduğu bir durumu hayal edebiliriz. Ne var ki, bu kararı almak için, bir kişinin hayatının yaşamaya değmeyecek kadar kötü olduğunun değerlendirilebileceğinden emin olmak gerekecektir, ayrıca bu yargıda bulunmak için o kişinin kendisinden daha iyi bir konumda olmak gerekir. Fakat öteki kişinin yaşamaya devam etmek istemesi, hayatının yaşamaya değer olduğuna iyi bir kanıttır. Bundan daha iyi ne kanıt olsun?

Babacanlık savının mümkün olduğu tek örnek çeşidi, öldürülecek olan kişinin gelecekte nasıl bir acı çekeceğinin farkında olmadığı bir durumdur ve eğer şimdi ölmezse, sonuna kadar bunlara katlanmak zorunda kalacaktır. Bu sebeplerle, ona ölünceye kadar işkence edecek katil sadistlerin eline düşmüş –henüz farkına varmamış olsa da– bir kişiyi öldürebilir insan. Bu örneklere, neyse ki, daha yaygın biçimde gerçek hayattan ziyade romanlarda rastlanıyor.

Burada, eleştirel ve sezgisel ahlaki akıl yürütme arasındaki ayrım (bkz. 4. bölüm) gene önemli. Eğer gerçek hayatta haklı gösterilebilir gönülsüz ötenazi örneğiyle karşılaşmamız pek muhtemel değilse, o zaman kafalarımızdan onun savunulabileceği fantastik durumları atıp irade dışı ötenaziye karşı olan kurala, nereden bakarsanız bakın, mutlakmış gibi davranmak en iyisi olabilir. Sezgisel seviyede, yani gündelik hayatımızdaki ahlaki akıl yürütme seviyesinde, ötenazinin ancak ve ancak aşağıdaki iki durumdan birinde haklı gösterilebilir olduğunu söyleyebiliriz:

a. öldürülenler ölüme rıza gösterme yetisinden yoksundur, çünkü kendi süren varoluşları ya da varolmayışları arasındaki seçimi anlama kapasitesinden yoksundur; ya da
b. öldürülenler kendi süren hayatları ile ölümleri arasında seçim yapma kapasitesine sahiptir ve ölmek için bilgili, gönüllü ve kesin bir karar almıştır.

AKTİF VE PASİF ÖTENAZİ

Bu bölümde ulaştığımız sonuçlar Batı etiğinin en temel ilkelerinden birini ihlal ediyor: Masum bir insanı öldürmek her zaman yanlıştır. Daha önce gösterdiğim gibi benim sonuçlarım (en azından engelli bebekler konusunda) doğum öncesi teşhis ile engelli bir çocuğa sebep olacak bir gebelik-

teki kürtaja yaygın destekten dolayı, mevcut uygulamalara göre sanılandan daha az radikal. Bu kısımda, benim savunduğum uygulamalardan içkin olarak farklı olmayan, kabul edilmiş başka bir tıbbi uygulama alanları var olduğunu ileri süreceğim. Bu arka planda ulaştığımız sonuçlar öteki durumda olacağından daha az sarsıcı olabilir.

"Doe Bebek" –yasal bir rumuz– 1982'de Indiana, Bloomington'ta doğdu. Down sendromu ve yanlış biçimlenmiş bir özofagus –ağızdan mideye giden kanal– da dahil bazı ek sorunlarla geldi dünyaya. Bunun anlamı, Doe Bebeğin ağızdan gıda alamayacağıydı. Bu sorunu gidermek için cerrahi müdahale teklif edildi, fakat anne baba, doğum uzmanıyla durumu tartıştıktan sonra ameliyatı reddetti. Ameliyat olmazsa Doe Bebek kısa sürede ölecekti. Doe Bebeğin babası, bir öğretmen olarak Down sendromlu çocuklarla yakından çalıştığını ve ameliyat için rıza göstermemelerinin Doe Bebeğin ve bir bütün olarak aile için (iki çocukları daha vardı) en uygunu olacağına karar verdiklerini söyledi daha sonra. Hastane yetkilileri yasal konumlarından emin olamayınca meseleyi mahkemeye taşıdı. Hem yerel mahkeme hem de Indiana Eyaleti Yüksek Mahkemesi anne babanın ameliyata rıza göstermeyi reddedişlerini onayladı. Dava ulusal medyanın dikkatini çekti ve Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'ne götürmeye teşebbüs edildi; fakat daha bu olamadan Doe Bebek öldü.

Doe Bebek vakasının bir sonucu, o sırada Ronald Reagan'ın başkan olduğu Birleşik Devletler hükümetinin, engellilik durumuna bakılmaksızın bütün bebeklere gerekli hayat kurtarıcı tedavinin verilmesini yöneten düzenlemeleri çıkarması oldu. Fakat yeni düzenlemelere Amerikan Tıp Derneği ile Amerikan Pediatri Akademisi tarafından güçlü bir şekilde karşı çıkıldı. Düzenlemeyle ilgili mahkeme oturumunda, Reagan'ın genel cerrahı ve bütün bebeklerin

tedavi görmesini sağlama girişimi ardındaki itici güç Dr. C. Everett Koop bile, hayati tedaviyi sağlamayacağı bazı durumların olduğunu itiraf etti. Dr. Koop hayati tedavinin uygun olmadığını söylediği üç durumdan söz etti: anensefalili bebekler (beyinsiz doğan bebekler); çoğunlukla aşırı erken doğumun sonucu olarak, solunum cihazı olmadan asla nefes alamayacak ve başka bir insanı asla tanıyamayacak kadar beyinde kanamaya maruz kalmış bebekler ve sindirim sisteminin önemli bir kısmından yoksun, ancak kan dolaşımına doğrudan gıda verilerek hayatta tutulabilecek bebekler.

Bu düzenlemeler en sonunda doktorlara biraz esneklik tanıyacak biçimde yumuşatılmış haliyle kabul edildi. Böyleyken bile, sonrasında yeni doğmuş bebeklerin bakımında uzmanlaşan Amerikan pediatri uzmanları arasında yapılan bir araştırma, yüzde 76'sının bu düzenlemelere gerek olmadığını, yüzde 66'sının bu düzenlemelerin anne babanın çocukların en çok yararına olan eylem tarzını belirlemesi hakkına karıştığını düşündüğünü ve yüzde 60'ının da düzenlemelerin bebeklerin acı çekmesinin yeterince dikkate alınmadığına inandıklarını gösterdi.

Britanya'daki bir dizi davada, mahkemeler bir çocuğun hayatının kalitesinin hayati tedavinin verilip verilmemesine karar vermede önemli bir değerlendirme unsuru olduğunu kabul etmiştir. Doe Bebek gibi Down sendromu ve bağırsak tıkanması olan bir bebekle ilgili *In Re B* davasında, mahkeme ameliyatın yapılması gerektiğini söyledi, çünkü çocuğun hayatı "bariz biçimde berbat" olmayacaktı. Başka bir dava *Re C*'de, ciddi fiziksel engellerle birlikte yetersiz oluşmuş bir beyni olan bir bebek konusunda mahkeme pediatri ekibine hayat uzatan tedaviden kaçınması yetkisini verdi. *Re Baby J* davasında da seçilen yol buydu; bu bebek aşırı derecede erken doğdu, kördü, sağırdı ve muhtemelen hiç konuşamayacaktı.

Fransa'da Almanya, İtalya, Lüksemburg, Hollanda, İs-

panya, İsveç ve Birleşik Krallık'taki yenidoğan yoğun bakım ünitelerinde çalışan Avrupalı hekimler arasındaki bir araştırma, bütün bu ülkelerde çoğunluğun, tedavi edilemez sağlık durumundan dolayı verilen yoğun bakıma sınırlar koymuş olduğunu gösterdi. Örneğin, bir bebeğin kalbi durmuşsa, hayata döndürmekten vaz geçiyorlardı ya da solunum cihazına koymuyorlardı. Böylelikle, pek çoğu Doe Bebeğin anne babasının kararına katılmasa da (çünkü Down sendromlu çocuklar zevkli hayatlar sürebilir ve çoğunlukla sıcak kanlı, sevecen insanlardır), hemen hemen herkes daha ağır durumlarda, bir bebeğin ölmesine izin vermenin, seçilecek tek insancıl ve etik olarak kabul edilebilir yol olduğunu teslim ediyor. Soru şu: Eğer bebeklerin ölmesine izin vermek doğruysa, onları öldürmek neden yanlış?

Bu soru işin içindeki doktorların dikkatinden kaçmadı. Buna sıklıkla on dokuzuncu yüzyıl şairi Arthur Clough'ın bir beyitiyle cevap veriyorlar:

Öldürmeyeceksin; ama gerek de yok didinmeye
Öyle işgüzarlıkla aman hayatta kalsın diye.

Ne yazık ki Clough'ın ölümsüz dizelerine otoriter etik bir bildiri olarak başvuranlara, bu dizeler iğneleyici bir hicivden geliyor –"The Latest Decalogue" [Son Gelen On Emir]– ve niyeti de sözünü ettiği davranışla alay etmek. İlk dizeler, örneğin, şöyle:

Tek bir tanrın olacak yalnızca;
İkisinin pahasına anca.
Hiçbir oyma resme de
Tapılamaz paradaki haricinde

Yani Clough öldürmenin yanlış olduğunu ama hayatta tutmak için de çok çabalamamanın doğru olduğunu düşünen-

lerin yanında sayılamaz. Bununla birlikte bu fikir hakkında söylenecek bir şey var mı? Bunun için söylenecek bir şey olduğu görüşüne çoğunlukla "eylemler ve eylemsizlikler doktrini" adı veriliyor. Belli sonuçları olan bir eylemi gerçekleştirmek ile –sözgelimi, engelli bir çocuğun ölümü– aynı sonuçlara bir şeyin yapılmasından geri durularak varılması arasında önemli bir ahlaki ayrım olduğu fikrini savunuyor. Eğer bu doktrin doğruysa, çocuğa öldürücü iğne yapan doktor yanlış yapıyor; çocuğun antibiyotiksiz öleceğini gayet iyi bilen ama çocuğa antibiyotik vermeyen doktor yanlış yapmıyor.

Eylemler ve eylemsizlikler doktrinini kabul etmek için hangi sebepler var? Bu doktrinin kendisini önemli bir etik ilke olarak kuvvetle savunanlar az. Daha ziyade bir etik görüşün, üzerimize kesin ahlaki yükümlülükler koyan belirlenmiş ahlak kurallarını ihlal etmediğimiz sürece, ahlakın bizden talep ettiği her şeyi yaptığımızı savunan görüşün bir içerimidir. Bu kurallar On Emir'in aşina kıldığı türden ve benzer ahlaki kodlardır: "Öldürme!", "Yalan söyleme!" vb. Tipik olarak olumsuz yapıdadır, böylelikle bunlara itaat etmek için sadece yasakladıkları eylemlerden geri durmak gerekmektedir. Dolayısıyla, itaat toplumun her üyesinden talep edilebilir.

Herkesin itaat etmesi beklenebilen ahlaki kuralların düzenlediği özgül ödevlerden oluşan bir etik, eylemler ile eylemsizlikler arasında keskin bir ayrım yapmak zorundadır. Sözgelimi "Öldürme!" kuralını ele alalım. Eğer bu kural Batı geleneğinde olageldiği gibi, sadece masum insan canını almayı yasaklamak biçiminde yorumlanırsa, bu kuralın açık ihlallerinden kaçınmak o kadar zor olmaz. Çok azımız katiliz. Masum insanları ölüme terk etmekten kaçınmak o kadar kolay değil. Pek çok insan yetersiz yiyecek ya da yetersiz tıp olanaklarından dolayı ölüyor. Onlardan bir kısmı-

na yardım edebilecekken etmiyorsak, onların ölmesine izin veriyoruz demektir. Öldürmeye karşı olan kuralı eylemsizlikler için de geçerli kılmak, bu kuralla uyumlu yaşamayı, ahlaki olarak her saygın kişiden beklenen bir asgari durumdan ziyade, bir azizlik emaresi ya da ahlaki bir kahramanlık yapardı.

Eylemleri, özgül ahlaki kuralları ihlal edip etmediğine göre yargılayan bir etik, bu yüzden, eylemler ile eylemsizlikler arasındaki ayrım üzerine ahlaki ağırlık koyar. Eylemleri, sonuçlarına göre yargılayan bir etik öyle yapmayacaktır, zira bir eylemin ve eylemsizliğin sonuçları bütün önemli açılardan çoğunlukla ayırt edilemezdir. Örneğin, yardımsız nefes alamayan erken doğmuş bir bebeği solunum cihazına koymama kararı vermek, çocuğa öldürücü bir iğne yapmak kadar ölümcül sonuçlara yol açar.

Eylemler ve eylemsizlikler meselesi bu iki temel yaklaşım arasındaki seçimi alışılmadık biçimde açık ve doğrudan ortaya koyuyor. Yapmamız gereken, birbirinden sadece tek bir yönüyle ayrılan iki paralel durum hayal etmemiz: Birinde bir kişi, başka bir insanın ölümüyle sonuçlanan bir eylem yapıyor, ötekindeyse, bir şey yapmaktan geri duruyor, ama sonucu aynı oluyor. İşte, Avustralyalı saygın tıp araştırmacısı Sir Gustav Nossal'ın bir denemesinden alınmış görece yaygın bir durumun tarifi:

83 yaşında yaşlı bir hanımın, artan derecede zihin bulanıklığının, kendi evinde kalmasını imkânsız hâle getirmesinden ve bakmak isteyen ve bakabilecek kimsesi olmadığından girişi yapıldı [yaşlılar için bakım evine]. Üç yılı aşkın bir sürede durumu kötüleşiyor. Konuşma yeteneğini kaybediyor, yemeğinin yedirilmesi gerekiyor ve idrarını tutamıyor. En sonunda, artık bir koltuğa oturamıyor ve daimi olarak yatağa bağlı kalıyor. Bir gün zatürreye yakalanıyor.

Makul kalitede bir hayat yaşayan bir hastada zatürrenin rutin olarak antibiyotiklerle tedavi edilmesi gerekir. Bu hastaya antibiyotik verilmeli mi? Nossal devam ediyor:

Akrabalarıyla temas kuruluyor ve bakımevinin başhemşiresi onlara kendisinin ve en sık başvurduğu doktorun bu tip durumlar için kabaca bir şeyler ayarladığını söylüyor. İlerlemiş ileri yaş bunamasında ilk üç enfeksiyonu antibiyotikle tedavi ediyorlar, ondan sonra da, "zatürree yaşlı kişinin dostudur" deyişini akılda tutarak doğal akışına bırakıyorlar. Baş hemşire akrabalarının istemesi durumunda *bütün* enfeksiyonların sıkı bir şekilde tedavi edilebileceğini vurguluyor. Akrabalar pratik yolu kabul ediyorlar. Hasta altı ay sonra idrar kanalı enfeksiyonundan ölüyor.

Bu hasta, kasıtlı bir eylemsizlik sonucunda öldü. Pek çok insan bu eylemsizliğin haklı olduğunu düşünürdü. Daha zatürrenin ilk başında bile tedavinin bırakılmış olmasının daha iyi olup olmadığını sorgulayabilirler. Sonuçta üç sayısının ahlaki bir büyüsü yok. Antibiyotik vermeme kararı alındığı sırada, hastanın huzur içinde ölümünü sağlayacak bir iğne yapmak da haklı gösterilebilir miydi?

Bir hastanın belli bir zamanda ölümüne sebep olacak bu iki yolu kıyaslarken, iğneyi yapan doktorun hapse girmeyi hak eden bir katil olduğunu, ama öte yandan antibiyotik vermemeye karar veren doktorun iyi ve merhametli tıp uygulaması yaptığını savunmak makul mü? Hukuk mahkemelerinin söyleyeceği şey bu olabilir, fakat kesinlikle savunulamaz bir ayrım. İki durumda da sonuç hastanın ölümü. İki durumda da, doktor sonucun bu olacağını biliyor ve yapacağı şeye kararını bu bilgiyi temel alarak veriyor, çünkü bu sonucun öteki seçenekten daha iyi olacağını değerlendiriyor. İki durumda da, kendi kararının sorumluluğunu taşımalıdır; antibiyotik vermeme kararı alan doktorun, kendisinin bir şeyi yapmamasından dolayı hastanın ölümünden

sorumlu olmadığını söylemesi doğru olmazdı. Bu durumda hiçbir şey yapmamanın kendisi kasıtlı bir tercihtir ve sonuçlarından kaçılamaz.

Tabii, antibiyotikleri esirgeyen doktorun hastayı öldürmediği, sadece hastanın ölmesine izin verdiği söylenebilir; ama o zaman da öldürmenin neden her zaman yanlış ve ölmeye izin vermenin neden bazen doğru olduğu sorusuna cevap verilmesi gerekiyor. Ayrımın çoğu savunucusunun verdiği cevap, masum insanların öldürülmesine karşı ahlaki bir kuralın olduğu ama ölmelerine izin vermeye karşı hiçbir kuralın olmadığıdır sadece. Bu cevap, geleneksel olarak kabul edilmiş bir ahlaki kurala sorgulanamazmış gibi davranıyor; oradan, öldürmeye karşı bir kuralımızın (ama öldürmeye izin vermeye karşı değil) olması gerekip gerekmediği sorusuna geçmiyor. Geleneksel olarak kabul edilmiş insan hayatının kutsallığı ilkesinin savunulamaz olduğunu görmüştük. Öldürmeyi yasaklayan ama "ölmeye bırakma"yı kabul eden ahlaki kurallar da sorgulamadan kabul edilemez.

Bu örnekler üzerinde düşünmek, öldürmek ile ölmeye izin vermek arasında hiçbir *içkin* ahlaki fark olmadığı sonucuna götürüyor bizi. Yani sırf, bir eylem ile eylemsizlik arasındaki ayrıma dayanan hiçbir fark yok. (Bütün öldürmeye izin verme vakalarının ahlaki olarak öldürmeye eşdeğer olduğu anlamına gelmez bu. Öteki etkenler –harici etkenler– bazen önemli olacaktır. Bu, sonraki bölümde ele alınacak.) Ölmesine izin verme –bazen "pasif ötenazi" deniyor– belli durumlarda zaten insancıl ve uygun eylem tarzı olarak kabul ediliyor. Öldürme ile ölmeye izin verme arasında hiçbir içkin ahlaki fark yoksa, aktif ötenazi de belli durumlarda insancıl ve uygun olarak kabul edilmelidir.

Başkaları, hayatı uzatmak için gerekli tedaviyi geri çekme ile öldürücü bir iğne yapma arasındaki farkın bu ikisi-

nin yapılma niyetinde yattığını öne sürüyordu. Bu görüşü savunanlar "çifte etki doktrini"ne başvuruyor, yani bir eylemin (örneğin hayati tedaviden geri durulması) iki etkisi olabileceğini (bu örnekte, hastaya fazladan acı çektirmeme ile hastanın ömrünü kısaltma) ileri sürmek için Roma Katolik ahlak ilahiyatçılarının ve ahlak felsefecilerinin arasında yaygın biçimde inanılan bir doktrine. Sonra da, *doğrudan niyet edilmiş* etkinin mutlak bir ahlaki kuralı ihlal etmeyen yararlı bir etki olduğu sürece, bu eylem caizdir, diye ileri sürüyorlar. Eylemimizin (ya da eylemsizliğimizin) hastanın ölümüyle sonuçlanacağını öngörsek de, bu sadece istenmeyen bir yan etkidir. Ama doğrudan niyet edilmiş etki ile yan etki arasındaki ayrım uydurma bir ayrımdır ve bu doktrin, Katrina Kasırgasından sonra New Orleans'taki Memorial Medical Center örneğinde gördüğümüz gibi kolaylıkla amacı dışında kullanılabilir. Dikkatimizi sırf bir etki yerine başka etkiye çevirerek sorumluluktan kaçamayız. İki etkiyi de öngörüyorsak, yaptıklarımızın öngörülen etkilerinin sorumluluğunu kabullenmek zorundayız. Çoğu zaman bir şey yapmak ister, fakat, öteki, istenmeyen sonuçlarından dolayı yapamayız. Örneğin, bir kimya şirketi en yakın nehre atarak zehirli atıklardan en ekonomik biçimde kurtulmak isteyebilir. Şirketin yöneticilerinin, bütün niyetlerinin fabrikanın randımanını iyileştirerek istihdamı artırmak ve hayat pahalılığını aşağı çekmek olduğunu söylemelerine izin mi vereceğiz? Bu değerli hedefleri ilerletmenin sadece istenmeyen bir yan etkisi olduğu için bu kirliliği maruz mu göreceğiz? Belli ki, çifte etki doktrininin savunucuları böyle bir mazereti kabul etmezdi. Gelgelelim bunu reddederken, maliyetin –kirlenmiş nehir– kazanımla orantısız olduğu yargısına dayanmak zorunda kalacaklardır. Burada, çifte etki doktrini arkasında sonuççu bir yargı pusuda bekliyor. Aynı şey bu doktrin tıbbi bakımda kullanıldığında da geçer-

li. Normalde, hayat kurtarmak, acı dindirmeden önde gelir. Eğer belli bir hastanın durumunda önde gelmiyorsa, bunun tek şebebi, hastanın kabul edilebilir kalitedeki bir gelecek hayata dair beklentilerinin bu durumda acı çekmeyi dindirmenin önde gelebileceği kadar umutsuz olduğu yargısına varmamızdır. Başka bir deyişle bu insan hayatının kutsallığını kabule dayalı bir karar değil, kılık değiştirmiş *hayat kalitesi* yargısına dayalı bir karardır.

"Olağan" ve "olağandışı" tedavi yolları arasındaki ayrıma yapılan yaygın bir başvuru da, olağandışı çareler sağlamanın zorunlu olmadığı inancıyla birleştiğinde eşit derecede yetersizdir. Meslektaşım Helga Kuhse ile birlikte, Avustralya'daki pediatri ve doğum uzmanları arasında bir araştırma yaptık ve "olağan" ve "olağandışı" çareleri nelerin teşkil ettiği konusunda dikkate değer fikirleri olduğunu keşfettik. Bazıları antibiyotik kullanımının bile –en ucuz, en basit, en yaygın tıbbi işlem– olağandışı olabileceğini düşünüyordu. Bu görüş yelpazesinin sebebini bulmak kolay. Ayrım için ahlak ilahiyatçıları ve felsefecilerinin verdiği gerekçelere bakıldığında, bir durumda "olağan" olan bir şeyin, başka bir durumda "olağandışı" olabileceği çıkıyor ortaya. Sözgelimi, komada, solunum cihazı yardımıyla nefes alan ve hiçbir iyileşme umudu olmadığı düşünülen New Jersey'li Karen Ann Quinlan adındaki genç bir kadının dönüm noktası örneğinde, Romalı Katolik piskopos, solunum cihazının kullanımının "olağandışı" olduğu ve dolayısıyla da, Quinlan'ın komadan çıkma umudu olmadığından ihtiyari olduğu yönünde ifade verdi. Elbette, doktorlar Quinlan'ın iyileşmesinin muhtemel olduğunu düşünselerdi, solunum cihazının kullanımı ihtiyari olmazdı ve "olağan" olarak ilan edilirdi. Öte yandan, solunum cihazı çekilip de çoğu insanı şaşırtacak biçimde Quinlan kendi başına nefes almaya devam edince, Romalı Katolik olan anne babası beslenme

sondasının çıkarılması için çalışmadılar. Quinlan bir dokuz yıl daha hayatta kaldı fakat hiçbir zaman komadan çıkmadı.

2004'te Terri Schiavo tartışmaları üzerine, Papa II. John Paul, "su ve yiyecek vermek, suni yollarla olsa bile, daima hayatı korumanın doğal bir yolunu temsil eder, tıbbi bir edimi değil," diyerek, bitkisel hayattaki insanların beslenme sondalarının çıkarılmaması gerektiğini kesin bir dille ifade etmiştir. Beslenme sondasının kullanımının nasıl tıbbi bir edim olmadığını anlamak zor; bunları takmak, sağlık eğitimi almamış insanların yapabileceği bir şey değil. Solunum cihazını çekmek ile beslenme sondasını çekmek arasında gerçekten önemli bir ahlaki fark var mıdır? Hastanın en azından asgari hayat kalitesi beklentileri (ve kaynakların sınırlı olup, başka yerlerdeki hayatları kurtarmak için daha etkili olarak kullanılabileceği yerlerde, tedavinin maliyeti de) belli bir tedavi biçiminin uygulanmasının gerekip gerekmediğini belirlemelidir.

Aslında, harici farklılıklardan dolayı –özellikle de ölümün gerçekleşmesi için geçen süre– aktif ötenazi daha insancıl bir yol olabilir. 1970'lerde Britanyalı hekim Dr. John Lorber, *spina bifida*'nın –bebeğin sırtında, sinirleri açıkta bırakan bir yarayla, o zamanların görece yaygın bir doğum özrü– en ağır biçimiyle doğan bebeklerin ölmesine izin verilmesini salık veriyordu, çünkü yaşamaya değer hayat umutlarının zayıf olduğunu düşünüyordu. Lorber, bu bebekleri tedavi etmemedeki amacın, çok geçmeden ve acı çekmeden ölmeleri gerektiği olduğunu açıkça kabul etti. Ne var ki, ameliyat yapılmayacak *spina bifida*'lı yirmi beş bebeğin kaderinin taslağını yapmışken on dördünün bir ay sonra, yedisinin de üç ay sonra hâlâ canlı olduğunu gördü. Lorber'ın spina bifida'ya yaklaşımını benimseyen bir Avustralya kliniği, tedavi uygulanmayan yetmiş dokuz bebekten, beşinin iki yıldan fazla hayatta kaldığını keşfetti. Hem be-

bekler, hem de aileleri için herhalde bu uzun süreli bir çile olmuştur. Aynı zamanda bu durum hastane çalışanları ve o halkın tıbbi kaynakları üzerinde hatırı sayılır bir yüktür; gerçi, makul refah seviyesindeki bir toplumda ilk düşünülecek şey bu olmasa gerek. (Bugün spina bifida'yla çok daha az bebek doğuyor, kısmen gebeliğin başlarında folik asidi almanın bu sağlık sorunun oluşmasını azalttığının keşfinden, kısmen de spina bifida'nın gebelik sırasında artık tespit edilebilmesi ve buna maruz kalan çoğu fetüsün alınmasından dolayı).

Başka bir örnek ele alırsak, Down sendromu ve açılmadığı takdirde bebeğin yemek yemesini imkânsız kılan sindirim sistemindeki bir tıkanıklıkla doğan bebekleri düşünelim. Doe Bebek gibi, bu bebeklerin ölmesine izin verilebilir. Ne var ki, tıkanıklık açılabilir ve bunun çocuğun sahip olacağı zihinsel engellilik derecesiyle hiç ilgisi yoktur. Dahası, bu şartlar altında ameliyat etmemekten kaynaklanan ölüm, kesin olsa da, ne çabuktur, ne de acısız.

Bebek susuzluktan ya da açlıktan ölür. Doe Bebeğin ölmesi yaklaşık beş gün sürdü ve bu uygulamanın öteki kaydedilmiş örneklerinde, ölümün gelmesi iki hafta kadar zaman almıştır.

Bu bağlamda, *Homo sapiens* türünün üyeliğinin bir varlığa, farklı bir türün üyesi olan benzer zihinsel seviyedeki bir varlıktan daha iyi muamele hakkı kazandırmadığı yönündeki önceki savımızı tekrar düşünmek ilginç olur. *Homo sapiens* türünün üyeliğinin bir varlığa, farklı bir türün üyesinden *daha kötü* muamele etmek için bir sebep olmadığını da söyleyebilirdik –söylemeye gerek olmayacak kadar ortada gibi gerçi. Yine de, ötenazi açısından, bunun söylenmesi gerekiyor. Eğer köpeğiniz hiçbir iyileşme şansı olmaksızın hasta ve acı içindeyse, yapılması gereken insancıl şey veterinere götürüp öldürücü bir iğneyle çabucak acı çekmesini

sona erdirmektir. Köpeğiniz günler, haftalar ya da aylar geçtikçe yavaş yavaş acı içinde ölürken tedaviyi geri tutarak "doğal akışına bırakmak" bariz biçimde yanlış olurdu. Bir köpeğe yapılmasının bariz biçimde yanlış olduğu şeyi, böyle meselelerde hiçbir zaman bir görüş belirtememiş bir insana yapmanın da eşit derecede yanlış olduğunu görmemize engel şey, sadece bizim insan hayatının kutsallığı doktrinine duyduğumuz hak etmediği saygıdan dolayıdır.

Özetlemek gerekirse: Hayatı sona erdirmenin pasif yolları, uzun süren ölümle sonuçlanır. Bu yollar, ölecek olanların seçiminde alakasız etkenleri devreye sokar (bağırsakta tıkanma ya da kolay tedavi edilebilir bir enfeksiyonun varlığı). Eğer amacımızın çabuk ve acısız ölüm olduğunu itiraf edebiliyorsak, bu amaca ulaşılıp ulaşılmayacağını belirlemeyi şansa bırakmamamız gerekir. Ölümü seçince, mümkün olan en iyi şekilde gelmesini sağlamalıyız.

KAYGAN EĞİM: ÖTENAZİDEN SOYKIRIMA?

Bu konuyu bırakmadan önce, ötenazi karşıtı literatürde öylesine büyük yer tutan bir itiraz var ki, kendi başına bir kısım açılmasını hak eden bu itirazı dikkate almamız gerekir. Örneğin, Dr. John Lorber'ın aktif ötenazi reddetme sebebi budur. Şöyle yazıyor:

> Ötenaziye bir bütün olarak karşıyım. Tamamen mantıklı olmasına ve uzman ve vicdanlı ellerde böyle bir durumla ilgilenmenin gayet insancıl olabilmesine rağmen, ötenaziyi yasallaştırmak devletin ya da cahil, vicdansız bireylerin elinde çok önemli bir silah olurdu. Ötenazinin yasallaşması durumunda ne tür suçların işlenebileceğini bilmek için tarihte çok gerilere gitmeye gerek yok.

Ötenazi kaygan zeminde aşağı doğru ilk adım olur muydu? İnişimizi kontrol edecek, ahlaki olarak ayağımızı basacağı-

mız sağlam yerlerin yokluğunda, ta devlet terörü ve kitle katliamı uçurumuna kadar kayıp gider miydik? Kuşkusuz Lorber'ın kastettiği Nazizm deneyimi, ötenaziye karşı bizi uyarmak için sık sık hatırlatılan bir hayalet olmuştur. İşte, başka bir doktor, Leo Alexander'ın bir makalesinden daha özgül bir örnek:

[Nazi] Suçlar[ı] en sonunda hangi boyutlara gelmiş olursa olsun, bunları inceleyen herkes anladı ki her şey küçük küçük ilk adımlarla başlamıştır. İlk adımlar önce hekimlerin temel tavırlarındaki ince bir vurgu kaymasından ibaretti. Ötenazi hareketindeki temel, yaşamaya değmez hayat diye bir şeyin var olduğu tavrının kabulüyle başladı. Bu tavır, ilk evrelerinde sadece ağır ve kronik hastalarla ilgiliydi. Kategoriye dahil edilmesi gerekenlerin kapsamı kademe kademe, toplumsal olarak üretken olmayan, ideolojik olarak istenmeyen, ırk olarak istenmeyen ve son olarak da, Alman olmayanları da içine alacak şekilde genişletildi. Bütün bu zihniyet eğilimine itici güç sağlayan bu son derece küçük kanırtmacın, iyileştirilemez hastalara karşı gösterilen bu tavrın olduğunu fark etmek önemlidir.

Alexander, Nazilerin daha sonra işlediği bütün o korkunç suçların kökeni olarak Nazilerin ötenazi programı dediği şeyi tek başına çekip alıyor, çünkü o program "yaşamaya değmez hayat diye bir şeyin var olduğu"nu ima ediyordu. Lorber, bu konuda Alexander'a pek katılamaz, çünkü, onun tavsiye ettiği, spina bifida'nın en kötü biçimine katlanan bebekleri tedavi etmeme işlemi tam da bu yargıya dayalıdır. Bazen insanlar her ne kadar bir insan hayatının yaşamaya değmez olarak değerlendirilmemesi gerekirmiş gibi konuşsa da, böyle bir değerlendirmenin bariz biçimde doğru olduğu zamanlar da var. Herhangi bir haz biçimiyle ya da asgari seviyede bir özfarkındalıkla telafi edilmeyen fiziksel acının çekildiği bir hayat yaşamaya değmez. Daha önce kaydettiği-

miz gibi, Tay-Sachs hastalığıyla yaşanan bir hayat yaşamaya değmez bir hayata makul bir örnektir. Sağlık bakımı iktisatçılarının hazırladığı, insanlara belli sağlık hallerinde hayatta olmalarını ne kadar değerli bulduklarının sorulduğu araştırmalar insanların bazı hallere negatif değer verdiğini gösteriyor; yani o durumda olmaktansa ölmeyi tercih ettiklerini işaret ediyorlar. Belli ki, Sir Gustav Nossal'ın anlattığı ileri yaştaki kadının hayatı, bakımevindeki başhemşire, doktoru ve akrabalarının nazarında yaşamaya değmiyordu. Kimin ölmeye bırakılması, kime tedavi uygulanması gerektiğine karar vermek için ölçütler belirleyebiliyorsak, o zaman kimin öldürülmesi gerektiğine karar vermek için de ölçütler, hatta belki aynı ölçütleri belirlemek neden yanlış olsun?

Nazileri, kitle katliamı yapmayan insanlardan ayıran çizgi, bazı hayatların yaşamaya değmez olduğu tavrı değildir. O halde nedir? Pasif ötenazinin ötesine geçip aktif ötenazi mi uyguladılar? Larber gibi pek çoğu, aktif bir ötenazi programının, gücü vicdansız bir hükümetin elline verebileceğinden kaygı duyuyorlardı. Bu kaygı göz ardı edilemez ama abartılmamalıdır. Vicdansız hükümetlerin gücü dahilinde, muhaliflerinden kurtulmak için zaten, tıbbi sebeplerle doktorların gerçekleştirdiği ötenaziden daha inandırıcı araçları var. "İntiharlar" ayarlanabilir. "Kazalar" olabilir. Gerekirse kiralık katiller tutulup suçları başkalarının üstüne atılabilir. Böyle ihtimallere karşı en iyi savunmamız hükümetimizin demokratik, açık ve muhaliflerini öldürmeyi ciddi olarak düşünmeyen insanların elinde olmasını sağlamak için elden geleni yapmaktır. Bu istek yeterince ciddi olduğunda, ötenazi ister yasal olsun ister olmasın hükümetler bir yolunu bulacaktır.

Aslında Nazilerin bir ötenazi programı yoktu, yani kelimenin tam anlamıyla. Onların ötenazi programı dediği şey, öldürülenlerin acı çekmelerinden duyulan kaygıyla

harekete geçirilmemişti. Öyle olsaydı, operasyonlarını gizli tutmazlardı, öldürülenlerin ölüm sebebi hakkında akrabalarını kandırmazlardı ya da silahlı hizmetlerdeki gazileri ya da ötenazi kadrosundakilerin akrabaları gibi belli ayrıcalıklı sınıfları programdan muaf tutmazlardı. Nazi "ötenazi"si hiçbir zaman gönüllü olmadı ve çoğunlukla, irade içermeyen ötenaziden ziyade irade dışı ötenazi oldu. "İşe yaramaz boğazların icabına bakmak" –bu işin başındakilerin kullandığı bir söz– programın amacı hakkında "merhametten öldürme"den daha iyi bir fikir veriyor. Hem ırk kökeni hem de çalışabilme yeteneği, öldürülecek hastaların seçiminde göz önüne alınan etkenler arasındaydı. Sözde ötenazi programını ve daha sonra tüm Yahudi soykırımını mümkün kılan, saf Ari *Volk*'u –sırf bireylerin hayatlarından daha önemli olarak düşünülen yarı mistik ırkçı bir kavram– sürdürmenin önemine olan Nazi inancıydı. Öte yandan, ötenaziyi yasallaştırma teklifleri özerkliğe saygı ve anlamsız acı çekmeden kaçınma amacına dayalıdır.

Dolayısıyla, ötenaziyi yasallaştırmanın, bizim Nazi tarzı iğrençliklere kayıp gitmemize sebep olma ihtimali pek azdır. İnsan ile insandışının, fetüs ile bebeğin, öldürme ile ölmeye bırakmanın aralarındaki farklar ne kadar keyfi olursa olsun, masum bir insanı öldürmenin daima yanlış olduğu kuralının en azından elverişli bir çizgi olduğu hâlâ ileri sürülebilir. Hayatı belki yaşamaya değer bir bebek ile hayatı kesinlikle öyle olmayan bir bebek arasındaki ayrımı çizmek çok daha zor. Belki bazı insan çeşitlerinin belli durumlarda öldürülebileceğini anlayan insanların, ilk çeşitten çok farklı olmayan başkalarını öldürmenin yanlış olmadığı sonucuna varmaları daha muhtemeldir. Şimdi, kabul edilebilir öldürme sınırı kademe kademe geriye itilebilir mi? Herhangi bir mantıklı durma yerinin yokluğunda, sonuç insan hayatına olan bütün saygının kaybı mı olacak?

Eğer yasalarımız isteyen herkesin ötenazi uygulayabileceği biçimde değişseydi, haklı gerekçeyle öldürülebilecekler ile diğerleri arasındaki açık bir çizginin yokluğu gerçek bir tehlike oluştururdu; ama ötenazi savunucularının önerdikleri bu değil. Eğer ötenazi edimleri sadece tıp mesleğinin bir üyesi tarafından gerçekleştirilebilirse, ikinci bir doktorun da uygun görmesiyle, öldürme eğiliminin toplumun tamamında kontrolsüz yayılması muhtemel değil. Doktorlar, tedaviyi esirgeyebilme imkânından dolayı zaten hayat ve ölüm üzerinde çok fazla söz sahibi. Ağır engelli bebeklerin zatürreeden ölmesine izin vererek işe başlayan doktorların, siyasal aşırı uçlardan ya da ırksal bir azınlıktan antibiyotik esirgemeye doğru yöneleceğine dair bir iddia yok. Aslında, ötenaziyi yasallaştırma doktorların gücünü kontrol etme işine de yarayabilir çünkü bazı doktorların şimdi kendi inisiyatifleriyle ve gizli yaptıklarını açığa çıkarıp başka bir doktorun sıkı incelemesi altına sokar.

Zaten bir insan kategorisinin öldürülmesine izin veren tavrın, öteki insanları öldürmeye karşı konulan kısıtlamaları kaldırdığına dair çok az tarihsel kanıt var. Eski Yunanlılar düzenli olarak bebekleri öldürmüş ya da kendi başına terk etmişlerdir fakat yurttaşlarının canını alma konusunda en azından ortaçağ Hıristiyanları ya da modern Amerikalılar kadar vicdanlı oldukları görülüyor. Geleneksel Eskimo toplumlarında, bir erkeğin ileri yaştaki anne babasını öldürmesi gelenekti, fakat normal sağlıklı bir yetişkinin katli neredeyse duyulmuş değildi. Bu uygulamalardan söz ediyorum, ama bunların taklit edilmesini önermek için değil, sadece şimdi çektiğimiz yerlerin dışında başka yerlerde de çizgilerin çekilebileceğini göstermek için. Eğer bu toplumlar, tavırlarını bir gruptan ötekine aktarmadan insanları farklı kategorilere ayırabiliyorduysa; biz, daha gelişmiş hukuk sistemlerimizle ve daha geniş tıp bilgimizle aynısını yapabilmeliyiz.

Bütün bunlar, geleneksel, hayatın kutsallığı etiğinden ayrılmanın, küçük fakat ölçülebilir istenmeyen sonuçlar riskini de beraberinde taşıdığını yalanlamıyor. Bu riske karşı geleneksel etiğin yol açtığı elle tutulur zararı dengelemek zorundayız; çektikleri acının gereksiz uzatıldığı kişilerin uğradığı zarar. Kürtaj ve pasif ötenazinin yaygın kabulünün, geleneksel etiği birey hayatlarına saygısı olmayanlara karşı zayıf bir savunma haline getirirken, geleneksel etikteki kusurları zaten ortaya çıkarıp çıkarmadığını da sormamız gerekir. Belki daha az net, ama daha akla yatkın bir etik, haklı gösterilemez öldürmeye direnmek için uzun vadede daha sağlam bir dayanak sağlayabilir.

8

Zengin ve Yoksul

YOKSULLUK HAKKINDA BAZI OLGULAR

Yirminci yüzyılın sonunda Dünya Bankası, aşırı yoksulluk içinde yaşayan 60 000 kadın ve erkeğin görüşlerini kaydetmek üzere bir araştırmacı ekip gönderdi. Yetmiş üç ülkeyi gezen araştırma ekibi tekrar tekrar yoksulluğun aşağıdaki şeyler demek olduğunu dinledi:

> Yılın tamamında ya da bir kısmında yiyecek sıkıntınız oluyor, çoğunlukla günde bir öğün yiyorsunuz, bazen çocuğunuzun açlığını gidermek ile kendi açlığınızı gidermek arasında bir tercih yapmak zorunda kalıyorsunuz, bazen de ikisini de yapamıyorsunuz.
>
> Para biriktiremezsiniz. Eğer bir aile bireyi hasta düşerse ve doktora gitmek için para lazım olursa, ya da mahsul iyi çıkmaz da yiyecek bir şeyiniz olmazsa, bölgenizdeki tefeciden borç almak zorunda kalırsınız; o kadar çok faiz bindirir ki borç tırmanmaya devam eder ve asla yakanızı bırakmayabilir.
>
> Çocuklarınızı okula göndermeye gücünüz yetmez; ya da, eğer okula başlarlarsa da, hasat kötüyse tekrar okuldan almak zorunda kalırsınız.
>
> Her iki ya da üç yılda bir ya da şiddetli hava şartlarından sonra yeniden yapmanız gereken, çamur ya da sazdan eğreti bir evde yaşarsınız.

Yakında hiçbir güvenli içme suyu kaynağınız yoktur. Çok uzun bir yol taşımanız gerekir, o zaman bile, kaynatmazsanız hasta eder.

Çoğunlukla, bu maddi yoksunluklar yanında, insanı aşağılayan bir güçsüzlük hali, kolay incinirlik ve derin bir utanma ya da başarısızlık duygusu geliyor.

Dünya Bankası'nın tanımıyla aşırı yoksulluk, yeterli yiyecek, su, barınma, giysi, temizlik, sağlık ya da eğitim gibi en temel insani ihtiyaçları karşılayacak yeterli gelire sahip olmama demektir. 2008'de Banka bunun, Birleşik Devletler'de yaklaşık 1,25 ABD dolarının satın alma gücüne eşdeğer günlük gelir gerektirdiğini hesapladı. Bu, 1,25 ABD dolarının yabancı döviz karşılığı değil. Öyle olsaydı o kadar kötü olmayabilirdi, çünkü zengin bir ülkeden yoksul bir ülkeye seyahat eden herkes bilir ki, zengin ülkelerin para birimleri yoksul ülkelerde çok daha büyük bir alım gücüne sahiptir. Dünya Bankası'nın tanımı o farklılığı hesaba katıyor: Yoksullar kendi para birimleriyle sadece, Birleşik Devletler'de 1,25 dolara satın alınabilecek miktarda ihtiyaçlarını alabilecekleri kadar para kazanıyorlar. Banka'nın tahminine göre 1,4 milyar insanın geliri bunun altında.

Sanayileşmiş ülkelerdeki insanlar ise kendi toplumlarındaki ötekilere kıyasla daha yoksullar. Yoksullukları göreli; temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar gelirleri var ve çoğunlukla ücretsiz sağlık hizmeti de alıyorlar. Gelişmekte olan ülkelerde aşırı yoksulluk içinde yaşayan o 1,4 milyar insan mutlak bir standartta yoksullar: Temel ihtiyaçlarını karşılamada güçlük çekiyorlar. Mutlak yoksulluk öldürür. Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu, UNICEF'e göre, beş yaş altı 8,8 milyon çocuk 2008'de önlenebilir ve yoksulluğa bağlı nedenlerden öldü. Bu da her gün gereksiz yere 24 000 ölüm demektir; bir futbol stadyumu dolusu

çocuğu düşünün. (Ölen çocuk sayısı 1960'lardan bu yana kararlı bir biçimde düşüyor, ama yine de çok fazla.) Milyonlarca yetişkin de mutlak yoksulluktan ölüyor. Zengin uluslardaki ortalama insan ömrü şimdi yetmiş sekiz; gelişmekte olan ülkelerde elli civarı. Mutlak yoksulluk ölüme neden olmadığı zaman, yine de varlıklı ülkelerde pek sık görülmeyen bir tür sefalete neden oluyor. Küçük çocuklardaki kötü beslenme hem bedensel hem de zihinsel gelişimi engelliyor. Yetersiz beslenmeden dolayı milyonlarca insan, guatr, ya da A vitamini eksikliğinin neden olduğu körlükten mustarip oluyor. Yoksulların yedikleri gıda değeri, yetersiz temizlik ve sağlık eğitimi kaynalı kancalı kurt ve saçkıran gibi parazitlerle daha da düşüyor.

Ölüm ve hastalıklar dışında, mutlak yoksulluk, yetersiz yiyecek, barınma, giysi, temizlik, sağlık hizmetleri ve eğitimle sefil bir hayat şartı olarak kalır. Dünyamızın "normal" durumu budur. 11 Eylül 2001'de, o kara günde Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yapılan terör saldırılarında ölenlerin en az on katı insan, önlenebilir, yoksulluğa bağlı hastalıklardan ölmüştür. Terör saldırıları trilyonlarca doların "terörle savaş"a ve o günden bu yana her uçak yolcusuna külfet bindiren güvenlik önlemleri için harcanmasına yol açtı. Yoksulluğun neden olduğu ölümler göz ardı edildi. Yani, 11 Eylül 2001'den bu yana terörden dolayı çok az insan ölmüşken, 12 Eylül 2001'de yoksulluğa bağlı nedenlerden yaklaşık 30 bin insan öldü ve o zamandan bugüne her gün gene öldü ve yarın da ölecek. 2004'te yaklaşık 230 bin insanı öldüren Asya tsunamisi, ya da 2010'da 200 bin kadar insanı öldüren Haiti depremi gibi daha büyük olayları da dikkate alsak bile, sadece bir haftalık önlenebilir, yoksulluğa bağlı ölüm bilançosunu gösteren rakamlardan söz ediyoruz ve bu, her yıl elli iki hafta boyunca meydana geliyor.

Bir "mutlak zenginlik" tablosunu, bu mutlak yoksulluk tablosuyla yan yana koyabiliriz. Mutlak olarak zengin olanlar, illa da komşularına kıyasla zengin değiller, hayatın bütün temel ihtiyaçlarını yeterince karşılayacaklarından daha fazla gelirleri var. Yiyecek, barınma, giysi, temel sağlık hizmetleri ve eğitim satın aldıktan sonra (doğrudan ya da vergileri aracılığıyla) mutlak zenginlerin hâlâ lükse harcayacakları paraları oluyor. Mutlak zenginler, yiyeceklerini damak tatlarına göre seçerler, açlıklarını gidermek için değil; güzel görünmek için yeni giysiler alırlar, sıcak tutsun diye değil; daha iyi bir semtte oturmak ya da çocuklarına daha çok oyun alanı olması için taşınırlar, yağmurdan kaçmak için değil; ve bütün bunlardan sonra, hâlâ ev eğlence merkezleri ve egzotik tatillere harcayacak para vardır.

Bu aşamada, mutlak zenginlik hakkında hiçbir etik yargıda bulunmuyorum; sadece var olduğuna işaret ediyorum. Belirleyici özelliği, kendisinin ve kendine bağlı olanların temel insan ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan seviyeden önemli miktarda yüksek gelirdir. Bu ölçüye göre, Avrupa, Kuzey Amerika, Japonya, Avustralya, Yeni Zelanda ve petrol zengini Orta Doğu ülkelerinin vatandaşlarının büyük çoğunluğu hep mutlak zenginlerdir. Çin, Hindistan ve Brezilya gibi ülkelerde de, aşırı yoksulluk da olsa, yüz milyonlarca zengin insan vardır. Bu zengin insanların, kendi temel refahlarını tehlikeye sokmadan aşırı yoksullara aktarabilecekleri servetleri vardır.

Halihazırda, çok azı aktarılıyor. 1970'de, Birleşmiş Milletler Genel Meclisi zengin ülkelerin vermesi gereken dış yardım miktarı için mütevazı bir hedef belirledi: Brüt Ulusal Gelirin yüzde 0,7'si ya da bir ulusun kazandığının her yüz dolarda 70 senti. Kırk yıl sonra, sadece Danimarka,

Lüksemburg, Hollanda, Norveç ve İsviçre o seviyeye ulaştı. 2008'de, zengin ülkeler arasındaki en büyük iki ekonomi, Birleşik Devletler ve Japonya sadece yüzde 0,19 vermiştir, yani kazandıkları her 100 dolardan 19 sentini. Avustralya ve Kanada sadece bir nebze daha iyisini yapıp 0,32 verdi, öte yandan Fransa, Almanya ve Britanya, verdikleri yüzde 0,38 ila 0,43 ile zengin uluslar içinde ortalama civarındaydı. Gelirlerine kıyasla, zengin ulusların verdikleri görece eften püften bir miktar.

CİNAYETİN AHLAKİ EŞDEĞERİ?

Bu veriler, zengin insanların ellerinden gelenin çok daha azını vererek, bir milyardan fazla insanın yoksunluk şartlarında yaşamaya devam etmelerine ve vaktinden önce ölmelerine izin verdiklerini ima ediyor. Bu sonuç sadece hükümetler için değil, aynı zamanda her varlıklı birey için de geçerlidir, zira bu durum hakkında her birimizin bir şey yapması için fırsatı vardır; sözgelimi, yoksullara sağlık hizmeti, güvenli içme suyu, eğitim ve daha iyi zirai teknikler sağlamada yardımcı olan gönüllü örgütlere zamanımızı ya da paramızı verebiliriz. O halde, eğer birinin ölmesine izin vermek içkin olarak birini öldürmekten farklı değilse, görünüşe göre hepimiz katil oluyoruz.

Bu hüküm fazla mı ağır? Pek çoğu bunu absürd olduğu aşikâr diye reddedecektir. Bunu, bir yardım kurumuna katkıda bulunmaksızın zengin bir hayat tarzı sürmenin, etik olarak Etiyopya'ya gidip birkaç köylüyü vurmakla eşdeğer olduğunu gösteren bir şey olarak değil, ölmeye izin vermenin öldürmeyle eşdeğer olamayacağını gösteren bir şey olarak görmeyi tercih ederler. Hayat kurtarabilecekken lükse para harcamak ile kasten insanları vurmak arasında bazı önemli farklara işaret ederler. Gelin bu farkların bir kısmı-

na bakalım ve sonra da hangilerinin gerçekten ahlaki olarak önemli olduklarını düşünelim.

İlkin, saikler normalde farklı olacaktır. Başkalarını kasten vuranlar öldürmek için özel çaba gösteriyorlar. Garez, sadizm ya da bazı dengi saiklerle harekete geçerek kurbanlarını ölü istiyorlar. iPod satın alan bir kişi herhalde müzikten aldığı zevki artırmak istiyordur; kendi başına korkunç bir şey değil. En kötü durumda, bağışlamak yerine parayı lüks ürünlere harcamak, bencilliği ve başkalarının acı çekmesine kayıtsızlığı gösterir, ki bu da, arzu edilmeyen bir özellik olsa da gerçek garez ya da benzer saiklerle kıyaslanamaz.

İkincisi, insanları öldürmeye karşı bir kuralla uyumlu hareket etmek çoğumuz için güç değildir: Oysa, kurtarabileceğimiz bütün hayatları kurtarmayı buyuran bir kurala uymak çok zordur. Rahat, hatta lüks bir hayat yaşamak için, kimseyi öldürmek gerekmez, ama kurtarabileceklerimizin bir kısmının ölmesine izin vermek zorundayız, zira rahat yaşamak için ihtiyacımız olan para bağışlanabilirdi. Dolayısıyla, öldürmekten kaçınma ödevi, hayat kurtarma ödevini eksiksiz yerine getirmekten çok daha kolaydır. Mümkün olan her hayatı kurtarmamız, hayat standardımızı, bizi hayatta tutacak en temel ihtiyaçlara indirmek anlamına gelirdi.* Bu görevi eksiksiz yerine getirmek, sırf öldürmekten kaçınmadan son derece farklı bir ahlaki kahramanlık gerektirirdi.

Üçüncü bir fark, yardım yapmamayla kıyaslandığında, insanları vurmanın daha kesin sonuç vermesidir. Bir kişiye

* Tam olarak söylemek gerekirse, ihtiyaçlarımızı karşıladıktan sonra büyük kısmı bağışlamamız için bize kalan gelire uygun olan en az seviyeye indirmemiz gerekirdi. Dolayısıyla, şimdiki işimden yılda 100 bin dolar kazanıyorsam ama daha pahalı bir semtte oturmam yılda 30 bin dolar harcamamı gerektiriyorsa, kırsal kesimde pahalı olmayan bir yere taşınarak yılda 60 bin dolarlık bir işe gireceksem daha fazla insan kurtaramam.

yakın mesafeden dolu bir tabancayı doğrultup tetiği çektiğimde, o kişinin öleceği neredeyse kesindir; oysa verebileceğim para sonradan başarısız olan bir projede harcanabilir ve hiç kimseye yararı olmaz.

Dördüncüsü, insanlar vurulduğunda, zarar görmüş olan tanımlanabilir bireylerdir. Onları ve kederli ailelerini gösterebiliriz. Ben iPod satın aldığımda, bu parayı bağış yapmış olsaydım kimin hayatı kurtulurdu bilemem.

Beşincisi, açlık çekenlerin durumunun benim yüzümden olmadığı, o yüzden de sorumlu tutulamayacağım söylenebilir. Ben hiç var olmasaydım da açlıktan çekenler gene açlıktan ölüyor olacaktı. Ne var ki, ben öldürürsem kurbanlarımın ölümlerinden sorumluyum, zira ben onları öldürmeseydim, onlar ölmeyeceklerdi.

Bu farkların, bizim öldürme ile ölmeye bırakma arasındaki içkin farka dair önceki sonucumuzu sarsması gerekmiyor. Bunlar harici farklardır, yani öldürme ile ölmeye bırakma arasındaki ayrımla *normalde* özdeşleşmiş farklardır ama illa da öyle olması şart değil. Birisinin, garezden ya da sadistçe nedenlerden başka birini ölüme terk ettiği durumları hayal edebiliriz. Çok az insanın yardıma ihtiyacı olduğu, yardımın çok kolay olduğu ve insanları ölüme terk etmeme ödevimizin, öldürmeme ödevimiz kadar kolaylıkla yerine getirildiği bir dünyayı hayal edebiliriz. Yardım etmemenin sonuçlarının, insanları vurmadaki kadar kesin olduğu durumları hayal edebiliriz. Ölmeye bıraktığımız kişiyi teşhis edebildiğimiz durumları hayal edebiliriz. Hatta, ben var olmamış olsaydım kişinin ölmemiş olacağı türden bir ölmeye bırakma durumu bile hayal edebiliriz; sözgelimi, öyle bir durum ki, ben yardım etme konumunda bulunmuş olmasaydım (yardım etmedimse de), benim yerimde başka biri olurdu ve yardım ederdi. Gelgelelim, bu hayali durumları bir kenara bırakırsak, öldürmek ile ölmeye bırakmak ara-

sındaki sınırları *normalde* çizen harici farklar, bizim öldürmeyi neden *normalde* ölmeye bırakmaktan çok daha kötü gördüğümüzü açıklamaya yardımcı olur. Bununla birlikte, geleneksel etik tavırlarımızı açıklamak onları haklı göstermek demek değildir. Bu beş fark tavırlarımızı açıklamakla kalmayıp bir de haklı gösteriyor mu? Birer birer değerlendirelim.

(1) Önce, teşhis edilebilir bir kurbanı ele alalım. Araştırmalar, yoksul bir çocuğa bağış yapma fırsatı verilen insanların, çocuğun bir fotoğrafı gösterildiğinde adı ve yaşı söylendiğinde, hiçbir tanımlayıcı ayrıntı verilmediği durumlara göre yardım eğiliminin daha çok olduğunu göstermiştir. Fakat sonuçta bu, atalarımızın küçük, yüz yüze gruplar halinde yaşamış olduğu milyonlarca yıl zarfında, bireylere yardım için içgüdüsel bir tepki geliştirdiğimizi göstermekten başka bir şey olmayabilir. Buna karşılık, daha adsız sansız biçimlerde yardıma hiçbir tepki geliştirmedik, zaten de hiç fırsat olmamıştı. Etik yükümlülüklerimizde bunun bir önemi olması gerekir mi? Diyelim ki ben konserve gıda satan bir seyyar satıcıyım ve bazı kutulara zararlı bir maddenin bulaştığını ve bunun bilinen etkisinin, tüketildiğinde mide kanserinden ölme riskini iki katına çıkarmak olduğunu öğreniyorum. Diyelim ki bu konserveleri satmaya devam ediyorum. Kararımın teşhis edilebilir kurbanları olmayabilir. Bu gıdadan yiyenlerin bir kısmı mide kanserinden ölecektir. Bu şekilde ölen tüketicilerin oranı, tüm toplumdakinin iki katı olacaktır, ama benim sattığımdan dolayı ölen tüketicilerden kimler bu hastalığa zaten yakalanacaklardı? Söylemesi imkânsız; ama elbette imkânsız oluşu, bulaşmış zararlı maddenin, aynı derecede öldürücü olsa da daha kolay tespit edilebilir etkilerinin olması durumuna

göre benim kararımı daha az ayıplanır kılmaz. Dahası, eğer teşhis edilemeyen bir bireyi öldürme konusunda bu geçerliyse, birini kurtarmayı ihmal etmek bundan neden farklı olsun ki?

(2) Para vererek bir hayat kurtarabileceğimin kesinlikten yoksun olması, vermemenin yanlışlığını kasten öldürmeyle kıyasla azaltıyor; fakat vermemenin kabul edilebilir bir davranış olduğunu göstermek için yetersiz. Yaya geçitlerinden kimse var mı yok mu demeden hızla geçen araba sürücüsü katil değildir. Bir yayaya asla çarpmayabilir; ama bilerek masum bir insanı öldürme riskini göze alıyorsa, yaptığı şey gerçekten çok yanlıştır.

(3) Eylemlerimizden sorumlu olduğumuz ama eylemsizliklerimizden olmadığımız fikri daha kafa karıştırıcı. Bir yandan, talihsizliklerine bizim sebep olduğumuz insanlara yardım için daha büyük bir yükümlülük altında hissediyoruz kendimizi. (Yüksek dış yardım savunucularının, yoksul ulusların yoksulluğunu, geçmişte ta sömürge sistemine kadar dayanan iktisadi sömürü biçimleriyle zengin ulusların yarattığını sıklıkla ileri sürmeleri bu yüzdendir.) Öte yandan, her sonuççu, eylemlerimizin bütün sonuçlarından sorumlu olduğumuzda ısrar ederdi; eğer bir iPod'a para harcamamın bir sonucu birisinin ölmesiyse, o ölümden sorumluyumdur. Ben hiç var olmamış olsaydım da o kişinin öleceği doğrudur, fakat bunun ne önemi var? İşin aslı ben varım işte ve sonuççu sorumluluklarımızın dünyadan, farazi haliyle değil bu olduğu haliyle çıktığını söyleyecektir.

Sonuççu olmayan sorumluluk görüşünü anlamlı hâle getirmenin bir yolu, sorumluluğu John Locke'un önerdiği ve daha yakın zamandaysa Robert Nozick ve Jan Narveson gibi özgürlükçülerin savunduğu türden bir haklar kuramına da-

yandırmaktır. Eğer herkesin hayat hakkı varsa ve eğer bu hak, benim hayatımı tehdit edebilecek başkalarına *karşı* bir haksa, ama benim hayatım tehlikedeyken başkalarından gelecek yardım *için* bir hak değilse, o zaman öldürmeden sorumlu olduğumuzu, ama kurtarmayı ihmal etmekten sorumlu olmadığımız duygusunu anlayabiliriz. İlki başkalarının hakkını ihlal ediyor, ikincisi etmiyor.

Böyle bir haklar kuramını kabul etmemiz gerekir mi? Eğer haklar kuramımızı Locke ve Nozick'in yaptığı gibi uygarlık öncesi bir "doğal hal"de birbirinden bağımsız yaşayan bireyleri hayal ederek kurarsak, her biri ötekini rahat bıraktığı sürece hiçbir hakkın ihlal edilmediği bir haklar kavrayışını benimsemek doğal gelebilir. Bu görüşe göre, eğer istemiş olsaydım, bağımsız varoluşumu gayet layıkıyla sürdürmüş olabilirdim. Eğer sizi, sizinle hiçbir ilgim olmaması durumunda olacağınızdan daha kötü bir hâle sokmuyorsam, haklarınızı nasıl ihlal etmiş olabilirim? Bu kuramın olgusal temeli su götürür. Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* [Dünyadaki Yoksulluk ve İnsan Hakları] adlı kitabında buna karşı çıkıyor, dünya iktisadi düzeninin bazı özelliklerinin, kendi yararımıza bazı insanların yoksullaştırılmasına katkıda bulunduğunu gösterdiğini ileri sürüyor. Tek bir örnek vermek gerekirse, parayı kendilerini zenginleştirmek ya da ordularını güçlendirmek ve iktidardaki yerlerini sağlamlaştırmak için kullanan diktatörler tarafından yönetilen ülkelerden satın alınan petrol ve minerallere bağlıyız. Bu diktatörlerin, iktidarı ele geçirdikleri ülkelerin toprağı altında bulunan servette hiçbir ahlaki hakları yoktur. Elde edilen paranın bir bütün olarak ülkenin halkına gitmesi gerekir. Diktatörler soyguncudur ve katildir, biz de çalıntı malların alıcısıyız. Petrol ve mineral hakları karşılığında milyarlarca doları diktatörlere devretme istekliliği, mevcut bir hükümeti devirme şanslarını deneme hevesinde

olan herkese büyük bir teşvike de yol açmaktadır, dolayısıyla da bu ülkelerdeki istikrarsızlığı artırıp yoksulluğa da katkı sağlar. (İklim değişikliği, yoksullara bizim zarar vermediğimiz yönündeki görüş için başka bir sorun daha yaratıyor ama bu, gelecek bölümün konusu.)

Özgürlükçü savın olgusal temelini taşıyan böyle sorunları bir kenara bıraksak bile, neden tarihsel olmayan, soyut ve nihai olarak açıklanamaz bağımsız yaşayan bir insan fikrinden hareket etmemiz gerektiğini sormamız gerekir. Atalarımız –öteki primatlar gibi– insan olmadan çok önce sosyal varlıklardı ve ilk önce sosyal varlık olmasalardı insan yeteneklerini ve kapasitelerini geliştirmiş olamazlardı. Şimdi bir başına bireyler değiliz ve hiç olmadık da. O halde, neden hakların müdahaleye karşı haklarla sınırlı olmak zorunda olduğunu var saymamız gereksin? Onun yerine hayat haklarını ciddiye almanın, insanları kolaylıkla kurtarabilecekken durup ölmelerini seyretmeyle bağdaşamaz olduğu görüşünü benimseyebiliriz.

(4) Ya saikteki fark ne olacak? Bir kişinin ölümünü kesin bir biçimde dilememek, hak edilen kınamanın ağırlığını hafifletebilir, ama yardım etmedeki mevcut tavrımızın gösterdiği ölçüde değil. Hız yapan sürücünün davranışı gene kıyaslanabilir, zira bu tür sürücülerin çoğunlukla birini öldürmek gibi bir arzuları yoktur. Sadece bir yerlere daha çabuk gitmeyi istemektedirler ya da hız yapmayı seviyorlardır ve sonuçlarına kayıtsızdırlar. Garezleri olmamasına rağmen, arabayla öldürenler sadece kınanmayı değil, ağır cezayı da hak ederler.

(5) Sona bıraktığım fark en önemli olanı. İnsan öldürmekten kaçınmanın normalde zor olmadığı, oysa kurtarılabileceklerin hepsini kurtarmanın kahramanlık olduğu, sırasıyla bu ilkelerin talep ettiklerini yapmadaki başa-

rısızlığa karşı tavrımızda önemli bir fark yaratmalıdır. Öldürmemek herkesten isteyebileceğimiz asgari kabul edilebilir davranış standardıdır. Bunun tersine, birinin kurtarılabileceklerin hepsini kurtarması gerçekçi biçimde istenebilecek bir şey değildir, özellikle bizimki gibi mümkün olduğunca az vermeye alışmış toplumlarda. Genel kabul görmüş standartları göz önüne aldığımızda, diyelim ki yoksullara yardım etmek için kazandığının yüzde 10'unu veren insanların, verebileceklerinden daha az verdikleri için kınanmaktan ziyade ortalamanın üstündeki cömertliklerinden dolayı övülmeleri daha muhtemel. Ne var ki, övgü ve kınamanın uygunluğu eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığından ayrı bir meseledir. İlki, faili değerlendirir; ikincisi eylemi değerlendirir. Belki de yüzde 10 veren insanların çoğunun aslında yüzde 50 vermesi gerekiyordur, fakat onları daha fazla vermedikleri için kınamak ters etki yaratabilir. İstenilen şeyi fazla talepkârca bulmalarına yol açabilir ve zaten kınanılacaksa hiçbir şey vermese daha iyi olur. Mümkün olan herkesi kurtarmayı, öldürmemek ile aynı kefeye koyan bir etiğin azizler ya da kahramanlar için olması, alternatifinin öldürmemeyi zorunlu hâle getiren ama bizi kimseyi kurtarma yükümlülüğü altına koymayan bir etik olmak zorunda olduğunu var saymamıza sebep olmamalıdır. Göreceğimiz gibi, bu iki uç nokta arasında konumlar mevcut.

Öldürme ile aşırı yoksulluk ve deniz aşırı yardım bağlamındaki ölmeye bırakma arasında normalde var olan bu beş farkı özetleyelim. Teşhis edilebilir bir kurbanın eksikliğinin hiçbir ahlaki önemi yok, ama tavırlarımızı açıklamada önemli bir rol de oynayabilir. Öldürdüklerimizden doğrudan sorumlu olduğumuz, fakat yardım etmediklerimiz-

den olmadığımız fikri, tartışılır bir sorumluluk nosyonuna dayalıdır ve kuşkulu bir haklar kuramına dayandırılması gerekebilir. Kesinlik ve saikteki farklılıklar etik bakımdan önemlidir ve yoksullara yardım etmeme, onları öldürmek gibi kınanmamalıdır; gelgelelim dikkatsiz araba kullanma sonucu birini öldürmekle bir olabilir, ki bu da yeterince ciddidir. Son olarak, kurtarabileceği herkesi kurtarmak ödevini tam olarak yerine getirmenin güçlüğü, bu hedefe ulaşamayanları, öldürenlerle aynı biçimde kınamayı uygunsuz hâle getiriyor; ama bu eylemin kendisinin daha az ciddi olduğunu göstermez. Ne de kimseyi kurtarmak için gayret göstermeyenleri mazur gösterir.

Her durumda, bir hayatı kurtarmayı yerine getirmemek daima etik olarak kasti öldürmekle bir değilse de, hem mutlak yoksulluk hem mutlak zenginliğin varlığına nasıl tepki verdiğimizin zamanımızın büyük ahlaki meselelerinden biri olduğu açık. O yüzden, hayatları tehlikede olanlara yardım yükümlülüğümüzün olup olmadığını, eğer varsa bu yükümlülüğün mevcut dünya durumunda nasıl uygulanacağını yeniden düşünelim.

YARDIM ETME YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Yardım Etme Yükümlülüğü Savı

Ders vermeye giderken sığ bir süs havuzunun yanından geçiyorum ve küçük bir çocuğun içine düştüğünü ve boğulma tehlikesinde olduğunu fark ediyorum. Anne babanın ya da çocuk bakıcısının nerede olduğunu görmek için etrafa bakıyorum, ama çevrede başka kimsenin olmadığını şaşırarak görüyorum. Çocuğun boğulmamasını sağlamanın benim elimde olduğu görünüyor. Suya girip çocuğu dışarı çıkarmam gerektiğini inkâr edecek kimse var mıdır? Bunun anlamı giysilerimi çamura bulaştıracağım, ayakkabılarımı

mahvedeceğim, hatta kuru giysiler bulana kadar dersimi iptal edeceğim ya da geciktireceğim anlamına gelecektir; fakat bir çocuğun önlenebilir ölümüyle kıyaslandığında bunların hiçbiri önemli değil.

Çocuğu çekip çıkarmam gerektiği yargısını destekleyecek akla yatkın bir ilke şudur: Çok kötü bir şeyin meydana gelmesini, benzer ahlaki öneme sahip herhangi bir şeyi feda etmeden önlemek eğer elimizdeyse, bunu yapmamız gerekir. Bu ilke tartışma yaratmaz görünüyor. Sonuççuların onayını kazanacağı ortada; fakat sonuççu olmayanlar da bunu kabul etmelidir, çünkü, kötü olanı önleme emri sadece hiçbir benzer derecede önemli bir şey tehlikede olmadığı zaman geçerlidir. Dolayısıyla, bu ilke sonuççu olmayanların şiddetle karşı çıkacağı türden eylemlere –birey haklarının ciddi ihlali, adaletsizlik, tutulmamış sözler vb.– yol açmaz. Eğer sonuççu olmayanlar bunlardan herhangi biri, önlenecek olan o kötü şeye ahlaki önem bakımından benzer görürse, bu ilkeyi otomatik olarak şu durumlarda uygulanamaz görür: Kötü şeyin ancak hakları ihlal ederek, adaletsizlik yaparak, sözleri tutmayarak ya da tehlikede olan ne varsa onu korumayarak önlenebileceği durumlar. Çoğu sonuççu olmayan, kötü olanı önlememiz, iyi olanı teşvik etmemiz gerektiğine inanır. Sonuççularla ihtilafları, bunun tek nihai etik ilke olmadığındaki ısrarlarında yatar: Bunun *bir* etik ilkesi olduğu hiçbir akla yatkın etik ilke tarafından yalanlanmaz.

Gelgelelim, benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmediğimiz zaman kötü olanı önlememiz gerektiği ilkesinin tartışma yaratmayacak görüntüsü aldatıcıdır. Ciddiye alınır da eyleme geçirilirse, hayatımız ve dünyamız temelden değişirdi. Zira bu ilke, sadece bir çocuğun havuzdan kurtarılabileceği nadir durumlarda değil, mutlak yoksulluk içinde yaşayanlara yardım edebileceğimiz gündelik durumlarda

da geçerlidir. Bunu söylerken, açlığı ve kötü beslenmesiyle, barınma sorunu, okuma yazma bilmeme, hastalık, yüksek oranda bebek ölümü ve kısa ortalama ömürle mutlak yoksulluğu kötü bir şey olarak var sayıyorum. Ayrıca, mutlak yoksulluğu azaltmanın, benzer ahlaki önemde herhangi bir şeyi feda etmeksizin zenginlerin elinde olduğunu var sayıyorum. Eğer bu iki varsayım ve tartıştığımız ilke doğruysa, bir havuzda boğulan çocuğu kurtarma yükümlülüğümüzden daha altta kalmayan, mutlak yoksulluk içinde olanlara yardım etme yükümlülüğümüz var. Yardım etmemek yanlış olurdu, ister içkin olarak öldürmenin dengi olsun ister olmasın. Yardım etme, geleneksel olarak düşünüldüğü gibi, yapılması övgüye değer, ama yapılmaması yanlış bir hayır edimi değildir. Herkesin yapması gereken bir şeydir.

Daha formel bir biçimde bu sav şöyle bir şey olurdu.

İlk öncül: Eğer kötü olanı, benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden önleyebiliyorsak, önlememiz gerekir.

İkinci öncül: Aşırı yoksulluk kötüdür.

Üçüncü öncül: Benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden önleyebileceğimiz bazı aşırı yoksulluklar var.

Sonuç: Bazı aşırı yoksullukları önlememiz gerekir.

İlk öncül, bu savın dayandığı esas ahlaki öncüldür ve bunun çeşit çeşit etik konumları savunan insanlarca kabul edilebilir olduğunu göstermeye çalıştım.

İkinci öncüle karşı çıkılması muhtemel değil. Aşırı yoksulluğu, sebep olduğu, hem yetişkinlerin hem de çocukların çektikleri acılar ve ölümleriyle, eğitimsizlik, umutsuzluk hissi, güçsüzlük ve aşağılanma gibi de etkileriyle aşırı yoksulluğu kötü bir şey olarak görmeyen akla yatkın bir etik görüşü bulmak zor olurdu.

Üçüncü öncül, ihtiyatla düzenlenmiş olsa da daha tartışmalı. Sadece bazı aşırı yoksullukların benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden önlenebileceğini iddia ediyor. Bu sayede yapabileceğim her yardımın "okyanusa düşen bir damla" olduğu itirazından kurtuluyor, zira asıl mesele, benim kişisel katkımın tüm dünyadaki yoksulluk üzerinde fark edilir bir etki yaratıp yaratmayacağı değil (tabii yaratmayacaktır) bazı yoksullukları önleyip önlemeyeceğidir. Savın sonucunu desteklemek için ihtiyacı olan tek şey bu, çünkü ikinci öncül her aşırı yoksulluğun kötü olduğunu söylüyor, sadece aşırı yoksulluğun toplam miktarının değil. Eğer benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden bir ailenin kendisini aşırı yoksulluktan kurtarması için gereken imkânları sağlayabilirsek, üçüncü öncülün doğruluğu kanıtlanır.

Bununla birlikte, bazıları benim bir yardım derneğine bağışımın bir hayat kurtaracağından ya da kendilerini aşırı yoksulluktan çıkarmaya yardım edeceğinden emin olamayacağımı ileri sürecektir. Bu sav çoğunlukla yanlış inanışlara dayalıdır. Sözgelimi yardım deneklerinin kendilerine verilen paranın çoğunu idari giderlere kullandığını dolayısıyla da ancak küçük bir kesrinin ihtiyacı olan insanlara ulaştığı ya da gelişmekte olan uluslardaki yolsuz hükümetlerin parayı alacağı fikri gibi. Aslında belli başlı yardım kuruluşları topladıkları fonun yüzde 20'sinden fazlasını idari amaçlı kullanmazlar, böylece en az yüzde 80'i doğrudan yardım eden programlara kalır; hükümetlere de bağış yapmazlar, doğrudan yoksullarla çalışırlar ya da gelişmekte olan ülkelerde yoksullara yardım konusunda iyi isim yapmış köklü kuruluşlarla çalışırlar.

Ne var ki, bir yardım kuruluşunun etkinliğini idari giderlerini azalttığı ölçüde değerlendirmek yaygın bir hatadır. İdari giderlere, sizin bağışınızın yoksullara gerçekten sürdürülebilir, uzun vadeli yardım edecek projelere fon

sağlamasını garantileyecek tecrübeli insanların aylıkları da dahildir. Böyle insanları istihdam etmeyen bir kuruluşun, bunları istihdam edenlerden daha az idari gideri olabilir ama, sizin bağışınızla daha az şey başaracaktır.

GiveWell.org bir yardım kuruluşu değil, ama hangi kuruluşların en etkin olduğu hakkında somut deliller arayan bir kuruluş. Örneğin, yoksulluğa bağlı nedenlerden her yıl ölen 8,8 milyon çocuğun pek çoğunu öldüren hastalıklarla savaşmak için çalışan çeşitli kuruluşların kurtardıkları her hayat için bir gider karşılaştırması yapmıştır. GiveWell'e göre, 600 ila 1200 dolar aralığında bir hayat kurtarabilen birkaç kuruluş var ve GiveWell.org sitesinde listenin en tepesine hangisini koyduğunu görebilirsiniz. Siz, en tepedeki kuruluşlardan birine verebileceğiniz için, savın üçüncü öncülünün, gerçekten ihtiyaçları olmadığı şeylere her yıl birkaç yüz dolar harcayan insanlar için geçerli olduğu açık görünüyor. Benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden, bir hayat kurtarabilirler ya da bazı aşırı yoksullukları önleyebilirler.

Bu savın herhangi bir özel değer ya da etik ilkelere dayalı olmadığını göstermek için ahlaki önem nosyonuna girmedim. Ahlaki olarak önemli olana dair herhangi bir savunulabilir görüşe göre, üçüncü öncül sanayileşmiş uluslarda yaşayan çoğu insan için geçerli olacaktır. Zenginliğimizin anlamı, hayatın temel ihtiyaçlarından vaz geçmeden, elden çıkarabileceğimiz gelirimizin olduğu ve bu geliri aşırı yoksulluğu azaltmak için kullanabileceğimizdir. Kendimizi ne kadar vermeye mecbur gördüğümüz, önleyebileceğimiz yoksulluğa göre benzer ahlaki önemde olduğunu düşündüğümüz şeye bağlı olacaktır: moda giysiler, pahalı akşam yemekleri, gelişmiş müzik sistemleri, egzotik tatiller, lüks bir araba, daha büyük bir ev, çocuklarımıza özel okullar vb. Bir yararcı için bunlardan hiçbiri aşırı yoksulluğun azaltılma-

sıyla benzer öneme sahip olması muhtemel değil; yararcı olmayanlarsa, eğer evrenselleştirilebilirlik ilkesine katılıyorlarsa, en az bunlardan *bir kısmının*, bunların mal oldukları parayla önlenebilecek aşırı yoksulluktan, çok daha az ahlaki öneme sahip olduklarını kesin kabul etmeleri gerekir. O halde üçüncü öncül akla yatkın herhangi bir etik görüş için geçerli görünüyor; benzer ahlaki öneme sahip herhangi bir şey feda edilmeden önce, önlenebilecek aşırı yoksulluğun kesin miktarı kişinin kabul ettiği etik görüşe göre değişecek olsa da bu böyle.

Bu Sava İtirazlar

Kendimizinkilere Bakmak

Dış yardımı artırmak için çalışmış olan herkes, uzak yerlerdeki yoksulluğu düşünmeden önce yakınımızdakilere, ailelerimize ve sonra da kendi ülkemizdeki yoksullara bakmamız gerektiği savıyla karşılaşacaklardır.

İçgüdüsel olarak bize yakın olanlara yardım etmeyi tercih edeceğimize şüphe yok. Çok az insan durup bir çocuğun boğuluşunu seyredebilir fakat Afrika ya da Hindistan'daki önlenebilir çocuk ölümlerini pek çok kişi göz ardı edebilir. Ne var ki, asıl mesele, genellikle ne yaptığımız değil, ne yapmamız gerektiğidir ve uzağın ya da toplum üyeliğinin yükümlülüklerimiz bakımından hayati bir fark yarattığı görüşünün herhangi bir mantıklı ahlaki gerekçesini görmek zor.

Sözgelimi ırksal yakınlıkları ele alalım. Avrupa kökenli insanların, yoksul Afrikalılara yardım etmeden önce yoksul Avrupalılara mı yardım etmesi gerekiyor? Çoğumuz böyle bir öneriyi reddederdik ve 2. bölümdeki çıkarların eşit gözetilmesi ilkesi tartışmamız bunu neden reddetmemiz gerektiğini göstermiştir: İnsanların yiyecek ihtiyacının ırklarıyla ilgisi yoktur ve eğer Afrikalıların Avrupalılardan daha

fazla ihtiyacı varsa, Avrupalılara öncelik vermek çıkarların eşit gözetilmesi ilkesini ihlal etmek olur.

Aynı şey vatandaşlık ya da milliyet için de geçerlidir. Her zengin ulusun bazı görece yoksul vatandaşları var, ama mutlak yoksulluk büyük ölçüde gelişmekte olan uluslarla sınırlıdır. Birleşik Devletler'de dört kişilik bir aile, 22 bin dolardan az yıllık geliri varsa resmi olarak yoksul diye sınıflandırılır. Birleşik Devletler'de bu gelirle bir aileyi geçindirmek çok zor olabilir, ama o durumdaki insanların hayatlarında önemli bir iyileştirme yapmak için birkaç bin dolara ihtiyaç olacağı açık. Gelişmekte olan ülkelerdeyse, aksi halde yoksulluğa bağlı bir hastalıktan ölecek olan bir çocuğun hayatını kurtarmak bin dolardan daha aza mal oluyor ve aşırı yoksulluk içinde yaşayan on ailenin gelirlerini iki katına çıkartmak 5 bin dolardan daha aza mal oluyor. (Bu rakam sırf kıyaslama yapmak için; yoksulluğu azaltmanın en iyi yolunun yoksullara doğrudan para vermek olduğunu ileri sürmüyorum.) Herkesin kaynakları sınırlı olduğundan, en yararlı etkiyi alabilecekleri yerde kullanmaları anlamlı olur. Bu şartlar altında, sadece bizim zengin toplumumuzun vatandaşı olacak kadar şanslı olanların bol servetimizi paylaşacağına karar vermek yanlış olurdu.

Akrabalık yükümlülüklerini vatandaşlık yükümlülüklerinden daha şiddetli hissediyoruz. Kendi çocukları açlıktan ölürken son pirinç kasesini bir anne baba nasıl başkalarına bağışlardı? Böyle yapmak doğaya aykırı görünürdü. Aslında, yıllarca bize bağımlı yavruları olan memeliler olarak biyolojik evrim geçirmiş doğamıza ters olurdu; ama sırf bu, böyle yapmanın yanlış olacağını göstermezdi. Zaten biz o durumla karşı karşıya değiliz. Durumumuz, kendi çocuklarımız iyi besleniyor, iyi giyiniyor, iyi eğitimli ve şimdi yeni bisikletler ya da daha gelişmiş bilgisayarlar istiyorlar. Bu şartlar altında, çocuklarımıza karşı olabilecek tüm özel

yükümlülüklerimiz yerine getirilmiştir ve yabancıların ihtiyaçları, üzerimizde güçlü bir talep olarak duruyor.

Önce kendimizinkilere bakmamız gerektiği görüşündeki hakikat payı, kabul görmüş bir sorumluluklar sisteminin avantajında yatar. Aileler ve yerel toplumlar kendi daha yoksul üyelerine bakınca, şefkat bağları ve kişisel ilişkiler, başka türlü büyük, kişilerdışı bir bürokrasi gerektirecek olan amaçları başarır. Dolayısıyla, bundan böyle kendimizi dünyadaki herkesin refahından eşit derecede sorumlu görmemiz absürd olurdu; fakat yardımcı olma yükümlülüğü savı bunu önermiyor. Sadece bazıları aşırı yoksulluk içindeyken ve başkaları da benzer ahlaki öneme sahip hiçbir şeyi feda etmeden yardım edebildikleri zaman geçerlidir. Kendi akrabandan birinin aşırı yoksulluğa düşmesine göz yummak benzer ahlaki öneme sahip bir şeyi feda etmek olurdu ve o noktaya daha ulaşılmadan çok önce, aile ve toplum sorumluluğu sisteminin çöküşü, dengeyi aile ve toplum lehinde mütevazı bir tercihe kaydıran etken olurdu. Bu mütevazı tercih derecesine, ne var ki, varlık ve mülkteki mevcut eşitsizlikler kesin biçimde ağır basmaktadır.

Mülk Hakları

İnsanların özel mülke hakkı var mıdır? Servetlerinin bir kısmını mutlak yoksulluk içinde olanlara verme yükümlülüğünde oldukları görüşüyle çelişen bir hakkı? Bazı haklar kuramlarına göre, mülklerini cebir ve hile gibi haksız yollar kullanmaksızın elde eden insanların, başkaları açlıktan ölürken büyük servetlere ve akla gelebilecek her tür lükse hakları vardır. Bu bireyci haklar kavramı, mülkün insanların tatmini için var olduğu fikrini savunan Hıristiyan doktrini gibi başka görüşlere terstir ve o yüzden, Thomas Aquinas'ın yazdığı gibi, "bir insanın bol bol sahip olduğu ne

varsa, yoksullara doğal hak olarak geçimleri için borcudur." Bir sosyalist de tabii serveti bireye değil topluma ait görür; oysa yararcılar, sosyalist ya da değil, büyük kötülükleri önlemek için mülk haklarını çiğnemeye hazır olurlardı.

Başkalarına yardımcı olma yükümlülüğü savı, bu yüzden, bu öteki mülk hakkı kuramlarından birinin doğruluğunu varsayarak, güçlü bir "bireyin mülk hakkı" fikrini ret mi ediyor? Şart değil. Bir mülk hakları kuramı, zenginlerin yoksullara vermesi *gerekip gerekmediği* konusunda fikir beyan etmeden serveti elimizde tutma *hakkımızda* ısrar edebilir. Robert Nozick, örneğin, geliri yeniden dağıtmak için vergilendirme gibi zorunlu araçların kullanımını reddetmiştir, fakat gönüllü yollarla ahlaki olarak arzu edilebilir gördüğümüz hedeflere ulaşabileceğimizi ileri sürmüştür. Yani Nozick zengin insanların yoksullara verme "yükümlülüğü" olduğu iddiasını, bunu bizim yardımımızın yoksulların bir hakkı olduğunu ima ettiği sürece reddederdi, fakat vermenin, yapmamız gereken bir şey, vermeyi ihmal etmenin –kişinin hakları dahilinde olsa da– yanlış olduğuna katılırdı, zira etik hayatta başkalarının haklarına saygıdan daha önemli şeyler var.

Yardım etme yükümlülüğü savı, bireyci bir mülk hakları kuramını kabul etsek bile, sadece ufak değişikliklerle sağlam kalabilir. Ama gene de böyle bir kuramı kabul etmemiz gerektiğini sanmıyorum. Kabul edilebilir bir etik görüş olmayı fazla şansa bırakıyor. Sözgelimi, ataları tesadüfen İran Körfezi civarında kumlu çorak topraklarda yerleşmiş insanların pek çoğu şimdi dillere destan biçimde varlıklılar, çünkü petrol o toprakların altında yatıyor; oysa, ataları Sahra çölünün güneyindeki daha iyi topraklarda yerleşenlerin pek çoğu kuraklık ve kötü hasattan dolayı aşırı yoksulluk çekiyor. Bu dağılım tarafsız bir bakış açısıyla kabul edilebilir mi? Kendimizi Kuveyt ya da Çad'ın bir vatandaşı ola-

rak hayata başlayacak biçimde hayal edersek –ama hangisi olduğunu bilmiyoruz– Kuveyt'in vatandaşlarının Çad'da yaşayan insanlara yardım etme yükümlülüğünde olmadığı ilkesini kabul eder miydik?

Nüfus ve Paylaşım Önceliği

Yardım etme yükümlülüğümüz olduğu savına belki en ciddi itiraz, aşırı yoksulluğun ana nedenlerinden birinin aşırı nüfus olmasından dolayı, halihazırda yoksulluk çekenlere yardım etmenin, gelecekte yoksulluk çekecek daha da fazla insanın dünyaya gelmesini sağlayacağıdır.

En uç biçiminde, bu itiraz bir "paylaşım önceliği" [triage] politikası benimsememiz gerektiğini gösteriyor demektir. Bu terim savaş zamanında benimsenmiş tıp politikalarından geliyor. Bütün yaralanma ve ölüm hadiseleriyle baş edecek çok az doktor varken, yaralılar üç kategoriye ayrılmıştı: muhtemelen tıbbi yardım almadan hayatta kalacaklar, tıbbi yardım alırsa hayatta kalma ihtimali olan ama aksi halde hayatta kalamayacaklar ve tıbbi yardımla bile muhtemelen hayatta kalamayacaklar. Sadece orta kategorinin tedavileri yapıldı. Buradaki fikir tabii ki sınırlı tıbbi kaynakları mümkün olduğunca etkin kullanmaktı. İlk kategoride olanlar için, tıbbi müdahale illa da şart değildi; üçüncü kategoride olanlar için, muhtemelen işe yaramayacaktı. 1970'lerde kimileri aynı politikaları kendine yeterli olma göstergelerine göre ülkelere de uygulamamız gerektiğini ileri sürdü. Bu görüşü kabul edecek olsaydık, (yardımımız olmadan bile) yakında nüfuslarını besleyebilecek ülkelere yardım etmeyecektik. Yardımımızla bile nüfuslarını besleyebilecekleri bir seviyede tutamayacak ülkelere yardım etmeyecektik. Yardımımızın, yiyeceği ve nüfusu bir dengeye getirmede başarı ile başarısızlık arasında bir fark yaratabileceği o ülkelere yardım edecektik.

Bu görüşü destekleme amacıyla Garrett Hardin bir metafor sundu: Zengin uluslardaki bizler, boğulmakta olan insanlarla dolu bir denizde, başıboş sürüklenen kalabalık bir filikadakiler gibiyiz. Boğulmakta olanları sandala çıkararak kurtarmaya kalkışırsak sandal aşırı yüklenecek ve hepimiz boğulacağız. Hiçbirindense bir kısmının hayatta kalması daha iyi olduğundan, ötekileri boğulmaya bırakmalıyız. Bugünkü dünyada, Hardin'e göre, "filika etiği" geçerlidir. Zenginlerin yoksulları açlıktan ölmeye bırakması gerekir, zira aksi halde yoksullar zenginleri de kendileriyle birlikte aşağıya çekeceklerdir. Nüfusun, kapladıkları toprağın taşıma kapasitesinin ötesinde arttığı ülkelere örnek olarak Hindistan ve Bangladeş'i saydı. O yüzden, kıtlığın, hastalığın ve doğal afetlerin, nüfuslarını geçindirebilecek bir seviyeye indirinceye kadar onların yalnız bırakılmasını öneriyordu.

Bu görüşe karşı, bazı yazarlar aşırı nüfusun bir mit olduğunu ileri sürüyordu. Dünya, nüfusunu besleyecek haddinden fazla yiyecek üretiyor ve bazı tahminlere göre birkaç katını besleyecek kadar. İnsanlar çok fazla insan olduğu için aç değil, eşitsiz toprak dağıtımından ve uluslararası siyasal ve iktisadi sistemin, yoksul ulusları zenginler için sömürmesinden dolayı açlar.

Dünya, üzerindekileri besleyecek kadar üretiyor; aslında hayvanlara yem olarak muazzam miktarda tahıl ve soya fasulyesi ziyan ediyoruz ve verdiğimiz bitki gıdalarının beslenme değerinin sadece çok küçük bir kesrini hayvanlardan geri alıyoruz. Daha fazla araba kullanmak için biyo-yakıta çevirerek de önemli miktarda tahılı ziyan ediyoruz. Hatta, hayvanlara yem yaptığımız tahılın miktarı, şimdi aşırı yoksulluk içinde yaşayan 1,4 milyar insanın *tamamına*, ihtiyaçları olan kalorinin iki katından fazlasını vermek için yeterli olurdu.

Hardin "filika etiği"ni yazdığından bu yana Hindistan ve

Bangladeş'in nüfusu artmaya devam etti, ama o ülkelerin kendi nüfuslarını besleme kapasiteleri, Hardin'in mümkün olacağını düşündüğünden çok daha fazla ilerleme kaydetti. Bu ülkelerde şimdi, aç kalan insan sayısı, Hardin'in onlara yardımı kesmeyi önerdiğindekinden daha az bir oranda. Ne var ki, bazı Afrika uluslarının nüfus artış oranlarından paniğe kapılmamak güç. Sözgelimi, 2050'ye gelindiğinde, Nijerya'nın nüfusunun şimdiki 144 milyonun neredeyse iki katı olması bekleniyor. O zamana gelindiğinde, Etiyopya'nın, şimdi 77 milyon insanı varken, 146 milyon olacağı ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nin 187 milyon olacağı tahmin ediliyor, neredeyse şimdiki 63 milyonun üç katı. Esas soru şu: Nüfuslarının aşırı yoksulluk çeken insan oranı zaten büyük olan ülkelerdeki bu hızlı nüfus artışına nasıl tepki vermemiz gerekir? Paylaşım önceliği savunucuları, bu tür ülkelerin nüfus artışının ölüm oranlarındaki yükselmeyle dizginlenmesini öneriyorlar; bu da uygulamada, kıtlıkların, kötü beslenmenin, artan bebek ölümlerinin ya da bulaşıcı hastalıkların yayılmasıyla demektir.

Bu sonuçlar o kadar korkunç ki, daha fazla düşünmeden bu ölçekte paylaşım önceliğini reddetme eğiliminde oluyoruz. Hiçbir şey yapmadan televizyonun karşında oturup milyonlarca insanın açlıktan öldüğünü nasıl seyredebiliriz? Bu bütün insan eşitliği ve insan hayatına saygı nosyonlarının sonu olmaz mıydı? Paylaşım önceliğine ilk tepkisi iğrenme olmayan herkes, sevimsiz insanın biri olurdu. Ne var ki, güçlü duygulara dayalı ilk tepkiler hep güvenilir rehberler değildir. Paylaşım önceliği savunucuları haklı olarak eylemlerimizin uzun vade sonuçlarıyla ilgileniyorlar. Şimdi aşırı yoksul insanlara yardım etmenin, sadece daha fazla aşırı yoksulluğun ve açlıktan ölen insanın var olmasını sağlayacağını söylüyorlar. Yardım etmekten bıktığımızda ya da yardım kapasitemiz sonunda baş edemediğinde çe-

kilen acı, şimdi yardımı kesmemizden daha büyük olacaktır. Eğer bu doğruysa, aşırı yoksulluğu önlemek için uzun vadede yapabileceğimiz hiçbir şey olmazdı, dolayısıyla da yardım yükümlülüğümüz olmazdı. Bu şartlar altında insanların yardımımıza hakkı olduğunu savunmak da makul görünmüyor. Sonuçlara bakmaksızın böyle bir hakkı kabul edersek, Hardin'in metaforuyla, boğulmakta olan insanları sandal batana ve hepimiz ölene kadar yakalayıp çıkarmak gerektiğini söylüyoruz demektir.

Eğer paylaşım önceliği reddedilecekse, kendi zemininde karşı durulmalıdır, sonuççu etik çerçevesinde. Burada savunmasızdır. Her sonuççu, sonuç olasılığını hesaba katmak zorundadır. Belli bir yararı kesin sağlayacak bir eylem planı, bir parça daha büyük bir yararı sağlayabilecek, ama eşit olasılıkla hiçbir yarar da sağlamayabilecek alternatif bir eylem planına tercih edilmelidir. Ancak ve ancak belirsiz yararın büyüklüğü onun belirsizliğine ağır basarsa onu tercih etmeliyiz. Tek bir kesin birim, yüzde 10 şansı olan beş birimden iyidir; fakat, yüzde 50 şansı olan üç birim, tek bir kesin birimden daha iyidir. Kötülüklerden kurtulmaya çalışırken de aynı ilke geçerlidir.

En yoksul ülkelere yardımı kesmenin savunucuları bunun büyük bir kötülüğe yol açacağını tahmin ediyorlar: Kıtlık ve hastalıkla nüfus kontrolü. On milyonlarca insan yavaş yavaş ölecek. Yüz milyonlarca insan aşırı yoksulluk içinde yaşamaya devam edecekler, varoluşun ince kıyısında. Bu manzaraya karşı, bu politikayı destekleyenler daha da büyük bir kötülüğü yerleştirirler: Diyelim ki elli yıllık bir süre sonra bu aynı kıtlık ve hastalık süreci, dünyanın nüfusunun şimdiki seviyesinden en az yüzde 50 daha fazla olacağı zaman meydana gelince, kıtlıktan ölen ya da aşırı yoksulluk içinde çırpınan insan sayısı o kadar daha fazla olacak. Soru şu: Şimdiki süren yardımın gelecekte daha büyük bir afete

yol açacağı tahmininin doğru çıkma olasılığı nedir?

Nüfus artışı tahminlerinin isabet konusunda kötü şöhreti vardır ve artışı etkileyen etkenler hakkındaki kuramlar spekülasyondan öteye geçmez. En yaygın kabul görmüş nüfus değişimleri modeli, hayat standartlarının yükselmesiyle ülkelerin bir "demografik geçiş" yaşadığını öne sürer. İnsanlar çok yoksulken ve modern tıbba ulaşamazken, doğurganlıkları yüksek olur, fakat nüfus, yüksek ölüm oranlarıyla dizginlenir, özellikle de çocuk ölümleriyle. Temizlik ve modern tıp teknikleri ve başka ilerlemeler çocuk ölümünü aza indirir ve başlarda nüfus hızla artar. Bazı yoksul ülkeler, özellikle Sahra altı Afrika ülkeleri, şimdi bu evrededir. Gelgelelim, çocuk ölümleri azaldıkça geçmişte olduğu gibi olgun yaşa kadar hayatta kalacak aynı çocuk sayısına sahip olmak için, anne babalarınınki kadar çocuk doğurmalarının gerekmediğini fark ederler. Çocuklara ileri yaşta iktisadi destek sağlama ihtiyacı da azalabilir. İleri eğitim ve kadınların özgürlüğü ve istihdamı doğum oranını düşürür ve böylece nüfus artışı bir düzeyde kalmaya başlar. Çoğu zengin uluslar bu aşamaya ulaşmıştır ve nüfusları –göçmenler hariç– çok yavaş artar, o da artarsa.

Bu model doğruysa, yardımın sadece nüfus artışını yaymaya yarayacağını düşünenlerce kaçınılmaz olarak kabul edilen afetlere bir alternatif var. Yoksul ülkelerin nüfuslarının en yoksul üyelerinin hayat standartlarını yükseltmeye yardımcı olabiliriz. Bu ülkelerin hükümetlerini, toprak reformu önlemleri almak, eğitimi ilerletmek, kadınları eğitmek ve onlara sırf çocuk doğurma rolü dışında alternatifler sağlamak için yasalar koymaya teşvik edebiliriz. Başka ülkelere de doğum kontrolü ve kısırlaştırma uygulamalarının yaygın biçimde ulaşılabilir olması için yardım edebiliriz. Bu önlemlerin, demografik geçişin başlangıcını hızlandırma ve nüfus artışını idare edilebilir bir seviyeye indirme şansı var

sayılır. Birleşmiş Milletler'in tahminlerine göre, gelişmekte olan ülkelerdeki toplam doğurganlık oranı 1960'lardaki, her kadın başına altı doğumdan, yirmi birinci yüzyılın başında, üçten daha az doğuma düşmüştür. Doğum kontrolünün kullanılmasına teşvikteki bu önemli başarı Tayland, Endonezya, Meksika, Kolombiya, Brezilya ve Bangladeş'te meydana gelmiştir. Bu başarılar, paranın sadece küçük bir kısmının gelişmiş uluslardan gelmesiyle, gelişmekte olan ülkelerdeki görece düşük gideri yansıtmıştır; sorunun büyüklüğü ve önemini dikkate alırsak. Demek ki bu alandaki giderler son derece uygun maliyetli. Kabul, bazı ülkelerde doğurganlıktaki düşüşün yavaşladığına, hatta durduğuna dair işaretler var, o yüzden gerçekten süren nüfus artışının tehlikelerine odaklı kalmak ihtiyacı var. Bununla birlikte, iktisadi güvence ve eğitimdeki ve doğum kontrolü haplarının yaygın biçimde ulaşılır olmasını sağlamadaki ilerlemelerin, nüfus artışı üzerindeki etkisine dair kanıt, yardımı kesmeyi etik olarak kabul edilemez kılmasına yeterlidir. Nüfus artışının böyle dehşet şeyler olmaksızın kontrol altına alınabileceği yönünde makul bir olasılık varken, milyonların açlıktan ve hastalıktan ölmesine göz yumamayız.

Nüfus artışı, yardım vermeye karşı bir sebep değil, verilecek yardımın türünü yeniden düşünmek için bir sebeptir. Bunun anlamı, eğitime daha fazla kaynak aktarmaktır, özellikle de kadınların eğitimine ya da doğum kontrolü hizmetlerinin tedarikine. Belli şartlarda hangi tür yardım daha etkili olursa olsun, yardım etme yükümlülüğü azalmaz.

Geriye müşkül bir soru kalıyor. Yoksul ve çoktan aşırı nüfuslu bir ülke, dinsel ya da milliyetçi sebeplerle doğum kontrolü kullanımını sınırlayıp nüfus artışının yavaşlamasını reddeden bir ülke hakkında ne yapmalıyız? Gene de gelişim yardımını sunmalı mıyız? Yoksa yardımımızı doğum oranını düşürmek için etkin adımların atılması şartına mı bağlamalıyız? İkinci yola, yani yardımı şarta bağlama-

ya, bağımsız egemen uluslara kendi fikirlerimizi dayatma girişimi diye bazıları itiraz ederdi. Evet, öyle, ama bu dayatma haklı gösterilemez bir şey mi? Yardım etme yükümlülüğü savı mantıklıysa, bizim aşırı yoksulluğu azaltma yükümlülüğümüz var; uzun vadede, bildiğimiz kadarıyla, aşırı yoksulluğu azaltma ihtimali olmayan –hatta artırabilen– fedakârlıklar yapma yükümlülüğümüz yok. Dolayısıyla, yardımımızın etkinliğini baltalayacak politikalara sahip hükümetleri olan ülkelere yardım yükümlülüğümüz yok. Bu, bu ülkelerin yoksul vatandaşları için fazla katı olabilir –zira ülkelerindeki hükümetin politikalarında söz hakları olmayabilir– ama uzun vadede kaynaklarımızı etkin olan yerlerde kullanarak daha fazla insana yardım edeceğiz. (Bu arada, aynı ilkeler, yardımı etkin kılacak başka adımları atmayı reddeden ülkeler için de geçerlidir; sözgelimi, kadınların eğitilmesini reddedenler gibi.)

İşi Hükümete Bırakmak

Dış yardımın hükümetlerin sorumluluğunda olması ve özel hayır kurumlarına bırakılmaması gerektiğini sık sık duyarız. Diyorlar ki, yardımın şahsen verilmesi, hükümetin sorumluluklarından kaçmasını sağlıyor. Eğer biz verirsek, hükümet yardım etme ihtiyacı hissetmeyecek.

Hükümet yardımını artırmak, toplam yardım miktarını önemli şekilde artırmanın en güvenli yolu olduğundan, zengin ülkelerin hükümetlerinin şimdi verdiklerinden daha fazla vermeleri gerektiği konusuna katılırım; tabii aşırı yoksulluk çekenlere etkin bir biçimde yardım eden projelere verildiği sürece. Birleşik Devletler kadar varlıklı bir ulusun, dünyanın en yoksul ülkelerindeki aşırı yoksulluğu azaltmak için verdiği, brüt ulusal gelirinin her 100 dolarından 25 sentinden daha azı, utanç verici derecede küçük bir miktar;

üstelik bu rakam hem devlet yardımını hem de devlet dışındaki hayır bağışlarını içeriyor. BM'nin resmi yüzde 0,7 hedefi bile zengin ulusların verebileceklerinden ve vermeleri gerekenden çok daha az görünüyor, zaten bu hedefe çok azı ulaşmış durumda. Fakat bu, her birimizin gönüllü kurumlar aracılığıyla elimizden geleni vermemize karşı bir sebep mi? Öyle olduğuna inanmak, gönüllü kurumlar aracılığıyla ne kadar çok insan bağış yaparsa, hükümetin de o oranda kendi payına düşenden az yapacağını varsaymaktır. Bu akla yatkın mı? Tersi görüş –hiç kimse gönüllü vermezse, hükümet vatandaşlarının dış yardımdan yana olmadığını varsayıp ona göre programını kesecektir– daha makul. Öyle ya da böyle, vermeyi reddederek hükümetin yardımını artırmayı sağlamaya yardımcı olacağımız yönünde kesin bir olasılık olmadıkça, kişisel olarak bağış yapmayı reddetmek, aşırı nüfus artışı riskinden dolayı yardımı kesmekle aynı sebepten dolayı yanlıştır: Çok belirsiz bir kazanç uğruna, kesin bir kötülüğü önlemeyi reddetmektir. Kişisel olarak bağış yapmayı reddetmenin hükümete daha fazla verdireceğinin nasıl olacağını gösterme yükü, vermeyi reddedenlerin omzundadır.

Kişisel bağışın yeterli olduğunu söylemek değil bu. Aktif, ilgili vatandaşlar olarak, hem kamu hem de kişisel yardıma yepyeni standartlar için seferberlik etmeliyiz. Ayrıca zengin ve yoksul ülkeler arasında daha adil ticaret anlaşmaları için de çalışmalıyız, yoksul ülkelerin küresel pazarda rekabetini imkânsız kılan, zengin ulusların zirai üreticilerine sübvansiyonlarını durdurmak da buna dahil. Belki de yoksulların çıkarlarında siyasi olarak aktif olmak onlara doğrudan kendimizin vermememizden daha önemlidir, ama neden ikisini de yapmayalım? Ne yazık ki, pek çoğu, yardımın hükümetin sorumluluğunda olduğu görüşünü, vermeye karşı bir sebep olarak kullanıyor, ama siyasi olarak aktif olmaya bir sebep olarak değil.

Yardım etme yükümlülüğü için verdiğim sava karşı son itiraz bunun fazla talepkârca olduğudur; sadece bir azizin ulaşabileceği kadar yüksek bir standart koyduğudur. Bu itirazın en az üç versiyonu var. İlkine göre, insan doğasını bildiğimizden, o kadar yüksek bir standarda ulaşamayız ve yapamayacağımız bir şeyi yapmamız gerektiğini söylemek de absürd olduğundan, o kadar çok vermemiz gerektiği iddiasını reddetmeliyiz. İkinci versiyonun iddiasına göre, o kadar yüksek bir standarda ulaşsak bile, öyle yapmak arzu edilmez olurdu. İtirazın üçüncü versiyonuna göre, o kadar yüksek standart koymak arzu edilmez olur çünkü ulaşılmayacak kadar zor olarak algılanır ve pek çoğu böyle yapmaya kalkışmaz bile.

İtirazın ilk versiyonunu ortaya atanlar çoğunlukla insan doğası hakkında gözlem yaparlar. Hepimizin yabancıların çıkarlarından ziyade kendi çıkarlarımızla ve ailedeki yakınlarımızın çıkarlarıyla çok daha fazla ilgili olduğumuza işaret ederler. Şöyle devam edebilirler: Bunun sebebi, kendi çıkarları için ya da evlatlarının ve akrabalarının çıkarları için yüksek seviyede ilgisi olanların, kendi çıkarları ya da akrabalarının çıkarları için o kadar ilgili olmayanlara göre, gelecek nesillere daha fazla torun bırakma eğiliminde olduğu doğal bir süreçten evrimle gelmemizdir. Böylelikle, diyor Garrett Hardin, "filika etiği"ni destekleyerek, özgecilik sadece "küçük ölçekte, kısa vadede ve küçük, samimi gruplarda" var olabilecektir; ve Richard Dawkins o kışkırtıcı *The Selfish Gene* [Bencil Gen] kitabında şöyle yazıyor: "Aksine inanmayı ne kadar istesek de, evrensel sevgi ve türlerin bir bütün olarak refahı, evrimde anlam ifade etmeyen kavramlardan ibarettir."

Daha önce, önce kendimizinkine bakmalıyız itirazını

tartışırken insanlardaki taraflılığa karşı çok güçlü bir eğilimi kaydetmiştim. Kendi çıkarlarımız ve yakın akrabalarımızınkileri yabancıların çıkarlarına tercihimiz kuşkusuz evrim sürecinin doğal bir sonucudur. Bunun anlamı, tarafsız ilgi talep eden bir standarda, genele yayılmış bir uyum beklemek aptallık olurdu ve o yüzden de böyle bir standarda ulaşmayı başaramayanları kınamak yerinde ya da akla yatkın olmazdı pek. Gelgelelim, tarafsız hareket etmek, çok zor da olsa, imkânsız değil. Yaygın biçimde alıntılanan "*yapmalıyız, yapabiliriz*'i ima eder" [*ought* implies *can*] düsturu burada geçerli değildir. O düstur, aslında filikaya bir kişi daha almış olsaydın, filikanın batıp da hiç kimseyi kurtarmış olmayacağın bir durumda, "Batan gemideki bütün insanları kurtarman gerekirdi" gibi ahlaki yargıları reddetmek için bir sebeptir. O durumda, kesin yapamayacak olduğun bir şeyi yapmış olman gerekirdi denmesi absürddür. Bununla birlikte, lükse harcayacak paramız varken ve başkaları açlıktan ölüyorken, hepimizin verdiğimizden daha fazlasını ver*ebilir* olduğu açık, o yüzden hepimiz bu bölümde önerilmiş tarafsız standarda daha fazla yaklaşabiliriz. Biz bu standarda yaklaşırken aşamayacağımız engel de yoktur.

Bir ailenin yapması mümkün olan şeye muhteşem bir örnek, 2006'da Georgia, Atlanta'da Kevin Salwen, on dört yaşındaki kızı Hannah'yı arabayla götürürken kırmızı ışıkta durduğu zaman başladı. Hannah bir yanda pırıl pırıl bir Mercedes kupe gördü, öteki yanda da evsiz bir adam. "Biliyor musun babacığım," dedi eliyle işaret ederek, eğer *o* adamın daha az güzel bir arabası olsaydı, *oradaki* adamın yiyecek yemeği olurdu." Bu, evde devam eden bir konuşma başlattı. Hannah'nın annesi bu fikirle alay etmek yerine kızını zorladı: "Ne yapmak istiyorsun? Evimizi satıp, yarı büyüklüğünde bir eve taşınıp odandan vaz geçmek mi?" Bir dizi aile tartışmasının ardından, dört kişilik hali vakti yerin-

de bir aile olan Salwenler, tam da bunu yapmaya karar verdiler: Evlerini satıp, alacakları paranın yarısını yoksullara verip, diğer yarısıyla daha küçük bir ev almaya. Arkadaşları onların delirmiş olduğunu düşündü, ama onlar doğru olan şeyi yaptıklarından emindiler. Sonuç olarak, Gana'daki kırsaldaki köylülere yoksulluktan kurtulmalarına yardım edecek 800 bin dolardan fazla parayı vermeyi başardılar. Pek çok insan daha küçük bir eve taşınmayı fedakârlık olarak görürdü, fakat Kevin Salwen kişisel çıkar için bile anlamlı bir davranış olduğunu söylüyor: "Elimizde çok fazla olanın (evimizin) yarısını vermek bize bir birliktelik, güven ve hiçbir zaman sahip olmadığımız sevinç getirdi."

Kabul etmek gerekir, Salwen ailesinin kararı onlara gene de konforlu bir hayat bıraktı. Daha da fazlasını vererek kurtarmış olabilecekleri hayatlarla benzer önemde hiçbir şey feda etmeden daha fazla verebilirlerdi. Yani bu örnek bu standardın ulaşılabilir olduğunu göstermiyor, ama bir ailenin çoğumuzun kabullendiği bariyerleri nasıl kırıp geçtiğini iyi gösteriyor. Zell Kravinsky bu bariyerleri daha ileri itti. Akıllıca emlak yatırımlarından 40 milyon dolar yaptıktan sonra, ailesiyle mütevazı bir banliyöde yaşarken bu paranın hemen hemen tamamını dağıttı. Sonra, insanların organ nakli beklerken böbrek hastalığından öldüklerini öğrenip, bir insanın iki böbreğe birden ihtiyacı olma şansının 4000'de 1 olduğunu gösteren araştırmayı inceleyip, çoğunlukla Afrikalı-Amerikalılara hizmet veren bir şehir hastanesine gidip böbreklerinden birini bir yabancıya bağışladı. Bunun gibi örnekler varken, başarmamız –herhangi birimizin, birey olarak– imkânsız diye, tarafsız standardın yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Tarafsızlık yönünde ne kadar ötelere gitmenin mümkün olduğunu gerçekten bilmiyoruz. Salwenler ya da Zell Kravinsky'nin aksine çoğu insan asla denemiyor.

İtirazın ikinci versiyonu son on yılda bazı felsefeciler tarafından ortaya atıldı. Aralarında, "Moral Saints" [Ahlaki Azizler] başlıklı güçlü bir makaleyle Susan Wolf da bulunuyor. Wolf, eğer hepimiz bu bölümde savunulan ahlaki duruş türünü alsaydık, hayatı ilginç kılan pek çok şeyden mahrum kalırdık diye ileri sürüyor: en başta opera, gurme yemekler, şık giysiler ve profesyonel sporlar. Bizden etik olarak istendiğini görmeye başladığımız hayat türü, daha az talepkâr bir görüşe göre, bizim bir insan için iyi hayat idealimizin bir parçası olabilecek, çıkarlar ve etkinliklerin o geniş çeşitliliğinden yoksun, genel iyilik doğrultusunda tek amaca kilitlenmek olurdu. Gelgelelim buna şu karşılık verilebilir: Wolf'un bir ideal olarak desteklediği zengin ve çeşitliliği olan hayat, bolluk içindeki bir dünyadaki insan için en arzulanır hayat biçimi olabilse de, insanın kendisine lüks eşyalar almasının, başkalarının kaçınılabilir acı çekişinin sürmesi anlamına gelen bir dünyada bunun iyi bir hayat olarak kalmaya devam edeceğini varsaymak yanlış olur. Bir tren kazasındaki yüzlerce yaralıyla karşı karşıya kalmış bir doktor, bunların elli tanesine bakıp sonra da operaya gitmesinin, operaya gitmenin, çok yönlü bir hayatın parçası diye savunulabilir olduğunu pek düşünemez. Başkalarının ölüm kalım ihtiyacı öncelikli olmak zorundadır. Bir bütün olarak dünyaya ve fark yaratma yetimize bakınca, bir felaketi hafifletmeye yardımcı olma fırsatına sahip bir zamanda yaşadığımızdan, hepimiz o doktor gibiyiz.

İtirazın bu ikinci versiyonuyla ilintili olan, burada savunulan türden tarafsız bir etiğin, sevgi ve dostluğa dayalı ciddi kişisel ilişkilere sahip olmayı imkânsız kıldığı iddiası var. Bu ilişkiler, doğaları gereği taraflıdır. Sevdiklerimizin, ailemizin ve dostlarımızın çıkarlarını, yabancılarınınkinden öne koyarız. Öyle yapmasaydık, bu ilişkiler kalır mıydı? Önce kendimizinkine bakmamız gerektiği itirazını değer-

lendirirken verdiğim cevapta, tarafsız olarak temellendirilmiş ahlaki bir çerçevede, akrabalık için, bir derece taraflılığı tanımaya yer olduğuna işaret etmiştim ve aynısı öteki yakın kişisel ilişkiler için de söylenebilir. Şu açık ki, çoğu insan için kişisel ilişkiler, yolunda giden bir hayatın gereklilikleri arasındadır ve bunlardan vaz geçmek büyük ahlaki önemdeki bir şeyi feda etmek olurdu. Dahası, çoğu insan için böyle ilişkileri bırakmak, sadece mutluluklarını ve zihinsel sağlıklarını değil, bir değişim öznesi olarak etkilerini de azaltırdı. Dolayısıyla, burada ileri sürdüğüm ilke böyle bir fedakârlık istemiyor.

İtirazın üçüncü versiyonu şu soruyu soruyor: İnsanlardan onca şeyi bırakmasını talep etmek ters etki yaratmaz mı? İnsanlar, "Ahlaki olarak madem gerekeni yapamıyorum, hiç vermem daha iyi," demezler mi? Bununla birlikte, daha gerçekçi bir standart koyarsak, insanlar ona ulaşmak için hakiki bir gayret gösterebilir. Dolayısıyla, daha düşük bir standart koymak, aslında daha fazla yardımın verilmesiyle sonuçlanabilir.

İtirazın bu üçüncü versiyonunu açıklığa kavuşturmak önemli. Bu itirazın insan davranışını tahmindeki doğruluğu, daha fazla verdiğimizde, bağışımızla başardığımıza benzer ahlaki öneme sahip bir şey feda edeceğimiz noktaya kadar vermeye mecbur olduğumuz savıyla oldukça bağdaşır durumdadır. Bu itirazdan çıkacak şey, bu verme standardının kamu savunuculuğunun arzu edilmez olduğudur. Yani: Aşırı yoksulluğu azaltmak amacıyla azamisini yapmak için, insanların gerçekten vermesi gerektiğini düşündüğümüz miktardan daha düşük bir standardı savunmalıyız. Elbette biz kendimiz –yüksek standartlı olan ilk savı kabul etmiş olanlarımız– insanların yapması gerektiğini alenen önerdiğimizden daha fazlasını yapmamız gerektiğini bileceğizdir ve başkalarına vermelerini istediğimiz miktardan gerçek-

ten daha fazlasını verebiliriz. Burada hiçbir tutarsızlık yok, çünkü hem özel hem de kamuya açık davranışımızda aşırı yoksulluğu en çok azaltacak şeyi yapmaya çalışıyoruz.

Bir sonuççu için, özel ve kamu ahlakı arasında görünen bu çatışma daima bir ihtimaldir, kendi başına bu temel ilkenin yanlış olduğunun göstergesi değil. Bir ilkenin sonuçları bir şeydir, kamusal olarak desteklemenin sonuçları ayrı bir şeydir. Bu fikrin bir çeşitlemesi, önceki bölümlerde yararlandığım sezgisel ve eleştirel ahlaki seviyeler arasındaki farklılıkla zaten kabul görmüştür. Sezgisel ahlaki seviyeye uygun olan ilkeleri, genel olarak desteklenmesi gereken ilkeler olarak düşünürsek, bunlar, desteklendiğinde, en iyi sonuçlara götürecektir. Yardım söz konusu olan yerde, zenginler tarafından yoksullara verilen en büyük miktara götüren ilkeler olacaktır; tabii bu para onu azami etkin biçimde kullanacak bir kuruluşa verildiği sürece.

Savımızın koyduğu standardın ters etki yaratacak kadar yüksek olduğu doğru mu? Esas alacağımız pek kanıt yok, fakat öğrencilerle ve başkalarıyla yapılan tartışmalar bunun böyle olabileceğini düşünmeme yol açtı. Öte yandan, geleneksel olarak kabul edilmiş standardın –burnunuzun dibinde sallandığı zaman kutuya atılan birkaç bozukluk– çok düşük olduğu *aşikâr*. Hangi seviyeyi desteklemeliyiz? *The Life You Can Save* kitabımda, ve aynı adlı internet sitesinde –www.thelifeyoucansave.com– kademeli bir ölçek önerdim, vergi ölçeği gibi. Gelirin sadece yüzde biriyle başlıyor ve vergi mükelleflerinin yüzde 90'ı için yüzde 5'den fazlasını vermeyi gerektirmiyor. O yüzden bu tamamen gerçekçi bir miktar ve insanların hiçbir fedakârlık yapmadan kolaylıkla vereceği bir miktar ve hatta çoğu zaman kişisel bir çıkarları da olur, çünkü verenlerin, Salwen ailesinin keşfettikleri gibi, vermeyenlerden daha mutlu olduğunu gösteren pek çok psikolojik araştırmalar var. Önerdiğim ölçeğin, yaygın

biçimde kabul edilmesi halinde, bağışlanan en büyük miktara ulaşıp ulaşmayacağını gerçekten bilmiyorum, fakat hesaplarıma göre, zengin dünyadaki herkes bu ölçeğe göre verirse, her yıl 1,5 trilyon dolar toplanırdı, ki bu da, iktisatçı Jeffrey Sachs'ın başkanlığındaki Birleşmiş Milletler çalışma kolunun, 2000'de BM Milenyum Gelişim Zirvesi'nde bütün dünyanın liderlerinin bir araya geldiklerinde koydukları Milenyum Gelişim Hedeflerini karşılamak için gerekli diye hesapladığının sekiz katıdır. Bu hedefler içinde aşırı yoksulluk içinde yaşan dünya insanlarının oranını ve açlık çeken insanların oranını yarıya indirmek, beş yaşın altındaki çocuk ölümü oranını üçte iki azaltmak ve her yerdeki çocukların tam tekmil ilk öğretim görmesini sağlamak var.

Buradaki şaşırtıcı sonuç –yani, zengin olan herkes aşırı yoksulluğu ve beraberindeki her şeyi azaltma gayretine katkıda bulunsa, her birimizin vermesi gerekenin oldukça mütevazı bir miktar olduğu sonucu– bu bölümün başlangıcındaki savın talepkâr olmasının, yoksullara yardım edebilecek durumda olanların çok azının onlara yardım etmek için önemli bir şey yapmasından kaynaklandığını göstermesidir. Zenginlerin servetinin yarısını ya da çeyreğini, hatta onda birini yoksullara aktarmamız gerekmiyor. Eğer az insan yardım ediyorsa, o az sayıdaki insan, daha fazla verdiklerinde, verdikleri armağanla kurtarılan hayata benzer ahlaki önemdeki bir şeyi feda etmeyi içereceği noktaya gelmeden önce, çok büyük kesinti yapması gerekirdi. Eğer hepimiz, hatta çoğumuz önerdiğim çok daha mütevazı ölçeğe göre verseydik, hiçbirimizin çok fazla vermesi gerekmezdi. İşte bu yüzden kamu savunuculuğu için uygun bir standart. Yapmamız gereken şey, lükse parası olan –ücretsiz güvenilir içme suyu varken bir şişe su bile lüks olabilir– herkes için, aşırı yoksulluk çekenlere önemli miktarda vermenin etik bir hayat yaşamanın temel bir parçası olacağı biçimde kamu etiğimizi değiştirmek.

9

İklim Değişikliği

Önceki bölümde, yabancılara karşı olan tek yükümlülüğümüzün onlara zarar vermemek olduğu savını kısaca ele aldık. İnsanlığın çoğu için bu görüşle yaşamak kolay olmuştur. Atalarımız sayısı birkaç yüzü geçmeyen gruplar içinde yaşamıştır ve bir nehrin ya da bir sıra dağların öteki yakasındakiler de pekâlâ ayrı bir dünyada yaşamış olabilirler. Kendi topluluğumuzun dışarısındaki sorunlar için değil, içerisindeki sorunlarla ilgilenmemize yardımcı olması için etik ilkeler geliştirdik. Yanlış olduğu düşünülen zararlara neden olmak genellikle açık ve iyi tanımlanmıştı. Böyle eylemlere karşı engellemeler ve duygusal tepkiler geliştirdik ve bu içgüdüsel ya da duygusal tepkiler bizim ahlaki düşüncemizin çoğuna hâlâ temel oluşturmaktadır.

Bugün, atalarımızın hayal edemeyecekleri şekillerde tüm dünyadaki insanlarla bağlantılıyız. İnsan etkinliklerinin gezegenimizin iklimini değiştirmekte olduğunun keşfi, beraberinde birbirimize yeni zarar verebilme yollarının bilgisini de getirdi. Arabanızı sürerken atmosfere karbondioksit salan fosil yakıyorsunuz. Atmosferin kimyasal bileşimini, dolayısıyla da iklimi değiştiriyorsunuz. Bu başkalarına ne yapar?

Dünyanın bazı bölgelerinde yaptığımız şey çoktan ortadadır. Dünya Sağlık Örgütü'ne göre, ortalama küresel ısın-

ma 1961 ile 1990 arası dönemdeki gibi kalsaydı meydana gelecek olan ölüm sayısıyla kıyaslandığında gezegenin ısınması, 2004'te ilaveten 140 bin ölüme neden oldu. Bunun anlamı iklim değişikliğinin her hafta, 11 Eylül 2001'deki terör saldırılarında meydana geldiği kadar ölüme yol açıyor olmasıdır. Bu ekstra ölümlerin halihazırdaki nedenleri çoğunlukla malarya, dang humması ve –temiz su eksikliğinde daha yaygın olan– ishal gibi iklime duyarlı hastalıklardır. Yüksek sıcaklıklar ya da az yağış sebebiyle ürün kaybından doğan kötü beslenme de pek çok fazladan ölümün sorumlusudur.

Değişiklikler, Mısır, Bangladeş, Hindistan ve Vietnam'daki verimli, yoğun yerleşimli delta bölgelerinde çoktan belirgindir ve bu bölgeler deniz seviyelerinin yükselmesi riski altındadırlar. Sunderbanlar, dört milyon Hintli'nin evi olan Ganj deltasındaki adalar, ortadan kayboluyor: İki ada tümden gözden kayboldu; toplamda, son otuz yılda seksen kilometre karelik bir toprak alanı yok oldu. Yüzlerce aile, yersiz yurtsuz insanlar için kurulmuş kamplara taşınmak zorunda kaldı. Maldivler, Kiribati ve Tuvalu gibi deniz seviyesi altındaki mercan adalarından oluşan bazı küçük Pasifik toplulukları benzer bir tehlike altında; yirmi otuz yıl içinde, bu topluluklar dalgaların altında kalabilir.

Bunlar, gelecek olan çok daha büyük değişikliğin ilk işaretleridir. 2007'de, Birleşmiş Milletler Çevre Programı ve Dünya Meteoroloji Teşkilatı'nın kurduğu bilim heyeti, Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin Dördüncü Değerlendirme Raporu 2080'e kadar 2,0°C ila 2,4°C aralığındaki bir sıcaklık artışının 1,2 milyon insanın kullandığı su kaynaklarını zora sokacağını keşfetti. Yükselen su seviyeleri her yıl ilaveten 16 milyon insanı kıyı sellerine maruz bırakacaktır. Aynı dönem içinde sıcaklıklar 3,3°C'a kadar yükselirse, su kaynaklarının zora girmesi 2,5 ila 3,2 mil-

yar insanı etkileyecektir ve her yıl ilaveten 29 milyon insanı kıyı sellerine maruz bırakacaktır.

O yüzden şu anda başka topluluklardaki yabancılara yaptığımız şey, arada sırada bir grup savaşçıyı, bir iki köye tecavüz ve yağma için gönderme alışkanlığımız olsaydı vereceğimiz zarardan çok daha ciddi ve çok daha yaygındır. Ne var ki, atık gazların salınmasıyla uzaktan algılanmayan zarara sebep olmak tamamen yeni bir zarar biçimidir ve buna sebep olmaya karşı herhangi bir içgüdüsel engellemeden ya da duygusal tepkiden yoksunuz. Hatta bunu zarar olarak görme konusunda sorunumuz var.

Erimekte olan bir buz kütlesine tünemiş bir kutup ayısı, iklim değişikliğinden sadece insanların zarar görmeyeceğini anlatarak, ısınmaya karşı kampanyanın bir sembolü olmuştur. Milyonlarca hayvan kuraklık ve seller yüzünden ölecek. Bazıları çevreleri değiştikçe başka yerlere göç edebilecekler, fakat ötekiler için gidecek hiçbir yer olmayacak. Sözgelimi bazı bölgelerde alp türleri, sıcaklıklar yükseldikçe dağların yukarılarına çıkabilecekler, fakat diğer yerlerde –Avustralya bir örnek– alp bitkileri ve hayvanları zaten ülkenin en yüksek bölgelerine tutunmuş durumda ve gidilecek daha yüksek bir yer yok. Küresel ısınma devasa ölçekte soyların tükenmesine neden olacak.

Önceki bölümde, yabancılara karşı olan tek yükümlülüğümüzün onlara zarar vermekten kaçınmak olduğu görüşüne karşı çıktım; fakat bu görüşü kabul edecek olsak bile, iklim değişikliği olguları açıkça gösterecektir ki dünya yoksullarının yüzlerce milyonuna, belki milyarlarcasına *zarar veriyoruz*. O yüzden öyle görünüyor ki, akla yatkın *her* görüşe göre, onlara zarar vermeyi durdurma ve çoktan vermiş olduğumuz zararı telafi etme yükümlülüğümüz var (en azından sera gazı salımını bugün sıfıra indirsek bile, önümüzdeki yüzyıl boyunca ortaya çıkmaya devam edecek

olan zararı). İklim değişikliğiyle ilgilenmek için uluslararası düzenlemelere ihtiyacımız var, bu düzenlemeleri üzerine dayandıracağımız küresel bir etiğe ihtiyacımız var. Bu bölüm bu küresel etiğin nasıl bir şeye benzeyebileceğini ve hem ulusların hem de bireylerin iklim değişikliği açısından sorumluluklarının ne olduğunu tartışacak.

"YETERLİ MİKTARDA VE AYNI KALİTEDE"

Herkesin çöpünü dev bir oluktan aşağı saldığı bir köyde yaşadığımızı hayal edelim. Oluktan aşağı gittikten sonra o atığa ne olduğunu pek bilen yok, ama gözden kaybolduğu ve hiç kimseyi rahatsız ediyor görünmediği için, hiç kimse bunu dert etmiyor. Oluktan aşağı ne kadar çok şey salarsak salalım, başkaları da aynısını yapabilir. Zira hatırlayabildikleri kadarıyla çöplerimizi attığımız oluğun kapasitesi sınırsız görünüyor. İstediğimizi alabilir ve yine de, on yedinci yüzyıl İngiliz filozofu John Locke'un sözleriyle, "müşterek kullanım için başkalarına yetecek miktarda ve aynı kalitede bırakabiliriz." Locke'a göre bu bizim doğal kaynaklardan mülk edinebilmemizde kilit bir etkendir. Şimdi diyelim ki daha fazla atık üretmeye başlıyoruz ve aniden oluğun kapasitesinin sonuçta sınırsız olmadığını keşfediyoruz; sınırsız olmadığı gibi sonuna gelmek üzere olduğunu fark ediyoruz. Bu noktada, çöplerimizi oluktan aşağıya atmaya devam ettiğimizde, artık "başkalarına yeter miktarda ve aynı kalitede" bir şeyler bırakmıyoruz demektir, dolayısıyla bizim kontrolsüz çöp atışımız sorgulanır hâle gelir.

Atmosferimizi o dev oluk ve çöplerimizi de karbondioksit, metan ve öteki sera gazları olarak düşünün. Atmosferimizin zararlı sonuçlar vermeden gazlarımızı soğurma kapasitesinin sınırlı olduğunu yeni keşfettik. Eldeki kanıtlar, kapasitesini çoktan aştığımızı gösteriyor. Sanayi devri-

minden önce, atmosferimizdeki karbon dioksit miktarı sadece 270 parça/milyon'du (ppm). O zaman insanlar büyük miktarlarda kömür yakmaya başladı, sonra bunu petrol ve gaz izledi. 2010'da atmosferdeki karbondioksit 390 ppm'ye ulaştı. Bu, tarihte kayıtlara geçmiş herhangi bir zamandan daha yüksek bir seviye ve hâlâ her yıl 2 ppm artıyor. Genel kabule göre ortalama sıcaklıkların 2°C artmasına neden olursak, büyük ölçekli tehlikeli sonuçlar –bugüne kadar gördüğümüzden çok daha ciddileri– olasıdır. 2008 yılına kadar kadar çoğu bilim insanı, eğer 2°C'den daha büyük bir artışı önleyeceksek, atmosferimizde aşılmaması gereken karbon dioksit seviyesi olarak 450 ppm'de anlaştılar. Şu anki gidişata göre, 2040'a gelindiğinde 450 ppm'ye ulaşacağız.

Atmosferdeki karbondioksit seviyelerinin 450 ppm'ye ulaşmasına izin vermek zaten büyük bir risk almaktır. Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında, küresel ısınma, Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin önceki raporlarının tahminlerini defalarca geçti ve gezegen ısınmasındaki geribildirim döngülerinin tehlikelerini daha iyi anlar hâle geldik. Kuzey Kutbu buzlarının erimesi, bilim insanlarının tahmininden daha hızlı meydana gelen bir şeyin gözle görünür bir örneğidir. Bu aynı zamanda bir geribildirim döngüsünün tehlikelerini de resmediyor. Dört yüzyıl önce kaşifler, Kuzey Avrupa ve Rusya'dan Çin'e yelken açmalarını sağlayacak efsanevi "Kuzeydoğu Geçidi"ni arıyorlardı. Kutbun buzunu geçilemez bulup vaz geçtiler. 2009'da ticari gemiler Kuzeydoğu Geçidi'nden başarıyla geçti. Kuzey Buzdenizi'nin büyük buz kütlesi, artık yazları geçit veren bir küresel ısınma semptomuna yakalanmış durumdadır. Ayrıca, buzun kendisi de daha fazla ısınmanın bir nedenidir. Buz ve kar güneş ışınlarını tekrar yukarıya yansıtır. Buzları serbest dolaşan bir okyanus yüzeyi güneşten daha fazla ışık soğurur. Sera gazı salımlarımız, kuzey kutbu buzunu

eritecek kadar ısınmaya yol açarak, bütün sera gazı salımları yarın durdursak bile, daha fazla ısınmayı sağlayacak bir geribildirim döngüsü yaratmıştır. Başka geribildirim döngüleri daha da büyük tehlikeler ortaya koyuyor. Sibirya'da, son derece güçlü bir sera gazı olan muazzam miktarda metan, eskiden "don tabakası" denilen şey –yerin daimi olarak donduğu bölgeler– içinde hapsedilmiştir. Eskiden donmuş olan alanlar şimdi çözülüyor ve çözülürken de metanı salıyorlar, böylelikle daha da ısınmaya ve daha fazla metan salarak başka bölgelerin de çözülmesine katkı sağlıyor.

Bu türden kanıtlar ABD Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi'nden James Hansen'ı ve meslektaşlarını 2008'de yayımlanan *Science*'daki bir makalede şu sonuca götürdü: Eğer "uygarlığın geliştiği ve yeryüzündeki hayatın adapte olduğuna benzer bir gezegeni korumak" istiyorsak karbondioksiti "350 ppm'den fazla" tutmamamız gerekiyor. Tabii bu yıllar önce geçtiğimiz bir seviyedir. Yani atmosferi dev bir oluk olarak düşünürsek, bu durumda o oluk çoktan sömürülmüş durumdadır. Kullanımımızı azaltmamız gerekiyor. Peki en çok neyi azaltmamız gerektiğine nasıl karar verebiliriz?

ADİL DAĞITIM NEDİR?

Tarihsel Sorumluluk

Dağıtımdaki adalet sorusuna *Anarchy, State and Utopia* [Anarşi, Devlet ve Ütopya] kitabında cevap veren filozof Robert Nozick, "tarihsel" ilkeler ile "zaman dilimi" ilkeleri arasında kullanışlı bir ayrım yaptı. Tarihsel bir ilke şunu söyler: Belli bir mal dağıtımının adil mi adil değil mi olduğunu anlamak için, dağıtımın nasıl ortaya çıktığını sormak zorundayız; tarihini bilmek zorundayız. Tarafların, en baştan haklı gösterilebilir mülk edinme ve meşru bir devir

zinciri yoluyla şimdi sahip oldukları şeylere bir hakları var mıdır? Eğer öyleyse, mevcut dağıtım adildir. Öyle değilse, adil bir dağıtımı gerçekleştirmek için bir düzeltme ya da telafi gerekecektir. Öte yandan, bir zaman dilimi ilkesi sadece şu anki mevcut dağılıma bakar ve bu temelde adil olup olmadığını sorar.

Kirlilik konusunda sıklıkla kullanılan tarihsel bir ilke şudur: "Sen kırdın, sen tamir et." ("Kirletici öder" diye de bilinir.) Bir kimya fabrikası bir nehri kirletiyorsa, o zaman fabrikanın sahibi nehri temizlemekten sorumludur. Bu ilkeyi iklim değişikliğine uygularsak, o zaman her bir ülkeye o ülkenin bu soruna neden olma katkısı oranında sorunu çözme sorumluluğu tahsis edilecektir. Karbondioksitin tarihsel salımları önemlidir, çünkü yüzyıl önce salınmış karbondioksitin çoğu bugün hâlâ atmosferdedir.

1997'de Birleşmiş Milletler'deki iklim değişikliği tartışmalarında, Brezilya hükümeti salım azaltma hedeflerinin bir ulusun tarihi salımlarının sıcaklık yükselmesine etkisine göre belirlenmesini önerdi. Bu öneriyi değerlendirmek ve farklı ulusların ya da bölgelerin küresel sıcaklıkların artmasına hangi katkıları sağladığı konusunda sonuçlara varılabilecek verilerin var olup olmadığını göstermek için bilimsel bir grup oluşturuldu. Bu grup nihayet 2008'de –özellikle de fosil yakıt salımları için– verilerin uygun olduğunu bildirdi ama ormancılık ve tarımdaki değişikliklere yüklenebilir katkıları belirlemek daha zordu. Grup, farklı tarihlerin bir parça farklı sonuçlar vereceğini de kaydederek katkıları ölçme dönemi olarak 1890 ile 2000 arasını aldı. Grup, sıcaklık yükselmesinin yüzde 20'sinden Birleşik Devletler'in ve İktisadi İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı'nın (OECD) üyesi olan Avrupa uluslarının da yüzde 14'ünden sorumlu olduğu sonucuna vardı. Bir parça şaşırtıcı bir şekilde –ve belki de Brezilyalıları sinirlendirecek biçimde– Latin Amerika'nın da

sıcaklık yükselmesinin yüzde 14'üne katkı sağladığı çıkmıştır, ama bu çalışma ormancılık ve toprak kullanımı değişiklikleri için farklı veriler kullanıldığında rakamın yüzde 8'lere kadar düştüğünü kaydediyor. Öte yandan tüm Doğu Asya, Çin dahil, sadece yüzde 10, ve Güney Asya, Hindistan dahil, sadece yüzde 7 katkı sağlamıştır. "Sen kırdın, sen tamir et" görüşüne göre, bu yüzden, sorunu çözme yükünün en büyük payını taşıması gerekenler, belki de Latin Amerika'yla beraber, Birleşik Devletler ve çoktan sanayileşmiş Avrupa uluslarıdır.

Çin, Brezilya'nın önerisi için –iklim değişikliğine tarihi katkılar kişi başına değerlendirilmeli açık şartıyla– destek eli uzattı. Beş Çinli akademik ve politika odaklı fikir grubu tarafından hazırlanan Kopenhag'daki 2009 iklim değişikliği konferansı raporu *Carbon Equity*, Çin'in Birleşik Devletler'den çok daha büyük bir nüfusunun olmasının, sera sorununun sorumluluk taksiminde hesaba katılması gerektiğini ileri sürüyor. Buradaki makul görünen varsayım, her bir kişinin atmosferden eşit paya hakkı olduğu ve bazı uluslardaki insanların geçmiş yüzyıllarda paylarından ne oranda daha fazla kullandıklarına bakmamız gerektiğidir. Raporun hesabına göre 1850'den 2004'e kadar olan dönem atmosfere ortalama bir Amerikalı, ortalama bir Çinli'nin yirmi bir katı, ve ortalama bir Hintli'nin elli üç katı daha fazla karbondioksit koymaktan sorumludur. Ortalama olarak, Britanyalılar ve Kanadalılar, atmosferdeki karbondioksitten Çinlilerin on altı katı, Hintlilerinse kırk katı daha fazla sorumludurlar. Dolayısıyla tarihsel sorumluluk ilkesi, küresel ısınmayı durdurmak için gerekli hemen hemen bütün fedakârlıkların daha eski sanayileşmiş ülkeler tarafından yapılması gerektiğini göstermektedir.

Bazen, sanayi devriminin, sadece sanayileşmiş uluslara değil tüm dünyaya yararı dokunduğu ve dolayısıyla sanayi-

leşme için gereken salımların sadece sanayileşmiş ulusların sorumluluğu olarak görülmemesi gerektiği itirazı duyuluyor. Sanayi devriminin bilim ve teknolojinin gelişmesini mümkün kıldığı ve bunun da tüm dünyadaki milyarlarca insana yarar sağladığı ve sağlamaya devam ettiği doğrudur. Fakat, aynı zamanda sanayileşmiş ulusların dünyanın çoğunu sömürge yapmasını ve sömürge döneminden sonra bile küresel ticaret sistemine egemen olmasını sağlamıştır. Bu, sanayileşmiş uluslarda yaşayanlara çok büyük yarar sağlamıştır, oysa sömürge uluslardaki etkisi en iyi durumda bile çok daha karışıktır. Yani, sanayileşme her şey hesaba katıldığında tüm dünya için bir bütün olarak zarardan çok bir yarar olmuşsa da, sanayileşmiş ulusların kendilerine orantısız biçimde tahakkuk eden bir yarar olmuştur, ve salımlar onların sorumluluğu sayılabilir.

Sanayileşmiş ulusları, sanayi devriminden bu yana bütün salımlarından sorumlu tutulmasına başka bir itiraz da, bu dönemin önemli bir kısmı boyunca bu salımların zararlı olduklarını bilmemeleridir. Bu doğru, ne var ki, daha 1896'da, seçkin bilim insanı Svante Arrhenius, fosil yakıtların yakılmasının, gezegeni ısıtacak olan atmosferdeki bir birikmeye yol açacağını tahmin etmişti. (Gelgelelim, bunun yeryüzünün iklimini "daha yumuşak" yapıp gıda üretimini canlandıracak iyi bir şey olacağını düşünüyordu. Belki bu zararsız küresel ısınma görüşünün onun İsveç'te bulunmasıyla bir ilgisi vardı.) Fakat, insan kaynaklı küresel ısınma 1970'lere kadar ciddi biçimde incelenmedi ve iklim değişikliği ancak 1980'lerde uluslararası bir kaygı meselesi haline döndü. 1987'deki ABD kongre oturumlarında –o sırada kayıtlardaki en sıcak yıl, ancak en sıcak ilk on yıldan biri bile değil– James Hansen küresel ısınmanın tehlikeleri konusunda uyardı. Başka bilim insanları onu destekledi. Sonraki yıl, Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli kuruldu

ve iki yıl sonra bu heyet iklim değişikliği tehdidinin gerçek olduğunu ve bununla uğraşmak için küresel bir antlaşma gerektiğini bildirdi. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi, Rio de Janeiro'da, 1992'de düzenlenen "Yerküre Zirvesi"nde kabul edildi. Belli başlı bütün sanayileşmiş uluslar da dahil 181 hükümet tarafından kabul edilen bu sözleşme, sera gazlarının "iklim sistemine tehlikeli antropojenik müdahaleyi önlemek için yeterince düşük bir seviyede" kararlı kılınmasını talep ediyor. Dünyanın ulusları yapacaklarını söyledikleri şeyleri yapmadılar. Onun yerine, sera gaz salımları büyümeye devam etti. (1997'de çoğu sanayileşmiş ulus tarafından kabul edilen Kyoto Protokolü, beş yıl öncesinde Rio Yerküre Zirvesinde verilmiş sözleri yerine getirecek sanayileşmiş ulusları harekete geçirme girişimiydi. O sırada dünyanın en büyük sera gazı salımcısı, ve salımların kişi başına özellikle yüksek olduğu ülke olan Birleşik Devletler protokolü onaylamadı.)

Yasal olarak bağlayıcılığı olmasa da, Rio de Janeiro Sözleşmesi 1992'de gelişmiş ülkelerin harekete geçmek gerektiğinin farkında olduğunu göstermektedir. Daha önce değinilen, Brezilya'nın tarihsel katkıyı dikkate alma önerisinin incelenmesinin yanında eğer başlangıç tarihi 1890 değil de 1990 olsaydı –sera gazı salımının tehlikeli iklim değişikliğine yol açma riskini ortaya koyduğundan habersiz olunduğu iddiasının artık olamayacağı bir tarih– sonucun ne olacağı da inceledi. Bu çok daha yakın başlama tarihi elbette daha eski sanayileşmiş ulusların katkısını azalttıysa da oranlardaki değişim beklenenden daha küçüktü. Birleşik Devletler'in katkısı yüzde 20'den yüzde 16'ya düştü, Avrupa OECD uluslarınınki yüzde 14'ten yüzde 11'e düştü. Çin'in katkısı yaklaşık yüzde 13'e yükseldi, fakat Hindistan'ınki yüzde 5 civarında kaldı; Afrika'nın katkıları hangi başlangıç tarihi kullanılırsa kullanılsın son derece küçük kaldı. Sanayileş-

miş ulusların kişi başına düşen katkısı orantısız bir şekilde büyüktü, çünkü Birleşik Devletler'in nüfusu Çin'in nüfusunun sadece çeyreği civarındaydı. Dolayısıyla, "Sen kırdın, sen tamir et" kuralının sadece en büyük salımı yayanların salımlarının tehlikeli antropojenik iklim değişikliği riskini yarattığını bildikleri zamandan itibaren geçerli olduğu savını kabul etsek bile, Birleşik Devletler ve sanayileşmiş Avrupa uluslarının sorunu çözmek için hâlâ öteki uluslardan daha fazlasını yapmaları gerektiği durumu ortaya çıkıyor.

Eşit Paylar

2009'daki iklim değişikliği konulu bir Birleşmiş Milletler Zirvesi toplantısında, Ruanda başkanı Paul Kagame iklim değişikliğinin muhtemelen Afrika üzerinde, dünyanın başka herhangi bir bölgesindekinden daha ciddi bir etkisi olacağına işaret etti; ne var ki Afrika'nın bu soruna karşı koyacak çok az kaynağı var. Küresel ısınmanın getirmesi muhtemel pek çok değişiklik modeli, yağışların ekvatora yakın yerlerde azalıp kutuplara yakın yerlerde artacağını gösteriyor. Yüz milyonların yiyeceklerini yetiştirmek için güvendiği yağış miktarı daha az güvenilir olacak. Dahası, yoksul uluslar zenginlerden daha fazla tarıma dayalıdır. Birleşik Devletler'de tarım, ekonominin sadece yüzde 4'ünü teşkil eder; Malawi'de bu yüzde 40'tır ve Malawi'lilerin yüzde 90'ının geçim kaynağı tarımdır, hemen hemen tamamı yağış miktarına bağlıdır. Tarıma ve yağış miktarına benzer bağlılık modelleri tüm Afrika'da yaygındır.

Daha yoksul ülkelerin uyum için kaynaklardan yoksun olduğu da bariz biçimde doğrudur. Güney Avustralya'da bazı eyaletler uzun vadeli yağış miktarı düşüş eğilimiyle karşı karşıya kaldıklarında hükümetler başlıca şehirlerin susuz kalmaması için masraflı deniz suyunu tuzdan arın-

dırma tesisleri kurdu. Hollanda'da hükümet yükselen deniz seviyelerini uzak tutmak için setler çekti ve nehirlerin taşması durumunda güvenli bir şekilde demirlenmiş, yükselip su yüzeyinde kalabilen yüzergezer evler inşa etti. Başka ülkelerin su temini ve yükselen deniz seviyelerinden taşmaları kontrol etmek için böyle pahalı yollara gücü yetmez.

Başkan Kagame daha sonra şöyle devam etti: İklim değişikliği ancak "pek az oranda, o da varsa, Afrika'nın etkileneceği bir sorundur." Bu konuda da haklı olduğunu gördük. Gelgelelim, her şeye sil baştan başlayıp sanayileşmiş ulusların soruna neden olmadaki sorumluluğunu unutmayı önerdi. Hepimiz hayatta kalmak için mücadele ettiğimizden, diyordu, sadece yakışıksız olmakla kalmayıp aynı zamanda ters etki yaratacak "yeni bir suç atma oyunu" istemiyordu. Onun yerine, her insanın atmosferde eşit bir payının olduğunu ileri sürüyordu. Aynı Birleşmiş Milletler toplantısında, Sri Lanka benzer bir teklifte bulundu.

"Eşit paylar"ın büyük bir basitlik avantajı vardır. Bir zaman dilimi ilkesidir; geçmişi hiç hesaba katmaz ve şimdiden itibaren herkese atmosferden eşit bir pay verir. Öteki gelişmekte olan uluslar gibi, Ruanda ve Sri Lanka kişi başına düşen paylarının çok daha azını kullanıyorlar ve o yüzden tarihsel sorumluluk esasında sanayileşmiş uluslara karşı talep haklarından vazgeçerlerse, eşit paylar ilkesine göre daha iyi olacaklar.

Eşit paylar pratikte ne anlama gelirdi? Diyelim ki sera gaz salımlarını bizim 450 ppm karbondioksiti geçmemizi önleyecek bir seviyede sabitlemeyi amaçlıyoruz. O seviyenin altında kalırken kişi başına ne kadar karbon salabileceğimiz tartışmalı, fakat akla yatkın bir rakam kişi başına yılda iki ton karbondioksittir. (Salımlar bazen karbondioksit yerine karbon cinsinden ifade edilir. Bir ton karbon 3,7 ton karbondioksite denktir, o yüzden iki ton karbondioksit

yarım ton karbondan daha çok değildir. "Karbondioksit" için verilen rakamın "karbondioksit dengi" olduğunu da unutmamalıyız, zira bu, metan gibi öteki sera gazlarını da içerir, ve bunlar gezegeni ısıtma güçlerini hesaba katan bir orana dönüştürülürler.) Şimdi bazı kilit ulusların kişi başına düşen fiili salımları ile, her yıl salınabilecek kişi başına iki ton karbondioksit tahminini karşılaştırın. 2010'da Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya'nın tamamı yılda kişi başına yaklaşık yirmi ton karbondioksit üretti. Öte yandan, Almanya on bir ton, Çin yaklaşık dört ton, Hindistan bir ton civarı ve Sri Lanka ise sadece üçte iki ton civarında üretti. Bunun anlamı, kişi başına düşen payları içinde kalarak, Sri Lanka'nın salımını üçe katlayabileceği ve Hindistan'ın da salımlarını yaklaşık iki katına çıkarabileceğidir. Çin'in mevcut salımlarını yarıya indirmesi, Almanya'nın yüzde 80 azaltması ve en dehşetli olanı da Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya'nın salımlarını şimdiki seviyelerinin onda birine düşürmek zorunda olacaklarıdır.

Almanya ve Birleşik Devletler gibi sanayileşmiş ulusların böyle dramatik azaltmalar yapmaları elbette kısa vadede olamaz, ya da en azından, demokrasilerde, hükümet değişimine yol açıp politikanın tersine çevrilmesi muhtemel olan tahrip edici iktisadi sonuçlar yaratmadan mümkün değil. Ne var ki, bu durumun, kişi başına eşit paylar ilkesini gerçekçi olmayan bir fikir yaptığı sonucuna varmadan önce, düşünülmesi gereken iki hafifletici etken var. İlki, sera gazı salım kotalarını satılabilir kılmak, düşük salım ekonomisine geçişi kolaylaştırırdı. Salım ticareti, bir şeyi kendi üretebileceğinden daha ucuza satın alabiliyorsan, onu üretmektense satın almakla daha kârda olduğunu söyleyen basit iktisadi ilkeye göre işler. Bu örnekte, satın alacağınız şey, kişi başına eşit pay esasına göre tahsis edilmiş, sera gazları üretmek için devredilebilir bir kotadır. Uluslararası karbon

ticareti demek, karbon salımlarında kesintilerin mümkün olan en düşük maliyette yapılacağı, böylelikle küresel ekonomiye mümkün olan en az zararın verileceği demektir. Dahası, uluslararası karbon ticareti planına bazı ciddi itirazlar var. Bir tanesi, böyle bir planın tahkik edilebilir olup olmadığı –yani, her ulusun salımlarının düzgün bir biçimde o ulusun kotasıyla kontrol edilebilir olup olmadığı– ve tahkik edilemiyorsa ne olacağıdır. Salım azaltmalarının tahkikinin güvenilir bir yolu olmadan, hiçbir şey elde edilemez. İkincisi, zengin ülkelerden yoksul ülkelere yapılan ödemeler yoksulluğu, ancak ödemenin yapıldığı hükümetler o amaçla kullanırsa azaltacaktır. Öyle yapmayı reddeden hükümetler olursa –ki önceki bölümde gördüğümüz gibi bu, diktatörce ya da yolsuzlukla yöneten hükümetler petrol ve minerallerden kâr hissesi aldıklarında meydana geliyor– bu ödemelerin, toplanan fonu bir bütün olarak halkın yararına kullanacağını gösterebilen bir hükümet çıkıncaya kadar emanette tutulması daha iyi olurdu.

Uluslararası bir salım ticareti planına üçüncü itiraz, James Hansen'ın her tür, "sınırlayın ve pazarlayın" sistemine –yani, salımlar üzerine toplam sınır koyan ve uluslar, şirketler ya da bireyler için salım izinlerine bölen ve sonra da bu izinlerin ticaretine izin veren her sisteme– yaptığı itirazdır. Hansen böyle planların özgecilik eylemlerinin üzerindeki ters tepkilerine işaret ediyor. Eğer kendi sera gazı salımlarımı yakıt verimli bir hibrid araba alarak azaltmaya karar verirsem, bu ülkem için toplam salım miktarını azaltmaz. Sınır toplamı belirler, ve bazı insanlar salımlarını azaltırlarsa, bu, salım izinlerinin fiyatını düşürecektir. Dolayısıyla, fosil yakıtlar, bazı insanların özgeci davranarak salımlarını azaltmaya karar vermemiş olmaları haline göre daha ucuz olacaktır ve özgeci olmayan ötekiler de, fiyat düşüşünden dolayı hiç kuşkusuz daha büyük bir araba almaya

ya da daha fazla enerji kullanmaya karar verecektir. Hansen bu yüzden fosil yakıtların karbon içeriğine konulacak vergiyi tercih ediyor, bir ülkenin yasal sakinlerinin tamamı arasında eşit bölünmüş hasılatla; buna bir "harç ve pay" planı diyor. Bu, karbon ayak izlerini azaltanları ödüllendirecek ve böyle yapınca toplam salımları azaltacak. Buna cevaben iktisatçı Paul Krugman bir, "sınırla ve pazarla" sisteminin iklim özgeciliği fırsatlarını azalttığını kabul ediyor, ama özgeciliğin salımları bizim ihtiyacımız olduğu ölçüde kesmemizi sağlayacağını yadsıyor. İzinlerin ticaretinin yapılmasına imkân vermenin, salımların mümkün olan en düşük maliyette azaltılmasını sağlamak için piyasa mekanizmasını kullandığına işaret ediyor; eğer başka biri çok daha azına salımları azaltabiliyor ve yine de izinlerini size satarak kâr ediyorsa neden daha fazla maliyete azaltılsın? Dolayısıyla, Krugman'ın ve çoğu iktisatçının görüşüne göre, bir karbon harcı ya da vergisi, bir "sınırla ve pazarla" sisteminden daha az verimlidir.

Bir karbon ticareti planının avantajları ve dezavantajları hakkındaki bu tartışma, ne var ki, gelişmiş ulusların felaketten kaçmak için gerekli ölçüde salımlarını azaltmalarının mümkün olup olmadığı tartışmamızdan uzaklaşıyor. Karbon ticareti planı, bu ödevi ilk bakışta göründüğünden biraz daha mümkün kılabilecek bir etkendir. İkinci bir etken, azaltmaların hepsinin birden yapılmasının gerekmediğidir. Alman hükümetine tavsiyede bulunan bilimsel bir heyet olan Alman Küresel Değişim Danışma Konseyi, izin verilebilir toplam karbondioksit miktarının tek bir yıl için hesaplanmamasını önerdi, onun yerine şimdi ile 2050 arasındaki tüm dönem için belirlenmesini ve küresel sıcaklıkların 2°C'den fazla yükselmeyecek biçimde tasarlanmasını önerdi. Bu amaçla, konsey 2010 ile 2050 arasında azami 750 milyar ton karbondioksit salımının yapılmasını öner-

di (konsey, bu miktarla bile sıcaklığın 2°C'den az tutulabilme olasılığının üçte ikiden fazla olmayacağı konusunda uyardı). Konsey, bu toplamın eşit kişi başı payları esasına göre ülkeler arasında bölünmesini önerdi. O zaman ülkeler, 2050'den önce karbon bütçelerini aşmamak için karbondioksit salımlarını nasıl azaltacaklarını gösteren kendi "yol haritaları"nı çıkarabilirlerdi.

Alman önerisi sanayileşmiş ülkelere değişiklik yapmak için zaman verse de, kişi başına mevcut en yüksek salım çıktıları olan ülkeler için süre çok kısadır. Yaklaşık altmış ülke, çoğu sanayileşmiş uluslar, mevcut oranlarla yirmi yıldan önce bütçelerini bitirmiş olacak. Örneğin Almanya, 2008'deki hızla salım yaymaya devam ederse, salım bütçesini on yılda bitiriverecek ve sonraki otuz yıl sıfır salımı olması gerekecek. (Bu yüzden Almanya başbakanı Angela Merkel'in eşit paylar ilkesini şu sözlerle kabul etmesi övgüye değer: " uzun vadeli önlemimiz, ancak dünyadaki kişi başına düşen CO_2 salımlarımızın eşitlenmesi olmalıdır.") Şu an Birleşik Devletler, Avustralya ve Kanada bütçelerini sadece altı yılda tüketme yolundadır. Aralarında Çin, Meksika ve Tayland'ın da bulunduğu otuz ülkeden oluşan başka bir grup mevcut hızla yirmi ila kırk yılda bütçelerini tüketecekler. Geriye kalan doksan beş ülkenin, mevcut hızda bütçeleri en az kırk yıl dayanacağından dolayı salımlarını azaltmaları gerekmiyor. Brezilya bu grupta. Hindistan da öyle. Mevcut seviyelerde bütçesini tüketmesi seksen sekiz yıl sürer. En yoksul ülkelerden bazıları o kadar az karbon salıyor ki, mevcut oranlarda bütçelerini bitirmeleri birkaç yüzyıl sürer. Bu yelpazenin en ucundaki küçük, Afrika ulusu Burkina Faso'nun bütçesini tüketmesi 2892 yıl alırdı ki bunun anlamı, uluslararası bir "sınırla ve pazarla" planı çerçevesinde, kotasının büyük bir kısmını, kotalarına uymakta en büyük güçlüğü yaşayacak uluslara satabilecek olmasıdır.

Zengin ulusların gerçekçi biçimde kişi başına düşen eşit pay yaklaşımına uyup uyamayacağı sorusu dışında, bu yaklaşıma başka bir itiraz da, bir ülkenin nüfusu artarsa, o zaman o ülkenin daha büyük bir pay almasıdır; oysa izin verilen toplam salım seviyesi sabit kalacağından başka herkesin payı azalıyor. Böylece, hızla büyüyen bir nüfusa sahip bir ülke başka ülkelerin sırtına bir yük bindiriyor, onları salımlarını daha da hızla azaltmaya zorluyor. Nüfus artışını yavaşlatmak için ülkelere teşvik veren bir sistemimiz olsa daha iyi olurdu. Bunu, uluslara tahsisi nüfustaki artışla yükselen değil, bugünkü nüfusa bağlı şekilde tespit ederek yapabiliriz. Bununla birlikte, farklı ülkelerin üreme yaşına erişmek üzere olan genç insan oranı farklı olduğu için, bu hüküm, yaşlı nüfusu olan ülkelerden ziyade, genç nüfuslu ülkelerde daha büyük güçlüğe yol açacaktır. Ulusal tahsisler bir ülkenin nüfusunun gelecekteki bir tarihteki tahminine dayalı yapılırsa bu sorundan kaçılabilir. Birleşmiş Milletler İktisadi ve Sosyal İşler Dairesi'nin Nüfus Bölümü, her ulusun 2050'de ulaşacağı nüfus tahminlerini yayımlar. Bu rakamı kişi başına düşen tahsise esas olarak kullanmak, ülkeleri, öngörülen nüfuslarının altında kalmalarına teşvik edecektir, zira bunu başarabilen her ülke, gerçek nüfusunun hakkı olandan daha büyük bir *kişi başına düşen paya* sahip olacaktır. Diğer taraftan, bir ülkenin nüfus büyümesi BM nüfus tahminini aşarsa, gerçek yurttaş başına düşen salım kotası azalmış olacaktır.

Lüks mü, Geçim mi?

Belki de, yirminci yüzyılda adalet üzerine yayımlanmış en etkileyici eser olan *A Theory of Justice*'te, John Rawls şunu ileri sürüyor: Durumu kötü olanlara daha fazla kaynak aktarmak durumlarını iyileştirecekse, o zaman adaletin biz-

den yapmamızı istediği şey odur. 1992 Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi'nde, durumu kötü olanları kollamanın önemi, sözleşmeyi imzalayan ülkelerin "sürdürülebilir gelişimi yayma hakkı olduğu ve yaymaları gerektiği"ni ifade eden bir hükümle tanındı. Bu, yoksul ülkeler için gelişimin önemini kabul ediyor, fakat gelişme hakkı, gelişimin sürdürülebilir olma ihtiyacıyla kısıtlanıyor. Bu yüzden dünya ülkelerinin, sözleşmenin dilinde, "ortak fakat ayrıştırılmış sorumlulukları" var.

1993'te, filozof Henry Shue, adil bir sera gazı salım kotasının, "geçim salımları" ile "lüks salımlar" arasında bir ayrımı yapacağını ileri sürdü, böylelikle pirinç tarlalarındaki metan, zengin uluslardaki eğlence amaçlı sürülen büyük araçların salımlarıyla aynı değerlendirilmez. Birleşmiş Milletler Genel Meclisi'nde 2007'deki iklim değişikliği konulu bir toplantıda, Çin'i temsil eden bir diplomat, yoksul ülkelerin "geçim salımları" ile "gelişme salımları"nın gelecekteki her anlaşmayla tanzim edilmesi gerektiğini, oysa zengin ülkelerin "lüks salımlarının" kısıtlanması gerektiğini söyleyerek aynı dili kullandı. İster eşitlikçi, ister Rawlsçu ya da yararcı adalet ilkesi seçilsin, bunu yadsımak güçtür.

Geçim ve lüks salımlar arasında bir ayrım yapmak Burkina Faso'nun, gelişimi için yardımcı olacak salımları sınırlama yükümlülüğünde olmadığını ikna edici biçimde gösteriyor; ama o zaman, daha önce gördüğümüz gibi, kişi başına düşen eşit paylar ilkesinin bir uygulamasına göre de bu ortadadır. Ne var ki, geçim salımları ile lüks salımları arasındaki ayrım Çin'in sınırlı derecede işine yarıyor, çünkü halihazırda zengin hayat tarzı yaşayan Çinli sayısı, sözgelimi Almanlar'dan daha fazla. Kabul edelim ki, hemen hemen bütün Almanlar yüksek salım seviyesinden sorumludur, oysa Çinliler'in sadece küçük bir bölümü öyle, ama Çin eğer zengin ülkelere "lüks salımları"nı kısıtlamaları

çağrısında bulunuyorsa, kendi elitinden gelen lüks salımlarını pek göz ardı edemez.

BİR SALDIRGANLIK BİÇİMİ Mİ?

Tartıştığımız üç ilkenin hepsi için bir şey söylenmesi gerekiyor, ancak aralarında seçim yapmak bir hayli zor. Biraz tarihsel katkılara, biraz da bir ülkenin gelişmesi ve bütün yurttaşlarının asgari bir yaşam standardına ulaşması için gereken imkânları sağlama ihtiyacına ağırlık vererek ve kişi başına düşen eşit paylar ilkesi üzerinde değişiklik yaparak bu üçünü birleştirebiliriz. Bu tür olası kombinasyonların karmaşıklıkları içine girmeden, bu ilkelerin herhangi birine göre ya da bunların herhangi bir kombinasyonuna göre, zengin ulusların süregiden yüksek sera gazı çıktısını haklı gösteremeyecekleri açık. Bunu haklı gösterebilecekleri akla yatkın etik bir ilke düşünmek imkânsız. O yüzden, yanlış bir şey yaptıkları sonucuna varabiliriz.

Bu yanlışın doğası tam olarak nedir? 2007'deki bir Afrika Birliği zirvesinde, Uganda'nın başkanı Yoweri Museveni Avrupa ve Kuzey Amerika uluslarına şunları söyledi: "Küresel ısınmaya neden olarak bize saldırganlık yapıyorsunuz Alaska muhtemelen tarıma uygun olacak, Sibirya muhtemelen tarıma uygun olacak, ama buradan Afrika'ya ne kalacak?" Museveni'nin değindiği olguların temelde doğru olduğunu daha önce görmüştük. Gelgelelim, "saldırganlık" terimini kullanması bizi şoke ediyor. Haklı olabilir mi?

"Saldırganlığı" düşündüğümüzde, sınırı geçen bir tabur ya da düşman mevzilerini bombalayan uçakları hayal ederiz. Yüksek seviyelerde sera gazı salarken zengin uluslar kasten başka bir ülkeye saldırmıyorlar, ama eylemleri konvansiyonel saldırgan savaş biçimlerinden daha tahrip edici olabilir. Zengin ulusların yaptıklarından dolayı, mahsul ve-

ren topraklar çoraklaşacak, binlerce yıl nehirleri beslemiş buzullar ufalanacak, deniz verimli toprakları kaplayacak, tropik hastalıklar yayılacak ve insanlar açlıktan ölecekler ya da mülteci olacaklar. En azından son yirmi yıldır zengin ülkeler, eylemlerinin bu etkilere yol açma riski yarattığını biliyorlar; ve yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında bir zamandan itibaren eylemlerinin çok büyük ihtimalle bu etkileri yaratacağını da biliyorlar. Bu zararların, insanlara arzu ettikleri hayat tarzlarını vermek gibi normalde masum görünen hedeflerin peşinden gitmenin, istenmeyen ama kaçınılmaz bir yan etkisi olması, böyle zararlara neden olmayı haklı göstermez. Çifte etki doktrinine göre, bilerek zarara neden olmak eğer zarar amaçlanmamışsa, hedef, neden olunan zarara ağır basacak kadar önemliyse ve en azından bu kadar zarara neden olmadan bu hedefe ulaşmanın başka hiçbir yolu yoksa haklı gösterilebilir. Ne var ki, küresel ısınma örneğinde tersi durum söz konusu: Neden olunan zarar elde edilen iyiliği kat kat geçiyor. Başkan George W. Bush, başkanlığının başlarında küresel ısınma konusunda bir şey yapıp yapmayacağı sorulduğunda o da itiraf etti: "Ekonomimize zarar veren bir şey yapmayacağız, çünkü ilk önceliğimiz Amerika'da yaşayan insanlardır." Hemen ardından sözcüsü Ari Fleischer'a bir basın toplantısında başkanın sürücülerden yakıt tüketimlerini keskin biçimde indirmelerini isteyip istemeyeceğini sordular, Fleischer şöyle cevap verdi: "Kocaman bir hayır. Başkan bunun bir Amerikan tarzı hayat olduğuna ve Amerikan hayat tarzını korumanın politika üretenlerin hedefi olması gerektiğine inanıyor." Böyle sözler Birleşik Devletler'in, Birleşik Devletler dışındaki insanların hayatta kalmalarına değil de, liderinin, yurttaşlarının iktisadi çıkarlarını ve diledikleri kadar yakıt yakmaları haklarını korumaya daha büyük öncelik vermesinden dolayı yüz milyonlarca insana hayatı tehdit eden zararlar getir-

mekte olduğunu gösteriyor. George W. Bush artık iktidarda olmasa da, Birleşik Devletler salımların gidişatında köklü değişiklikler yapmadıkça, bu geçerli kalacak. Aynı şey, her ne kadar liderleri yorumlarını daha ihtiyatlı yapsa da öteki gelişmiş uluslar için de söylenebilir.

Bu yüzden, küresel ısınmada en çok riskte olan insanlara yapmakta olduğumuz şey, etkisi bakımından onlara karşı saldırgan bir savaş yürütmeye benzer. Saikler açısından farklılık gösterir ama bu onları fazla teselli etmez. Dahası, ne yaptığımızı bildiğimiz ve yapmayı da bırakmadığımız için bunun sorumluluğundan kaçamayız. Onlara vermekte olduğumuz zarardan dolayı suçluyuz.

BİREYLER NELER YAPMALI?

Sıradaki soru şudur: Suçlu ulusların birey yurttaşları olarak bu bizim üstümüze hangi yükümlülüğü bindirir? Bir milyar insanın aşırı yoksulluk içinde yaşadığı bir dünyada zengin bireyler olarak bireysel sorumluluklarımıza baktığımızda cevap açıktı. Pekâlâ hükümetimizin davranışını değiştirmeye çalışabiliriz, dünyadaki yoksullara yardımı artırmasını ve bu yardımı mümkün olduğunca etkin kılmasını isteyebiliriz, ama hükümet yükümlülüğünü yerine getirmese bile –özellikle de getirmezse– biz kendimiz de harekete geçebiliriz ve geçmeliyiz de. Yardım kuruluşlarına bağışlayarak, kendimiz benzer ahlaki önemde bir şeyi feda etmeden çok kötü bir şeyin olmasını önleyebildiğimiz sürece, o zaman o kuruluşlara bağışta bulunmak, yapmamız gereken şeydir. Durum şu gibi görünüyor: Yapılan bir bağışın önemli, fark edilebilir bir etkisi olabilir; bir bütün olarak yoksulluk sorunu üzerinde değil, bir çocuk ve o çocuğun ailesi üzerinde. Aynı şeyi iklim değişikliği için de söyleyebilir miyiz?

İlk bakışta söyleyebilirmişiz gibi görünüyor. Diyelim ki

ben ortalama Amerikalı gibi her yıl yirmi ton karbondioksit eşdeğerindeki salımdan kişisel olarak sorumluyum. Evimi yazın serin tutmak için büyük ölçüde kömürle işleyen enerji santralinden gelen elektrikle çalışan klima, ve kışın ısıtmak için de petrol kullanıyorum. Beslenme alışkanlığımda sığır eti ve süt ürünleri çok yer tutuyor, araba kullanıyorum ve kış tatilimde Florida'ya uçuyorum. Derken, iklim değişikliğiyle ilgilenir hâle geliyorum, o yüzden çoğunlukla bitki temelli gıdalar yemeye dönüyorum, evimin yalıtımını iyileştiriyorum, güneş ısılı sıcak su, ısınma ve elektrik üretimi sistemi kuruyorum, bisikletimi sürüyorum ya da arabam yerine trene biniyorum ve eve yakın yerlerde tatile gidiyorum. Şaşırtıcı bir biçimde sera gaz salımımı yılda iki tona indirmeyi başarıyorum. Hayat tarzımdaki değişiklik herhangi bir kimse üzerinde önemli, fark edilebilir bir etki yapar mı? Hiç kimsenin tespit edebileceği bir etki yapmayacağı kesin. Eylemlerimin sonucunun her yıl on sekiz ton daha az karbondioksiti atmosfere göndermek olduğunu varsaysak bile, herhangi biri üzerinde fark edilebilir bir etki yaratamayacak kadar küçük bir şey bu. Hiçbir etki yaratmayacağı anlamı çıkmaz bundan, sadece ne etki yarattığını bilemeyiz.

Kendimizi sık sık, kötü sonuçlarının olacakları bariz olmasa bile, yanlış gibi görünen eylemlerle karşı karşıya buluruz. Filozofların en sevdiği örneklerden biri, güzel bir çimenlik üzerinden yolu kısaltmaktır. Hepimizin kestirme yoldan giderek birkaç saniye kazanacağını varsayalım, fakat hiçbirimiz çimenlerin zarar görmesini istemeyiz. Yine de, eğer sadece *ben* kestirmeden gidersem, sırf bu seferliğine, ne fark eder? Otlar, bir insan üzerinden geçince seçilebilir bir zarar görmeyecektir. Buna verilecek olası cevap: "Ya herkes aynı şeyi yaparsa?" Tabii herkes aynısını yaparsa çirkin çamurlu bir patika oluşacaktır ve hiç kimse bunu görmek istemez. Buradaki imaya göre herkes bunu yapacak olsaydı

kötü olacağından, bunu benim yapmamın kötü olacağıdır.

"Ya herkes aynı şeyi yaparsa?" bir eyleme daima iyi bir itiraz değildir. "Ya herkes filozof olsaydı? Hepimiz açlıktan ölürdük!" filozof olmaya karşı bir sebep değildir (herkesin bir filozof olma şansının olmadığını bildiğimiz sürece). Benim yaptığımı kötü sonuç doğuracak kadar yeteri sayıda başkaları da yapmak istediği zaman bile –çimene basıp geçme örneğindeki gibi– "Ya herkes yapsa?"nın gerçekten bir eylemin yanlış olduğunu gösterdiği açık değil. "Başkalarına kötü örnek olabilirim ve böylelikle herkesin bunu yapma şansını artırabilirim" diye çimenlerin üzerinden geçmem yanlış mı? Ya gece geç bir vakitse ve çevrede kimse yoksa? Otların üzerinde ayak izim ne kadar küçük olsa da otların yıpranmasına nedensel katkıda bulunduğu için mi yanlış? Diyelim ki bu çimenliğin kaldırabileceği trafiği inceledim ve günde on insanın üzerinden geçmesine hiçbir yıpranma işareti olmadan dayanabildiğini keşfettim. Ayrıca üzerinden her gün altıdan fazla insanın geçmediğini de biliyorum. O halde, sadece günde ondan daha az insanın üzerinden geçtiği zaman geçtiğim sürece, hiç kimse bakmazken yapsam, böylece başkalarını geçmesi için de etkilemem ve o zaman çimenler üzerinde dolaşmamın hiçbir zararlı sonucu olmayacaktır. Herkes yaparsa kötü olurdu diye bunu yapmakta hatalı mıyım?

Burada sonuççular ile sonuççu olmayanlar birbirlerinden ayrılır. Her edimi onun sonuçlarıyla yargılayan bir edim-yararcısı, otların üzerinden geçmenin hiçbir zararlı sonuç doğurmayacağından gerçekten emin olabiliyorsan o zaman onu yapman yanlış olmazdı, derdi. Bir kural-yararcısı, bu şartlar altında herkesin uyması gereken en iyi kural, "Çimenlerin üzerinden geçmeyiniz," olacağından, benim geçmemin hiçbir kötü sonucu olmasa da, üzerinden geçmem yanlış olurdu. Bir Kantçı da çimenlerin üzerinden geçmeyi

reddederdi, çünkü Kant şöyle söylüyordu, eylemimin düsturunun evrensel bir yasa olmasını isteyemiyorsam, o halde yanlıştır. Gelgelelim, kural-yararcıları ve Kantçılar için zor soru evrenselleştirilmek zorunda olan kuralı ya da düsturu nasıl formüle edeceğimizdir. "İşine uygun olduğunda çimenlerin üzerinden geç"in, yaygın biçimde uygulanması halinde çimenlere zarar vereceği doğru; ben de bozulmamış yasaya değer verdiğimden, bunun evrensel bir yasa olmasını dileyemem. Peki şuna ne dersiniz: "Çimenlerin üzerinden, kötü örnek olmadığı ve otlara zarar vermediği zaman geç"? Kurallarımızı ya da düsturlarımızı bu kadar özgül yapmamıza izin varsa, o zaman David Lyons'ın da, kitabı *Forms and Limits of Utilitarianism*'de [Yararcılığın Biçimleri ve Sınırları] gösterdiği gibi, kural-yararcılığı, edim-yararcılığından ayırt edilemez olur; yani, kural-yararcıları, bir edim-yararcısının onaylayacağı türden eylemleri onaylayıp, bir edim-yararcısının onaylamadıklarını da onaylamayacaktır. R. M. Hare, Kant'ın evrensel yasa fikrine ilişkin benzer bir iddiada bulunarak bu ilkenin yararcılığa rehberlik ettiğini ileri sürmüştür.

Brad Hooker, *Ideal Code, Real World*'de [İdeal Yasa, Gerçek Dünya], kuralları fazla zorlaştırmaya karşı bir set çeken bir kural-yararcılığı versiyonu öne sürüyor. Ezici bir insan çoğunluğu tarafından içselleştirilirse, en iyi sonuçları doğuracak bir dizi kuralın parçası olacak bir kurala ters hareket edersek yanlış hareket edeceğimizi savunuyor. Kuralları fazla özgül yaparsak, insanlar bunların içselleştirilmesini ya da ona göre hareket etmeyi çok zor bulacak ve o kurallara göre hareket edilmesi için insanları eğitmenin maliyetleri fazla yüksek olacaktır. Hooker'ın görüşüne göre, kodun alenen bilinip yaygınlaştırılması gerektiğinden, "Çimenler üzerinden sadece bunu gizli yapabildiğin zaman geç" gibi bir kuralın en iyi örnek kod olabileceğini hayal etmek güç,

zira o zaman herkes çimenlerin üzerinden "gizli" geçişe izin verildiğini bilecek ve çok fazla insan çimenlerin üzerinden geçecektir.

Christopher Kutz, kitabı, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*'de [Suç Ortaklığı: Kolektif Bir Çağ İçin Etik ve Hukuk] bu meseleleri inceliyor ve Suç Ortaklığı İlkesi dediği şeyi öneriyor:

Başkalarının yaptığı yanlışa ya da neden oldukları zarara bilerek iştirak ettiğim zaman, başkalarının yaptıklarından sorumluyum.

Bu ilkenin sonuççu olmadığını söylüyor Kutz, çünkü gerçekten yarattığım farktan bağımsız olarak beni sorumlu kılıyor. Suç ortaklığına bir örnek olarak, ozon tabakasına zarar verip ozon tabakasını delen, dünyanın pek çok bölgesindeki cilt kanseri oranını artırmaya sebep olan gazlar Kloroflorokarbonların (KFK) salımını ele alıyor. Ozon sorunu pek çok bakımdan iklim değişikliği sorununa benzese de –pek çok ulustan gelen bireysel salımlar herkesin zararına atmosferi bozuyordu– ozon, büyük ölçüde buzdolapları ve bazı klimalarda kullanılan, çok daha özgül ve iktisadi bakımdan daha az önemli bir gaz sınıfıyla zarar görüyordu. Bu gazların kullanımının durdurulması konusunda uluslararası anlaşmaya varmak çok daha kolaydı ve 1987 Montreal Protokolü'yle sağlandı. Buna göre KFK kullanımlarını kademeli olarak sonlandırmak için gelişmekte olan ülkelere, sanayileşmiş uluslara tanınandan daha uzun bir süre tanındı. Kutz, arabasının klimasında KFK bazlı bir soğutucu kullanan münferit bir sürücü üzerine odaklanmış. Bu sürücü herhangi yanlış bir şey yapıyor mu? Kutz diyor ki, sürücünün KFK kullanımının açık bir kurbanı olmasa da, "bireyler birlikte yaptıkları şeylerden kendilerini müdahil sorumlu olarak düşünmelidirler." Toplu olarak zarar veriyorsak, o zaman –birlikte bir şey yapmak için bilerek işe ko-

yulmamış olsak ve tek bir bireyin katkısının verilen zararda bir etkisi olmasa bile– her birimiz zarara neden olmada suç ortağıyız ve bundan sorumluyuz.

Ne var ki, Kutz'un önerdiği türden özel bir sonuççu olmayan suç ortaklığı ilkesine ihtiyacımız olup olmadığı açık değil. Ne ozon hasarı, ne de küresel ısınma, zarar görmeden birkaç insanın adımına dayanabilecek çimen örneğine benziyor. KFK'ların ve sera gazlarının tehlikelerinin öğrenildiği zamana gelindiğinde, zarar eşiği çoktan geçilmişti. KFK salımlarımız durumu kötüleştiriyordu ve sera gazları salımlarımız durumu hâlâ kötüleştiriyor, ve tabii ki zarar, bir çimenliği mahvetmekten çok daha ciddi. Bunun anlamı, atmosfere zararlı gazlar salmanın neden yanlış olduğunu göstermek için sonuççuluktan ayrılmamızın gerekmediğidir. Derek Parfit, *Reasons and Persons*'da [Sebepler ve Kişiler], ciddi bir şikâyeti olması için birinin ciddi bir sebebi varsa, başkalarına ciddi bir şekilde zarar verebileceğimizi düşünme eğiliminde olduğumuzu gösteriyor. Bu bölümün başında sözü edilen, önceki varoluşumuzun şartlarının bir yadigarı olabilir. O zamanlar, birine zarar verdiysek, böyle yaptığımız çoğunlukla barizdi, ve yaptığımız hiçbir şeyin çok büyük sayıda insanı etkilemesi muhtemel değildi. Ama şimdi eylemlerimiz milyonları –belki milyarları– etkileyebilir. Bunun anlamı, o kadar genişe yayılmış zarar verebiliyoruz ki, hiçbir birey akla yatkın bir biçimde bu zarardan ciddi biçimde etkilenmiş olduğunu iddia edemez.

Jonathan Glover, algılanamaz zararları göz ardı etmenin bizi nasıl yoldan çıkardığının canlı bir resmini sunuyor. Glover, yoksul bir köyde 100 insanın öğle yemeği yemek üzere olduğu bir durumu hayal ediyor. Her birinin, içinde 100 fasulye tanesi bulunan bir kasesi var. Ansızın 100 aç haydut köye akın eder. Her bir haydut bir köylünün kasesinin içindekileri alır, yer ve dört nala uzaklaşır. Ertesi hafta,

haydutlar bunu tekrar yapmayı planlarlar, fakat içlerinden biri yoksul köylülerin aç kalmasından vicdan azabı çeker. Başka bir haydut her birinin bir köylünün kasesinden birden fazla fasulye almamasını önerince bu kuşkular yatışır. Tek bir fasulye herhangi bir köylüye algılanabilir bir fark göstermeyeceğinden –99 mu yoksa 100 fasulye mi yediğinizi gerçekten fark etmezsiniz– hiçbir haydut kimseyi kötü duruma düşürmüş olmaz. Bunun üzerine haydutlar köye akın eder, ama bir köylüden tüm kaseyi kapmak yerine her bir haydut 100 köylüye tek tek gidip her bir kaseden tek bir fasulye alır. Köylüler tıpkı aynı önceki haftaki kadar aç kalırlar, ama haydutların hepsi, içlerinden hiç kimsenin hiç kimseye zarar vermediğini bilerek, tok karnına bir güzel uyurlar.

Glover'ın örneği minik zararları göz ardı etmenin absürdlüğünü gösteriyor. Her birimiz hiçbir algılanabilir fark yaratmasak bile, toplu olarak sebep olduğumuz toplam zararların bir payından sorumluyuz. Eğer, bir milyar başka zengin insanla birlikte hareket ederek her birimiz yirmi ton karbondioksit salıyorsak, her birimiz iklime sadece algılanamaz bir fark yaratıyoruzdur ve bu yüzden bir kişi üzerinde sadece algılanamaz bir zarar açıyoruz. Yine de, toplu olarak çok büyük sayıda insana çok büyük bir zarar veriyoruz, ve bundan doğan sorumluluk payımızı taşımak zorundayız. Kutz'u takip ederek, sonuççu olmayan suç ortaklığı ilkesi bakımından yaptığımızın yanlışlığını görebiliriz, aynı zamanda bunu, en azından bu tür bir örnekte, sonuççuluğun katı bir uygulamasıyla tutarlı olarak da görebiliriz.

Şu noktaya kadar, benim hayat tarzı değişikliğimin ve benzer biçimde gönüllülük esasına dayalı hareket eden pek çok başka insanınkinin, zaman içinde atmosferde, salımlarımızı azaltmamış olmamız durumuna göre, daha az karbondioksite yol açacağını varsaydık. Bu bariz görünüyor,

ama daha önce gördüğümüz gibi James Hansen, hükümet karbon salımlarını azaltmak için, bir *sınırla ve pazarla* planını benimserse, karbon salımlarındaki bireysel azaltmaların salımları azaltmada hiçbir etkisi olmayabilir. Diyelim ki benim hükümetim 2050'ye kadar sera gazını, sözgelimi yüzde 50 azaltmaya karar veriyor. Bunu başarması için, her yıl ne kadar karbonun salınabileceğini ve izinleri (büyük salımcıların enerji santrallerini ya da fabrikalarını çalıştırmaya devam etmek için satın almaları gereken izinler) açık artırmaya çıkarıyor. Eğer daha fazla insan güneş panelleri kurar ve daha az kömürle çalışan enerji santralleri gerekirse, enerji şirketlerinin o kadar çok izin alması gerekmez; ya da, zaten satın almışlarsa, isteyenlere satmak için fazladan izinleri olacaktır. İzinlerin fiyatları düşecektir, onunla birlikte karbon yoğunluklu ürünlerin maliyeti de. Doğru olanı yapmaktan ziyade para tasarrufuna daha çok önem veren tüketiciler bu ürünlerden daha çok satın alacak ve eğer salım ticareti planı iyi tasarlanıp tesis edilirse, salımlar hâlâ hükümetin koyduğu hedefe denk olacaktır. Hayat tarzımı değiştirmemin neden olduğu salımlardaki tasarruf, toplamda daha az salıma yol açmayacaktır.

Salımları azaltan gönüllü hayat tarzı değişikliklerinde hâlâ yararlar olabilir mi, bir *sınırla ve pazarla* planının altında bile? Daha az tüketen insanlar, gezegende daha kaygısız yaşayabildiğimizi gösteriyorlar. Sera gazını kesmek için hükümetin koyduğu hedefe kolaylıkla ulaşılabilirse, bu, hükümeti bir sonraki hedefini daha iddialı olması için ikna edebilir. İnsanlar hayat tarzlarını değiştirdiklerinde değerlerini ifade edip başkalarını da kendi değerlerini yeniden değerlendirmeye teşvik ediyorlar. Bu, çevre ve gezegeni bizle paylaşan herkes için daha büyük bir ilgi doğurabilir. Tüketimdeki değişiklikler karbon yoğunluklu sanayilerin kârlarını da düşürerek hükümete karşı lobi gücünü azaltır.

Sığır endüstrisi gibi siyasal uzantısı çok olan bir endüstri için özellikle önemli olabilir. Sığırlar ve koyunlar yüksek seviyede metan salarlar, dolayısıyla da hayvancılık endüstrisi iklim değişikliğinin ana katkı sağlayıcılarındandır (hatta hayvancılık küresel ısınmaya dünya çapında bütün taşımacılık biçimlerinden daha fazla katkıda bulunur). Bu nedenle, 2010'da BM Gıda ve Tarım Teşkilatı hayvancılığa vergi konulmasını önerdi. Gelgelelim, pek çok ülkedeki hayvan yetiştiricileri karbon ticareti planından muaf tutulmaları için lobi çalışmaları yapıyor ve bazı ülkelerde, bu kitabın yazıldığı tarih itibariyle lobi gayretleri hatırı sayılır bir başarı kazanıyor gibi görünüyor. Eğer gerçekten başarılı olurlarsa, sığır ve koyun ürünlerinin gönüllü boykotu, bu sanayilerin neden oldukları büyük miktardaki salımları azaltmanın tek yolu olacaktır.

Sonuççu olmayanlar için, suç ortaklığı ilkesi burada önemli. Eğer hükümetin salım ticareti planı, gezegenin iklimine başka ciddi zarar vermeyeceği bir noktaya kadar sera gazı salımlarını kesmezse –kitabın yazıldığı sırada hiçbir ülke bu tür riskleri elemeye yetecek kadar sera gazlarını kesecek bir plan kurmuş değil– o zaman, sera gazlarını salmaya devam etmek, hükümetin planına uygun bir seviyede bile olsa, hâlâ başkalarına zarar verecek yanlış bir uygulamaya iştirak etmek demektir. Sonuççu olmayan biri bu yüzden, kişinin kendi salımlarını sıfıra düşürmesinin, atmosfere sokulan toplam sera gazı miktarı üzerinde bir etkisi olmasa bile, bizim bu uygulamadaki gönüllü iştirakimizin yanlış olduğunu savunabilir. Bu bir tür, "Hiç bir şey fark etmese de ben ellerimi yine de temiz tutuyorum" yaklaşımıdır, ki bunu doğrudan sonuççu sebeplerle haklı göstermek zordur, ama değişiklik için yapılan bazı başarılı hamlelerin kökeninde, kendilerine gerçekten bir fark yaratma şansı vermeksizin kötüye karşı direnenlerin eylemleri vardır. Kesin

sonuççu olmayan bir duruşun iyi sonuçları olabilir. Zararlı bir uygulamada suç ortaklığının nahoş olduğu anlayışımız belki de, eylemlerimiz hiçbir şey fark ettirmese de, insanların sonuççu değilmiş gibi davranması durumunda bazen en iyi sonuçlar doğuracağından dolayı ortaya çıkmıştır.

Herkesin hemfikir olabileceği bir şey, yaptığımız yanlıştan sorumlu olmamıza ilaveten, ister birey olarak ister toplu olarak, salımlarımız aracılığıyla, iklim değişikliği oranını en iyi yavaşlatacak biçimde hükümetimizin politikasını değiştirmeye çalışma yükümlülüğümüz olduğudur. Daha önce gördüğümüz gibi, zengin uluslar, sera gazı salımlarını kesmeyi ihmal ederek suçlu bir biçimde başkalarına devasa ölçekte zarara sebep oluyorlar. Salımları en iyi kesme yolu konusunda çeşitli görüşlere yer var. Bir karbon ticareti planını ya da karbon vergisini benimsemek olabilir, böylelikle herkese, sera gazlarının salımlarını gerektiren ürünlerden kaçınmak için güçlü bir maddi teşvik olur. Karbon salımlarına bir fiyat koyarak –idealde bunun anlamı, karbon salan faaliyetlerin fiyatına, iklim değişikliğinden zarar gören üçüncü şahıslar üzerine bu faaliyetlerin bindirdiği tüm maaliyeti dahil etmek olurdu– sırf daha ucuz olmalarından dolayı fosil yakıt kullanımının yerini alacak, uygun maliyetli, düşük salımlı enerji biçimleri keşfetmek için yeni yollar bulmaya bir teşvik yaratırız. Ayrıca, bu tür enerji biçimlerinde araştırma ve geliştirmeyi finanse etmesini hükümetlerden de isteyebiliriz. Bununla birlikte, dikkat ederseniz, fosil yakıt yerine başka bir şey bulsak bile, sığır ve koyunlardan gelen metan salımları sorunu durduğu yerde durur, o yüzden bu salımların da vergilendirilmesi ya da bir karbon ticareti planı kapsamına alınması gerekir.

Gezegenimizin ve tüm nüfusunun önümüzdeki yüzyıl içerisinde iklim değişikliğinden dolayı karşı karşıya kaldığı risklerin vehametini göz önüne alırsak, eylemsizliğe karşı

itirazın seviyesi, şu güne kadar oldukça küçük olmuştur. Sera gaz salımlarımızı derinden ve hızla kesmeye başlamazsak nelerin olabileceği konusunda daha iyi bir kavrayışa acil ihtiyaç var. Bu durumda, pasif izleyici olmamalıyız.

10

Çevre

Bir nehir, ormanlık dağ geçitlerinden ve kayalık boğazlardan denize yuvarlanıp akıyor. Devlet hidroelektrik heyeti bu çağlayan suyu işletilmeyen enerji olarak görüyor. Boğazlardan birine bir baraj yapmak bin insana üç yıllık istihdam, yirmi, otuzuna da uzun vadeli istihdam sağlayacaktır. Bu baraj, devletin hesaplı biçimde sonraki on yıllık enerji ihtiyaçlarını karşılayacak kadar su toplayacaktır. Bu durum, enerji yoğunluklu sanayi kurulumunu teşvik edip, daha da çok istihdama ve iktisadi büyümeye katkı sunacaktır.

Nehir vadisinin engebeli toprağı oraya ulaşımı sadece iyi formda olanlara mümkün kılmakla birlikte, yine de doğa yürüyüşü için tutulan bir bölgedir. Nehrin kendisi de, daha cesur köpüklü su raftingçilerini çekmektedir. Korunaklı vadilerin derinlerinde nadir Huon çamı topluluğu var, ağaçlardan pek çoğu bin yaşından fazla. Vadiler ve boğazlar pek çok kuşun ve hayvanın yuvası durumunda, bunlara, vadi dışında nadiren bulunan nesli tükenmekte olan keseli fareler de dahil. Başka nadir bitki ve hayvanlar da olabilir, ama kimse bilmiyor, zira bilim insanlarının henüz bölgeyi tamamen incelemesi gerekiyor.

Baraj yapılmalı mı? Çok farklı değerler grubu arasından seçim yapmamız gereken bir durum örneğidir bu. Bu tasvir kısmen, Avustralya'nın güney batısındaki ada eyaleti Taz-

manya'daki Franklin Nehri üzerine önerilen bir baraja dayandırılmıştır. Bu önerinin akıbeti 11. bölümde anlatılıyor, ama bazı ayrıntıları burada kasten değiştirdim, o yüzden bu tasvir varsayımsal bir örnek olarak görülmelidir. Başka pek çok örnek, değerler arasındaki tercihi eşit derecede güzel ortaya koyardı: bakir ormanları kesmek, kıyı sularına çevre kirleticiler salacak kâğıt fabrikaları kurmak ya da bir milli parkın kenarına yeni bir maden ocağı açmak gibi. Bu bölümde, bu kararlar hakkındaki tartışmaların altında yatan değerleri inceleyeceğim ve sunduğum örnek bu tartışmalara referans noktası işlevini görecek. Özellikle yaban hayat alanının korunması hakkında tartışmalı olan söz konusu değerler üzerine odaklanacağım, çünkü burada en çok göz önünde olan iki tarafın temelden farklı değerleridir.

Genel hatlarıyla, barajın kurulmasından yana olanların istihdamı ve devlet için kişi başına düşen yüksek geliri, yaban hayat alanının, bitkilerin ve hayvanların (hem sıradan olanları hem de nesli tükenmekte olanları) ve dış ortamdaki eğlence ve dinlence fırsatlarının korunmasından daha üstte tuttuklarını söyleyebiliriz. Barajı yaptıracak olanlar ile yaptırmayacak olanların değerlerini didik didik incelemeden önce, gelin doğal dünyaya karşı tavırlarımızın kökenlerine bir bakalım.

BATI GELENEĞİ

Batı'nın doğaya karşı tavırları, Kutsal Kitap'ın ilk biçimlerinde temsil edildiği haliyle İbranilerinki ile kadim Yunan felsefesinin, özellikle Aristoteles felsefesinin bir karışımından doğmuştur. Başka bazı eski geleneklerin aksine, örneğin Hintlilerin, hem İbrani hem de Yunan gelenekleri insanı ahlaki evrenin merkezine koyar. Hatta, bazı açılardan bu ifade insanların Batı geleneğindeki önemini hafife almış olur, çünkü merkezi olarak daha az önemli olsalar bile baş-

ka varlıkların ahlaki önemi olduğunu ima eder. Ne var ki Batı geleneğinin çoğu için insanlar sırf merkezi ahlaki öneme sahip değil, aynı zamanda bu dünyanın ahlaki olarak önemli özelliklerinin bütününü teşkil ederler.

Kutsal Kitap'ın *Yaradılış* bölümündeki yaratılış hikâyesi, insanların ilahi plan içindeki özel yerine dair İbrani görüşü çok açık kılıyor:

Ve Tanrı dedi ki, Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım: Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye egemen olsun.
Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı.
Ve Tanrı onları kutsadı ve onlara şöyle dedi: Verimli olun ve çoğalın, yeryüzünü doldurun ve onu kendinize tabi kılın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara ve yeryüzünde hareket eden her canlı şeye egemen olun.

Bugün, Hıristiyanlar bu "egemenlik" bağışının anlamını tartışıyorlar. Çevreyle ilgilenenler bunu "kahyalık" olarak yorumlamayı tercih ediyor; yani, başka canlı şeylerle dilediğimizi yapma izni olarak değil, onlara Tanrı adına bakma yönergesi gibi ve onlara davranış biçimimizle de Tanrı'ya karşı sorumluyuz. Bununla birlikte, metnin içinde böyle bir yorumun gerekçesi çok az; Tanrı'nın insanları kötülüklerinden dolayı cezalandırmak için yeryüzündeki hemen hemen her hayvanı boğması örneğini göz önüne alırsak, insanların tek bir nehir vadisinin taşmasını 'dert etmeye değmez' olduğunu düşünmesine şaşmamak gerek. Tufan sonrası egemenlik bağışı daha meşum bir dille tekrarlanıyor:

Yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek; yeryüzü üzerinde hareket edenler, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir.

Buradaki ima açık: Yeryüzünde hareket eden her şeye korku ve endişe salacak biçimde davranmak yakışıksız değil; hatta bir noktada Tanrı'nın buyruğudur.

En etkili ilk Hıristiyan düşünürlerin, insanın egemenliğinin nasıl anlaşılacağı konusunda kuşkuları yoktu. "Tanrı öküzleri umursar mı?" diye soruyordu Pavlus, Eski Ahit'teki sebt gününde insanın öküzünü dinlendirme emri tartışılırken ama bu sadece belagat sorusuydu (cevabın olumsuz olduğuna ve bu emrin insanlara bir yarar açısından açıklanacağına zaten kesin gözüyle bakıyordu). Augustine bu düşünce çizgisini paylaşıyordu. Yeni Ahit'te İsa'nın hem ağaçlara hem de hayvanlara kayıtsızlık gösterdiği görülen –bir incir ağacının kökünü kurutan laneti ve bir domuz sürüsünün boğulmasına neden oluşu– şaşırtıcı hikâyeleri, "hayvanları öldürmekten ve bitkileri yok etmekten geri durmanın en büyük batıl inanç olduğunu bizlere öğretme amaçlı," diye açıklıyordu.

Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık egemen olduğunda, doğaya karşı eski Yunan tavrının unsurlarını içine kattı. Yunan etkisi, ortaçağ skolastiklerinin en büyüğü olan ve hayatını Hıristiyan ilahiyatı ile Aristoteles'in düşüncelerinin birleşimine adayan Thomas Aquinas tarafından Hıristiyan felsefesi içinde kökleştirildi. Aristoteles doğayı, akıl yürütme yetisi daha az olanların daha çok olanlar için var olduğu bir hiyerarşi olarak görüyordu:

> Bitkiler hayvanlar için vardır ve vahşi hayvanlar insan için; evcil hayvanlar, kullanımı ve yiyeceği için, yaban hayvanlar (en azından çoğu) yiyecek ve hayatın giysi ve çeşitli aletler gibi başka yardımcı unsurları için. Doğa hiçbir şeyi amaçsız ya da boşuna yapmadığından, bütün hayvanları insan için yaptığı inkâr edilemez bir gerçektir.

Başlıca eseri *Summa Theologica*'da Aquinas Aristoteles'in bu pasajını neredeyse kelime kelime takip etmiş, buna ilaveten bu durumun *Yaradılış*'ta verildiği gibi Tanrı'nın buyruğu doğrultusunda olduğunu söylemiştir. Aquinas'ın günahların sınıflandırılmasında sadece Tanrı'ya, birbirimize ya da komşularımıza karşı işlenen günahlara yer var. İnsandışı hayvanlara ya da doğal dünyaya karşı günah işleme ihtimali hiç yok.

Ana akım Hıristiyan düşünüşü, en azından ilk on sekiz yüzyıl boyunca böyleydi. Kesinlikle daha yumuşak karakterler de vardı; Basil, John Chrysostom ve Francis of Assisi gibi. Ama Hıristiyan tarihinin genelinde hakim gelenek üzerinde hiçbir önemli etkileri olmamıştır. O yüzden bu egemen Batı geleneğinin belli başlı özelliklerini vurgulamakta yarar var, çünkü bu özellikler farklı doğal çevre görüşlerini tartışırken, bir kıyaslama noktası olarak işe yarayabilir.

Egemen Batı geleneğine göre, doğal dünya insanların yararı için vardır. Tanrı insanlara doğal dünya üzerinde egemenlik vermiştir ve Tanrı nasıl davrandığımızı umursamaz. İnsanlar bu dünyanın ahlaki olarak önemli yegâne üyeleridir. Doğanın kendisinin hiçbir içkin değeri yok, bitkilerin ve hayvanların yok edilmesi de günah olamaz, tabii bu yok edişle insanlara zarar vermiyorsak.

Bu gelenek ne kadar katı olsa da, doğanın korunması kaygısını tümden safdışı bırakmıyor, yeter ki bu kaygı insanın iyiliğiyle ilintili olsun. Egemen Batı geleneğinin sınırları içinde fosil yakıtları yakmaya, ormanların yıkımına ve metan salan sığırların üremesine, iklim değişikliği sonucu oluşacak insan sağlığına ve refahına zarar vermesinden dolayı karşı çıkılabilir. Yaban hayat alanlarını koruma hakkındaki savlara gelince, yaban hayat alanlarını üretken ve değerli kılmak için açık alan haline getirilmesi gereken çorak bir toprak, işe yaramaz bir bölge olarak görüldüğü bir zaman

vardı. Ne var ki şimdi, farklı bir metafor daha uygun: Gerçek yaban hayat alanlarından bize bırakılan kalıntılar, içine alıp yok etmekle tehdit eden bir insan etkinlikleri denizinin ortasındaki adalara benziyor. Bu, korunmasına yönelik güçlü bir sava temel teşkil eden yaban hayat alanlarına nadir bir değer kazandırıyor, hatta insan merkezli etik açısından bile. Bu sav, uzun vadeli bir görüşü kabul ettiğimizde daha da güçlü hâle geliyor. Şimdi çevresel değerlerin bu fevkalade önemli yanına bakacağız.

GELECEK NESİLLER

Bakir bir orman, gezegenimizin başlangıcından bu yana geçmiş tüm o milyonlarca yılın ürünüdür. Kesilirse başka bir orman yetişebilir, ama o süreklilik bozulmuş olur. Bitki ve hayvanların doğal hayat döngülerindeki kesinti, o ormanın asla kesilmemiş olduğu zamanki gibi olamayacağı anlamına gelir. Ormanları kesmeyle elde edilen kazançlar –istihdam, ticarette kârlar, ihracat gelirleri ve ambalaj için daha ucuz karton ve kâğıt– kısa vadelidir. Orman kesilmeyip elektrik üretmek amacıyla baraj yapmak için su altında boğulsa bile, yararların sadece birkaç nesil sürmesi çok muhtemel, zira zamanla yeni teknoloji bu tür enerji üretimi yöntemlerini modası geçmiş kılacak. Fakat orman bir kere kesildi ya da boğuldu mu, geçmişle olan bağlantı sonsuza dek yok olur. Bu gezegende bizden sonra gelecek her neslin ödeyeceği bir bedeldir bu. Çevrecilerin yaban hayat alanlarından "dünya mirası" olarak söz etmekte haklı olmalarının sebebi budur. Bu atalarımızdan miras aldığımız bir şeydir ve evlatlarımızın da sahip olmaları için *biz* korumak zorundayız.

Pek çok istikrarlı, geleneğe dayalı insan topluluklarında baskın kültür korumayı vurgular. Bizim kültürümüzse, uzun vadeli değerlerini tanımakta büyük güçlük çeker.

Politikacılarımız gelecek seçimlerden ötesine nadiren bakmalarıyla kötü bir üne sahiptir; ama baksalar bile, iktisat danışmanlarından, gelecekte kazanılabilecek her şeyin, uzun vadeli geleceği tümden göz ardı etmeyi kolaylaştıracak derecede hesaptan düşmeleri gerektiğini duyarlar. İktisatçılara bütün gelecek mallara indirim uygulamaları öğretilmiştir. Başka bir deyişle, yirmi yıl sonraki bir milyon dolar, bugünkü bir milyon dolar etmez, enflasyonu dikkate alsanız bile. İktisatçılar o milyon doların değerini genellikle gerçek uzun vadeli faiz oranlarına karşılık gelen belli bir yüzdeyle düşüreceklerdir. İktisadi açıdan anlamlı çünkü bugün bin dolarım olsaydı, yirmi yılda daha fazla değerlensin diye yatırımda bulunabilirdim, fakat indirim oranı kullanımının bir anlamı da daha uzak gelecekte kazanılacak değerlerin bugün çok az sayılabilmesidir. Diyelim ki 200 yıl sonra el değmemiş bir vadiye sahip olabilmek için insanların bir milyon dolar (yani bugünün dolarıyla, enflasyonlu değil) ödemeye razı olacaklarına inanıyoruz. Şimdi, bugün vadideki asla yeniden büyümeyecek ormanı keserek kâr elde edebileceğimizi düşünün. Yıllık yüzde 5'lik bir indirim uygularsak, katlanarak bileşik olarak bu kârın, 2210'daki bir milyon dolarlık kaybı haklı göstermesi için ne kadar büyük olması gerekir? Cevap şaşırtıcı biçimde sadece altmış dolardır! Bir milyon doların o indirim oranında 200 yıldaki getirisinin hepsi budur. O halde belli ki, eğer yüzde 5'lik bir indirim oranı kullanırsak, bin yılda kazanılan değerler gelecekte pek sayılmaz. Bunun nedeni, o sırada gezegende yaşayan insanların ya da başka hissetme yetisine sahip yaratıkların olup olmayacağı konusundaki bir belirsizlik değil, sadece şimdi yatırılan para üzerindeki getiri oranının bileşik etkisidir. Gelgelelim yaban hayatı alanının bedelsiz, zamansız bakış açısından bir indirim oranı uygulamak bize yanlış cevabı verir. Kaybolduğu zaman hiçbir para miktarı-

nın geri getiremeyeceği şeyler vardır. Dolayısıyla kadim bir ormanın yıkımını bize kayda değer ihraç geliri kazandıracak diye haklı göstermek anlamsız, bu geliri yatırıma bağlasak ve her geçen yıl değerini artırsak bile; zira değerini ne kadar artırırsak artıralım, o ormanın temsil ettiği geçmişle bağlantısını asla tekrar satın alamaz.

Bu sav, bakir ormanları kesmenin haklı gerekçesi olamayacağını göstermiyor, ama bu tür her gerekçenin daha yakın gelecektekinin yanı sıra daha uzak gelecekteki gelecek nesiller için o ormanların değerinin tam hesabını dikkate alması gerektiği anlamına geliyor. Bu değer bariz biçimde o ormanın özel doğal güzellik ya da biyolojik önemiyle ilintili olacaktır; ama yeryüzündeki gerçek yaban alanlarının oranı küçüldükçe, her parçası önem kazanır, çünkü yaban hayatı alanlarında bir şeyler yaşama fırsatları nadir hâle geliyor ve korunmakta olan yaban alanlarının belli başlı biçimlerinden makul bir seçim yapma şansı azalıyor.

Gelecek nesillerin, yaban hayat alanlarının kıymetini bileceğinden emin olabilir miyiz? Pek değil; belki de hayal edebileceğimizden daha gelişmiş elektronik oyunlar oynamaktan mutlu olacaklar. Yine de bu ihtimale fazla ağırlık vermememiz için bazı sebepler var. İlki, eğilim ters yönde olmuştur: Yaban hayatı alanlarının kıymetinin bilinmesi hiçbir zaman bugünkü kadar çok olmamıştı, özellikle de yoksulluk ve açlık sorunlarının üstesinden gelmiş ve görece az yaban alanları kalmış uluslar arasında. Yaban alanlarına muazzam güzelliği olan bir şey olarak değer veriliyor, hâlâ kazanılması gereken bir bilimsel bilgi deposu olarak, sunduğu dinlence fırsatları için ve pek çok insan modern uygarlığın görece eli değmemiş, doğal bir şeyin hâlâ orada olduğunu bilmekten hoşlandığı için. Eğer hepimizin umduğu gibi gelecek nesiller çoğu insanın temel ihtiyaçlarını temin edebilirlerse önümüzdeki yüzyıllarda onların da bizim

değer verdiğimiz sebeplerle yaban alanlarına değer vereceklerini bekleyebiliriz.

Yaban alanlarının güzelliğine dayalı koruma savlarına bazen önemsizmiş gibi bakılır, çünkü bunlar "sırf estetik"tir; oysa öte yandan önceki insan uygarlıklarının sanatsal hazinelerini korumak için her yola başvururuz. Louvre Müzesi'ndeki bütün sanat eserlerinin yıkımının uygun telafisi için kabul etmeye razı olacağımız herhangi bir maddi kazanç hayal etmemiz güç. Yaban alanının estetik değeri ile Louvre Müzesi'ndeki sanatın değerini nasıl kıyaslamalıyız? Burada, belki, yargı kaçınılmaz biçimde öznel oluyor; o yüzden kendi deneyimlerimi aktaracağım. Louvre'daki ve Avrupa ve Birleşik Devletler'deki başka pek çok büyük galerideki tablolara baktım. Sanırım güzel sanatlardan makul ölçüde anlıyorum; ne var ki hiçbir müzede, kayalık bir tepeye yürüyüp aşağıdaki ormanlık vadiyi gözlemek için durduğumda ya da orman gök kubbesinin gölgesinde büyüyen uzun çanak eğreltilerin arasına yerleşmiş yosun kaplı büyük kayalar üzerinde gürleyen bir derenin yanında oturduğum zamanki kadar estetik duygularımın tatmin olduğu bir şeyler yaşamadım. Bu konuda yalnız olduğumu sanmıyorum; pek çok insan için yaban alanları en büyük estetik zevk alma duygularının kaynağıdır, neredeyse ruhani bir yoğunluğa yükselir.

Bununla birlikte, doğadan böyle zevk almanın bir ya da iki yüzyıl sonra yaşayan insanlar tarafından paylaşılmayacağı doğru olabilir. Eğer yaban alanları böyle büyük bir neşe ve tatmin kaynağı olabiliyorsa, o zaman büyük bir kayıp olurdu. Dahası bir ölçüde, gelecek nesillerin yaban hayatına değer verip vermeyeceği bize bağlı; en azından bizim etkileyebileceğimiz bir karar. Yaban hayat alanlarını korumamızla gelecek nesillere fırsatlar sağlıyoruz; ürettiğimiz kitaplar ve filmler aracılığıyla çocuklarımıza ve onların çocuklarına

bırakılabilecek bir kültür yaratıyoruz. Eğer ormandaki bir yürüyüşün, duyular böyle bir deneyimden zevk almaya hazır halde bir günü geçirmenin elektronik oyunlar oynamaktan daha derinden tatmin edici bir yol olduğunu hissediyorsak ya da el değmemiş doğal bir ortamda yürüyüş yaparken yiyeceğinizi ve barınağınızı sırt çantanızda taşımanın aynı sürede televizyon seyretmekten daha fazla karakter geliştireceğini hissediyorsanız, o zaman gelecek nesillerin doğadan anlamasını teşvik için elimizden geleni yapmalıyız.

Son olarak, şimdi var olan yaban alan sayısına dokunmadan korursak, gelecek nesiller en azından insanların yaratmadığı bir dünyayı görme tercihine sahip olacaklardır. Yaban alanı yok edersek bu tercih sonsuza dek ortadan kalkar. Tıpkı Venedik gibi şehirleri korumak için haklı olarak büyük meblağlar harcadığımız gibi gelecek nesillerin bu tür mimari hazinelerle ilgilenmeyeceği ihtimali olsa da, yaban hayatını gelecek nesillerin az umursaması mümkün olsa da korumalıyız. O halde dodo, Steller'ın denizayısı ya da "tazmanya kaplanı" olarak da bilinen çizgili keseli kurt gibi hayvanları görme ihtimalinden düşüncesiz eylemleri sonucu bizi yoksun bırakan geçmiş nesillerce uğradığımız haksızlık gibi gelecek nesillere haksızlık etmeyeceğiz. Bizim arkamızdan gelen nesillere telafi edilemez zararlar açmamaya dikkat etmeliyiz.

Bu nedenle de önceki bölümde tartışılan sera etkisini yumuşatma gayretleri en büyük önceliği hak ediyor. Zira, eğer "yaban alanları"yla gezegenimizin insan etkinlikleri sonucu etkilenmemiş kısmını kastediyorsak zaten çok geç: Gezegenimizde yaban alanı kalmadı. İklim değişikliğinin tehlikelerini haber veren ilk popüler kitap, Bill McKibben'ın *The End of Nature*'ıydı [Doğa'nın Sonu]. Kitapta McKibben şunları ileri sürüyordu: "Havayı değiştirerek, yeryüzündeki her noktayı insan yapısı ve yapay hâle getirdik. Doğayı

bağımsızlığından yoksun bıraktık, bu da onun anlamına öldürücü bir darbedir. Doğanın bağımsızlığı onun anlamıdır; onsuz bizim dışımızda hiçbir şey kalmaz." Bu, derinden rahatsız edici bir düşünce. Bununla birlikte, McKibben bu eğilimi tersine çevirme gayretlerimizden vazgeçebileceğimizi önermek için geliştirmemiş bu düşünceyi. Gerçekten McKibben'ın söylediği gibi, "bir post-doğa dünyasında yaşıyoruz." Hiçbir şey bunu geri döndüremez; gezegenimizin iklimi bizim etkimiz altında. Yine de hâlâ doğada değer verdiğimiz çok şey var ve en azından geriye kalanı kurtarmamız hâlâ mümkün olabilir.

Böylelikle insan merkezli bir etik "çevresel değerler" diyebileceğimiz şey için güçlü savların temeli olabilir. Doğru anlamak gerekirse, bu tür bir etik iktisadi büyümenin yaban alanların korunmasından daha önemli olduğunu ima etmez. Gelgelelim 3. bölümdeki türcülük tartışmamızın ışığında, kendimizi insan merkezli bir etikle sınırlamamız yanlış olur. Çevre meselelerine karşı bu geleneksel Batı yaklaşımı için daha temel itirazlar üzerinde düşünmeliyiz.

HİSSETME YETİSİNE SAHİP VARLIKLARIN ÖTESİNDE DEĞER VAR MI?

Önemli çevre meseleleri hakkındaki bazı tartışmalar, kendi türümüzün uzun vadeli çıkarlarına başvurarak yürütülebilse de çevre değerlerinin her ciddi araştırmasında merkezi mesele içkin değer sorusu olacaktır. Sadece insanların içkin değerleri olduğunu savunmanın keyfi olduğunu daha önce görmüştük. Eğer insanın bilinçli deneyimlerinde değer buluyorsak, insandışı varlıkların en azından bazı deneyimlerinde de değer olduğunu inkâr edemeyiz. Bu nereye kadar uzanır? Sadece hissetme yetisine sahip varlıklara mı? Yoksa hissetme yetisi sınırının ötesine mi?

Bu soruyu araştırmak için "içkin değer" nosyonu üzerine birkaç söz yararlı olabilir. Bir şey, başka bir hedefe ya da amaca hizmet eden "araçsal değeri" olan bir şeyin aksine, kendi başına iyiyse ya da arzu edilebilirse, içkin değeri vardır. Sözgelimi, en azından çoğumuz için, kendi mutluluğumuzun bunu sırf mutlu olmak için arzu ettiğimizden içkin değeri vardır. Öte yandan, paranın sadece araçsal değeri vardır. Onu, onunla satın alabileceğimiz şeylerden dolayı isteriz. Bir ıssız adada mahsur kalmışsak parayı istemeyiz. Oysa mutluluk bizim için başka her yerde olduğu kadar adada da önemli olacaktır.

Şimdi bu bölümün başında tasvir edilen nehre baraj kurma meselesi üzerine tekrar düşünelim. Eğer bu karar sadece insan çıkarları esas alınarak verilecekse, barajın iktisadi yararları ile nehrin doğal halinde korunmasına değer veren bugün ve gelecekteki doğa yürüyüşçüleri, bilim insanları ve başkalarının kaybını tartmalıyız. Bu hesabın belirsiz sayıda gelecek nesilleri içermesinden dolayı vahşi nehrin kaybının ilk başta hayal edebildiğimizden çok daha büyük olduğunu daha önce görmüştük. Öyle bile olsa, kararımızın esasını insanların çıkarlarının koyarak bir kere genişlettik mi, barajın yapılmasının iktisadi yararları karşısına koyacak çok daha fazla şeyimiz olur. Su altında kalacak alanda yaşayan insan dışındaki hayvanların hepsinin çıkarları da şimdi hesaba katılmak zorundadır. Su altında kalan alanda yaşayan hayvanların çoğu ölecek: Ya boğulacaklar ya da açlıktan ölecekler. Belki birkaçı çevrede uygun olan alana geçebilir, ama yaban alanlar öyle biri otursun diye sağda solda korunaklı yerlerle dolup taşmıyor. Eğer yörenin hayvanını barındıracak bir toprak varsa, oranın çoktan dolmuş olması büyük ihtimal. Boğularak ölmek de açlıktan ölmek de kolay değildir ve bu ölümlerde çekilen acıya da, daha önce gördüğümüz gibi, insanların benzer orandaki çektiği acıya

verdiğimizden daha az ağırlık verilmemesi gerekir. Bu, baraj yapımına karşı mülahazaların ağırlığını hatırı sayılır derecede artıracaktır.

Ölüm anında meydana gelecek acı çekmelerinden ayrı olarak, o hayvanların ölecek olmalarına ne diyeceğiz? Daha önce gördüğümüz gibi türcülüğe dayalı keyfi ayrımcılıktan suçlu olmaksızın, insandışı "sırf bilinçli" bir varlığın ölümü, bir kişinin ölümünden daha az önemli görülebilir, çünkü normal insanlar, sırf bilinçli hayvanlarda olmayan biçimlerde ileriyi görmeye ve ileriye dönük plan yapmaya muktedirdirler. Bir kişinin ölümüne sebep olmak ile sırf bilinçli bir hayvanın ölümüne sebep olmak arasındaki fark, hayvanların ölümlerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tersine, yararcılar ölümün hayvanlara çektirdiği kaybı hesaba katacaktır, yani gelecekteki bütün varoluşlarını ve gelecekteki hayatlarında normalde olacak olan yaşantılarının kaybını. Önerilen bir baraj bir vadiyi sular altında bırakıp binlerce belki milyonlarca hissetme yetisine sahip yaratığı öldürdüğü zaman, bu ölümlere barajın maliyeti ve yararlarına yönelik her türlü değerlendirmede büyük önem verilmelidir. 4. bölümde tartışılan toplamcı görüşü kabul eden o yararcılar için eğer baraj hayvanların yaşadığı habitatı yok ediyorsa, o zaman bu kaybın süren bir kayıp olması önemlidir. Eğer baraj yapılmazsa hayvanlar, kendi farklı haz ve acılarını tadarak muhtemelen binlerce yıl vadide yaşamayı sürdürecekti. Doğal bir ortamda hayvanlar için hayatın acıyı aşan hazzı ya da tercihlerin ketlenmesini aşan bir tatmini sağlayıp sağlamadığı sorulabilir; ve barajda balık olacaksa toplamcı yararcı onların varlıklarından gelen hazları ve bir ölçüye kadar da, orman hayvanlarının kaybolan hazlarını da denkleştirici olarak hesaba katmak zorunda kalacaktır. Bu noktada, yararları hesaplama fikri hemen hemen absürd hâle gelir; ama bu, gelecek hayvan hayatlarının kaybının, karar alışımızda safdışı edilmesi anlamına gelmez.

Yine de hepsi bu olmayabilir. Sadece bireysel hayvanların acı çekmesine ve ölümüne değil tüm bir türün yok olmasına da ağırlık vermeli miyiz? Binlerce yıl ayakta kalan ağaçların kaybı ne olacak? Hayvanların, türlerin, ağaçların ve vadinin ekosisteminin korunmasına insanların çıkarlarından bağımsız –ister iktisadi, ister dinlence amaçlı, isterse bilimsel olsun– ne kadar ağırlık vermeliyiz; eğer vereceksek?

Burada temel bir ahlaki uyuşmazlık var: Bizim ahlaki mülahazalarımızda ne tür varlıkların göz önünde tutulması gerektiği konusundaki uyuşmazlık. Gelin, etikle ilgili hissetme yetisine sahip varlıkların ötesine uzanmak adına neler söylendiğine bir bakalım.

Hayata Saygı

Bu kitapta geliştirilen etik konum egemen Batı geleneği etiğinin ötesine geçer ama başka açılardan fark edilir biçimde aynı türdendir. Ahlaki mülahazanın sınırıyla hissetme yetisine sahip bütün varlıkları çepeçevre sarar, ancak öteki canlıları bu sınırın dışında bırakır. Kadim ormanların sular altında kalması, büsbütün bir türün olası kaybı, bazı karmaşık ekosistemlerin yıkımı, vahşi nehrin önünün kesilmesi ve o kayalık boğazların kaybı, ancak hissetme yetisine sahip varlıkları olumsuz etkilediği ölçüde hesaba katılacak etkenlerdir. Geleneksel konumla daha radikal bir ayrılık mümkün mü? Vadinin sular altında bırakılmasının bazı ya da bütün yanlarının, insanlar ya da insan dışındaki hayvanlar üzerindeki etkilerinde bağımsız olarak dikkate alınmak zorunda olacak biçimde içkin değeri olduğu gösterilebilir mi?

Bir etiği akla yatkın bir biçimde, hissetme yetisine sahip varlıkların ötesine uzatmak güç bir iştir. Hissetme yetisine sahip yaratıkların çıkarlarına dayalı bir etik bildik bir zemin üzerindedir. Hissetme yetisine sahip yaratıkların ihtiyaç ve

arzuları vardır. "Boğulan bir keseli sıçan olmak nasıl bir şeydir?" sorusu, en azından "korkunç olmalı"dan daha ayrıntılı bir cevap vermemiz imkânsız olsa da anlamlıdır. Hissetme yetisine sahip yaratıkları etkileyecek ahlaki kararlara ulaşırken, bize açık alternatif eylemlerden etkilenen bütün hissetme yetisine sahip yaratıklar üzerindeki farklı eylemlerin etkilerini toplamaya teşebbüs edebiliriz. Yapılması gereken doğru şeyin ne olabileceği konusunda bize en azından kabaca rehberlik eder. Ne var ki kökleri su altında kaldığı için ölen bir ağaç olmanın nasıl bir şey olduğuna karşılık gelen hiçbir şey yok. Hissetme yetisine sahip yaratıkların çıkarlarını değer kaynağımız olarak bir kere terk ettik mi, değeri nerede bulacağız? Hissetme yetisine sahip olmayan yaratıklar için iyi ya da kötü nedir ve neden önemlidir?

Kendimizi canlılarla sınırladığımız sürece sorunun cevabının zor olmadığı düşünülebilir. Bahçemizdeki bitkiler için neyin iyi neyin kötü olduğunu biliyoruz: Su, güneş ışığı ve karışık doğal gübre iyidir; aşırı sıcak ya da soğuk kötüdür. Aynı şey her orman ya da yaban alanındaki bitkiler için de geçerlidir, o halde onların serpilip büyümesini, hissetme yetisine sahip yaratıklara yararlı oluşlarından bağımsız olarak neden kendi başına iyi olarak görmeyelim?

Buradaki bir sorun, bize yol gösterecek bilinçli çıkarlar olmaksızın, farklı hayat biçimlerinin serpilmesine verilen görece ağırlıkları değerlendirme yolumuzun olmamasıdır. Bin yıllık Huon çamı, bir ot öbeğinden daha fazla mı korumaya değer? Çoğu insan öyle olduğunu söyleyecektir, ama böyle bir yargı, taze bir ot öbeğinde olmayan yaşlı bir ağacın serpilmesindeki içkin değeri algılayışımızdan ziyade, bizim ağacın yaşı, büyüklüğü ve güzelliğinden ya da yerine yenisinin getirilmesi için gerekecek zamandan duyduğumuz huşuyla ilgilidir.

Eğer hissetme yetisi açısından konuşmayı bırakırsak,

canlı ve cansız doğal nesneler arasındaki sınırın savunulması daha güçleşir. Yaşlı bir ağacı kesmek, uzaması daha da uzun sürmüş bir damlataşı yok etmekten gerçekten daha mı kötü olurdu? Neye dayanarak böyle bir yargıda bulunulabilir? Muhtemelen bütün canlılara uzanan bir etiğin en tanınmış savunması, kayda değer ilahiyatçı, filozof, müzisyen, hekim ve insancıl Albert Schweitzer'ınkidir. 1952'de Schweitzer, Gabon'da bir hastane kurarak yaptığı insancıl çalışmadan ve "hayata saygı" etiğinden dolayı Nobel Barış Ödülüne layık görüldü. O ifadesi sık alıntılansa da böyle bir konumu desteklemek için sunduğu savlar daha az tanınıyor. İşte, etiğini savunduğu o az sayıdaki pasajlardan biri:

Hakiki felsefe, bilincin en dolaysız ve kapsamlı olgularıyla başlamalıdır. Bu da şu şekilde formüle edilebilir: "Ben yaşamak isteyen hayatım, ve yaşamak isteyen hayatın orta yerinde varım." Tıpkı benim kendi yaşama isteğimdeki gibi, daha fazla yaşamaya, haz denilen isteğin o gizemli coşkunluğuna bir özlem var ve yok edilmeyle yüz yüzeyken dehşet ve acı denilen yaşama isteğine verilen o zarar var; yani çevremdeki bütün yaşam isteğinde aynı şey hüküm sürüyor; eşit biçimde, ister benim idrakime kendini ifade edebilsin, ister sessiz kalsın.

İşte etik, kendiminkine olduğu kadar, bütün yaşam isteklerine karşı aynı hayata saygıyı uygulama zorunluluğunu hissetmeme dayanır. İhtiyaç olunan temel ahlaki ilkeye bu sayede çoktan sahibim. Hayatı sürdürmek ve kutsamak iyi; hayatı yok etmek ve ket vurmak kötü. Bir insan ancak imdadına yetişebileceği bütün hayatlara yardım etmesi için üzerine konulan kısıtlamaya itaat ettiği zaman ve yaşayan her şeyi incitmekten kaçınmak için zahmete girdiğinde gerçekten etiktir. O kişi, şu ya da bu hayatın kendi başına değerli olarak nereye kadar şefkati hak ettiğini ya da ne dereceye kadar hissetmeye muktedir olduğunu sormaz. O insan için hayat olduğu haliyle kutsaldır. Güneşte ışıldayan buz kristallerini parçalamaz, ağacının yaprağını koparmaz, çiçeği kırmaz ve yürürken hiç böcek ezmez. Bir yaz akşamı gaz lambası ışığında

çalışıyorsa, masasına tutuşmuş ve inmiş kanatlarıyla birbiri ardına düşen böcekler görmektense pencereyi kapalı tutar da içerdeki boğucu havayı solur.

Amerikalı filozof Paul Taylor *Respect for Nature* [Doğa'ya Saygı] adlı kitabında benzer bir görüşü savunuyordu, yaşayan her şeyin "kendi emsalsiz yoluyla kendi iyiliğinin peşinde" olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, bunu bir kere gördük mü, bütün canlıları "kendimizi gördüğümüz gibi" görebiliriz ve bu yüzden "kendi varoluşumuza olduğu gibi aynı değeri onların varoluşuna da koymaya hazır oluruz."

Schweitzer'ın konumunu nasıl yorumlamamız gerektiği açık değil. Buz kristalinden söz etmesi özellikle şaşırtıcı, zira buz kristali kesinlikle canlı değildir. Acaba Schweitzer öldürmenin her biçimini bir tür vandalizm, değerli olan bir şeyin boşuna yıkımı olarak mı görüyor? Fakat bu ihtimali bir kenara bırakırsak, hem Schweitzer'ın hem de Taylor'ın etik görüşleri için sunduğu savunmalardaki sorun, dili metaforik olarak kullanıp sonra da söyledikleri şeyi kelime anlamıyla doğruymuş gibi tartışmalarıdır. Sık sık bitkilerin hayatta kalabilmek için su ya da ışık "aradığı"ndan söz edebiliriz ve bitkiler hakkında bu tür düşünme yolu onların "yaşama isteği" ya da kendi iyiliklerinin "peşinde" olmaları mevzuunu kabul etmeyi kolaylaştırır. Gelgelelim, durup da, bitkilerin bilinçli olmadığı ve hiçbir amaçlı davranışta bulunamayacağı üzerinde düşünmeye başlayınca, bütün bu dilin metaforik olduğu ortaya çıkar; bir nehrin kendi iyiliğinin peşinde denize ulaşmaya çalıştığını da söyleyebiliriz ya da güdümlü bir füzenin "iyiliği"nin hedefini havaya uçurmak olduğunu da. Schweitzer'ın "özlem", "coşkunluk", "haz" ve "dehşet" kelimelerine atıfta bulunarak bütün hayata bir saygı etiğine doğru bizi yönlendirmesi yanıltıcıdır.

Amerikalı bir çevreci filozof olan Holmes Rolston benim

bir bitkinin "arama" davranışı ile güdümlü füze benzetmeme itiraz etti (bu benzetme ilk olarak bu kitabın ikinci baskısında çıkmıştı). Bir füzenin hedefine kilitlenip onu havaya uçurduğu zaman, o füzeyi fırlatan insanların iyiliğine olabileceğini ama füzenin kendi iyiliği için olmadığını ileri sürüyordu. Füze bir amaç için tasarlanmış ve imal edilmişti. Bitkiler ve öteki doğal organizmalar için ise Rolston şunları yazıyor:

Doğal seleksiyon, bir organizmanın kendisine hayatta kalması için değerli olan özelliklerini seçer. Doğal seleksiyon bu özellikleri bir organizmada toplama işiyle uğraşınca, o organizma o özelliklere dayanarak değer biçmeye muktedir olur. Organizma hissetme yetisine sahip bir değer biçici olmasa, hele bilinçli bir değerlendiriciden iyice uzak olsa bile değer biçen bir organizmadır. Ve bu özellikler, doğal seleksiyonla seçilmiş olsa da organizmada cansızdırlar, yani genlerinde depolanmışlardır. Değer fikrini doğal seleksiyondan ayırmak zordur.

Rolston insan tasarımının ve imalatın değil de, neden doğal seleksiyonun organizmada değerlendirmeye yol açtığını açıklamıyor. Hissetme yetisine sahip ya da bilinçli olmayan bir değerlendirici fikrinde tuhaf bir şey olduğunun farkındadır. O görüşü savunma amacıyla belagat sorusu olduğunu düşündüğü belli bir soru soruyor: "Organizma kaynak olarak kullandığı şeye neden değer biçmiyor?" Fakat güneş panellerini, pilleri en çok enerjiyi alabilsin diye güneşe doğru çeviren güneş enerjili makineler yapabiliyoruz. Bu aygıtların, kullandıkları güneş ışığını değerli bulduklarını söyleyebilir miyiz? Söyleyemezsek aradaki fark, bitkinin suya doğru köklerini dışarıya salma yönteminin genlerinde kodlanmış olduğu, makinenin güneş ışığı elde etme yönteminse bilgisayar programlarında kodlanmış olduğu mudur? Neden bu, birini değer biçici yaparken ötekini yapmıyor?

Canlılar ile insan tasarımı makineler arasında önemli farklılıklar var. Bununla birlikte, hem bitki hem de makine örneklerinde organizmanın ya da makinenin ne yaptığının tamamen fiziksel açıklamasını vermek mümkündür; ve bilincin yokluğunda, canlıların büyümesi ve yıkılmasını yöneten fiziksel süreçler için canlı olmayan şeyleri yönetenlere olduğundan daha büyük saygı duymamız için iyi bir sebep yok. Böyle olunca, bir ağaca bir damla taştan ya da tek hücreli bir organizmaya bir dağdan daha büyük saygı duymamızın neden gerektiği en azından bariz değil.

Derin Ekoloji

Altmış yılı aşkın zaman önce Amerikalı ekolojist Aldo Leopold "yeni bir etik"e ihtiyaç olduğunu yazmıştı, "insanın toprakla ve onun üzerinde yetişen hayvanlar ve bitkilerle ilişkisini ele alan yeni bir etik." Önerdiği "toprak etiği", "toplumun sınırlarını, arazileri, suları, bitkileri ve hayvanları ya da topluca yurdu içine alacak biçimde" genişletecekti. 1970'lerde ekolojik kaygının artması bu tavra ilginin canlanmasına yol açtı. Norveçli filozof Arne Naess, ekolojik harekette "sığ" ile "derin" kollar arasında bir ayrım yapan kısa ama etkili bir makale yazdı. Sığ ekolojik düşünce geleneksel ahlaki çerçeveyle sınırlıydı: Bu şekilde düşünenler, güvenli içme suyumuz olsun diye su kaynağımızın kirlenmesini önlemek isterlerdi ve insanlar içinde yürüyerek zevk almaya devam etsin diye yaban alanları koruma arayışındaydılar. Öte yandan derin ekolojistler biyosferin bütünlüğünü biyosfer için korumak istiyorlardı, yoksa ondan insana akabilecek olası yararları için değil. Sonradan birkaç başka yazar bir "derin" çevresel kuram biçimi geliştirmeye girişti.

Hayata saygı bireysel canlı organizmaları vurgulasa da derin ekoloji etiği için öneriler değer nesnesi olarak daha

büyük bir şeyi alma eğiliminde: türler, ekolojik sistemler ve hatta bir bütün olarak biyosfer. Leopold yeni Toprak Etiği'nin temelini şu şekilde özetledi: "Bir şey, dirimsel toplumun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumaya meyilliyse doğrudur. Öbür türlü bir meyil varsa yanlıştır." Ardından Arne Naess ile Amerikalı filozof George Sessions derin ekoloji hareketine girdiler, derin ekolojik bir etik için şu şekilde başlayan bazı ilkeler düzenlediler:

1. Yeryüzündeki insan ve insandışı hayatın iyiliği ve serpilmesinin kendi başlarına değeri vardır (eşanlamlılar: içkin değer, içsel değer). Bu değerler insandışı dünyanın insan amaçlarına yarayışından bağımsızdırlar.
2. Hayat biçimlerinin zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin farkında olunmasına katkıda bulunur ve onlar da kendi başlarına değerlerdir.
3. İnsanların bu zenginlik ve çeşitliliği, hayati ihtiyaçları karşılama dışında azaltmaya hakkı yoktur.

Bu ilkeler sadece hayata dair olsa da, aynı makalede Naess ve Sessions derin ekolojinin "biyosfer" terimini daha kapsayıcı bir biçimde, nehirler (boşaltma havzaları), doğa manzaraları ve ekosistem gibi cansız şeyleri de kastederek kullandığını söylüyorlar. Çevresel etiğin derin ucunda çalışan iki Avustralyalı Richard Sylvan ve Val Plumwood etiklerini canlıların ötesine genişlettiler, bunun içine "iyi sebepler olmadan doğal nesnelerin ya da sistemlerin rahatını tehlikeye sokmama" yükümlülüğünü de dahil ettiler.

Önceki bölümde Paul Taylor'ın, sadece her canlıya saygı göstermeye değil, kendimize verdiğimiz gibi her canlının hayatına da aynı değeri vermeye hazır olmalıyız, mealindeki sözünü aktarmıştım. Bu, derin ekolojistler arasında çoğunlukla canlıların ötesine geçen ortak temadır. *Deep*

Ecology'de [Derin Ekoloji], Bill Devall ve George Sessions bir "biyomerkezli eşitçilik" biçimini savunuyorlar:

> Biyomerkezli eşitlik sezgisi, biyosferdeki her şeyin eşit yaşama ve serpilme ile daha büyük kendini-gerçekleştirme içerisindeki kendi bireysel gelişmesine ve bireysel kendini-gerçekleştirme biçimlerine ulaşma hakkı olmasıdır. Bu temel sezgi, ekosferdeki bütün organizmaların ve varlıkların birbiriyle ilişkili bütünün parçaları olarak içkin değerde eşit olmalarıdır.

Eğer alıntıda kastedildiği görünen bu biyomerkezli eşitlik bir "temel sezgi"ye dayanıyorsa ters yönü işaret eden bazı çok güçlü sezgilerin karşısında demektir, örneğin normal yetişkin insanların "yaşayıp serpilme" haklarının mayalarınkine; gorillerin haklarının çimenlerinkine tercih edilmesi gerektiği sezgisidir. Ama eğer demek istenen insanların, gorillerin, mayaların ve çimenlerin hepsinin birbiriyle ilişkili bir bütünün parçaları olduğuysa o zaman bunun nasıl onları içkin değerde eşit kıldığı hâlâ sorulabilir. Her canlının, hepsinin hayatta kalmaları için bağlı oldukları bir ekosistem içinde rolünü oynadığı için mi? Fakat ilk olarak, bu mikroorganizmalarda ve bitkilerde bir bütün olarak içkin değer olduğunu gösterse bile bireysel mikroorganizma ve bitkilerin değeri hakkında hiçbir şey söylemiyor, çünkü bir bütün olarak ekosistemin hayatta kalması için hiçbir birey gerekli değil. İkincisi, bütün organizmaların birbiriyle ilişkili bir bütünün parçası olması, eşit içkin değerde olması şöyle dursun, hepsinin içkin değeri olduğu anlamına bile gelmez. Sadece bütünün varoluşu için gerektiğinden değeri olabilir, ve o bütün de sadece bilinçli varlıkların varoluşunu desteklediği için değerlidir.

İşte derin ekoloji etiği bireysel canlı varlıkların hayatlarının değeri hakkındaki sorulara ikna edici cevaplar üretemiyor. Belki de bu yanlış türden bir sorudur. Ekoloji bilimi

bireysel organizmalara değil sistemlere bakıyor. Keza ekolojik etik, bireysel organizmalar yerine türler ve ekosistemler seviyesine bakarsa daha akla yatkın olabilir. Ekolojik etikten bu seviyede değerler türetmeye yönelik pek çok girişimin ardında bir bütüncülük biçimi yatıyor; türlerin ya da ekosistemin, bireylerin bir derlemesi değil, gerçekten kendi başına bir varlık olduğu anlayışı. Bu bütüncülük Lawrence Johnson'ın *A Morally Deep World* [Ahlaki Açıdan Karmaşık Bir Dünya] kitabında açığa çıkarılıyor. Johnson bir türün çıkarları hakkında, o türün her bir üyesinin çıkarlarının toplamından ayrı bir anlamda konuşmaya ve bir türün ya da bir ekosistemin çıkarlarının, ahlaki mülahazalarımızda bireysel çıkarların yanı sıra dikkate alınması gerektiğini ileri sürmeye oldukça hazır. *The Ecological Self*'te [Ekolojik Benlik], Freya Mathews her "kendini gerçekleştiren sistem"in kendini sürdürmeye ya da korumaya çalışmasından dolayı içkin değeri olduğunu iddia ediyor. Canlı organizmalar kendini gerçekleştiren sistemlerin paradigma örnekleridir, ama Mathews, Johnson gibi, bu kategoriye türleri ve ekosistemleri bütüncü varlıklar ya da kendini gerçekleştirme biçimi olan benlikler olarak dahil ediyor. Hatta James Lovelock'un peşinden giderek tüm küresel ekosistemi için Yunan Yeryüzü Tanrıçası Gaia'nın adını kullanarak onu da dahil ediyor. Bu temelde kendi biyomerkezli eşitçilik biçimini savunuyor.

Tabii bir türün ya da ekosistemin, çıkarları olabilen türden birey ya da gerçekleştirilecek bir "benlik" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği hakkında gerçek bir felsefi soru var; hem düşünülse bile, derin ekoloji etiği hayata saygı fikrini değerlendirirken teşhis ettiğimiz sorunlara benzerleriyle karşı karşıya kalacağız. Zira ağaçların, türlerin ve ekosistemlerin çıkarlara sahip olduğunun hakkıyla söylenebilmesi yetmez, ahlaki olarak önemli çıkarlara sahip olmaları gereklidir. Onlara "benlikler" olarak bakılacaksa, bilinçli

hayatı desteklemedeki öneminden dolayı sahip olduğu değerden bağımsız olarak, o çeşit benliğin hayatta kalması ya da gerçekleşmesinde ahlaki değerin olduğunun gösterilmesi gerekecektir.

Hayata saygı etiğini tartışırken bir çıkarın ahlaki olarak önemli olduğunu tesis etmenin bir yolunun, etkilenen varlık için o çıkarın tatmin edilmeyişinin nasıl bir şey olduğunu sormak olduğunu görmüştük. Aynı soru kendini gerçekleştirme hakkında da sorulabilir: Benlik için gerçekleştirilmeden kalmak nasıl bir şeydir? Böyle sorular hissetme yetisine sahip varlıklar için sorulduğunda anlaşılabilir cevaplar çıkarır ama ağaçlar, türler ya da ekosistemler için çıkarmaz. James Lovelock'un, *Gaia: A New Look at Life on Earth* [Gaia: Dünya Üzerindeki Yaşama Yeni Bir Bakış] kitabında işaret ettiği gibi biyosferin kendi devamlılığını sağlayan bir sisteme benzer biçimlerde olaylara tepki verebilmesi, kendi başına biyosferin kendini bilinçli olarak sürdürmeyi arzu ettiğini göstermez. Küresel ekosisteme bir Yunan tanrıçası adı vermek hoş bir fikir ama onun doğası hakkında net düşünmemize yardımcı olacak en iyi yol olmayabilir. Keza, daha küçük bir ölçekte, bir barajın suları altına kalmış bir ekosistem olmanın nasıl bir his olduğuna karşılık gelen hiçbir şey yok, çünkü böyle bir duygu yok. Bu bakımdan ağaçlar, ekosistemler ve türler, hissetme yetisine sahip varlıklardan ziyade kayalara benzer; o yüzden hissetme yetisine sahip yaratıklar ile hissetme yetisine sahip olmayan yaratıklar arasındaki ayrım, o ölçüde, ahlaki olarak önemli bir sınır için, canlılar ve canlı olmayanlar arasındaki ya da bütüncü varlıklar ile bütüncü olarak görmeyebileceğimiz başka herhangi varlıklar arasındaki ayrımdan daha sağlam bir temeldir (Bu başka varlıklar her ne olursa olsun: Tek bir atom bile, uygun bir seviyeden görüldüğünde, kendini sürdürmeye "çabalayan" karmaşık bir sistemdir.)

Derin bir ekoloji etiği için bu etik temelin reddedilişi yaban alanların korunması davasının güçlü olmadığı anlamına gelmez. Tek anlamı, bir çeşit savın –bitkilerin, türlerin ya da ekosistemlerin içkin değerinden yola çıkan sav– olsa olsa sorunlu olduğudur. Başka daha sağlam bir temele oturtulamadığı sürece hissetme yetisine sahip yaratıkların –şimdi ve gelecekte, insan ve insandışı– çıkarlarına dayalı savlarla kendimizi sınırlamalıyız. Bu savlar, en azından hiç kimsenin hayatta kalmak için yiyecek ya da kötü hava şartlarından barınma için malzeme elde etmek amacıyla yaban alanı yok etmek zorunda kalmadığı bir toplumda, yaban hayatın geriye kalan önemli alanlarının onun yıkımından kazanılan iktisadi değerlerini bol bol geçtiğini göstermeye yeterlidir.

ÇEVRESEL BİR ETİK GELİŞTİRMEK

Hakikaten çevresel olan bir etiğin kabaca hatlarını seçmek kolaydır. En temel seviyesinde böyle bir etik, uzak geleceğe uzanan sonraki nesiller de dahil, bütün hissetme yetisine sahip yaratıkların çıkarlarının gözetilmesini teşvik eder. Yanı sıra, buna vahşi yerlerin ve el değmemiş doğanın değerini bilme estetiği eşlik eder. Daha ayrıntılı bir seviyede kent ve kasaba sakinlerinin hayatlarında geniş ailelerden caydırır. (Burada, yeryüzünün daha az nüfuslu olduğu bir çağdan miras kalma bazı mevcut etik inançlarla keskin bir tezat oluşturuyor; pratik açıdan 4. bölümde tartışılan yararcılığın "toplamcı" görüşünün görünüşteki o iğrenç imasına karşı da denge sağlıyor.) Çevresel bir etik, başarının kişinin biriktirebildiği tüketici mallarının sayısıyla ölçülen maddeci bir toplumun ideallerini reddeder. Onun yerine başarıyı kişinin yetilerinin gelişimi ve gerçek icra ve tatmin açısından yargılar. Gezegenimiz üzerindeki etkimizi en aza indirmenin gerekli olduğu ölçüde tutumluluğu ve yeniden

kullanmayı teşvik eder. Böylelikle, gezegenimizi kurtarmak için yapabileceğimiz şeyler hakkında çeşitli "yeşil tüketici" rehberleri ve kitapları –kullandıklarımızın geri dönüşümünü yapmak ve mevcut en çevre dostu ürünleri satın almak– ihtiyaç duyulan yeni etiğin bir parçası oluyor.

Çevresel bir etik bizi savurganlık nosyonumuzu yeniden değerlendirmeye sevk eder. Çevresel baskı altındaki bir dünyada, bu kavram özel şoförlü limuzinler ve Dom Perignon şampanyayla sınırlı değil. Yağmur ormanından gelen kereste savurganlıktır çünkü yağmur ormanının uzun vadedeki değeri, kerestenin kullanımlarından çok daha büyüktür. Atılabilir kâğıt ürünleri, eğer kadim sert kereste ormanları odun yongalarına dönüştürülüp kâğıt üreticilerine satılıyorsa savurganlıktır. Motor sporları savurganlıktır, çünkü fosil yakıt tüketimi ve sera gazı salımı gerektirmeyen yarışlardan zevk alabiliriz. Sığır eti, yapımında yer alan yüksek metan salımlarından dolayı savurganlıktır, sığırlara yem olarak verilen tahıl ve soya fasulyesinin gıda değerinin çoğunun ziyan edilmesi de cabası.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Britanya'da yakıt kıtlığı varken afişlerde şu soruluyordu: "Yolculuğunuz gerçekten gerekli mi?" Apaçık görülen yakın bir tehlikeye karşı ulusal dayanışmaya başvuru epey etkiliydi. Çevremiz için olan tehlikeyi görmek daha zor, ama gereksiz yolculuklardan ve öteki gereksiz tüketim biçimlerinden vazgeçme ihtiyacı da aynı derecede önemlidir. Tutumluluk ve sade bir hayat üzerindeki vurgu, çevresel etiğin hazza kaşlarını çattığı anlamına gelmez, sadece değer verdiği hazlar gözler önündeki tüketimden kaynaklı değildir. Hazlar, onun yerine sevgi ilişkilerinden; çocuklara ve dostlara yakın olmaktan; sohbetten; çevreye zararlı olmayan, onunla uyumlu olan spor ve dinlencelerden; hissetme yetisine sahip yaratıkların sömürülmesine dayanmayan ve dünyaya mal olmayan gıda-

dan; her tür yaratıcı etkinlik ve işten; ve (asıl değer verilen şeyi mahvetmemek için gerekli özenle) yaşadığımız dünyadaki el değmemiş yerlerin değerini bilmekten gelir.

11

Sivil İtaatsizlik, Şiddet ve Terör

Bir takım etik meseleleri inceledik. Pek çok kabul edilen uygulamanın ciddi itirazlara açık olduğunu gördük. Bu konuda ne yapmamız gerekir? Bu da etik bir mesele. İşte düşünülecek beş örnek: Hepsi fiilen meydana gelmiş.

*

Oskar Schindler küçük bir Alman sanayicisiydi. Savaş sırasında, Polanya'nın Cracow kentinde bir fabrika işletiyordu. Polonyalı Yahudilerin ölüm kamplarına gönderildiği bir zamanda, toplama kamplarından ve gettodan Yahudi tutsaklardan oluşan bir iş gücü topladı. Bu, fabrikasının ihtiyacından kayda değer ölçüde daha fazlaydı ve onları koruması için SS subayları üyelerine ve başka yetkililere rüşvet vermek de dahil bazı yasadışı taktikler kullandı. İşçileri için elde ettiği yetersiz resmi yiyecek istihkâkını desteklemek amacıyla karaborsadan kendi parasıyla yiyecek aldı. Bu yöntemlerle yaklaşık 1200 insanın hayatını kurtarmayı başardı.

*

Dr. Thomas Gennarelli, Philadelphia'daki Pennsylvania Üniversitesi'ndeki Kafa Yaralanması Laboratuvarını yönetiyordu. Hayvan Kurtuluş Cephesi adlı bir yeraltı örgütünün üyeleri Gennarelli'nin oradaki maymunlarda kafa yaralanmaları yarattığını biliyordu ve maymunların gereği

gibi anestezi uygulanmadan deneylerde kullanıldığı söylenmişti. Gennarelli ve işbirlikçilerinin sebep oldukları yaralamalar sırasında ve sonrasında neler olduğunun kaydını tutmak için deneylerini videoya kaydettiklerini de biliyorlardı. Resmi kanallardan daha fazla bilgi elde etmeye çalıştılar ama başarısız oldular. Mayıs 1984'te gece zorla laboratuvara girdiler ve otuz dört video kaset buldular. Video kasetlerle birlikte ayrılmadan önce, laboratuvar ekipmanını sistematik bir biçimde imha ettiler. Kasetler, kafa yaralanmaları ameliyatı yapılırken ameliyat masasına bağlı halde çırpınan bilinci açık maymunları açık seçik gösteriyordu; ayrıca, deneylerde kullanılmak üzere olan korkmuş hayvanlarla dalga geçen, onlara gülen deneycileri de gösteriyordu. Kasetlerin montaj sonrası bir versiyonu halka sunulduğunda, geniş çapta bir iğrenme hissi yarattı. Gelgelelim, Birleşik Devletler Sağlık ve Beşeri Hizmetler Bakanlığının deneylerin durdurulmasını emretmesi için Gennarelli'nin deneylerini finanse eden hükümet teşkilatının merkezindeki bir oturma eylemiyle doruğa çıkan protestoların bir yıl daha sürmesi gerekti.

1986'da Joan Andrews, Florida, Pensacola'daki bir kürtaj kliniğine girip bir emme kürtaj aygıtına zarar verdi. Mahkemede temsil edilmeyi şu gerekçeyle reddetti: "Asıl davalılar olan doğum öncesi çocukların hiç temsilcisi yoktu ve gerekli dava görülmeden öldürüldüler." Andrews, adını ve müdahale yetkisini aşağıdaki Kutsal Kitap emrinden alan bir Amerikan teşkilatı olan Operation Rescue'nun bir destekçisiydi: "Ölüme doğru sürüklenenleri kurtar ve mezbahaya giderken tökezleyenleri geri tut." Operation Rescue o sırada kürtaj kliniklerini kapatmak için sivil itaatsizliği kullanıyordu, o yüzden onun görüşüne göre "Kurtarıcılarının ahlaki olarak savunmaya ant içtikleri doğmamış bebek-

lerin hayatlarını esirgiyorlardı." Katılımcılar, hekimlerin ve kürtaj olmak isteyen hamile kadınların girmesini önlemek için klinik kapılarının önünü kesiyorlardı. Hamile kadınları kliniğe yanaşmaktan "kaldırım danışmanlığı" yoluyla vazgeçirmeye teşebbüs ediyorlardı. Gary Leber, o zamanlar Operation Rescue yöneticisiydi, sırf 1987 ile 1989 arasında bu tür "kurtarma misyonları"nın doğrudan sonucu olarak en az 421 kadın kürtaj yaptırma konusunda fikrini değiştirdi ve bu kadınların aksi halde öldürülmüş olacak çocukları bugün hayattalar. Pensacola kliniğine açtığı zarardan suçlanmış ve kürtaj karşıtı eylemleri sebebiyle 130 kereden fazla tutuklanmış olan Andrews, protestolarını sürdürmeyeceğine söz veren bir ifadeyi imzalamayı reddetti. Beş yıl hapis cezasına çarptırıldı. O cezayı çektiğinden beri, protestolara devam etti, sık sık tutuklandı, daha çok hapis yattı. Bu arada, Operation Rescue kendini kürtaja yasal yollarla karşı çıkmayla sınırlayarak önderlik ve stratejisini değiştirdi. Andrews'un artık bu örgütle bir bağlantısı bulunmuyor.

*

1976'da, Bob Brown adında genç bir pratisyen hekim Tazmanya'nın güney batısındaki Franklin Nehri'nden aşağı rafting yapıyordu. Nehrin vahşi güzelliği ve çevresindeki sakin ormanların huzuru onu derinden etkiledi. Sonra, nehrin aşağılarında bir kıvrımdan sonraki düz kesiminde, nehre bir baraj kurmak için fizibilite çalışmaları yapan Hydro-Electric Commission'ın işçileriyle karşılaştı. Brown hekimliği bırakıp, eyaletin geriye kalan yaban hayat alanlarını koruma amacıyla Tazmanya Yaban Hayatı Cemiyeti'ni kurdu. Coşkulu kampanyaya rağmen Hydro-Electric Commission barajın kurulmasını tavsiye etti ve biraz bocalama sonrasında Eyalet Hükümeti, hem iş camiasından hem de işçi sendikalarından aldığı destekle devam etmeye karar verdi. Tazmanya Yaban Hayatı Cemiyeti baraj şantiyesine

yapılmakta olan yolu şiddet içermeyen bir şekilde kapatmayı organize etti. 1982'de Brown, başka pek çok kişiyle birlikte tutuklanıp, Hydro-Electric Commission'ın kontrolünde olan araziye izinsin girmekten dört gün hapis cezasına çarptırıldı. Yolun kapatılması o sırada yaklaşmakta olan Federal seçimde başlıca mesele oldu. Seçim öncesi muhalefette olan Avustralya İşçi Partisi barajın devam etmesini önlemenin anayasal yollarını araştıracakları sözünü verdi. Seçimde İşçi Partisi iktidara geldi ve barajı durduracak yasa geçti. Tazmanya hükümeti tarafından itiraz edildiyse de Avustralya Yüksek Mahkemesi, Tazmanya Güneybatısı'nın bir Dünya Mirası alanı olduğu ve Federal Hükümetin Dünya Mirası Heyeti'ni yaratan uluslararası antlaşmayı desteklemek için anayasal güçlere sahip olduğu gerekçesiyle yasayı onayladı. Bugün Franklin Nehri hâlâ özgürce akıyor. Senatör Bob Brown Tazmanya'yı temsil ettiği Avustralya Senatosu'nda Avustralyalı Yeşiller'in liderliğini yapıyor.

*

2009'da karlı bir Mart günü, 2500 eylemci Washington DC'deki kömürle çalışan Capitol Enerji Santrali'nin etrafını sarıp hükümetin küresel ısınmaya yetersiz tepkisini protesto için birkaç saatliğine kapattı. Birleşik Devletler'de iklim değişikliği için meydana gelen en büyük sivil itaatsizlik eylemiydi. Protesto öncesinde yayımlanan bir açık mektupta, Amerika'nın çevre sorunları hakkındaki en ciddi iki yazarı Bill McKibben ve Wendell Berry şunları yazıyordu: "Bir ulusun –ya da bir gezegenin– tarihinde bir kötülüğe tanıklık etmek, daha geniş kitlenin dikkatine sunmak ve düzeltilmesi için sıkıştırmak amacıyla birilerinin yasayı çiğnemesi gerekebildiği anlar vardır." İklim değişikliği konusunda zamanın geldiğini söylüyorlardı ve kendileri fedakârlık yapmaya hazırdılar, "şayet sonunda sadece hapis yatmak olsa bile." (Eylemciler santralin mülk hattını geçtiler ve tutuklamaya

davetiye çıkardılar, ama polis müdahale etmedi ve kimse tutuklanmadı.) Bu protestonun iklim değişikliği konusundaki ABD politikası üzerinde fark edilir bir etkisi olmadı; fakat onun öncesindeki günlerde, santralin kömürden doğal gaza dönüştürüleceği duyurulmuştu ki bu da iklim değişikliğine katkısını azaltacaktır.

*

Yasaya uymamak için daha ağır basan bir yükümlülüğümüz var mı? Oskar Schindler, Gennarelli'nin video kasetlerini alan Hayvan Kurtuluş Cephesi üyeleri, Operation Rescue'dan Joan Andrews, Bob Brown ve Tazmanya'nın güneybatısında buldozerlerin önünde ona katılanlar, Capitol Enerji Santrali'ni abluka altına alan protestocuların hepsi yasayı çiğniyorlardı. Hepsi yanlış mı davranıyorlardı?

Bu soruya basite indirgenmiş şu formülle cevap veremeyiz: "Amaç asla araçları haklı göstermez." En katı kurallar etiği taraftarı dışında herkeş için amaç bazen araçları pekâlâ da haklı gösterir. Çoğu insan yalan söylemenin normal şartlarda yanlış olduğunu düşünür, bununla birlikte gereksiz incitme ya da mahcubiyetten kaçınmak için –sözgelimi, iyi niyetli bir akraba doğum gününüz için gudubet bir vazo verir, ve siz de ona nazik bir şekilde teşekkür ederken onu gerçekten beğenip beğenmediğinizi sorduğunda– yalan söylemeyi doğru bulur. Eğer bu görece eften püften amaç, yalan söylemeyi haklı gösterebiliyorsa, daha önemli bir amacın –bir cinayeti önlemek ya da hayvanları büyük acıdan kurtarmak– yalan söylemeyi haklı gösterebileceği daha da aşikârdır. Dolayısıyla, amacın aracı haklı gösteremeyeceği ilkesi kolaylıkla çiğnenir. Zor olan mesele, amacın aracı hiç haklı gösterip gösteremeyeceği değil, hangi aracın hangi amaçlarla haklı gösterildiğidir.

Vahşi nehirlere baraj kurmaya, hayvanların sömürülmesine, kürtaja ve büyük miktarda sera gazı salan enerji santrallerine karşı olan pek çok insan vardır, ama bu faaliyetleri durdurmak için yasaları çiğnemezler. Bazı daha geleneksel koruma, hayvan özgürleşmesi ve kürtaj karşıtlığı örgütlerinin üyelerinin para cezası almak ya da hapis yatmak istemedikleri için yasadışı eylemlerde bulunmadıklarından kuşku yok; ama ötekiler yasadışı eylemlerin sonuçlarına katlanmaya razı olurlardı. Fakat sadece yasanın ahlaki yetkisine saygı duyup itaat ettikleri için bundan uzak duruyorlar.

Bu etik uyuşmazlıkta kim haklı? Eğer yasa bizim son derece yanlış olduğuna inandığımız şeyleri koruyup onaylarsa, bu yasaya uymak için herhangi bir ahlaki yükümlülük altında mıyız? Bu soruya en net cevap on dokuzuncu yüzyıl Amerikalı radikal Henry Thoreau tarafından verilmiştir. "Sivil İtaatsizlik" denemesinde –belki de şimdi aşina olduğumuz bu terimin ilk kullanıldığı yer– şöyle yazıyordu:

Bir yurttaşın vicdanını bir an için olsun ya da bir parçacık olsun yasa koyucuya emanet etmeli midir? Öyleyse ne diye her insanın bir vicdanı olsun ki? Bence, ilk önce insan, sonra tebaa olmamız gerek. Doğru olana duyulan kadar yasaya saygı beslemek arzu edilir bir şey değil. Üzerime alma hakkına sahip olduğum tek yükümlülük, her zaman doğru olduğunu düşündüğüm şeyi yapmaktır.

Benzer çizgide, Amerikalı filozof Robert Paul Wolff şunları yazıyordu:

Devletin tanımlayıcı damgası otoritedir, yönetme hakkıdır. İnsanın birincil yükümlülüğü özerkliğidir, yönetilmeyi reddetmesidir. O zaman öyle görünüyor ki bireyin özerkliği ile devletin meşru

sayılan otoritesi arasındaki çatışmanın hiçbir çözümü olamaz. Bir insan kendini, kararlarının yazarı yapma yükümlülüğünü yerine getirdiği ölçüde, devletin onun üzerindeki otorite hak iddiasına direnecektir.

Thoreau ve Wolff birey ile toplum arasındaki çatışmayı bireyin lehine çözüme kavuşturuyor. Yasanın emrettiği gibi değil, vicdanımızın dikte ettiği gibi yapmalıyız, özerk olarak karar verdiğimiz gibi yapmalıyız. Bunun dışındaki her şey etik tercih kapasitemizin inkârı olacaktır.

Böyle ifade edilince mesele kolay anlaşılır ve Thoreau-Wolff cevabı da bariz biçimde doğru görünüyor. O yüzden, Oskar Schindler, Hayvan Kurtuluş Cephesi, Joan Andrews, Bob Brown, Wendell Berry ve Bill McKibben, devletin yasaya uygun diye emrettiğinin yerine, doğru gördükleri şeyi yapmakta tamamen haklıydılar. Bu kadar basit mi? Thoreau'nun dediği gibi doğru olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmamız ya da Wolff'un söylediği gibi kendimizi kararlarımızın yazarı kılmamız gerektiğinin inkâr edilemez olduğu bir yan var. Doğru olduğunu düşündüğümüz şey ile yanlış olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmak arasında bir tercihle karşı karşıya kalınca, elbette doğru olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmamız gerekir. Bu, doğru olsa da fazla yardımcı olmuyor. Bilmemiz gereken şey, doğru olduğuna karar verdiğimiz şeyi yapmamız gerekip gerekmediği değil, neyin doğru olduğuna nasıl karar vermemiz gerektiğidir.

Hayvan Kurtuluş Cephesi gibi grupların üyeleri ile Birleşik Devletler İnsancıl Toplum ya da Britanya'nın Hayvanlara Karşı Zulmün Önlenmesi Kraliyet Derneği gibi yasalara uyan örgütlerin üyeleri arasındaki görüş ayrılığını düşünün. HKC [ALF] üyeleri hayvanlara acı çektirmenin, olağandışı şartlardan dolayı haklı gösterilmedikçe yanlış olduğunu ve bunu durdurmanın en iyi yolunun yasayı çiğnemekse o

zaman yasayı çiğnemenin doğru olduğunu düşünüyorlar. BDİT [HSUS] ve HKZÖKD [RSPCA] üyeleri de –öyle varsayalım– hayvanlara acı çektirmenin, olağandışı şartlardan dolayı haklı gösterilmedikçe yanlış olduğunu düşünüyorlar, ama yasayı çiğnemenin yanlış olduğunu da düşünüyorlar ve yasayı çiğnemenin yanlışlığının, hayvanlara haklı gösterilemez biçimde acı çektirmeyi durdurma hedefinden dolayı haklı gösterilemeyeceğini düşünüyorlar. Şimdi diyelim ki hayvanlara acı çektirmeye karşı olan militan, yasa çiğneyenlere mi yoksa daha konvansiyonel hayvan refahı gruplarına mı katılmaları konusunda kararsızdır? Bu insanlara doğru olduğunu düşündükleri şeyi yapmalarını ya da kendi kararlarının yazarı olmalarını söylemek bu karasızlığı nasıl çözer? Buradaki kararsızlık doğru olan şeyin ne olduğu konusundaki belirsizliktir, yoksa doğru olduğuna karar verdiği şeyi yapıp yapmama konusundaki değil.

Burada söylenmek istenen, yasanın emrettiğine bakmaksızın, "vicdanını takip etmek" laflarıyla gölgede kalabilir. "Vicdanını takip etmek"ten söz edenlerin bazıları, düşününce, doğru olduğunu sandığı şeyi yapmaktan başka bir şeyi kastetmiyor, ve bu da, BDİT [HSUS] ve HKZÖKD [RSPCA]'nın hayali üyelerinde olduğu gibi, yasanın ne emrettiğine bağlı. Başkaları "vicdan"dan eleştirel, düşünceye dayalı muhakeme değil, bir şeyin yanlış olduğunu bize söyleyen ve bütün ilgili etik mülahazalara dayanarak bizim bu eylemin yanlış olmadığı yönündeki özenli düşünce dolu kararımıza rağmen, bize bunu söylemeye devam edebilen bir tür içten gelen sesi kastediyor. "Vicdan"ın bu anlamında evlilik dışı cinselliğin daima yanlış olduğuna inanacak biçimde katı bir Romalı Katolik olarak yetiştirilmiş, evlenmemiş bir kadın, dinini bırakıp cinselliği evlilikle sınırlamanın hiçbir mantıklı temeli olmadığını savunur hâle gelebilir, ama yine de seks yaptığında suçluluk hissedebilir. Bu suç-

luluk hislerinden kendisinin "vicdanı" olarak söz edebilir, ama bu eğer onun vicdanıysa, bunu takip etmeli midir?

Vicdanımızı takip etmemiz gerektiğini söylemek, "vicdanı takip etmek" insanın üzerinde kafa yorduktan sonra doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapması anlamına geldiğinde itiraz kabul etmez, ama yardımcı da olmaz. Öte yandan, "vicdanı takip etmek" insanın "içindeki ses"in söylediğini yapmak anlamına geldiğinde, vicdanını takip etmek, rasyonel bir fail olarak sorumluluğundan feragat etmek, bütün ilgili etkenleri hesaba almayı ve durumun doğruları ve yanlışlarının en iyi muhakemesine göre hareket etmeyi başaramamaktır. "İçteki ses" insanın hakiki bir etik içgörü kaynağından ziyade muhtemelen yetiştirilme biçiminin ve eğitiminin bir ürünüdür.

Herhalde Thoreau da, Wolff da "içteki ses" anlamında daima vicdanımızı takip etmemizi önermek istemiyor. Kastettikleri, görüşleri eğer akla yatkın olacaksa, yapmamız gereken konusunda yargımızı takip etmemiz gerektiğidir. Bu durumda, onların bu tavsiyeleri için en fazla söylenebilecek şey, yasaya itaat kararlarının yasanın kendisinin bizim adımıza sonuçlandıramayacağı etik kararlar olduğunu bize hatırlatmalarıdır. Düşünmeksizin, eğer yasa, sözgelimi laboratuvarlardan video kasetlerin çalınmasını yasaklıyorsa, bunu yapmanın daima yanlış olduğunu varsaymamalıyız; tıpkı, eğer yasa Yahudileri Nazilerden saklamamızı yasaklıyorsa bunu yapmanın yanlış olduğunu varsaymamamız gibi. Yasa ve etik ayrıdır. Öte yandan yasanın hiçbir ahlaki ağırlık taşımadığı anlamına gelmez bu. Yasal olsaymış doğru olacakmış dediğimiz her eylem, aslında yasadışı olmasına rağmen doğru olduğu anlamına gelmez. Bir eylemin yasadışı olması, yasal önemin yanı sıra etik öneme de sahip *olabilir*. Bunun gerçekten etik olarak önemli olup olmadığı ayrı bir sorundur.

Eğer bir uygulamanın çok ciddi biçimde yanlış olduğunu düşünüyorsak ve bu uygulamayı yasayı çiğneyerek kesintiye uğratma cesareti ve yetisine sahipsek bu eylemin yasadışı oluşu nasıl ona karşı etik bir sebep sağlar? Bunun kadar özel bir soruyu cevaplamak için önce daha genel bir soru sormamız gerekir: Ne diye yasalar olsun?

İnsan türü yapı olarak sosyaldir ama insan kardeşlerimiz tarafından saldırıya uğrama ya da öldürülme riskine karşı kendimizi korumaya ihtiyacımız olmayacak kadar da sosyal değiliz. Saldırıları önlemek ve bunu yapanları cezalandırmak için yasadışı örgütler oluşturup kendimizi korumaya çalışabilirdik ama sonuçlar gelişigüzel olup çete savaşlarına dönüşmeye meyilli olurdu. O yüzden John Locke'un uzun zaman önce dediği gibi yetkili bir yargıcın yorumladığı ve yargıcın kararlarının yerine getirilmesi için yeterli güçle desteklenen, "yerleşik, oturmuş, bilinen bir yasa"ya sahip olmak arzu edilir bir şeydir.

Eğer insanlar gönüllü olarak başkalarına saldırmaktan ya da uyumlu ve mutlu bir sosyal varoluşa aykırı olan başka biçimlerde davranmaktan geri dursalardı, yargısız ve yaptırımsız idare edebilirdik. Fakat yine de yolun hangi tarafından sürülmesi gerektiği gibi meseleler hakkında uzlaşımlar gerekirdi. Anarşist bir ütopyanın bile bazı oturmuş ortak çalışma ilkeleri olurdu. Yani yasaya benzer bir şeyimiz olurdu. Gerçekte saldırı gibi başkalarının tahammül edemeyeceği davranışlardan herkes gönüllü olarak geri durmayacaktır. Yasayı gerekli kılan sadece saldırı gibi bireysel edimlerin tehlikesi de değil. Her toplumda ihtilaflar olacaktır: çiftçilerin mahsullerini sulamak için nehirden ne kadar su alabileceği, arazi sahipliği, bir çocuğun velayeti, çevre kirliliğinin kontrolü ve vergilendirme seviyesi hakkında.

Böyle ihtilafları hesaplı olarak ve hızla çözümlemek için bir tür oturmuş karar prosedürü gereklidir, aksi halde ihtilafın taraflarının zora başvurmaları muhtemeldir. Herhangi bir yerleşik hüküm prosedürü zora başvurmaktan hemen hemen daha iyidir; zira zor kullanıldığında insanlar incinir ve misilleme arzusu daha fazla şiddete yol açar. Dahası, çoğu hüküm prosedürleri, en az zora başvurmak kadar yararlı ve adil sonuçlar doğurur.

Demek ki yasalar ve onları üretecek oturmuş bir hüküm prosedürü iyi bir şey. Bu bize yasaya uymamız için önemli bir sebep sunar. Yasaya uyarak, yerleşik hüküm prosedürüne ve yasalara karşı gösterilen saygıya katkıda bulunabilirim. Karşı gelerek başkalarına bir örnek teşkil edip onların da karşı gelmelerine yol açabilirim. Bu etki çoğalıp yasa ve düzende bir düşüşe katkı sağlayabilir. Uç bir durumda ise iç savaşa yol açabilir.

İtaat için ikinci bir sebep hemen bu ilkinin ardından gelir. Eğer yasa etkili olacaksa, o zaman –insanların yapısını göz önüne alarak– yasa çiğneyenleri tespit edip cezalandıran bir mekanizma olmak zorundadır. Bu mekanizmanın sürekliliği ve işlemesinin bir maliyeti olacaktır ve bu maliyet toplum tarafından karşılanmak zorundadır. Eğer ben yasayı çiğnersem, yürütme masrafı toplumun sırtında olacaktır.

Yasaya itaat etmek için bu iki sebep ne evrensel olarak geçerlidir ne de nihaidir. Sözgelimi gizli kalan yasa çiğneme durumlarında geçerli değildir. Eğer gece geç vakit sokaklarda kimseler yokken, kırmızı ışıkta karşıya geçersem, benim örneğimden itaatsizliğe sevk olacak hiç kimse ve bana karşı yasayı uygulayacak hiç kimse yoktur. Fakat bu bizim ilgilendiğimiz türden bir yasadışılık değil.

Yasaya itaatsizlik için sebebin olmadığı durumlarda yasaya uymak için bu iki sebep meseleyi çözümlemek için

yeterlidir; fakat birbiriyle çatışan sebepler varken itaatsizlik sebeplerinin bu itaat sebeplerine ağır basıp basmadığını görmek için her vakayı kendi içinde değerlendirmek zorundayız. Örneğin, eğer hayvanlar üzerindeki pek çok acı veren deneyi engellemenin, önemli yaban hayat alanlarını kurtarmanın ya da sera gazı salımlarında ciddi kesintiyi sağlamanın tek yolu yasadışı edimler ise amaçların önemi, yasaya itaatteki genel düşüşe katkı riskini göze almayı haklı gösterirdi.

DEMOKRASİ

Bu noktada bazıları şöyle söyleyecektir: Oskar Schindler'in kahramanca edimleri ile Hayvan Kurtuluş Cephesi'nin savunulamaz yasadışı eylemleri, Joan Andrews, Franklin barajı karşıtları ve iklim değişikliği üzerinde hareketi canlandırmak için sivil itaatsizliğe başvuranlar arasındaki fark, Nazi Almanyası'nda Schindler'in değişiklik sağlaması için hiçbir yasal kanalın bulunmayışıdır. Ötekilerin hepsi bir demokraside yaşıyorlardı ve yanlış olarak gördükleri şeyi durdurmanın yasal yollarını kullanabilirlerdi. Yasayı değiştirmek için yasal prosedürlerin varlığı yasadışı yolların kullanımını haklı gösterilemez kılıyor.

Demokratik toplumlarda reform arayanların kullanabileceği yasal prosedürlerin olduğu doğru, ama bu kendi başına yasadışı yolların kullanımının daima yanlış olduğunu göstermez. Yasal kanallar var olabilir, fakat onları kullanmanın görünebilir gelecekte değişimi sağlama umudu çok zayıf olabilir. Bu yasal kanallar içinde yavaş ve acı veren bir gelişme sağlanırken –belki de sağlanamazken– durdurulmaya çalışılan savunulamaz yanlışlar devam ediyor olacak. Franklin Nehri'ni kurtarmak için yapılan başarılı mücadele öncesinde, Tazmanya Hidroelektrik Heyeti'nin, bir milli parkta

bulunan el değmemiş yüksek bir göl olan Peddar Gölü'nü su altında bırakma teklifine karşı daha önce bir kampanya sürdürülmüştü. Bu kampanya daha ortodoks siyasal taktikler uyguladı. İşe yaramadı ve Peddar Gölü barajın suları altında gözden kayboldu. Dr. Thomas Gennarelli'nin laboratuvarı, Hayvan Kurtuluş Cephesi orayı basmadan önce yıllarca deneylerini gerçekleştirmişti. Çalınan video kasetler kanıt olmasa, muhtemelen pek çok yıl daha faaliyette bulunurdu. Keza, Operation Rescue'nun kurulması, Yüksek Mahkeme'nin 1973'te kısıtlayıcı kürtaj yasalarını anayasaya aykırı bulmasından beri, Birleşik Devletler'de kürtaja ilişkin var olan fazla hoşgörülü yasal durumu iptal etmek için on dört yıl süren daha konvansiyonel siyasal çabanın boşa çıkması sonucu olmuştur. O dönem zarfında Operation Rescue'dan Gary Leber'a göre, "Yirmi beş milyon Amerikalı 'yasal olarak' öldürüldü." İklim değişikliği protestocuları, sağlam delillere dayanarak tehlikeli ve geri döndürülemez iklim değişikliğini durdurmak için yakında çok geç olacağına inanıyor. İtaatsizlikte bulunanların perspektiflerinden baktığımızda, değişiklik için yasal kanalların varlığının neden ahlaki ikilemi çözmediğini anlamamız kolaydır. Yasal yollarla değişikliği sağlama şansının son derece zayıf olması, eğer başarılı olma ihtimali daha yüksekse yasadışı yolları kullanmaya karşı güçlü bir sebep değildir. Meşru kanalların sırf var olması en fazla şu sonucu doğurur: Bu kanalları deneyene kadar, bunları kullanmanın arzu edilen değişikliğe yol açıp açmayacağını bilemeyeceğimizden bunların varlığı, yasadışı edimleri, yasal yolların denenip de başarısız olacağı zamana kadar ertelemek için bir sebeptir.

Burada demokratik yasaların desteği başka bir gidiş tarzı deneyebilir: Eğer yasal yollar reformu getirmede işe yaramazsa, önerilen reformun seçmen çoğunluğunun onayını almadığını gösterir ve değişikliği yasadışı yollarla çoğunluğun

isteklerine karşı tesis etmeye girişmek, demokrasinin merkezi ilkesi olan çoğunluğun yönetiminin bir ihlali olacaktır.

Protestocu bu sava iki zeminde karşı çıkabilir, biri olgusal öteki felsefi. Demokratın savındaki olgusal iddia, yasal yollarla tesis edilemeyen bir reformun seçmen çoğunluğunun onayından yoksun olduğudur. Belki bu, doğrudan demokraside geçerlidir, orada seçmen her mesele için oy kullanır ama modern temsili demokrasilerde kesinlikle her zaman doğru değildir. Belli bir meselede temsilcilerin bir çoğunluğunun seçmen kitlelerinin bir çoğunluğuyla aynı görüşe sahip olacağını garantiye almanın yolu yok. Televizyonlarda Gennarelli'nin video kasetlerinden bölümler görmüş Amerikalıların çoğunluğunun deneyleri desteklemeyeceklerinden oldukça emin olunabilir. Gelgelelim, demokraside karar alma biçimi bu değildir. Seçmenler, temsilciler arasından seçim yaparken –ya da siyasal partiler arsından seçim yaparken– bir tane "paket teklifi", sunulan başka paket tekliflere yeğlemeyi seçer. Destekledikleri politikalar adına oy kullanmak için seçmenlerin pek hevesli olmadıkları öteki politikalara da razı olmaları sıklıkla olacak bir şeydir. Seçmenlerin desteklediği politikaların herhangi bir büyük parti tarafından sunulmaması da olacak şeylerdendir. Birleşik Devletler'deki kürtaj meselesinde hayati karar seçmenlerin çoğunluğuyla değil, Yüksek Mahkeme tarafından alınmıştır. Sırf seçmen çoğunluğuyla iptal edilemez ancak mahkemenin kendisi iptal edebilir ya da karmaşık anayasa değişikliği prosedürüyle edilebilir ki bu da bir seçmen azınlığıyla engellenebilir.

Peki ya çoğunluk protestocuların durdurmak istediği yanlışı onayladıysa? O zaman yasadışı yolları kullanmak yanlış mı olurdu? Burada önümüzde itaat için demokratik savın altında yatan felsefi iddia var; çoğunluğun kararını kabul etmemiz gerektiği iddiası.

Çoğunluk yönetimi savunmasını büyütmemek gerekir. Hiçbir aklı başında demokrat çoğunluğun her zaman haklı olduğunu iddia etmez. Eğer nüfusun yüzde 49'u yanlış olabiliyorsa, yüzde 51'i de olabilir. Hayvan Kurtuluş Cephesi ya da Operation Rescue'nun ya da iklim değişikliği protestocularının görüşlerini çoğunluğun destekleyip desteklemediği, bu görüşlerin mantıklı olup olmadığı sorusunu karara bağlamaz. Belki bu grupların azınlıkta olması –eğer öyleyse– yollarını yeniden değerlendirmeleri gerektiği anlamına gelir. Arkalarına aldıkları bir çoğunlukla demokratik ilkelerin kendilerinden yana olup, demokrasi mekanizmasındaki kusurların üstesinde gelebilmek için yasadışı yollar kullanarak hareket ettiklerini iddia edebilirler. Çoğunluk yokken demokratik geleneğin bütün ağırlığı onlara karşıdır ve çoğunluğu istemeden bir şeyin kabul edilmesini sağlamaya çalışırlarsa zorba gibi görünen onlar olur. Fakat demokratik ilkelere ne kadar ağırlık vermemiz gerekir?

Thoreau, kendisinden bekleyeceğimiz gibi, çoğunluk karar mekanizmasına hayran değildi. "Oy vermek," diye yazıyordu, "dama ya da tavla gibi bir çeşit kumardır; hafiften ahlaki bir renk verilmiş, doğru ve yanlışla, ahlaki meselelerle oynanan bir oyundur." Bir anlamda Thoreau haklıydı. Çoğunluğun her zaman haklı olduğu doktrinini reddedersek –ki reddetmeliyiz– ahlaki meseleleri oya sunmak, doğru ve yanlış olduğuna inandığımız şeylerle ilgili sandıktan hangi tarafa daha fazla oy çıkacağı kumarını oynamaktır ve bu sık kaybedeceğimiz bir kumardır.

Bununla birlikte, alternatifi daha da kötüyken oylamayı, hatta kumarı da fazla aşağılamayalım. Onur meselelerine karar vermek için poker oynamada anlaşan kovboylar, bu tür meseleleri geleneksel kovboy filmlerindeki tarzda halletmeye devam eden kovboylardan daha iyisini yapıyorlar. Tartışmalı meselelerine seçimle karar veren bir toplum, mermiyle

karar verenden –ne de olsa onun da doğru sonuca ulaşması seçimden daha muhtemel değil– daha iyisini yapıyor. Bir yere kadar bu bizim "yasa ve düzen" başlığı altında zaten karşılaştığımız bir tespit. Yerleşik, barışçıl ihtilaf çözme yöntemine sahip her toplum için geçerlidir ama bir demokraside, hüküm prosedürünün sonucuna fazladan ağırlık veren ince bir fark vardır. Hiç kimsenin başka hiç kimseden daha büyük nihai gücünün olmadığı bir ihtilaf çözme yöntemi, birbiriyle yarışan iktidar talepleri arasında adil bir uzlaşma olarak herkese tavsiye edilebilen bir yöntemdir. Başka herhangi bir yöntem birilerine başkalarından daha fazla güç verir, böylelikle, daha az gücü olanlardan muhalefet çağrısı yapar. Bu, en azından, yaşadığımız eşitlikçi çağda böyledir. İnsanların efendi ya da köle statülerini doğal ve yerinde bularak kabul ettikleri feodal bir toplumda feodal efendiye hiçbir başkaldırı yoktur, hiçbir uzlaşmaya da gerek duyulmaz. (İdeal bir feodal sistemi düşünüyorum, ideal bir demokrasiyi düşündüğüm gibi.) Dünyanın pek çok yerinde o dönemler sonsuza dek ortadan kaybolmuşa benziyor. Geleneksel otoritenin çöküşü siyasal bir uzlaşma ihtiyacı doğurmuştur. Olası uzlaşmalar arasında, her bir kişiye bir oy hakkı vermek sadece herkesçe kabul edilir. Bu niteliğiyle, başka bazı güç dağıtımı konusunda karar vermek için anlaşmaya varılmış bir prosedürün yokluğunda, ilke olarak, ihtilafları çözmenin barışçıl bir yöntemi için en sağlam temeli sunar.

Bu yüzden çoğunluk yönetimini reddetmek, eşitlikçi bir çağda barışçıl toplum düzenine olası en iyi temeli reddetmektir. Başka nereye başvurulabilir? John Stuart Mill'in bir zamanlar önerdiği gibi, daha zeki ve daha iyi eğitim almış olana fazladan oy hakkı vererek bireysel üstünlüğe bağlı ayrıcalığa mı? Kimin fazladan oy hakkına layık olduğu konusunda anlaşabilir miyiz? İyiliksever bir despota mı? Pek çoğu bunu kabul ederdi; despotu seçebilselerdi. Uygulama-

da çoğunluk yönetimini terk etmenin muhtemel sonucu bunların hiçbiri değildir: Muhtemel sonuç, en büyük güce komuta edenlerin yönetimi olur. Bir meselede itaatsizlik yapanlar –sözgelimi hayvan haklarında– şunu unutmamalıdırlar ki yasaları destekledikleri başka meseleler olacaktır ve kendilerinin onayladıkları bir uygulamayı durdurma arayışında olanlara karşı bu yasaların yürütülmesini isteyeceklerdir. Hayvan hakları hareketindeki pek çok insan, kadınların güvenli ve yasal kürtaj olabilmesi gerektiğine inanır, kürtaj karşıtı hareketteki pek çok insan hayvanlar üzerinde deney yapılmasında ya da hayvanların yemek için kesilmesinde bir yanlışlık görmez. Hayvan Kurtuluş Cephesi'nin bu üyeleri, bu yüzden yasaların Operation Rescue'ya karşı uygulanmasını isteyecektir ve Operation Rescue da onlar için.

O halde, çoğunluk yönetimi ilkesi önemli bir ahlaki ağırlık taşımıyor. Nazi Almanyası gibi bir diktatörlükte itaatsizliği haklı göstermek, Kuzey Amerika, Avrupa, Hindistan, Japonya ya da Avustralya'da gibi bugünkü demokrasilerden daha kolaydır. Bir demokraside çoğunluğa zorbalık anlamına gelecek her tür girişime isteksiz olmalıyız, zira bu tür girişimler çoğunluk yönetimini reddetmeyi ima eder, oysa ona hiç alternatif yoktur. Tabii çoğunluk kararının zorbalığı haklı gösterecek kadar berbat olduğu durumlar olabilir, riski ne olursa olsun. Hakiki bir çoğunluk kararına itaat yükümlülüğü mutlak değildir. Çoğunluğa körü körüne itaat ederek değil, sadece uç şartlarda itaatsizlik etmede kendimizi haklı görerek, saygımızı o ilkeye gösteririz.

İTAATSİZLİK, SİVİL YA DA BAŞKA TÜRLÜ

Övgüye değer amaçlara ulaşmak için yasadışı yolların kullanımı konusundaki sonuçlarımızı bir araya toplarsak şunları elde ederiz: (1) Yerleşik, barışçıl ihtilaf çözme yönteminin

hükmünü neden kabul etmemiz gerektiğinin sebepleri var; (2) yöntem demokratik olduğu ve hüküm hakiki bir çoğunluk görüşünü temsil ettiği zaman bu sebepler özellikle güçlüdür; ama (3) hâlâ yasadışı yolların kullanımının haklı gösterilebileceği durumlar da vardır.

Geniş çapta demokratik olan bir toplumda yasadışı yolları haklı göstermeye çalışmanın iki ayrı yol olduğunu görmüştük. Bir tanesi, kişinin itiraz ettiği kararın hakiki bir çoğunluk görüşü ifadesi olmadığı gerekçesidir. İkincisi, kararın hakiki bir çoğunluk görüşü ifadesi olmasına rağmen bu görüş o kadar ciddi derecede yanlıştır ki, çoğunluğa karşı hareket etmek haklı gösterilir. "Sivil itaatsizlik" adını en iyi hak eden ilk gerekçedeki itaatsizliktir. Burada, yasadışı yolların kullanılması, hakiki olarak demokratik bir kararı güvence altına almak için yasal yolların kullanılmasının bir uzantısı olarak görülebilir. Bu uzantı gerekli olabilir çünkü reformu garantiye alacak normal kanallar düzgün çalışmamaktadır. Bazı meseleler üzerinde seçilmiş temsilciler, yeniden seçilme kampanyalarına bağışladıkları büyük miktarlarda paralarla özel çıkar gruplarının aşırı etkisi altında kalmışlardır. Başka meselelerde kamu neler olup bittiğinden habersizdir. Belki bir azınlığın meşru çıkarları önyargılı yetkililerce gözardı ediliyor olabilir. Bütün bu örneklerde sivil itaatsizliğin standart biçimleri –pasif direniş, yürüyüşler ya da oturma eylemleri– uygundur. Hidroelektrik Heyeti'nin Franklin Nehri barajının şantiyeye giden yolunun abluka altına alınması ve Capitol Enerji Santrali'ndeki protesto bu anlamdaki sivil itaatsizlik örnekleridir.

Bu durumlarda yasaya itaatsizlik etmek çoğunluğa zorlamaya teşebbüs değildir. Onun yerine itaatsizlik, çoğunluğu bilgilendirmeye, seçilmiş temsilcileri büyük sayıda seçmenin bu mesele hakkında çok ciddi olduklarına ikna etmeye, daha önce bürokratlara bırakılmış bir meseleye ulusal dik-

kati çekmeye ya da fazla aceleyle verilmiş bir kararı yeniden düşünmek için çağrıya teşebbüs eder. Sivil itaatsizlik, yasal yollar boşa çıktığında bu amaçlar için uygun bir yoldur çünkü yasadışı olsa da çoğunluğu tehdit etmez ya da zorlamaz (gerçi genellikle üzerlerine bazı fazladan maliyet ya da rahatsızlık yükleyecektir). Yasanın gücüne direnmeyerek, şiddetsiz kalarak ve eylemleri için yasal cezayı kabul ederek, sivil itaatsizlikte bulunanlar hem protestolarının samimiyetini hem de hukukun üstünlüğüne ve demokrasinin temel ilkelerine saygılarını ortaya koyarlar.

Böyle anlaşıldığında sivil itaatsizlik çoğunlukla haklı gösterilebilir. Haklı gerekçe, demokratik bir kararı safdışı edecek kadar güçlü olmak zorunda değil, çünkü itaatsizlik demokratik karar alma sürecini ketlemekten ziyade tamir etmeye bir teşebbüstür. Bu tür itaatsizlik, halkta, örneğin bir barajın inşaatının neden olduğu, yeri doldurulamaz yaban alanın kaybının ya da çok az insanın gördüğü laboratuvarlarda ve endüstri hayvancılığında hayvanlara nasıl davranıldığının farkındalığını yaratma amacı sayesinde haklı gösterilebilir.

Çoğunluğun görüşüyle tartışmasız uyumlu olan bir şeyi durdurmak için yasadışı yolları kullanmayı haklı göstermek daha zor, ama imkânsız değil. Nazi tarzı bir soykırım politikasının çoğunluk oyuyla onaylanmasının hiç mümkün olamayacağını düşünebiliriz ama bu meydana gelecek olursa kişinin kendisini çoğunluk kararını kabul etmeye mecbur görmesi, çoğunluk yönetimine saygıyı absürd boyuta taşımak olurdu. O büyüklükteki kötülüklere karşı çıkmak için etkili olacak hemen her yolu kullanmakta haklıyız.

Soykırım uç bir örnek. Soykırımın bir çoğunluğa karşı bile yasadışı yolları kullanmayı haklı gösterdiğini kabul etmek, pratik siyasal hareket açısından pek az şey kabullenmiş oluyor. Yine de demokratik kararlara sadık kalma

yükümlülüğünde tek bir istisnayı kabul etmek bile başka soruları gündeme getirir: Yükümlülüğün açık bir biçimde safdışı edildiği soykırım gibi kötülükler ile safdışı edilmeyen daha az ciddi meseleler arasındaki çizgiyi nereye çekeceğiz? Dahası, belli bir meselenin bu hayali çizginin hangi tarafına düştüğüne kim karar verecek? Operation Rescue'dan Gary Leber, sırf Birleşik Devletler'de 1973'ten beri "Hitler'in yaptığının dört katı insanı çoktan yok ettik," diye yazıyordu. Britanya'daki Hayvan Kurtuluş Cephesi'nin kurucularından Ronnie Lee de hayvanlara yaptıklarımız için Nazi metaforunu kullandı: "Yeryüzündeki pek çok türden sadece biri olmamıza rağmen öteki hayvanlara tamamen tahakküm eden, hatta köleleştiren bir *Reich* kurduk." O halde, bu eylemcilerin itaatsizliklerini haklı gördükleri şaşırtıcı değil; ama bu kararı vermesi gerekenler onlar mı? Değilse o zaman bir demokraside bile bir meselenin yasaya itaat etme yükümlülüğünün ne zaman safdışı olacak kadar ciddi olup olmadığına kim karar verecek?

Bu sorunun alabileceği tek cevap şudur: Özel durumların, çizginin hangi tarafına düşeceklerine kendimiz karar vermeliyiz. Başka karar verme yolu yok, çünkü toplumun meseleleri çözme yöntemi çoktan kararını vermiş. Çoğunluk kendi davasında yargıç olamaz. Eğer çoğunluğun kararının yanlış olduğunu düşünüyorsak bunun ne kadar ciddi yanlış olduğu konusunda kendi kararımızı vermek zorundayız.

Böyle bir mesele hakkında vereceğimiz her kararın öznel ya da keyfi olduğu anlamına gelmez bu. Bu kitapta birtakım ahlaki meseleler hakkında savlar sundum. Bu bölümün başladığı o beş örneğe bu savları uygularsak özgül sonuçlara ulaşırlar. Yahudileri öldürme ırkçı Nazi politikası bariz biçimde hunharlıktı ve Oskar Schindler, bazı Yahudileri buna kurban olmaktan kurtarmak için elinden geleni yap-

makta tamamen haklıydı. (Girdiği kişisel riskleri göz önüne alırsak, böyle yapması aynı zamanda ahlaki olarak kahramancaydı.) Bu kitabın 3. bölümünde ortaya konan savların temelinde Gennarelli'nin maymunlar üzerinde yaptığı deneyler yanlıştı, çünkü hissetme yetisine sahip yaratıklara sadece araştırma gereçleri olarak kullanılacak şeylermiş gibi davrandı. Bu tür deneyleri durdurmak arzu edilen bir hedeftir ve eğer Gennarelli'nin laboratuvarına zorla girmek ve video kasetlerini çalmak bunu başarmanın tek yolu idiyse haklı gösterilir bir şeydi. Keza, 10. bölümde araştırdığımız sebeplerden dolayı görece küçük miktarda bir elektrik üretmek için Franklin vadisini sular altında bırakmak, sadece kısa vadeli bir bakış açısına sahip değerlere dayandırılmış olabilirdi ve savunulmaz biçimde insan merkezliydi. Sivil itaatsizlik, barajdan yana olanlarca gözardı edilmiş değerlerin önemine tanıklık etmenin uygun bir yoluydu. Aynı şey iklim değişikliğine karşı sivil itaatsizlik hakkında da söylenebilir; hatta burada, önümüzdeki yıllar içinde eğer sera gazlarının çok keskin biçimde kesilmemesi durumunda meydana gelmesi muhtemel felaketin boyutunu dikkate alırsak sorulabilecek soru şudur: Neden henüz bu kadar az sivil itaatsizlik oldu?

Öte yandan 6. bölümde Joan Andrews'un faaliyetlerinin arkasında yatan savların kusurlu olduğunu keşfettik. İnsan fetüsü daha büyük insanlar kadar aynı türden korumaya hak kazanmıyor ve kürtajın ahlaki olarak cinayete eşdeğer olduğunu düşünenler de yanılıyorlar. Bu esasa göre kürtaja karşı bir sivil itaatsizlik kampanyası haklı gösterilemez. Ama buradaki hatanın Andrews'un kürtaj hakkındaki ahlaki akıl yürütmesinde olup sivil itaatsizlik hakkındaki ahlaki akıl yürütmesinde olmadığını fark etmek önemli. Eğer kürtaj gerçekten cinayete ahlaki eşdeğer olsaydı, hepimizin kürtaj kliniklerinin kapılarına set çekmemiz gerekirdi.

Bu tabii işleri zorlaştırıyor. Andrews'un bu kitaptaki savlarla ikna olması muhtemel değil. Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılara dayanması, kürtaj karşıtlığını temelde dinsel olduğunu gösteriyor, o yüzden onun sivil itaatsizliğinin haklı olmadığına onu ikna etmenin hiçbir kolay yolu yok. Buna üzülebiliriz, ama yapılacak bir şey yok. İtaatsizliğin hedefinin doğruları yanlışları meselesine girmeksizin, itaatsizliğin ne zaman haklı gösterilebilir ve ne zaman gösterilemez olduğunu ilan etmemizi sağlayacak hiçbir basit ahlaki kural yok. (Ne var ki, daha önce gördüğümüz gibi Operation Rescue artık sivil itaatsizlik uygulamıyor, belki de o taktiklerin kürtajı Amerika'da sona erdirme hedefine ulaşmaya yardımcı olmadığı sonucuna vardı.)

Gerçekten ciddi biçimde ahlaki olarak yanlış bir şeyi durdurmaya çalıştığımızdan emin olduğumuzda, hâlâ kendimize sormamız gereken başka ahlaki sorular var. Durdurmaya çalıştığımız kötülüğün büyüklüğü ile eylemlerimizin yasa ve demokrasiye olan saygıdaki bir düşüşe katkıda bulunacağı ihtimalini dengelemeliyiz. Ayrıca eylemlerimizin amaçlarında başarılı olamayacağını ve başka yollarla başarı şansını azaltacak bir tepki çekme ihtimalini de hesaba katmalıyız. (Örneğin deneycilere vahşi saldırılar, hayvanlar üzerinde araştırma savunucularının bütün hayvan deneyi karşıtlarını terörist olarak damgalamalarını sağlar.)

Bu meseleye ilk bakışta tuhaf gelebilecek bir sonuççu yaklaşımın sonucu, demokratik yönetime ne kadar derinden itaat etme alışkanlığı varsa itaatsizlik o ölçüde daha kolay savunulabilir. Burada bir paradoks yok, genç bitkilerin üzerine titremek gerektiği ama iyice yerleşik tiplerin daha sert davranışı kaldırabileceğiyle ilgili acı ama gerçek bir örnekten ibaret. O halde, belli bir meselede itaatsizlik Britanya'da ya da Birleşik Devletler'de haklı gösterilebilir ama yakın zamanda diktatörlük ve iç savaş görmüş ve de-

mokratik bir hükümet sistemi arayışında olan bir ülkede olmaz.

Her örnek farklıdır ve bu meseleler genel ifadelerle çözümlenemez. Durdurulması gereken kötülükler ne son derece iğrenç (soykırım gibi) ne de görece zararsızken (yeni ulusal bayrak tasarımı gibi), makul insanlar düşünülmüş demokratik bir kararın tesisini önleme teşebbüsünün haklılığı konusunda birbirlerinden ayrılacaklardır. Bu amaçla yasadışı yollar kullanıldığı yerde önemli bir adım atılmış olur, zira itaatsizlik o zaman –eğer bu terimle kastedilen, toplumun kendi işlerini yürütmesinin uygun yolu olarak kabul ettiği ilkelere başvuruyla haklı gösterilen itaatsizlikse– "sivil itaatsizlik" olmaktan çıkar. Terimin başka anlamıyla bu tür itaatin sivil olması hâlâ en iyi şey olabilir ki böylece şiddet kullanımıyla ya da terör taktikleriyle tezat oluşturur.

ŞİDDET VE TERÖR

Daha önce gördüğümüz gibi kamu ilgisini çekmek ya da yeniden düşünmek için çoğunluğu ikna etme yolu olarak tasarlanmış sivil itaatsizlik, çoğunluğu zorlamayı amaçlayan itaatsizlikten çok daha kolay haklı gösterilebilir. Şiddetin savunulması elbette daha da zor. Bazıları, şiddeti bir yol olarak kullanmanın, özellikle de insanlara karşı bir şiddet kullanmanın, sonu ne kadar önemli olursa olsun asla haklı gösterilemeyeceğini söyleyecek kadar işi ileriye götürüyor.

Şiddet kullanımına muhalefet, mutlak bir kural ya da onun sonuçlarının bir değerlendirilmesine dayalı olabilir. Savaş karşıtları, sonuçları ne olursa olsun şiddet kullanımına çoğunlukla mutlak yanlış olarak bakmışlardır. Bu tıpkı "her ne olursa olsun" yasaklamaları gibi eylemler ile eylemsizlikler arasındaki ayrımın geçerliliğini varsayıyor. Bu

ayrım olmaksızın, daha büyük şiddeti önlemenin tek yolu olduğunda şiddeti reddeden savaş karşıtları, önlemeyi başaramadıkları daha büyük şiddetten sorumlu olacaklardır. Yönetimine karşı olduğundan şüphelendiklerini sistematik biçimde öldüren bir zorba hükümdara suikast yapma fırsatımız olduğunu farz edin. Şunu biliyoruz ki, eğer zorba hükümdar ölürse, yerine, şimdi sürgünde olan, hukukun üstünlüğüne tesis edecek popüler bir muhalefet liderinin gelmesi çok muhtemel. Eğer şiddet daima yanlıştır dersek ve suikastı gerçekleştirmeyi reddedersek, zorba hükümdarın gelecekteki cinayetlerinin sorumluluğunun bir kısmını taşımamız gerekmez mi? Eğer 7 bölümdeki eylemler ile eylemsizlikler arasındaki ayrıma yapılan itirazlar mantıklıysa daha büyük şiddeti önlemek için şiddet kullanmayanlar, önleyebilecek oldukları şiddetin sorumluluğunu üstlenmelidirler. Dolayısıyla eylemler ve eylemsizlikler ayrımının reddedilmesi şiddet tartışmasında hayati bir farka sebep oluyor, zira şiddeti savunan akla yatkın bir sava kapıyı açıyor.

Marksistler bu savı, şiddetli devrim desteklerine saldırıları boşa çıkarmak için kullandılar. On dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin toplumsal etkilerinin klasik ithamı *The Condition of the Working Class in England*'da [İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu] Engels şöyle yazıyordu:

> Bir birey bir başkasına ölüme yol açan bedensel bir zarar verdiği zaman buna adam öldürme diyoruz; öte yandan, saldırgan önceden vereceği zararın öldürücü olduğunu biliyorsa o zaman buna cinayet diyoruz. Ama toplum, yüzlerce işçiyi vakitsiz ve doğal olmayan bir ölümle karşı karşıya geleceği bir konuma koyduğunda da cinayet işlenmiş olur. Onların ölümleri bıçaklanmış ya da kurşunlanmış gibi şiddetlidir. Binlerce işçi hayatın gereksinimlerinden yoksun bırakılırsa ya da hayatta kalmalarının imkânsız olduğu bir duruma zorla sokulurlarsa cinayet işlenmiş olur. Toplum, bu şartların devam etmesine izin verildiği sürece binlerce işçinin

kurban olmaktan kurtulamayacağını çok iyi biliyorsa cinayet işlenmiştir. Bu tür bir cinayet, tıpkı bir bireyin işlediği cinayet kadar kabahatlidir. İlk bakışta hiç de cinayetmiş gibi görünmüyor, çünkü kurbanın ölümün sorumluluğu herhangi bir bireysel saldırgana yüklenemez. Herkes sorumludur, diğer yandan hiç kimse sorumlu değildir, çünkü kurban doğal nedenlerle ölmüş gibi görünmektedir. Bir işçi ölürse, bazıları toplumun o kurbanın ölümünü engelleyecek adımlar atmadığını fark edecek olsa da hiç kimse ölümünden toplumu sorumlu görmez. Fakat yine de bu bir cinayettir.

Engels'in "cinayet" terimini kullanmasına itiraz edilebilir. Bu itiraz 8. bölümde, açlıktan ölenlere yardım etmeyişimizin bizleri katil kılıp kılmadığı konusunu değerlendirdiğimizdeki tartışılan savlara benzeyecektir. Eylemler ile eylemsizlikler arasındaki ayrımda hiçbir içkin önem olmadığını görmüştük; ama saikler ve suçun uygunluğu açısından ölümü engellemenin yerine getirilmediği çoğu vaka cinayete eşdeğer değildir. Engels'in tarif ettiği vakalar için de aynı şey geçerlidir. Engels suçu "toplum"a yüklemeye çalışıyor ama toplum bir kişi ya da ahlaki bir fail değildir ve bir bireyin sorumlu tutulduğu biçimde sorumlu tutulamaz.

Yine de bu, eften püften bir kusur arayışı. "Cinayet" ister doğru terim olsun ister olmasın ya da sağlıksız ve güvenliksiz fabrikalarda kötü beslenen işçilerin ölümlerini "şiddetli" diye tasvir etmeye ister razı olalım ister olmayalım, Engels'in asıl söylediği değişmiyor. Bu ölümler, bir terör bombasında yüzlerce insanın ölümüyle aynı büyüklükte bir yanlıştır. Devrimcilerin durdurmaya çalıştıkları kötülükleri hesaba katmadan şiddetli devrim daima mutlak olarak yanlıştır demek tek taraflılık olurdu. Eğer şiddet içeren yollar Engels'in tarif ettiği şartları değiştirmenin tek yolu olsaydı, şiddet kullanımına karşı olanlar o şartların sürekliliğinden sorumlu olmuş olurlardı.

Bu kitapta tartıştığımız uygulamaların bir kısmı şiddetlidir, ya doğrudan ya da eylemsizlik sonucunda. İnsan dışındaki hayvanların durumunda, onlara davranışımız nerden bakarsanız bakın çoğunlukla şiddetlidir. İnsan fetüsünü ahlaki bir konu olarak görenler, kürtajı elbette ona karşı işlenmiş bir şiddet edimi olarak değerlendireceklerdir. Doğumdaki ya da doğum sonrasındaki insanların durumunda, bazı ülkelerde çocuk ölümleri oranının başka yerlerden yirmi kat daha yüksek olduğu ve bir ülkede doğan bir kişinin başka bir ülkede doğan birinden otuz yıl daha uzun ömür beklediği önlenebilir bir durum için ne söyleyeceğiz? Bu şiddet midir? 9. bölümde gördüğümüz gibi Uganda devlet başkanı Museveni, sera gazlarını salmalarıyla sanayileşmiş ulusların, tropik bölgelerdeki gelişmekte olan uluslara karşı saldırganlık yapmakta olduklarını söylemişti. Yine hangi terimi kullandığımızın gerçekten önemi yok: Etkileri itibariyle bu uygulamalar şiddet kadar korkunçtur.

Şiddetin mutlakçı kınanışları, eylemler ile eylemsizlikler arasındaki ayrımla ayakta kalır ya da düşer. O yüzden burada düşüyor. Ne var ki, şiddet kullanımına güçlü sonuççu itirazlar bulunuyor. Tartışmamızı, bir şeyleri daha iyiye dönüştürecek tek yolun şiddet olabileceği varsayımına dayandırarak ortaya koyuyoruz. Sonuççular şiddetin bir kere önemli bir amaca giden tek yol ya da en süratli yol olup olmadığını sormak zorundadır. Aynı zamanda, şiddet içeren yollarla değişikliğin peşinden gitmenin uzun vadedeki etkilerini de sormak zorundadır. Sonuççu zeminde ilke olarak olmasa da uygulamada mutlak savaş karşıtlarınınki kadar her şeyi kapsayıcı bir şiddet kınanması savunulabilir mi? Şiddet kullanımının katılaştırıcı etkisine vurgu yaparak savunulmaya kalkışılabilir: Bir cinayet işlemenin, ne kadar "gerekli" ya da "haklı" görünürse görünsün, başka cinayetlerin işlenmesine direnci nasıl zayıflattığı meselesi.

Şiddet kullanmayı adet edinmiş insanların daha iyi bir toplum yaratabilmeleri olası mıdır? Bu konuda tarihsel kayıtların önemli olduğu bir soru: Bazı devrimlerin geçtiği yollar –1789 Fransız devriminden Rusya'daki Bolşevik devrimine ve belki en korkuncu, Kamboçya'daki Kızıl Kmerler'e kadar– sosyal adalet için yanıp tutuşan bir arzunun şiddetin bozucu etkilerine bağışıklık sağladığı inancını sarsmaya yetmelidir. Kabul edelim ki tersten okunabilecek başka örnekler de var; fakat Robespierre, Stalin ve Pol Pot'un bıraktıkları mirasa ağır basması için hatırı sayılır miktarda örnek gerekirdi.

Sonuççu savaş karşıtı başka bir sav da kullanabilir (en yoksul ülkelerin kendilerini besleyecek seviyeye kadar nüfuslarını azaltmak için açlıktan ölümlerine göz yummamız gerektiği önerisine karşı ileri sürdüğüm sava benzer). Şiddet, bu politika gibi zarar verme kesinliği içerir ki bunun da gelecek yararların umuduyla haklı gösterildiği söylenir. Gelgelelim, gelecekteki yararlar asla kesin olamaz ve şiddetin arzulanan amaçları gerçekten de sağladığı üç beş durumda bile, bu amaçların yakın zamanda şiddet içermeyen yollarla elde edilemez olduğundan nadiren emin olabiliriz. Sözgelimi, Kuzey İrlanda'daki onlarca yıl süren IRA bombalamalarının neden olduğu binlerce ölüm ve yaralanmalardan ne kazanıldı? Sadece aşırı Protestan gruplardan gelen karşı-terör. Almanya'daki Baader-Meinhoff çetesinin neden olduğu tamamen anlamsız ölüm ve acıları düşünün ya da İtalya'daki Kızıl Tugayları. Filistin davası, çok yıllar –ve hayatlar– önce, karşısında mücadeleye başladığından daha az uzlaşmacı ve daha gaddar bir İsrail'den başka, terörden ne kazanç elde etti? 11 Eylül 2001'de El Kaide'nin bütün o görkemli operasyon başarısına rağmen, binlerce Amerikalıyı katletmesi, bırakın Birleşik Devletler'i bir İslam devleti olmaya zorlamayı, Amerikan askerinin Orta Doğu'daki ege-

menliğine bir son vermeye yaklaşmış olması bile adamakıllı ihtimal dışı görünüyor. Bu gruplardan bazılarının –hepsinin değil!– uğrunda savaşmış oldukları ya da hâlâ savaştıkları amaçlara sempati duyulabilir, ama eğer başvurdukları yollar masum insanlara kesin zararlar içeriyorsa ve amaçlarına ulaşma vaadi yoksa bu yolları kullanmak yanlıştır. Bu sonuççu savlar, özellikle de sıradan halkın üyelerine karşı ayrım gözetmeden yöneltildiğinde, bir araç olarak şiddet kullanımına karşı güçlü bir savunma oluşturuyor, tipik olarak terör şiddetinde olduğu gibi. Sağlam pratik sebeplerden dolayı terör asla haklı gösterilmez.

Bu kadar ikna edici biçimde safdışı bırakılamayacak başka şiddet türleri de var. Sözgelimi, daha önce sözü edilen katil zorba hükümdara suikast var. Burada ölüm saçan politikalar, zorbanın komuta ettiği kurumlardan ziyade kendi kişiliğinin bir ifadesi olduğu sürece şiddet kesin biçimde sınırlıdır. Buradaki amaç daha geniş çaplı şiddete son vermektir. Geniş çaplı şiddeti durdurmanın başka hiçbir yolu yoktur ve tek bir şiddet ediminin başarısının ihtimali yüksek olabilir, şiddet haklı gösterilebilir.

Şiddet farklı bir biçimde sınırlı olabilir. Üzerinde düşündüğümüz vakalar insanlara karşı şiddeti içeriyordu. Bunlar şiddeti tartışırken akla gelen standart örneklerdir fakat başka şiddet türleri de var. Hayvan Kurtuluş Cephesi üyeleri laboratuvarlara, kafeslere ve hayvanları hapsetmek, incitmek ya da öldürmek için kullanılan ekipmana zarar verdiler. (Bütün militan hayvan hakları örgütleri bu politikayı izlemedi; hayvanları savunma adına hareket ettiklerini iddia eden insanların bıraktığı patlayıcı aygıtlarla en az iki insan yaralanmıştır. Bu eylemler Hayvan Kurtuluş Cephesi de dahil öteki gruplar tarafından kınandı.)

Mülke verilen zarar, yaralama ya da öldürme kadar ciddi bir mesele değil; dolayısıyla hissetme yetisine sahip varlık-

lara zarara yol açacak hiçbir şeyi haklı göstermeyen sebeplerle, mülke zarar haklı gösterilebilir. Bu, mülke şiddetin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Mülk bazı insanlara çok büyük şey ifade eder, onu yok etmeyi haklı göstermek için güçlü sebeplere ihtiyaç olurdu. Ama böyle sebepler var *olabilir*. Gerekçe, toplumu dönüştürme gibi o kadar çığır açan bir şey olmayabilir. Gennarelli'nin laboratuvarına yapılan baskın örneğindeki gibi sırf toplumun türcü önyargısından dolayı hayvanlar üzerinde uygulanan acı veren bir deneyden bir takım hayvanları kurtarmaya yönelik özel ve kısa vadeli bir hedef olabilir. Yine, böyle bir eylemin bir sonuççunun bakış açısından gerçekten haklı gösterilebilir olup olmadığı o fiili durumun ayrıntılarına bağlı olacaktır. Uzmanlığı olmayan biri bir deneyin değeri ya da içerdiği acı çekme derecesi hakkında kolaylıkla yanılabilir. Dahası, ekipmana zarar verme ve bir sürü hayvanı özgürleştirmenin sonucu, daha fazla ekipmanın satın alınması ve daha fazla hayvanın yetiştirilmesi demek olmayacak mı? Özgürleştirilen hayvanlar ne yapılacak? Yasadışı edimler, hükümetin şiddete boyun eğiyor gibi görünmemesi gerektiğini ileri sürerek hayvan deneylerine ilişkin yasada reform yapma hamlelerine direnmesine mi yol açacak? Bütün bu soruların bir laboratuvara zarar verme yönünde bir karara varılabilmesinden önce, tatminkâr biçimde cevaplanması gerekir.

Hissetme yetisine sahip varlıklara değil de mülke karşı şiddet olsa ya da kamusal bir alandaki gelişigüzel şiddet değil de bir diktatöre karşı şiddet bile olsa, şiddetin haklı gösterilmesi kolay değil. Yine de şiddet çeşitleri arasındaki farklılıklar önemlidir, çünkü onları ancak gözlemleyerek bir tür şiddeti –terör türünden şiddeti– mutlak olarak kınayabiliriz. Genel "şiddet" başlığı altına giren her şeyin kapsamlı biçimde kınanmasıyla farklılıklar bulanıklaşır.

12

Neden Ahlaki Davranalım?

Bu kitabın önceki bölümleri, ahlaki olarak bazı pratik meselelerde nasıl davranmamız gerektiğini ve etik hedeflerimize ulaşmak için hangi yolları benimsemede haklı olduğumuzu tartıştı. Bu meseleler hakkındaki sonuçlarımızın doğası –bizden talepleri– başka daha temel bir soruyu gündeme getiriyor: Neden ahlaki davranalım?

Hayvanları yiyecek olarak kullanma ya da zenginlerin yoksullara yapması gereken para yardımı hakkındaki sonuçlarımızı ele alın. Bazı okurlar bu sonuçları kabul edebilir, vejetaryen olabilir ve mutlak yoksulluğu azaltmak için ellerinden geleni yapabilirler. Ötekilerse bizim sonuçlarımıza katılmayabilir, hayvanları yemede yanlış hiçbir şey olmadığını ve mutlak yoksulluğu azaltma konusunda bir şey yapmak için hiçbir ahlaki yükümlülük altında olmadıklarını ileri sürebilirler. Fakat bir üçüncü grubun olma ihtimali de var: bu bölümlerdeki etik savlarda hiçbir hata bulmayan ama beslenme alışkanlıklarını ya da yoksula yardıma katkılarını değiştirmeyen okurlar. Bu üçüncü gruptakilerden bazıları belki sadece zayıf iradelidir ama ötekiler başka bir pratik soruya daha cevap isteyebilirler: Eğer etiğin sonuçları bizden bu kadar çok şey istiyorsa, etiği ne diye dert edelim ki?

"Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" şu ana kadar tartışmakta olduklarımızdan farklı türde bir soru. "Farklı etnik gruptan insanlara neden eşit olarak davranmam gerekir?" ya da "Kürtaj neden haklı gösterilebilir?" gibi sorular belli bir şekilde davranmak için etik sebepler arar. Bunlar etik dahilindeki sorulardır. Etik bakış açısının var olduğunu farz eder. "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" başka bir seviyededir. Etik dahilinde bir soru değildir, etik hakkında bir sorudur.

"Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" bu yüzden normalde var olduğu farz edilen bir şey hakkındaki sorudur. Bu tür sorular kafa karıştırır. Bazı filozoflar bu özel soruyu o kadar kafa karıştırıcı bulmuştur ki bu soruyu usule uygun biçimde sorulamayacak bir şeyi sorma teşebbüsü olarak mantıki açıdan uygunsuz diye reddederler.

Bu reddediş için bir sebep, etik ilkelerimizi tanım gereği her şeyden ağır basan derecede önemli ilkeler olarak gördüğümüz iddiasıdır. Bunun anlamı, belli bir kişi için hangi ilkeler her şeyden ağır basıyorsa bunlar zorunlu olarak o kişinin etik ilkeleridir ve servetini yoksullara yardım etmek için vermesi gerektiği etik ilkesini kabul eden bir kişi, tanım gereği gerçekten servetini dağıtmaya karar vermiştir. Etiğin bu tanımına göre bir kişi bir etik karar aldığı zaman başka hiçbir pratik soru ortaya çıkamaz. Dolayısıyla şu sorudan anlam çıkarmak imkânsızdır: "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?"

Etiğin tanımını her şeyden ağır basacak şekilde kabul etmek, baş belası olacak bir soruyu anlamsız diye kenara atmamıza oranla daha iyi bir sebep olarak düşünülebilir. Gelgelelim bu tanımı benimsemek gerçek sorunları çözemez, zira buna bağlı olarak herhangi bir etik sonucun tesis edil-

mesinde daha büyük güçlüklere yol açar. Örneğin, zenginlerin yoksullara yardım etmesi gerektiği sonucunu ele alalım. 8. bölümdeki bu sonuç için kurulan sav, havuzda boğulacak olan çocuğu kurtarmaya gönüllü oluşumuzun sezgisel çağrısına dayanıyorsa da, eğer bu sezgi reddedilirse yine de acı çekme ve ölümün *sizin* acı çekmeniz ya da ölümünüz olmasa bile kötü şeyler olduğu varsayımına dayalı olabileceğini görmüştük. Şayet etik ilkeleri kişinin her şeyden ağır basan her tür ilkesi olarak tanımlarsak, o zaman birisi çıkıp kendisinin her şeyden ağır basan ilkesinin bencillik ilkesi olduğunu ve başkalarını acı çekmesi ya da ölümünün hiç önemli olmadığını söyleyebilir. Bunun bir etik ilkesi olabileceğini yalanlamak için evrenselleştirilebilirliği de devreye sokamayız, çünkü eğer herhangi birinin her şeyden ağır basan olarak gördüğü herhangi bir şey o kişinin etik ilkesi sayılıyorsa, kişinin etik ilkelerinin evrenselleştirilebilir olma gerekliliği yoktur. Dolayısıyla, "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sorusunu safdışı edebilmeyle kazandığımız şeyi, etik yargıların evrenselleştirilebilirliğini –ya da etiğin herhangi bir özelliğini– ahlaki olarak neyin doğru olduğu konusunda belli sonuçları ileri sürmek için kullanamayarak kaybediyoruz. Etiği bir anlamda illa evrensel bir bakış açısı içeriyor gibi almak, bu meselelerin daha doğal ve daha az kafa karıştırıcı bir yolu gibi görünüyor bana.

Başka filozoflar "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sorusunun, "Neden rasyonel olmam gerekir?" sorusuyla aynı sebeplerden reddedilmesi gerektiğini düşünüyor. "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sorusu, "Neden rasyonel olmam gerekir?" sorusu gibi normalde var olduğunu farz ettiğimiz bir şeyi sorguluyor. Fakat rasyonelliği –aklı herhangi özel bir bağlamda kullanmayı değil, genel anlamda kullanmayı– sorgulamak gerçekten mantık olarak uygunsuzdur, çünkü buna cevap verirken sadece rasyonel

olmanın sebeplerini söyleyebiliriz. Bu yüzden soruyu soran kişi rasyonel sebepler arıyor olmalıdır ve dolaysıyla onun da rasyonelliği zaten var olarak farz ediyor olması gerekir. Rasyonelliğin ortaya çıkan gerekçesi döngüsel olmak zorunda ki bu da rasyonelliğin gerekli bir gerekçeden yoksun olduğunu değil, hiçbir gerekçeye ihtiyacı olmadığını gösterir, çünkü zaten var olduğu farz edilmiyorsa anlaşılır bir şekilde sorgulanamaz. (Bir karara varmak için aklı kullanıp kullanmama konusundaki bazı soruların anlaşılabilir olduğuna dikkat edelim. Örneğin, "Yeni tanıştığım birine güvenip güvenmeme konusunda karar verirken aklımı mı kullanmalıyım, içgüdülerimi mi?" anlaşılabilir bir sorudur, çünkü aklın özel bir bağlamdaki kullanımını sorgular. O bağlamda içgüdülerimizin aklımızdan daha başarılı olması mümkündür ve eğer öyleyse en iyi cevap içgüdülerinizi kullanmak olurdu. Ne var ki bunu söylemenin kendisi o bağlamda akıl kullanmama için sebepler söylemektir, o yüzden bu soru aklın kendisine bir meydan okuma değildir.)

"Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sorusu, sorguladığı bakış açısının ta kendisini önceden farz etmesi bakımından, "Neden rasyonel olmam gerekir?" gibi midir? Eğer "gerekir"i ahlaki bir "gerekir" olarak yorumlarsak öyle. O zaman bu soru ahlaki olmak için ahlaki sebepler isteyecek. Bu absürd olurdu. Bir eylemin ahlaki olarak zorunlu olduğuna bir kere karar verdiğimiz zaman başka sorulacak ahlaki bir soru yoktur. Ahlaki olarak yapmam gereken eylemi, neden ahlaki olarak yapmam gerektiğini sormak lüzumsuzdur.

Bunlunla birlikte, bu soruyu etiğin etik gerekçesine bir talep olarak yorumlamaya hiç gerek yok. "Gerekir"in, "ahlaki olarak gerekir" olması şart değil. İstenilen sebeplerin türü hakkında hiçbir şey belirtmeksizin eylem için sebepler sormanın bir yolundan ibaret olabilir sadece. Bazen hiçbir özel bakış açısından olmaksızın çok genel bir pratik soru

sormak istediğimiz olur. Zor bir tercihle karşı karşıya kalınca, yakın bir arkadaşın tavsiyesini sorarız. Ahlaki olarak, A'yı yapmamız gerektiğini ama B'nin bizim çıkarlarımıza daha uygun olacağını, oysa görgü kurallarının C'yi gerektirdiğini ve D'yi yapmanın çok şık! olacağını söyler. Bu cevap bizi tatmin etmeyebilir. Bu bakış açılarından hangisinin benimsenmesi konusunda tavsiye isteriz. Eğer böyle bir soruyu sormak mümkünse, bunlardan herhangi birine bağlı olmadan bütün bu bakış açılarının arasındaki tarafsız bir konumdan sormalıyız. "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" bu tür bir sorudur. Belli bir bakış açısını önceden farz etmeden pratik sorular sormak mümkün olmasaydı, en önemli pratik tercihler hakkında anlaşılabilir bir şey söyleyemezdik. Etik mülahazalara göre mi, kişisel çıkara göre mi, görgü krallarına göre mi, yoksa estetiğe göre mi hareket edip edilmeyeceği "aklın ötesinde" bir tercih olurdu (bir anlamda rasgele bir tercih). Bu sonucu kabullenmeden önce, en azından soruyu sırf sormamızın bizi belli bir bakış açısına bağlamayacağı biçimde yorumlamaya teşebbüs etmemiz gerekir.

Şimdi bu soruyu daha kesin çizgilerle formüle edebiliriz. Bu etik bakış açısı hakkında onun dışındaki bir konumdan sorulmuş bir soru. "Etik bakış açısı" nedir? Etiğin ayırt edici bir özelliğinin etik yargıların evrenselleştirilebilir olduğunu ileri sürmüştüm. Etik bizden, bizim kendi bakış açımızı aşıp tarafsız bir izleyicininki gibi bir bakış açısına ulaşmamızı ister.

Bu etik kavrayışını dikkate aldığımızda, "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sadece bu evrensel bakış açısından kabul edilebilecek sebeplerle hareket edip etmemeyi merak eden herkes tarafından sorulabilecek yerinde bir sorudur. Sonuçta kişinin kendi çıkarları dışında hiçbir şeyi düşünmeden hareket etmesi mümkündür, ve bazı insanlar da za-

ten öyle hareket eder. Bu soru, bu kişisel hareket temelinin ötesine geçmek ve evrensel bir nizam kurmaya hazır olduğu yargılara göre hareket etmek için sebepler istiyor.

AKIL VE ETİK

Rasyonel hareket etmenin ahlaki hareket etmek olduğunu göstermeye teşebbüs eden kadim bir felsefi düşünce çizgisi var. Bu sav bugün Kant'la özdeşleştirilmiş durumda ve çoğunlukla modern Kantçıların yazılarında bulunuyor ama aslında geçmişte ta Stoiklere kadar dayanır. Savın sunulduğu form değişiyor ama çeşitlemelerin genelde şu şekilde ortak bir yapısı var:

1. Belli bir evrenselleştirilebilirlik ya da tarafsızlık gerekliliği etik için elzemdir.
2. Akıl, kuramsal ya da pratik olsun, evrensel ya da nesnel olarak geçerlidir. Eğer, sözgelimi, "Bütün insanlar ölümlüdür" ve "Sokrates insandır" öncüllerinden, Sokrates ölümlüdür sonucu çıkıyorsa, o zaman bu çıkarım evrensel olarak geçerli olmalıdır. Benim için geçerli olup senin için geçersiz olamaz.

Bu yüzden:

3. Etik bir yargının zorunlu şartı olarak (1)'de tarif edilmiş gerekliliği karşılayan bir yargı ancak (2) ile uyumlu nesnel olarak rasyonel bir yargı olacaktır. Zira, onların yerinde olsam kabul etmeyecek olduğum bir yargıyı kendileri için geçerli olarak kabul edecek başka herhangi rasyonel failler bekleyemem ve eğer iki rasyonel fail birbirinin yargılarını kabul edemezse, bunlar (2)'de verilen sebepten dolayı rasyonel yargılar olamaz. "Kendi

yaptığım yargıyı başka birinin konumunda olsam bile kabul ederdim, onlar da benim konumumda olsa ederdi," demek, benim yargım evrensel bir bakış açısından yola çıkarak nizam edilen bir yargı demektir. Etik ve aklın ikisi de kendi belirlenmiş bakış açımızdan yukarıya yükselip bizim kişisel kimliğimizin –bize tesadüf eden rolün– önemsiz olduğu bir perspektife sahip olmamızı gerektirir. Bu yüzden, akıl bizden evrenselleştirilebilir yargılara göre hareket etmemizi, bu ölçüde de etik hareket etmemizi gerektirir.

Bu sav geçerli midir? İlk iddia olan etiğin evrenselleştirilebilirliği içerdiği doğrultusunda zaten fikir belirtmiştim. İkinci iddia da inkâr edilemez görünüyor. Akıl evrensel olmalı. O halde o sonuç da bunlardan çıkar mı? İşte savın kusuru burada. Sonuç doğrudan öncüllerden çıkıyor gibi ama bu hamle, rasyonel bir yargının evrensel olarak geçerli olması gerektiğinin doğru olduğu sınırlı anlamından, evrenselleştirilebilirliğin eşdeğeri olan daha güçlü bir anlama, "evrensel olarak geçerli"ye doğru bir kayma içeriyor.

Bu iki anlam arasında fark, "Herkes *benim* çıkarıma olanı yapsın," gibi evrenselleştirilebilir olmayan arı, duru, bencil bir emir cümlesi üzerinde düşünerek görülebilir. Bu evrenselleştirilebilir bencillik emir cümlesinden farklıdır –"Herkes *kendi* çıkarlarına uygun olanı yapsın"– çünkü belli bir kişiye safdışı edilemez bir atıfta bulunuyor. O yüzden etik bir emir olamaz. Eğer harekete geçmek için rasyonel bir sebep olacaksa gerekli olan evrensellikten de yoksun mu? Tabii ki değil. Her rasyonel fail, başka rasyonel faillerin arı, duru, bencil etkinliğinin rasyonel olarak haklı gösterilebilir olduğunu kabul edebilir. Saf bencillik rasyonel olarak herkesçe benimsenebilir.

Gelin buna daha yakından bakalım. Bir bütünüyle ben-

cil rasyonel failin –Jack diyelim– başka bir saf derecede bencil rasyonel failin –Jill diyelim– pratik yargılarını kabul edemeyeceği bir durumun olduğu teslim edilmelidir. Jill'in çıkarlarının Jack'inkinden farklı olduğunu varsayarak Jill, Jack'in A'yı yapmasını isterken rasyonel davranıyor olabilir, öte yandan Jack de A'yı yapmaya karşı karar verirken rasyonel davranıyor.

Ne var ki bu anlaşmazlık saf bencilliği kabul eden bütün rasyonel faillerle bağdaşır durumdadır. Saf bencilliği kabul etseler de bu onları farklı yönlere sevk eder çünkü farklı yerlerden başlıyorlar. Jack saf bencilliği benimsediğinde, bu onu çıkarlarını geliştirmesine sevk eder; Jill saf bencilliği benimsediğinde, bu onu çıkarlarını geliştirmesine sevk eder. İşte size ne yapılması gerektiği konusunda bir anlaşmazlık. Öte yandan –saf bencilliğin bütün rasyonel faillerce kabul edilebileceği anlamı bu– Jill'e, Jack için yapması rasyonel olan şeyin ne olduğunu düşündüğünü soracak olsaydık (aramızda kalacak biçimde ve Jack'e söylemeyeceğimize söz vererek), doğruyu söylerse Jack'in onun [Jill'in] çıkarlarındansa kendi çıkarlarına uygun olanı yapmasının rasyonel olacağı cevabını verirdi.

Yani, bütünüyle bencil rasyonel failler birbirlerinin edimlerine karşı çıkarlarsa, saf bencilliğin rasyonelliği üzerinde anlaşmazlık olduğunu göstermez bu. Saf bencillik, evrenselleştirilebilir bir ilke olmasa da tüm rasyonel failler tarafından hareket için bir dayanak olarak kabul edilebilirdi. Bu, rasyonel yargıların evrensel olarak kabul edilmek zorunda olması anlayışının etik yargıların evrensel olarak kabul edilmek zorunda olması anlayışından daha zayıf olduğunu gösteriyor. "Herkes *benim* çıkarıma olanı yapsın," Jack'in kendi çıkarlarına uygun olanı yapması için geçerli bir sebep olabilir, ama bunu yapması için etik bir sebep olamaz.

Bu vardığımız sonuçtan çıkan bir şey de, rasyonel fail-

lerin, ötekinin yapmakta rasyonel olarak haklı olduğunu itiraf ettikleri şeyi birbirlerinin yapmasına rasyonel olarak engel olmaya çalışabilmeleridir. Ne yazık ki bunda paradoksal hiçbir şey yok; çoğu rasyonellik kuramlarında, bu sadece gündelik hayatın bir gerçeği. Önemli bir satış için rekabet eden satış elemanları birbirlerinin davranışını rasyonel olarak kabul edeceklerdir, ne var ki her biri bir diğerini engellemeye çalışır. Aynı şey rakip âşıklar, muharebede karşılaşan düşman askerleri ya da top için yarışan futbolcular için de geçerlidir.

Bundan dolayı, akıl ile etik arasında bir bağlantı gösterme teşebbüsü başarısız olur. Bu bağlantıyı kurmanın başka yolları var mıdır? Üstesinden gelinmesi gereken ana engel, pratik aklın doğasıdır. Çok önce, David Hume eylemdeki aklın sadece araçlar için geçerli olup amaçlar için geçerli olmadığını ileri sürmüştü. Amaçlar ihtiyaç ve arzularımız tarafından verilmeli. Hume gözü kara biçimde bu görüşün içerimlerini çıkardı:

Parmağımın kaşınmasına tüm dünyanın yıkımını yeğlemek akla ters değil. Bir kızılderilinin ya da bana tamamen yabancı birinin en ufak rahatsızlığını önlemek için kendi topyekun mahvımı seçmek akla ters değil. Kendimin de kabul ettiği daha küçük iyiliğimi daha büyük iyiliğime yeğlemek ve ilkine ikincisinden daha ateşli sevgi duymak bile akla daha az terstir.

Uç da olsa, Hume'un pratik akıl görüşü eleştirilere gayet iyi dayandı. Merkezi iddiasının çürütülmesi zor –pratik akıl yürütmede istediğimiz bir şeyden başlarız– ama eğer hepimiz için istediklerimizden bağımsız olarak etik davranmamızın rasyonel olduğunu göstermede bir sav başarılı olacaksa bunun çürütülmesi gerekiyor.

Hume'u çürütme teşebbüsüyle bazı yazarlar, bir kimsenin *kendi* gelecek arzularını hesaba katmasının rasyonel olduğunu (kişi gelecekteki arzuların tatminini şimdi arzu

etsin ya da etmesin) öne sürerek işe başlıyorlar. *The Possibility of Altruism*'de [Özgecilik İhtimali] Thomas Nagel, bir kimsenin kendi gelecek arzularını pratik mülahazalarında hesaba katmamasının şimdiki zaman sadece hayatındaki öteki zamanlardan biriyken kendini zaman içinde var olan bir kişi olarak görmedeki başarısızlığına işaret edeceğini güçlü bir biçimde öne sürüyor. Yani Nagel'ın görüşüne göre uzun vadeli çıkarlarımı düşünmemi rasyonel kılan kendimi bir kişi olarak kavrayışımdır. Bu, her şeyi göz önüne aldığımda gerçekten benim çıkarıma olmadığını kabul ettiğim bir şey için "daha ateşli bir sevgim" olsa bile geçerlidir.

Derek Parfit, çoğumuza bariz bir şekilde irrasyonel gelen bir şekilde, zaman içindeki çıkarlarını düşünmeyen birinin çarpıcı bir örneğini veriyor. Bizden "Gelecek Salı Kayıtsızlığı" adını verdiği bir rahatsızlığı olan birini hayal etmemizi istiyor:

> Bu adam kendi gelecekteki hazları ya da acılarını önemsiyor, sadece herhangi bir gelecek salı gününe denk gelmemesi kaydıyla. Bu tuhaf tavır cehalet ya da batıl inanca dayalı değil. Salılar da tıpkı haftanın öteki günleri gibi ve bu adam Salı günleri acının aynı derecede ve aynı *kendi* acısı olacağını biliyor. Öyle bile olsa, tercih söz konusuysa, bu adam ıstırabı herhangi bir Salı gününde, başka herhangi bir gelecek gündeki hafif acıya tercih edecektir.

Böyle bir kişi hakkında Parfit şu yorumu yapıyor:

> Bir çetin sınavın çok daha acı verici olacak olması, onu tercih *etmemek* için güçlü bir sebep. Bu çetin sınavın gelecek bir salı günü olması, onu tercih etmek için hiç sebep *değil*. O yüzden, bu adamın tercihleri akla son derece ters ve irrasyonel.

Sonra diyor ki hiç kimsede bu tavır yoksa bile pek çok insanın geleceğe karşı hissettiği önyargıya benziyor. Herhangi

birinin bugünkü bir dakikalık sıkıntıyı, yarın aynı derecede bir saatlik bir ıstırap olacağını bilerek ertelemesi benzer biçimde irrasyonel olurdu. Zamansal tarafsızlık konumundan daha az aşırı uzaklaşmalar da –yani gelecek hakkındaki belirsizliği bir kenara koyarak bütün zaman anlarına eşit ilgi tavrı– Parfit'in görüşünde irrasyonel.

Nagel'ın ya da Parfit'in savlarının sağgörünün ya da zamansal tarafsızlığın rasyonelliğini temize çıkarmada başarılı olup olmadığı bir mesele; benzer bir savın, *başkalarının* arzularını hesaba katmaya dayalı bir özgecilik biçimi lehine de kullanılabilir olup olmadığı tamamen başka bir mesele. Nagel bu analojik savı *The Possibility of Altruism*'de [Özgecilik Mümkün mü?] denedi. "Şimdiki zamanı, hayatındaki öteki zamanlar içinden sadece biri olarak görme" ile doldurulan bu özgecilik savında rolün yerini, "kendini başkaları içinden sadece bir kişi olarak görme" alıyor. Sorun şu ki, çoğumuzun sadece öteki zamanların içinden biri olarak yaşayıp geçtiğimiz şimdiki zamanla kendimizi zamanın içerisinde var olarak algılamayı bırakması son derece zorken kendimizi başkaları içinden bir kişi olarak görüş biçimimiz oldukça farklı. Henry Sidgwick'in bu konudaki gözlemi tamamen doğru görünüyor:

> Herhangi bir birey ile başka herhangi biri arasındaki ayrımın gerçek ve temel olduğunu ve bunun sonucu olarak başka bireylerin varoluş kalitesiyle ilgilenmediğim temelde önemli, bir anlamda birey olarak var oluşumun kalitesiyle 'benim' ilgili olmamı inkâr etmek sağduyuya aykırı olurdu: Bu böyle olunca da bu ayrımın bir bireyin rasyonel eyleminin nihai amacını belirlemede temel olarak alınmaması gerektiğinin nasıl kanıtlanabilir olduğunu anlamıyorum.

Demek ki rasyonel olarak hareket etmenin etik olarak hareket etmek olduğunu gösterme teşebbüsleri önündeki en-

gel sadece Hume'un pratik akıl görüşü değilmiş; bu bariyeri bertaraf etmeyi başarabildiğimizde de bu sefer yolumuzu benlik ve başkaları arasındaki sağduyu ayrımı kesiyor. Nagel *The Possibility of Altruism*'deki savın başarılı olduğunu artık savunmuyor ve Parfit de kişinin kendi çıkarlarını geliştirmek için hareket etmesinin bu başkalarının daha büyük çıkarlarına karşı olduğu zamanlarda bile rasyonelliği konusunda büyük ölçüde Sidgwick'le hemfikir. Büyük ölçüde, ama tamamen değil, sizin ancak küçük bir çıkarınız, başkalarınınsa çok büyük çıkarları söz konusuyken kendi çıkarlarınıza göre hareket etmenin irrasyonel olduğunu düşünüyor. Şu halde bir milyon insanın ıstıraplı bir ölümüne yol açacak bir şeyi yaparak kendinizi bir dakikalık rahatsızlıktan kurtarırsanız, bu, Parfit'in görüşüne göre irrasyonel bir şey olurdu, sizin kendi çıkarınıza olsa bile. Hâlâ bu tarafsız olarak iyi ya da doğru olanı yapmanın akıl tarafından istendiğini tesis etmekten çok uzağız.

Dolayısıyla, Hume'un akıl görüşü yanlış bile olsa bir sonraki en savunulabilir akıl görüşü –Sidgwick'inki, belki Parfit'in değişiklikleriyle– aklın bizim ahlaki davranmamızı gerektirdiği sonucuna gitmemizi sağlamıyor.

ETİK VE KİŞİSEL ÇIKAR

Eğer pratik akıl yürütme istenilen bir şeyle başlıyorsa ahlaki davranmanın rasyonel olduğunu göstermek, ahlaki hareket ederek istediğimiz bir şeyi elde edeceğimizi göstermeyi içerecektir. Eğer Hume yerine Sidgwick'e katılarak şu anda ne istediğimizden bağımsız olarak uzun vadedeki çıkarlarımıza göre hareket etmenin rasyonel olduğunu savunuyorsak, böyle yapmanın uzun vadedeki çıkarlarımıza uygun olduğunu belirterek ahlaki olarak hareket etmenin rasyonel olduğunu gösterebiliriz. Platon'un *Devlet*'de Sokrates'i, er-

demli olmanın bir kimsenin kişiliğinin farklı elementlerinin ahenkli bir biçimde düzenlenmiş olması demek olduğunu ve bunun da mutluluk için gerekli olduğunu ileri sürecek biçimde resmetmesinden bu yana bu doğrultuda pek çok sav sunma teşebbüsleri olmuştur. Birazdan bu savlara bakacağız ama önce "Neden ahlaki hareket etmem gerekir?" sorusuna yönelik bütün bu yaklaşımın karşısındaki bir itirazı değerlendirmek gerek.

Kişisel çıkara başvurarak ahlakı savunmanın sık sık etiğin yanlış anlaşılması olduğu söylenir. F. H. Bradley bunu etkili bir biçimde ifade etmiş:

> Neden 'Ahlaklı' olayım? sorusu, 'Bana' 'Ne' yararı dokunacak? anlamında karşımıza konulduğunda nasıl cevap verebiliriz? Sanırım burada erdemin hoşluğuna dair bütün övgülerden kaçınarak çok iyi ederiz. Ahlaksızlığın bütün olası tatlarını aştığına inanıyor olabiliriz ama bir ahlaki bakış açısını terk edip erdemi erdem olduğu için sevmeyenlere onu hazları için tavsiye eder hâle geldiğimizde, erdemi aşağıladığımızı ve fahişe yerine koyduğumuzu unutmamamız iyi olur.

Başka bir deyişle insanları asla kişisel çıkara sebepler sunarak ahlaki hareket ettiremeyiz, çünkü dediğimizi kabul ederler ve verilen sebeplere göre hareket ederlerse sadece kişisel çıkar doğrultusunda hareket etmiş olurlar, ahlaki doğrultuda değil.

Bu itiraza bir cevap, eylemin özünün yani fiilen yapılmış olanın saikten daha önemli olduğudur. İnsanlar aşırı yoksulluk çekenlere yardım etmek için para verebilirler çünkü böyle yaparlarsa arkadaşları onlar hakkında iyi düşüneceklerdir ya da aynı miktarı verebilirler çünkü bunun onların görevi olduğunu düşünürler. Bu bağışla yardım alanlar iki durumda da aynı boyutta istifade etmiş olurlar.

Bu doğru ancak nezaket içermiyor. Eğer etiğin doğası

ve işlevinin uygun izahıyla birleştirilirse daha incelikli hâle getirilebilir. Etik, sosyal gruplar halinde yaşayan varlıklar içinde evrimleşmiş bir sosyal pratiktir ve gruplar içinde yaşayan bireylerin çıkarlarına olan yaşama biçimlerini yayar. Etik yargılar bu değerlere uygun olan eylemleri överek ve teşvik ederek bunu yapabilir. Etik yargılar saiklerle ilgilenir çünkü neyin arzu edilir, neyin arzu edilmez olduğunu yaymak için bir hareket eğiliminin göstergesidir ama aynı zamanda, işte burada övgü ve yergi bir kişinin eylemlerinin eğilimini değiştirmede etkin olabilir. Bu bakımdan vicdanlılık (yani doğru olan için hareket etmek) özellikle işe yarayan bir saiktir. Vicdanlı olan insanlar, toplumlarının değerlerini kabul ederlerse (ve eğer çoğu insan bu değerleri kabul etmeseydi o zaman bunlar toplumun değerleri olmazdı) daima toplumun değer verdiklerini yaymaya çalışırlar. Hiçbir cömert ya da sempatizan eğilimleri olmayabilir ama yoksullara yardım etmenin görevleri olduğunu düşünürlerse yardım edeceklerdir. Dahası, doğru olanı yapma arzusuyla motive olanların bütün şartlar altında doğru olduğunu düşündükleri biçimde hareket edeceklerine güvenilebilir, oysa kişisel çıkar gibi başka bir saikle hareket edenler aynı zamanda kendi çıkarlarına da olacakları zaman doğru bildiklerini yapacaklardır. Dolayısıyla vicdanlılık, her neye değer veriliyorsa, normalde o değerlere (cömertlik, anlayış, dürüstlük, hoşgörü, alçakgönüllülük, vd.) uygun eylemle ilişkilendirilen doğal erdemler olmadığında, onlara doğru insanları motive etmek için kullanılabilen bir tür çok amaçlı gedik tıkayıcıdır. (Bunun bazı şartları var: Vicdanlı bir anne de, çocuklarını seven bir anne olarak onları geçindirebilir ama onları, yapılması doğru şey bu olduğu için sevemez. Bazen vicdanlılık, gerçek şeyin yerini tutmaz.)

Bu etik görüşünde önemli olan hâlâ sonuçlardır, saikler değil. Vicdanlılık, sonuçlarından dolayı değerlidir. Yine de

sözgelimi iyilikseverliğin aksine, vicdanlılık sırf vicdanlılık olduğu için övülebilir ve teşvik edilebilir. Vicdanlı bir davranışı sonuçları için övmek, vicdanlılığı değil tümden başka bir şeyi övmek olurdu. İnsanın görevini yapmasına sebep olarak anlayışa ya da kişisel çıkara başvurursak, o zaman insanları görevlerini sırf görev olduğu için yapmalarına teşvik etmiş olmayız. Eğer vicdanlılık teşvik edilecekse sırf vicdanlılık diye iyi olarak düşünülmesi gerekir.

İnsanları övgü ya da teşvikten bağımsız hareket ettiren bir saikle yapılan bir edim örneğinde durum farklıdır. O zaman etik dili kullanmak gereksizdir. Normalde insanların, onlara en büyük hazzı veren şeyi yapmaları gerektiğini ya da bunun onların görevi olduğunu söylemeyiz, zira çoğu insan bunu yapmak için zaten yeterince motive olmuştur. O halde doğru olanı yapmak için yapılmış iyi edimleri överken eylemin kişisel çıkar gibi bir saikle yapılmış olduğuna inandığımızda övgümüzü geri çekiyoruz.

Saikler ve sırf doğru olduğu için doğru yapmanın ahlaki değeri üzerindeki bu vurgu, artık bizim etik nosyonumuzun içine yerleşmiş durumda. Yerleşmiş olduğu ölçüde, doğru olanı yapmak için kişisel çıkar mülahazaları sunmanın eylemi ahlaki değerinden boşaltmak olduğunu hissedeceğiz.

Benim görüşüm, bizim etik nosyonumuzun ahlaki değerin hiçbir gizli saik olmaksızın sadece doğru olduğu için yapılmış eyleme atfedildiği ölçüde yanıltıcı hâle geldiğidir. Bu tavrın baskın gelmesi anlaşılabilir bir şey, hatta belki toplumun bakış açısından arzulanan da bir şey; buna rağmen bu etik görüşünü kabul edenler ve bu doğrultuda başka hiçbir sebep sormaksızın bir şeyi doğru olduğu için yapanlar, bir tür güveni istismar tuzağına kurban ediyorlar (tabii bilinçli olarak yapılmış bir tuzak değil).

Bu etik görüşünün haklı gösterilemez oluşu, bu bölümde daha önce tartıştığımız etiğin rasyonel bir gerekçesi savının

başarısızlığıyla zaten gösterilmişti. Batı felsefesi tarihinde, bizim sıradan ahlaki bilincimizin ancak görevin sırf görev olmasından dolayı yapıldığında ahlaki bir değer bulduğunu Kant'tan daha güçlü bir şekilde hiç kimse önermemiştir. Ne var ki, Kant'ın kendisi rasyonel bir gerekçe olmaksızın bu yaygın etik kavrayışının "beynin bir hayaletinden ibaret" olacağını görmüştür. Gerçekten de durum bu. Eğer etiğin rasyonelliğinin Kantçı gerekçesini reddedersek –ki genel anlamda reddettik– etik, desteksiz havada asılı kalır. Kapalı bir sistem olur, ilk öncülü –sadece doğru olduğu için yapılan eylemin bir ahlaki değeri olduğu– bizatihi bu ilk öncülü kabul etmek için kalan tek olası gerekçeyi safdışı bırakır. Bu görüşe göre ahlak, görgü kuralları ya da önce bütün septik kuşkuları bir kenara atanlara gelen sadece dinsel inanç türünden bir şey gibi başka herhangi bir sözde özgerekçeli pratikten daha rasyonel bir amaç değil.

Bir etik görüşü bütün olarak aldığımızda bu Kantçı etik nosyonunu terk etmemiz gerekir. Bununla birlikte, bu demek değildir ki sırf doğru olduğunu görüyoruz diye, başka sebepler olmaksızın, doğru olduğunu gördüğümüzü asla yapmayalım. Burada, bir kere daha Hare'in sezgisel ile eleştirel düşünüş arasında yaptığı ayrıma başvurmamız gerekiyor. Gündelik hayattaki etik kararlarımdan geriye çekilip neden etik davranmam gerektiğini sorduğumda, en geniş anlamda sebepler aramalıyım ve yerleşmiş Kantçı fikirlerin beni, etik bir hayat sürmek için kişisel çıkara dayalı sebepleri düşünmekten caydırmasına izin vermemeliyim. Eğer arayışım başarılı olursa etik bakış açısını oturmuş bir politika, bir hayat tarzı olarak almam için bana sebepler sağlayacaktır. O zaman gündelik hayattaki etik kararlar alışımda her bir doğru eylemin kendi çıkarlarıma olup olmadığını sormayacağımdır. Onun yerine bunu, kendimi etik bir kişi olarak gördüğüm için yaparım. Gündelik durumlarda doğ-

ru olanı yapmanın kendi çıkarlarıma olduğunu varsayacağım olup bitecek ve bir kere neyin doğru olduğuna karar verdim mi, gidip onu yapacağım, doğru olanı yapmak için başka sebepler hakkında düşünmeden. Her bir durumda doğru olanı yapmanın en önemli sebeplerini mülahaza etmek, hayatımı içinden çıkılmaz derecede zorlaştıracaktır; ayrıca bazı durumlarda güçlü ama geçici arzular ve eğilimlerden fazla etkilenip sonrasında pişman olacağım kararlar alabileceğim için de tavsiye edilemez.

İşte, hiç değilse kişisel çıkar açısından etiğin kendi amacını bertaraf etmeden işe yarayabilen bir gerekçesi. Şimdi böyle bir gerekçenin var olup olmadığını sorabiliriz. Bu noktada, hâlâ bir dine inanan pek çok insan için önemli kadim bir gerekçeyi bir kenara koyacağım: bedenlerimiz öldükten sonraki bir hayatta erdemin ödüllendirilip kötülüğün cezalandırılacağı inancı. Böyle bir gerekçeye dayanmak için, ilk önce, ölümden sonra bir biçimde hayatta kalacağımızın, ikinci olarak da, etik bir hayat yaşadığımız ölçüde ödüllendirilip cezalandırılacağımızın gösterilmesi gerekiyor. Bunun nasıl gösterilebileceğini bilmiyorum.

Devlet'te Platon, Sokrates'i, neden adil olmaları gerektiğini soran septiklerle tartışıp "adil insan mutludur ve adil olmayan adam da sefildir" sonucuna varırken tasvir ediyor. Ne var ki, Sokrates'in savı, iyi yaşamanın hem doğru ya da adil olanı yapmak hem de refaha erip mutlu olmak olduğunu varsayan iyi bir hayat sürme kavramıyla hareket ediyor gibi göründüğünden, bugün çok az okuru ikna eder. Eski Yunanda iyi bir hayat sürmek bu anlama gelebilirdi ama bugün etik olarak yaşamanın bir şey, refaha ermek ve mutlu olmanın başka bir şey olduğunun net bir biçimde farkındayız (ikisi arasında bir bağ olup olmadığı konusunda açık fikirli kalsak bile). Başka pek çok filozof, iyi insanın mutlu olacağını göstermeye çalışırken Sokrates ve Platon'un pe-

şinden gitmişlerdir: Aristoteles, Aquinas, Spinoza, Butler, Hegel ve hatta –bütün o, erdemin fahişe yerine konulması yergisine rağmen– Bradley. Bu filozoflar insan doğası ve insanların mutlu olabileceği şartlar hakkında genel iddialarda bulunmuşlardır. Filozoflar ampirik bilim insanları değildir elbette, geçmişteki filozofların yaptığı olgusal iddiaların pek çoğu da kanıt olarak sağlam bir temelden yoksundur. Ama bu noktada, bazen "pozitif psikoloji" denilen şeydeki –mutluluğun kaynaklarını araştıran psikoloji dalı– gittikçe büyüyen modern araştırma miktarından yararlanmak önemli.

Burada, etik olarak yaşamanın bazı yanları ile mutluluk arasında en azından bir bağıntı kanıtı buluyoruz. Hayır kurumlarına bağış yapan Amerikalılar, büyük bir ankete göre, hayatlarından "çok mutlu" olduklarını söyleme ihtimali, vermeyenlere göre yüzde 43'tü. Hayır kurumları için gönüllü çalışanların, mutlu olduklarını söyleme ihtimalleri, çalışmayanlara göre benzer biçimde daha fazlaydı. Ayrı bir çalışmada, bağış yapanların yüzde 68'inin kendisini "umutsuz" hissetmiş olması daha az muhtemel ve yüzde 34'ünün kendilerini "hiçbir şeyin neşelendiremeyecek kadar kederli" hissetmiş olmaları daha az muhtemeldi. Kan vermek de, başka bir özgeci davranış, kendilerini iyi hissettiriyor. Gönüllü olmak gerçekten ileri yaştaki insanların sağlığını iyileştirip daha uzun yaşamalarına yardımcı oluyor görünüyor. Psikoloji profesörü ve *The Happiness Hypothesis* adlı kitabın yazarı, Jonathan Haidt şu yorumu yapıyor: "En azından yaşlı insanlar için, vermek almaktan gerçekten daha huzur verici."

Bu sırf bir bağıntıdan öte bir şey mi? Belki. Bir deneyde, araştırmacılar on dokuz kız öğrencinin her birine 100 dolar verip, yerel bir aşevine paranın bir kısmını bağışlama seçeneği sundular. Gözlemlenecek herhangi bir etkinin, sözgelimi, başkalarının onların cömert olduğunu düşüne-

cekleri inancından değil de, tamamen bağışı yapmaktan geldiğinden emin olmak için, öğrencilere hiç kimsenin, hatta deneycilerin bile hangi öğrencilerin bağışta bulunduğunu bilmeyeceği söylendi. Öğrenciler ne yapacaklarına karar verirken, deneyciler beynin çeşitli kısımlarındaki faaliyeti gösteren manyetik rezonans görüntüleme[MRI] kullanıyorlardı. Bu araştırma, öğrenciler bağış yaptığında beynin "ödül merkezleri"nin –caudate nucleus, nucleus accumbens ve insulae– aktif hâle geldiğini tespit etti. Bunlar, tatlı bir şey yediğiniz ya da para aldığınız zaman tepki veren beyin kısımlarıdır. Bu küçük çaplı bir deney ve anca daha fazla araştırma bunun yaygın bir fenomen olup olmadığını gösterecektir ve bunun, neden bağış yapanların mutlu olduklarını söylemelerinin daha muhtemel olduğuna dair yapılan açıklamanın bir parçası olup olmadığı görülecektir.

Yukarıda adı geçen araştırma, verme ve yardım etme davranışı üzerine odaklanıyor. Aynı şey genel olarak etik yaşamada da geçerli olabilir mi? Bu daha geniş konuda ya çok az araştırma var ya da hiç yok gibi. Amerikalı bir psikolog A. H. Maslow, insanların cesarete, iyi kalpliliğe, bilgiye, sevgiye, dürüstlüğe ve bencil olmamaya doğru gelişmeyi içeren bir kendini gerçekleştirmeye ihtiyacı olduğunu öne sürüyordu. Bu ihtiyacı karşıladığımızda kendimizi dingin, neşeli, şevkle dolu, bazen taşkın ve genellikle mutlu hissederiz. Kendini gerçekleştirmeye olan ihtiyaca aykırı davrandığımızda, endişe, umutsuzluk, sıkıntı, utanç, boşluk ve genel olarak eğlenememe durumunu yaşarız. Maslow haklı çıksaydı hoş olurdu; ne yazık ki Maslow'un kuramını desteklemek için ürettiği veriler, seçilmiş insanlardan oluşan çok sınırlı çalışmalardan ibaretti ve fikir verici olmasından öte bir şey olarak düşünülemez.

İnsan doğası o kadar çeşitli ki, mutluluğa götüren karakter türü hakkında herhangi bir genellemenin bütün insan-

lar için geçerli olduğundan kuşku duyulabilir. Sözgelimi, "psikopat" dediklerimiz ne olacak? Psikiyatrlar bu terimi asosyal, anlık kararla hareket eden, benmerkezci, duygusuz, pişmanlık ya da utanma ya da suçluluk gibi duygulardan yoksun ve belli ki derin, kalıcı kişisel ilişkiler kuramayan bir kişiyi tanımlamak için kullanıyorlar. Psikopatlar kesinlikle anormaldir ama onların zihinsel hasta olduklarını söylemenin uygun olup olmadığı başka bir mesele. En azından yüzeysel olarak bu durumlarından *acı çekmiyorlar* ve "tedavi" olmalarının onların çıkarına olup olmadığı belli değil. *The Mask of Sanity* [Akıl Maskesi] adındaki klasik bir psikopati incelemesinin yazarı Hervey Cleckley, kitabının ilk yayımlanmasından bu yana çaresizlik içinde yardım arayan insanlardan sayısız mektup aldığını kaydediyor fakat mektuplar psikopatların anne babalarından, eşlerinden ve başka akrabalarından geliyor, hiçbir zaman psikopatların kendilerinden değil. Bu şaşırtıcı değil, zira psikopatlar asosyal ve başkalarının refahına kayıtsız olsalar da kendi yetileri hakkında şişirilmiş bir fikirleri vardır. Söyleşi yapıldığında şu tür şeyler söylerler:

Başıma bir sürü şey geldi, daha bir sürü şey gelecek. Ama yaşamaktan zevk alıyorum ve her günü dört gözle bekliyorum. Gülmeyi seviyorum, çok da güldüm. Aslında kalben bir soytarıyım; ama mutlu bir soytarı. Daima iyi yanları da, kötü yanları da kabul ederim.

Psikopati için hiçbir etkin terapi yok, bu da psikopatların kendi davranışlarında yanlış bir şey görmedikleri ve çoğu zaman, en azından kısa vadede, yararlı da bulduklarıyla açıklanabilir. Tabii ki tartmadan hareket etme doğaları ve utanma ya da suçluluk duygusundan yoksun olmaları, bazı psikopatların hapse düştüğü anlamına geliyor, gerçi kaç tanesinin düşmediğini söylemek zor, çünkü hapisten kaçı-

nanları, psikiyatrlarla temastan da kaçıyor olmaları muhtemel. Çalışmalar, şaşırtıcı derecede çok sayıda psikopatın, kabul edilemez toplum karşıtı davranışlarına rağmen hapse girmekten kurtulduklarını ortaya koydu. Bunun sebebi de muhtemelen, hakikaten pişman olduklarına, yaptıkları şeyin bir daha asla olmayacağına, bir şans daha verilmesini hak ettiklerine başkalarını ikna için o çok bilinen yetileridir.

Psikopatların –ya da daha genel olarak, psikopatça eğilimli insanların– varlığı, iyilikseverlik, anlayış ve suçluluk duygularının herkeste bulunduğu iddiasına karşı sayılır. Aynı zamanda mutluluğu bu eğilimlere sahip olmayla bağlantılandırma teşebbüslerine karşı da sayılır görünüyor. Bu sonraki sonucu kabul etmeden önce bir duraksayalım. Bu insanlar ne de olsa yalancılıkta ün yapmıştır. Dahası, gördükleri biçimiyle hakikati söylüyor olsalar bile başkalarının mutluluğu ve tatmininde o kadar önemli bir rol oynayan duygusal halleri yaşamaktan yoksun görünürken gerçekten mutlu olduklarını söylemeye ehliyetleri var mıdır? İtiraf edelim ki bir psikopat aynı savı bize karşı kullanabilirdi: Bütünüyle sorumsuzluktan gelen heyecan ve özgürlüğün tadına bakmamışken hakikaten mutlu olduğumuzu nasıl söyleyebiliriz? Psikopat insanların öznel hallerinin içine giremeyiz, onlar da bizimkilere giremez, o yüzden buradaki ihtilafın çözümü kolay değil.

Cleckley psikopatların davranışının, hayatlarının anlamsızlığına bir tepki olarak açıklanabileceğini ileri sürüyor. Psikopatların bir süre bir işte çalışıp sonra yetileri ve çekicilikleri, onları tam başarının doruğuna çıkardığında bazı bayağı ve kolayca algılanabilir bir suç işlemeleri onların ayırt edici özellikleridir. Benzer bir hareket şablonu kişisel ilişkilerinde de olur. Çoğunlukla şimdiki zamanda yaşarlar ve herhangi bir tutarlı hayat planından yoksundurlar. Bazen edimlerinin –kendileri için bile– gelecekteki so-

nuçlarını düşünemeyişleri nefes kesicidir. İşte R. D. Hare'in bir çalışmasından bir örnek:

Psikopati Kontrol Listesinde yüksek puan almış deneklerimizden biri, bir partiye yürüyerek giderken bir kutu bira almaya kara verdiğini, ama cüzdanını altı yedi sokak uzaktaki evinde unuttuğunu fark ettiğini anlatıyordu. Tekrar geriye yürümek istemediğinden, kalın bir odun parçası kapıp en yakın benzin istasyonunu soymuş, elemanı da ağır yaralamış.

Burada Thomas Nagel'ın sağgörüsüzlüğü, şimdiki zaman, yaşayacağı öteki zamanlar içinden sadece biri olarak varken kendini zaman içinde var olan bir kişi olarak görmedeki irrasyonel başarısızlık olarak izahına destek bulabiliriz. Psikopatlarda bu başarısızlığın aşırı bir biçimi vardır. Cleckley bu dengesiz ve uygunsuz biçimde motive edilmiş davranışı, psikopatın hayatını bir *Kral Lear* oyununun sonuna kadar oturmaya zorlanan bir çocuğunkine benzeterek açıklıyor. Çocuklar yerinde duramaz ve bu şartlar altında yaramazlık ederler çünkü bu oyundan yetişkinlerin aldığı zevki alamazlar. Sıkılmalarını hafifletmek için harekete geçerler. Benzer biçimde, diyor Cleckley, psikopatlar sıkılırlar, çünkü başkaları için hayatta en önemli olan şeylere ilgi duymazlar ya da o şeylerden tatmin olmazlar: sevgi, aile, işte ya da mesleki hayatta başarı vb. Bu şeylerin onlar için hiçbir önemi yoktur. Tahmin edilemez ve toplum karşıtı davranışları, aksi halde bıktırıcı olacak bir varoluşu dindirme teşebbüsüdür. Bu iddialar spekülatiftir ve Cleckley bunların bilimsel olarak tesisinin mümkün olamayacağını itiraf ediyor. Fakat bu iddialar, psikopatın vurdumduymaz hayatının normalde çekici doğasını sarsan bir yanına işaret eder. Düşünen pek çok insan şu ya da bu zaman hayatlarının bir tür anlamının olmasını ister. Çok azımız tümden anlamsız olarak görülen bir hayat tarzını bile isteye seçerdik. Bu nedenle, çoğumuz

bir psikopatın hayatını yaşamayı seçmezdik, ne kadar zevkli olursa olsun.

Bununla beraber, psikopatın, anlamsız bir hayat olması sebebiyle zevkli bir hayat yaşıyor olması iddiasını reddedeceksek, kendi hayatlarımızda anlam bulup bulamadığımız sorusuyla yüz yüze gelmek zorundayız. Eğer dine inancımız yoksa, sadece psikopat için değil, hepimiz için hayatın gerçekten anlamsız olduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Ve eğer durum buysa, neden bir psikopatın hayatını seçemeyelim; kişiliğimizi seçmek kendi elimizde olsaydı? Peki, dini bir kenara koyarsak hayatın anlamsız olduğu doğru mu? Şimdi, ahlaki olarak hareket etme sebeplerini takibimiz bizi çoğunlukla nihai felsefi soru olarak görülen şeye götürdü.

HAYATIN BİR ANLAMI VAR MI?

Bir tanrıya inancı reddetmek hangi anlamda hayatın bir anlamı olduğu görüşünün reddini ima eder? Eğer bu dünya, kafasında belli bir amacı olan ilahi bir varlık tarafından yaratılmış olsaydı, bir anlamı olduğu söylenebilirdi, en azından o ilahi varlık için. Eğer o ilahi varlığın bizi yaratmaktaki maksadının ne olduğunu bilebilseydik, o zaman hayatımızın, yaratıcımız için anlamının ne olduğunu bilebilirdik. Eğer yaratıcımızın amacını kabul edersek (gerçi neden bunu yapmamız gerektiğinin de açıklanması gerekirdi), hayatın anlamını bildiğimizi iddia edebilirdik.

Bir tanrıya inancı reddettiğimizde, bu gezegendeki hayatın önceden yazılmış bir anlamı olduğu fikrinden vazgeçmemiz şart. Hayatın *bir bütün olarak* hiçbir anlamı yok. Hayat, elimizdeki en iyi kuramların bize söylediğine göre, moleküllerin tesadüfi bir kombinasyonuyla başladı; sonra da rastgele mutasyonlar ve doğal seleksiyonlarla evrimleş-

ti. Bütün bunlar oluverdi işte; herhangi bir genel amaç için olmadı. Bununla birlikte, madem ki bazı gidişatları başka gidişatlara tercih eden varlıkların varoluşlarıyla sonuçlandı, tikel hayatların anlamlı olması mümkün olabilir. Bu anlamda, ateistler hayatta anlam bulabilirler.

Şimdi bir psikopatın hayatı ile daha normal bir insanınki arasındaki karşılaştırmaya dönelim. Psikopatın hayatı neden anlamlı olmasın? Psikopatların aşırı derecede benmerkezci olduğunu görmüştük: Ne başka insanlar, ne dünyevi başarı, ne de başka bir şey gerçekten umurlarındadır. Hayattan zevk alışları, hayatlarına anlam vermek için neden yeterli değil?

Çoğumuz, başka hiç kimseyi ya da hiçbir şeyi önemsemeden bile isteye eğlenmeye koyulmakla tam tatmin olamayız. Bu şekilde elde edilen hazlar boş görünüp kısa süre sonra da yavanlaşır. Hayatlarımız için kendi hazlarımızın ötesinde bir anlam arayıp anlamlı gördüğümüz şeyleri yapmaktan tatmin ve mutlu oluruz. Eğer hayatın kendi mutluluğumuz dışında bir anlamı yoksa, mutlu olmamız için gerektiğini düşündüğümüz şeyi elde ettiğimizde mutluluğun kendisi avucumuzdan uçar gider.

Mutluluğu sırf mutluluk için amaçlayanların genellikle bulamaması, oysa başkalarının tümden farklı hedeflerin peşinden giderek bulmasına "hazcılık paradoksu" denmiştir. Tabii mantıksal bir paradoks değil, mutlu olma yolu hakkında bir iddiadır. Bu konudaki diğer genellemeler gibi ampirik teyitten yoksun. Ne var ki, gündelik gözlemlerimizle örtüşüyor ve evrimleşmiş amaçlı varlıklar olarak doğamızla tutarlı. İnsanlar hayatta kalır ve amaç güden eylemlerle ürerler. Hedeflerimize doğru ilerleme ve onları elde etmeden mutluluk ve tatmin buluruz. Evrimsel ifadeyle, mutluluğun başarılarımız için içsel bir ödül işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Öznel olarak, hedefe ulaşmayı mutluluk için

bir sebep olarak görürüz. Bu yüzden mutluluğumuz başka bir şeyi hedeflemenin yan ürünüdür ve bakışımızı sadece mutluluğun üzerine çevirerek elde edilmemelidir.

Psikopatın hayatı şu an, normal bir hayatın olmadığı ölçüde anlamsız olarak görülebilir. Anlamsızdır, çünkü içeriye doğru şimdiki zamanın hazlarına bakmaktadır, dışarıya doğru daha uzun vadeli ya da geniş kapsamlı bir şeye değil. Daha normal hayatların anlamı vardır çünkü daha büyük hedefler için yaşanır.

Bütün bunlar spekülatif. Kendi gözlemleriniz ve içgörünüze uyduğu ölçüde kabul edebilir ya da reddedebilirsiniz. Bir sonraki –ve son– önerim, daha da spekülatif. Hayatımızda kalıcı bir anlam bulmak için, uzun vadeli bağlanımları ya da hayat planları olmayan psikopatların ötesine geçmek yeterli değil; aynı zamanda, sadece kendi çıkarlarıyla ilgili uzun vadeli planları olan daha sağgörülü bencillerin ötesine de geçmek gerek. Sağgörülü benciller hayatlarında bir zaman anlam bulabilirler, zira kendi çıkarlarını ilerletme amaçları vardır fakat sonuç itibariyle bu ne anlama gelir? Çıkarımıza olan her şey başarıldığında, öyle oturup mutlu mu oluruz? Bu şekilde mutlu olabilir miyiz? Yoksa hedefimize tam ulaşmadığımıza, oturup hepsinin tadını çıkarmadan önce ihtiyacımız olan başka bir şeyin olduğuna mı karar veririz? Maddi olarak başarılı bencillerin çoğu ikinci yolu seçer, bu şekilde daimi tatilde mutluluk bulamadıklarını itiraf zorunluluğundan kaçarlar. Kendilerine, sadece rahat yaşamaya yetecek parayı kazanana kadar bu işi yapacaklarını söyleyerek küçük işletmeler kurmak için kendilerini köle eden insanlar, baştaki hedeflerini geçtikten çok sonra da çalışmaya devam ederler. Maddi "ihtiyaçlar"ı gelirlerinden hemen önde gidecek kadar hızlı gelişmektedir.

Son yıllarda, servet arzusunun doyumsuz doğasına –ve nereye sürüklediğine– dair dünya kadar örneğimiz oldu.

1980'ler için başrolde Michael Douglas'ın inandırıcı bir şekilde sevimsiz Gordon Gekko'yu canlandırdığı (çalışma biçimi, o ünlü "Açgözlülük iyidir" sözünü etmiş, gerçek hayattaki finansçı Ivan Boesky'ninkine benzer cingöz bir finansçı) Oliver Stone'un *Wall Street* filminde özetlenmiştir. Filmdeki eleştirel ses Charlie Sheen'in canlandırdığı Bud Fox'tan geliyor. Gekko, Fox'un babasının tamirci olarak çalıştığı havayolları üzerinde her zamanki ele geçirme ve varlık sıyırma prosedürüne teşebbüs ederken kızgın Fox soruyor: "Söylesene Gordon, bütün bunlar ne zaman sona erecek, ha? Kaç yatın arkasında su kayağı yapabilirsin? Ne kadar para yeter?" Boesky için 150 milyon doların yetmediği görünüyordu, çünkü içeriden bilgi sızdırma ticaretiyle daha da artırmaya çalıştığında serveti en az o kadardı. Bu suçtan dolayı nihayetinde servetini, saygınlığını ve özgürlüğünü kaybetti. O on yıla sloganını hapse girmesiyle kazandıran adam sayesinde insanlar sadece servet artırmanın dışında tatmin ve doyum bulma konusunda da konuşmaya başladı. Gelgelelim, yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında iktisadi güzel günler geri dönünce, öz sermayeli firmaların kurucuları 5 milyon dolardan yukarılara kadar mal olan savurgan doğum günü partisi eğlenceleri düzenlemede rekabet ederken şatafatlı harcamalar yeni zirvelere ulaştı. 2007'de küresel mali kriz patlak verince ve Bernard Madoff'un Ponzi dalaveresi Boesky'nin içten bilgi sızdırma ticaretiyle eşdeğer hâle gelince söz yine anlam ve tatmin bulmaya döndü, zamanla bu döngünün devam edeceği şimdiden rahatlıkla tahmin edilebilir görünüyor.

Bu biriktirme ve batırma döngüsünden kaçmak isteyen herkes için etik daha dayanıklı bir alternatif sağlayabilir. Eğer kendi çıkarlarımızdan daha geniş bir amaç, yani, hayatımızı servetimizin, hatta kendi haz veren bilinç hallerimizin dar sınırlarının ötesinde bir öneme sahip olarak görme-

mizi sağlayacak bir şey arıyorsak, bariz bir çözüm etik bakış açısını seçmektir. Etik bakışı, daha önce gördüğümüz gibi kişisel bir bakış açısının ötesine geçip tarafsız bir izleyici görüş noktasına gitmemizi gerektirir. O halde, şeylere etik olarak bakmak, içe dönük ilgilerimizi aşıp mümkün olan en nesnel bakış açısıyla –Sidgwick'in dediği gibi, "evrenin bakış açısıyla"– kendimizi özdeşleştirme yoludur.

Evrenin bakış açısı yüksek bir görüş açısıdır. Onu çevreleyen az oksijenli havada, Kant'ın yaptığı gibi kendimizi kaptırıp kendi sınırlı doğasını onunla kıyaslayan herkesin "kaçınılmaz biçimde" kibrini kıran ahlaki bakış açısından söz edebiliriz. Ben bunun kadar geniş kapsamlı hiçbir şey önermek istemiyorum. Bu bölümün başlarında Thomas Nagel'ın özgeciliğin rasyonelliği savını reddederken, kişinin başka bireylerin varoluş kalitesiyle ilgilenmeyecek bir biçimde kendi varoluş kalitesiyle ilgilenmesinde irrasyonel bir şey olmadığı konusunda Sidgwick ve Parfit'le hemfikirim. Tekrar ona dönmeden, şimdi rasyonelliğin varoluşumuzun doğası ve anlamı üzerindeki özfarkındalık ve tefekkürü içine alacak geniş anlamıyla, kendi varoluşumuzun kalitesinden daha geniş ilgilere doğru bizi itebileceğini söylüyorum fakat bu süreç ille de şart değil ve bunda yer almayanlar –ya da yer alıp da etik bakış açısına kadar onu takip etmeyenler– irrasyonel ya da hata içinde değildirler. Bazı insanlar pul koleksiyonu yapmayı ya da tuttukları takımı takip etmeyi hayatlarına amaç katmanın tamamen uygun bir yolu olarak görüyorlar. Bunda hiçbir irrasyonellik yok ama başkaları da yine dünyadaki kendi durumlarının daha fazla farkında ve amaçları konusunda daha düşünceli olmalarından dolayı daha önemli bir şey arıyorlar. Bu üçüncü gruba, etik bakış açısı, hayatta kişinin usanamayacağı bir anlam ve amaç sunuyor. En azından, etik bakış açısından bütün etik görevler yerine getirilene kadar usanılamaz. Bu

ütopya gerçekleştirilecek olsaydı, bizim amaç arayan doğamız, bizi bir güzel tatminsiz bırakabilirdi, tıpkı bencillerin mutlu olmak için ihtiyaçları olan her şeye sahip olduklarında tatminsiz olabilecekleri gibi. Bunda paradoksal hiçbir şey yok, zira evrimin önceden bizde daha önce hiç meydana gelmemiş bir durumdan tatmin duyma yetisiyle bizi donatmış olmasını beklememeliyiz. Bu yakın gelecekte pratik bir sorun olacak da değil.

Bu soyut spekülasyonları daha kişisel ve somut hâle getirerek bitireceğim. Henry Spira yirminci yüzyıl Amerikalı hayvan aktivistlerinin en etkililerinden biriydi. (Sadece bir örnek vermek gerekirse, "hayvanlar üzerinde denenmemiştir" sözünün bugün pek çok kozmetik ürünlerin üzerinde görünmesi başka herkesten çok Spira'dan dolayıdır.) Muazzam miktarda hayvan acısını önleyen pek çok kampanyasına ilaveten, Spira Güney'de medeni haklar için yürümüş, Ulusal Denizcilik Sendikası'ndaki yolsuzluklara karşı savaşmış ve New York liselerindeki imkânı olmayan öğrencilere ders vermiştir. Ondan arkadaşım olarak söz edecek o büyük şansa sahip oldum, evi ve bürosu olarak hizmet eden, az eşyalı, kiralık New York dairesinde pek çok defa birlikte kaldım. Kanser olup da sonun fazla uzakta olmadığını öğrenince, hayatını başkaları için çalışarak geçirmesine onu neyin ittiğini sordum. Şöyle cevapladı:

Galiba insan temel olarak, hayatının sırf ürün tüketip çöp üretmeden daha fazla bir anlama geldiğini hissetmek istiyor. Sanırım insan geriye bakıp, burayı başkaları için daha iyi bir yapmak için elinden geleni yapmış olduğunu söylemekten hoşlanıyor. Buna şu bakış açısından bakabilirsin: Acıyı ve ıstırabı azaltmak için insanın elinden ne gelirse yapmasından daha büyük hangi saik olabilir?

Bu cevap herkese ahlaki olarak hareket etmek için karşı konulamaz sebepler sunmayacaktır. Hepimizin acı ve ıstırabı azaltıp dünyayı başkaları için daha iyi bir yer yapmasının rasyonel olarak gerektiği ispatlanamaz. Etik olarak savunulamayan davranış her zaman irrasyonel değildir. Etik standartların ciddi ihlallerine karşı ek sebepler sunmak için, muhtemelen her zaman yasanın yaptırımlarına ve toplumsal baskıya ihtiyaç duyacağız. Öte yandan, neden etik olarak hareket etmeleri gerektiğini soracak kadar düşünceli olanlar, aynı zamanda, Spira'nın etik bakış açısını seçmesi için sunduğu sebeplerin değerini büyük ihtimalle bilecek olanlardır.

Notlar, Yararlanılan Kaynaklar ve Başka Kaynaklar

ÖNSÖZ

Bu kitapta ifade edilen görüşlere karşı daha fazla itirazlar için bkz. Peter Singer, "On Being Silenced in Germany", *The New York Review of Books*, 15 Ağutos 1991 ve Jeffrey Schaler (ed.) *Peter Singer Under Fire* (Chicago, 2009) içinde, Peter Singer, "An Intellectual Autobiography".

İnsanlar ile hayvanları kıyaslamaya karşı emir şuradan alınmıştır: *Ethische Grundaussagen* (*Ethical Foundational Statements*), the Board of the Federal Association Lebenshilfe für geistig Behinderte e.V., derneğin dergisi, *Geistige Behinderung* 29:4 (1990) s. 256'da yayımlanmıştır.

1. BÖLÜM: ETİK HAKKINDA

İlk kısımda tartışılan meseleler –görecilik, öznellik ve etiğin dine dayalı olduğu iddiası– çeşitli kitaplarda ele alınmıştır. Belki de en iyi kısa bir giriş, James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*'dir, 6. bsk., ed. Stuart Rachels (New York, 2009). Online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bu kitapta tartışılan başka konuların yanı sıra burada da kullanışlı, güncel bir kaynaktır. Bkz. ayrıca Peter Singer (ed.) *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991) içerisindeki bu konular üzerine yazılmış makaleler, sırasıyla David Wong, James Rachels ve Jonathan Berg. Platon'un "tanrıların onayladığı şey" olarak "iyi"nin tanımlanmasına karşı savı *Euthyphron* eserindedir. Engels'in Marksist ahlak görüşü tartışması ve "gerçekten insan ahlakı"na atfı *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*'ın 9. bölümündedir. Marks'ın ahlak eleşti-

risi tartışması için bkz. Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991) içerisinde Allen Wood, "Marx against morality". C. L. Stevenson'ın duygucu kuramı, *Ethics and Language* (New Haven, 1944) eserinde enine boyuna izah ediliyor. R. M. Hare'in temel konumu *The Language of Morals* (Oxford, 1952), *Freedom and Reason* (Oxford, 1963) ve *Moral Thinking* (Oxford, 1981) eserelerinde bulunabilir. Özet bir ifade için bkz. P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991) içindeki Hare'in "Universal prescriptivism" denemesi. J. L. Mackie'nin *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, Middlesex, 1977) kitabı öznelliğin bir versiyonunu savunuyor. Derek Parfit, *On What Matters*'da (Oxford, yakında çıkacak) etikte nesnel hakikatin sıkı bir savunmasını sunuyor.

Bir adalet anlayışını akla getiren şempanze davranışının tasviri, Frans de Waal, *Chimpanzee Politics*'ten, (Jonathan Cape, Londra, 1982), s. 205–7. Ahlaki sezgilerimizin evrim geçirmiş doğası üzerine yakın geçmiş bulguların ayrıntılı izahı ve etik açısından bu bulguların öneminin ele alınışı için bkz. Joshua Greene, *The Moral Brain and How to Use It,* Penguin Press, New York, yakında çıkacak.

Mill'in denemesi, "On Nature" ilk, John Stuart Mill, *Nature, The Utility of Religion, and Theism*, (Londra, 1874) içinde yayımlandı.

İkinci kısımda değinilen evrenselleştirilebilirlik ilkesinin daha önemli formülasyonları şu eserlerden: Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* II. kısım; R. M. Hare, *Freedom and Reason* ve *Moral Thinking*; R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt. 12 (1951–2); J. J. C. Smart ve B. Williams, *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, 1973); John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972; düz. bas., 1999); W. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (2. bsm, New York, 1975) *(W. Kaufmann, Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997)* içinde, J. P. Sartre, "Existentialism is a Humanism" ve Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, (çev. T. McCarthy, Londra, 1976) ks. 111, 2.–4. bölümler.

Tercihler ya da çıkarlara dayalı bir yararcılık için deneme

mahiyetindeki sav büyük oranda Hare'den geliyor, her ne kadar onun *Moral Thinking*'indeki sav kadar uzağa gitmese de. Sidgwick tercihci görüşü, hazcı görüşten ayırıyor: *The Methods of Ethics* (7. bsm, Londra, 1907), I. kitap, 9. bölüm, s. 109–15. Yararlı bir sonuççuluk tartışması için bkz. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism'deki Walter Sinnott-Armstrong'un makalesi.

Lotoda kazanmanın daha büyük mutluluklara götürmediği konusundaki bulgu için bkz. Philip Brickman, Dan Coates ve Ronnie Janoff-Bulman, "Lottery winners and accident victims: Is happiness relative?" *Journal of Personality and Social Psychology*, 36 (1978), s. 917–27.

2. BÖLÜM: EŞİTLİK VE İÇERİMLERİ

Rawl'un, eşitliğin, insanların doğal ayırt edici özelliklerine dayandırılabileceği savı şurada: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA, 1971; düz. bas., 1999), 77. kısım.

Zekâ ve IQ testleri tartışması için bkz. James Flynn, *What is Intelligence? Beyond the Flynn Effect* (Cambridge, 2009). IQ ile ırk arasındaki bir bağ lehine savlar A. R. Jensen, *Genetics and Education* (Londra, 1972) ve *Educability and Group Differences* (Londra, 1973) ve H. J. Eysenck, *Race, Intelligence and Education*'da (Londra, 1971) bulunabilir. Çeşitli itirazlar K. Richardson ve D. Spears (ed.), *Race, Culture and Intelligence* (Harmondsworth, Middlesex, 1972) içinde toplanmıştır. Bkz ayrıca N. J. Block ve G. Dworkin, *The IQ Controversy* (New York, 1976); H. J. Eysenck ve Leon Kamin, *Intelligence: The Battle for The Mind* (Londra, 1981); R. C. Lewontin, Steven Rose ve Leon Kamin, *Not in Our Genes* (New York, 1984) özellikle 5. bölüm; R. J. Herrnstein ve C. Murray, *The Bell Curve* (New York, 1994) ve S. Modgil ve C. Modgil, *Arthur Jensen, Consensus and Controversy* (New York, 1987), s. 213–35 ve 374–81 içindeki Robert Nichols ile James Flynn arasındaki tartışma, Jensen'dan da bir yorumla birlikte. Thomas Jefferson'ın haklar meselelerinde zekânın alakasızlığı üzerindeki yorumu, 25 Şubat 1809'daki Henri Gregoire'a bir mektupta yapılmıştı.

Cinsiyetler arasındaki psikolojik ve bilişsel farklılıkların do-

ğası ve kökeni şuralarda ele alınıyor: Eleanor Maccoby ve Carol Jacklin, *The Psychology of Sex Differences*'da (Palo Alto, 1974); Diane Halpern, *Sex Differences in Cognitive Abilities*, (3. bsm, Londra, 2000); Doreen Kimura, *Sex and Cognition*, (Cambridge, Mass., 2000); ve Melissa Hines, *Brain Gender* (New York, 2005). Bu bilimin bir kısmının eleştirisi için bkz. Cordelia Fine, *Delusions of Gender* (New York, 2010).

Eşitliğin tek haklı gösterilebilir biçimi olarak tipik bir fırsat eşitliği savunması Danel Bell, "A 'Just' Equality", *Dialogue* (Washington DC, 1975) cilt. 8, no. 2. Jeffrey Gray'in yaptığı alıntı "Why Should Society Reward Intelligence?"tan, *The Times* (Londra), 8 Eylül 1972. Eşit fırsatın yarattığı ikilemler keskin bir zekâyla şurada anlatılıyor: James Fishkin, *Justice, Equal Opportunity and the Family* (New Haven, 1983).

Olumlu eylem meselesinin bir özeti için bkz. online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action'da Robert Fullinwider'ın makalesi "Affirmative Action". Bkz. ayrıca Robert Fullinwider ve Judith Lichtenberg, *Leveling the Playing Field: Justice, Politics, and College Admissions* (Lanham, Maryland, 2004). Olumlu eylemle üniversiteye alınmış azınlık öğrencilerinin tüm sınıftan daha az başarılı olduğu kanıtı şurada bulunabilir: Richard Sander, "A Systemic Analysis of Affirmative Action in American Law Schools," *Stanford Law Review*, 57 (2004), s. 367–484. Azınlık öğrencileri için olumlu eylemin kötü olduğuna dair sav şurada bulunabilir: Stephan Thernstrom ve Abigail Thernstrom, *America in Black and White: One Nation, Indivisible* (New York, 1997). Olumlu eylem Princeton ve Harvard Üniversitelerinden iki eski rektör tarafından şurada savunuluyor: William Bowen ve Derek Bok, *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions* (Princeton, New Jersey, 1998)

3. BÖLÜM: HAYVANLARA EŞİTLİK?

Hayvanlara nasıl davranmamız gerektiğinin etiği üzerindeki görüşlerimin daha ayrıntılı izahı için bkz. *Animal Liberation* (2. bsm, yeni önsözle, New York, 2009) [*Hayvan Özgürleşmesi*, çev.

Hayrullah Doğan, Ayrıntı, İstanbul, 2005]. Mary Midgley, *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983) bu meselelerin okumaya değer izahıdır. James Rachels, *Created from Animals* (Oxford, 1990) hayvanlar arasındaki yerimiz hakkındaki düşünüşümüz için Darwin devriminin sonuçlarını çıkarıyor. Richard Ryder, *Animal Revolution*'da (Oxford, 1989) türcülüğe karşı değişen tavırların tarihinin haritasını çiziyor. Ayrıca tavsiye olunan okumalar: David DeGrazia, *Taking Animals Seriously* (Cambridge, 1996) ve aynı yazardan *Animal Rights: A Very Short Introduction* (Oxford, 2001); Paola Cavalieri, *The Animal Question* (New York, 2001) ve *The Death of the Animal: A Dialogue* (New York, 2009); ve Karen Dawn, *Thanking the Monkey* (New York, 2008). Hayvanlarla olan ilişkilerimizin psikolojisi üzerine bkz. Hal Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals,* (New York, 2010). Hayvanları ve etiği ele alan antolojiler: Tom Regan ve Peter Singer (ed.), *Animal Rights and Human Obligations* (2. bsm, Englewood Cliffs, NJ, 1989); Peter Singer (ed.) *In Defense of Animals* (Oxford, 1986) ve *In Defense of Animals: The Second Wave* (Oxford, 2006); Susan Armstrong ve Richard Botzler (ed.), *The Animal Ethics Reader* (Londra, 2003); ve Cass Sunstein ve Martha Nussbaum (ed.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (New York, 2004).

Bentham'ın hayvanları savunması *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* eserinden (1789) XVIII. bölüm, 1. kısım, not.

Modern çiftçilik şartlarının daha ayrıntılı tarifi *Hayvan Özgürleşmesi* 3. bölüm'de bulunabilir; ve Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma* (New York, 2006), 17. bölüm; ve Peter Singer ve Jim Mason, *The Ethics of What We Eat* (New York, 2006). Keza, *Hayvan Özgürleşmesi*, 2. bölüm hayvanların araştırmalarda kullanımına ilişkin bu kitapta mümkün olduğundan daha dolu bir tartışmayı içeriyor, ama ayrıca bkz. Richard Ryder, *Victims of Science* (2. bsm, Fontwell, Sussex, 1983). Botox deneyinin ayrıntıları şu adreste bulunabilir http://www.hsus.org. H. F. Harlow'un maymunları tecrit etme deneyleri ilk *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 78 (1972), s. 202; *Proceedings of the National*

Academy of Science, 54 (1965), s. 90, ve *Engineering and Science*, 33 (Nisan, 1970), s. 8. Harlow'un çalışmasının devamı için bkz. *Animal Liberation* (2. bsm) s34-5.

İtirazlar arasında, hayvanların acı hissetmeye muktedir olmadığı iddiası çoğunlukla Descartes'la özdeşleşmiştir. Descartes'ın görüşü çoğunun varsaydığından daha az açıktır (ve daha az tutarlı). Bkz John Cottinghan, "A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals", *Philosophy*, 53 (1978), s. 551. *The Unheeded Cry*'da (Oxford, 1989), Bernard Rollin hayvanın çektiği acı gerçeğini yadsıyan daha yakın dönem ideolojileri anlatıyor. Kabuklulardaki acı üzerine bkz. Robert Elwood ve Mirjam Appel, "Pain experience in hermit crabs?" *Animal Behaviour,* 77 (2009), s. 1243–46 ve Stuart Barr ve diğ., "Nociception or pain in a decapod crustacean?" *Animal Behaviour,* 75 (2008), s. 745–51.

Benjamin Franklin hakkındaki anekdotun kaynağı kendi yazdığı *Autobiography*'dir (New York, 1950), s. 41. Aynı itiraz daha ciddi biçimde John Benson tarafından "Duty and The Beast"te ele alınmıştır, *Philosophy*, 53 (1978), s. 545–7.

"Etik ve Karşılıklılık" kısmındaki Platon'un *Republic* [*Devlet*] eserinden alıntı 11. kitap, s. 358–9'dan. Benzer bir görüşün sonraki ifadeleri şuralarda: John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972; düz. bas., 1999); J. L. Mackie, *Ethics,* 5. bölüm; ve David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford, 1986). Ahlakın merkezinden hayvanları dışlıyorlar, ama bu dışlamanın etkisini çeşitli şekillerde yumuşatıyorlar (bkz, örneğin, *A Theory of Justice*, s. 512, ve *Ethics,* s. 193–5). Mukabelenin daha serbest versiyonunu tartışırken, Edward Johnson'ın, *Species and Morality*'sini kullandım, Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1976 (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1981), s. 145.

Hayvanlar için çok daha avantajlı olan etiğin sözleşme görüşünün bir yorumu için bkz. Mark Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, (2. bsm, Londra, 2009).

"İnsanlar ile hayvanlar arasındaki farklılıklar" kısmında Jane Goodall'un şempanzeleri gözlemleri *In The Shadow of Man*'de (Boston, 1971) ve *Through a Window*'da (Londra, 1990), ve daha akademik bir formda *The Chimpanzees of Gombe*'de (Cambridge, Mass., 1986) hoş bir biçimde anlatılıyor. Büyük maymunların

kapasiteleri hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Paola Cavalieri ve Peter Singer (ed.), *The Great Ape Project* (Londra, 1993). Hayvanlar ile derin zihinsel engelli insanların göreli ahlaki statüsü hakkında bkz. Peter Singer, "Speciesism and Moral Status", ve Eva Feder Kittay, "The Personal is Philosophical is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield", hem Eva Feder Kittay hem Licia Carlson, (ed.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (Malden, MA, 2010) s. 331–44 ve s. 393–413.

"Türcülüğü Savunma" kısmında tartışılan sava itirazlardan, bireylere kendi türleri için normal olan kapasitelerine karşılık gelen ahlaki statüyü vermemiz gerektiği iddiası, J. Pennock ve J. Chapman (ed.), *Nomos IX: Equality* (New York, 1967) s. 62 ve devamı içinde "Egalitarianism and Equal Consideration of Interests"te Stanley Benn tarafından yapılmıştır. Kendimizi insan olarak düşündüğümüz için insanlara karşı özel ödevlerimiz olduğu savı John Benson'a aittir, "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53 (1978), ve ilgili tespitler, Bonnie Steinbock tarafından, "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy,* cilt. 53, s. 255–6 ve daha uzun olarak Leslie Pickering Francis ve Richard Norman tarafından yapılmıştır, "Some Animals are More Equal than Others", *Philosophy*, cilt. 53 (1978), s. 518–27. Bernard Williams, aynı başlıklı bir denemede "The Human Prejudice"i [İnsan Önyargısı] savunuyor, Jeffrey Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire*'da (Chicago, 2009) tekrar basıldı. Benim daha kapsamlı cevabım aynı ciltte bulunabilir.

4. BÖLÜM: ÖLDÜRMENİN NESİ KÖTÜ?

Andrew Stinson'ın tedavisi *The Long Dying of Baby Andrew* (Boston, 1983) içinde Robert ve Peggy Stinson tarafından anlatılıyor.

Joseph Fletcher'ın "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man" makalesi *The Hastings Center Report*'da çıktı, cilt 2, no. 5 (1972). John Locke'un "kişi" tanımı, *Essay Concerning Human Understanding* denemesinden alındı, (1690) kitap. II, 27. bölüm, 9. par.

Aristotoles'in bebek cinayeti hakkındaki görüşleri *Politics* eserinden, kitap. VII, s. 1335b; Plato'nun görüşleri *Republic*'ten, kitap V, 460c. Bebek cinayetine mevcut tavırlarımızın büyük oranda Hıristiyanlığın düşüncemiz üzerindeki etkisi olduğu iddiasına destek 6. bölümdeki notlarda anılmış çocuk cinayeti hakkındaki tarihsel belgelerde bulunabilir. (bkz. özellikle W. L. Langer'ın makalesi, s. 353–5.)

Aquinas'ın, bir köleyi öldürmenin o kölenin efendisine karşı suç işlemesi gibi, bir insanı öldürmenin de Tanrıya karşı suç olması yönündeki ifadesi için bkz. *Summa Theologica*, II, ii, soru 64, 5. makale.

Hare iki seviyeli ahlaki akıl yürütme görüşünü *Moral Thinking*'de (Oxford, 1981) ortaya koyup savunuyor.

Michael Tooley'nin "Abortion and Infanticide"ı, ilk *Philosophy and Public Affairs*'de yayımlandı, cilt. 2 (1972). S. 81'deki, "Bir kişinin hayat hakkı var mıdır?" kısmında alıntılanmış pasaj düzeltilmiş baskısıyla J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion* (Belmont, 1973) s. 60 içinde. Kitabı *Abortion and Infanticide* Oxford'da 1983'de yayımlandı.

Öldürmeye bir itiraz olarak özerkliğe saygı hakkında daha başka tartışmalar için, bkz. Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, Middlesex, 1977), 5. bölüm, ve H. J. McCloskey, "The Right to Life", *Mind,* cilt. 84 (1975).

Jeremy Bentham, bir şeyin bir bireyin çıkarlarına olmasının ne demek olduğu izahını *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* eserinde veriyor, (1789), 1. bölüm, paragraf II, V.

Yararcılığın "toplamcı" ve "varoluş öncelikli" versiyonlarını tartışmamda Derek Parfit'ten çok şey var. Başta varoluş öncelikli görüşünü şurada savunmaya çalıştım: M. Bayles (ed.), *Ethics and Population* (Cambridge, Mass., 1976) fakat Parfit'in aynı cilt içindeki cevabı, "On Doing the Best for Our Children", fikrimi değiştirmeme beni ikna etti. Parfit'in *Reasons and Persons* (Oxford, 1984) kitabı, bu konuyu derinlemesine takip etmeyi isteyen herkes için gerekli bir okumadır. Bkz. ayrıca "Overpopulation and the Quality of Life", Peter Singer (ed.), *Applied Ethics*'teki (Oxford, 1986) bazı meselelerin kısa izahı. Parfit "kişiyi-etkileyen" terimini kullanıyor, Bense "varoluş öncelikli"yi kullanıyorum, ki

bu görüşün, başka hissetme yetisi olan yaratıklardan ayrı olarak kişilere özel bir atfı olmadığından daha uygun görünüyor.

Bu iki yararcılık versiyonunun arasındaki ayrım ilk kez Henry Sidgwick tarafından fark edilmişe benziyor, *The Methods of Ethics* (Londra, 1907), kitap. IV, 1. bölüm, s 414–16. İlerisindeki tartışmalar, daha önce anılanlara ilaveten, şunları içeriyor: J. Narveson, "Moral Problems of Population", *The Monist*, cilt. 57 (1973); T. G. Roupas, "The Value of Life", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 7 (1978); R. I. Sikora, "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations", B. Barry ve R. Sikora (ed.), *Obligations to Future Generations* (Philadelphia, 1978); Jeff McMahan, "Problems of Population Theory", *Ethics*, 92 (1981), s. 96– 127; Melinda Roberts, *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*, (Lanham, MD, 1998); Jesper Ryberg ve Torbjorn Tannsjo (ed.), *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics* (New York, 2005); Elizabeth Harman, "Can we harın and benefit in creating?" *Philosophical Perspectives* 18 (2004), s. 89–109; ve Caspar Hare, "Voices from another world: Must we respect the interests of people who do not, and will never, exist?" *Ethics*, 117 (2007), s. 498– 523. Genel bakış için, bkz *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion/ içinde Jesper Ryberg, "The Repugnant Conclusion"

Mill'in Socrates'i budalayla karşılaştırdığı ünlü pasajı *Utilitarianism*'de çıktı (ilk basım 1863; J.M. Dent, Londra, 1960) s. 8–9. Burada ve sonraki üç bölümde işlenenlerin tamamının özenle düşünülmüş derinlemesine bir tartışması için bkz. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York, 2001).

5. BÖLÜM: CAN ALMA: HAYVANLAR

Başka türden bir varlıkla iletişim kurmada açılan çığır şurada ilan edildi: R. ve B. Gardner, "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", *Science*, cilt 165 (1969), s. 664–72. Şempanzelerdeki, gorillerdeki ve bir orangutandaki dil kullanımı hakkındaki bilgi Paola Cavalieri and Peter Singer (ed.), *The Great Ape Project* içindeki

(Londra, 1993) Roger ve Deborah Fouts, Francine Patterson ve Wendy Gordon, ve H. Lyn Miles'ın makalelerinden alınmıştır. Washoe'nun hayatı için bkz. Roger Fouts, *Next of Kin* (New York, 1997), ve yunusların zihinsel hayatlarının bir tartışması için bkz. Thomas White, *In Defense of Dolphins*, (Blackwell, Oxford, 2007).

5. bölümün ilk kısmındaki alıntı Stuart Hampshire'dan, *Thought and Action* (Londra, 1959), s. 98–9. İlgili görüşleri olan diğerler: *Will, Freedom and Power* (Oxford, 1975) içinde Anthony Kenny; "Thought and Talk" S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language* (Oxford, 1975) içinde Donald Davidson,; ve Michael Leahy, *Against Liberation* (Londra, 1991).

Julia'nın sorun çözme yetileri J. Döhl ve B. Rensch tarafından gösterilmiştir; çalışmaları Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*, s. 31'de tarif edilmiştir. Frans de Waal şempanzeleri gözlemlerini *Chimpanzee Politics* (New York, 1983) içinde bildiriyor. Goodall'un, Figan'ın muzunu özenle elde etme biçimi *In the Shadow of Man* s. 107'den alınmıştır. Domuzların daha büyük domuzlara yiyeceğin nerede olduğunu göstermekten kaçınması incelemesi S. Held, M. Mendl, C. Devereux, ve R. W. Byrne tarafından yapılmıştır, "Foraging pigs alter their behavior in response to exploitation", *Animal Behaviour* 64 (2002), s. 157–66. Mathias Osvath, taş atan şempanze Santino'nu gözlemlerini, "Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee", *Current Biology*'de aktarıyor, 19 (2009), s. R190-1. Çalı kargalarının muhteşem zihin güçleri, Sérgio P.C. Correia, Anthony Dickinson ve Nicola S. Clayton, "Western Scrub-Jays Anticipate Future Needs Independently of Their Current Motivational State", *Current Biology,* 17 (2007), s. 856–61'de gösteriliyor. Genel olarak bu konu için bkz. Michael Mendl ve Elizabeth S. Paul, "Do animals live in the present? Current evidence and implications for welfare," *Applied Animal Behaviour Science,* 113 (2008), s. 357–82.

Hayvan özfarkındalığı ve ayna testleri çeştli denemelerde tartışılıyor, aralarında şunlar da var: M. Bekoff, C. Allen ve G. Burghardt (ed.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition* (Cambridge, Mass., 2002). Irene Pepperberg, papağan Alex'le çalışmasını *Alex and Me* (New York, 2008)'de anlatıyor. Tavukların özdenetim uygulama yetileri şu-

rada nakledilmiş: S. M. Abeyesinghe, C. J. Nicol, S. J. Hartnell ve C. M. Wathes, "Can domestic fowl, *Gallus gallus domesticus*, show self-control?" *Animal Behavior*, 70 (2005), s. 1–11. Culum Brown balıkların zihinsel hayatlarını "Not just a pretty face," *New Scientist*, 182 (12 Haziran 2004), s. 42'de tartışıyor. Bir ahtapotun alışılmamış alet kullanımı için bkz. Julian K. Finn, Tom Tregenza ve Mark Norman, "Defensive tool use in a coconut-carrying octopus", *Current Biology*, 19 (2009), s. R1069–70.

Gary Varner'ın bir kişi, yaklaşık-kişi ve sırf hissetme yetisine sahip olanın arasındaki farkı anlama konusu için, bkz. yazarı olduğu *Personhood and Animals in the Two-Level Utilitarianism of R.M. Hare.* (New York. Yakında çıkacak). Roger Scruton ölümün ne zaman bir trajedi olduğunu ve ne zaman olmadığını "The Conscientious Carnivore" denemesinde yazıyor, *Food for Thought*, ed. Steve Sapontzis (Amherst, NY, 2004), s. 81–91.

Leslie Stephen'ın jambon yemenin domuzlara iyilik olduğu iddiası *Social Rights and Duties*'den (Londra, 1896) ve Henry Salt tarafından "The Logic of the Larder"da alıntılanıyor, o da Salt'un *The Humanities of Diet* (Manchester, 1914) eserinde çıkmıştı ve T. Regan ve P. Singer (ed.), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ, 1976) ilk basımında yeniden yayımlandı. Bu savın daha yakın geçmişteki yeniden ifadeleri için bkz. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma* (New York, 2006) ve Hugh Fearnley-Whittingstall, *The River Cottage Meat Book,* (Londra, 2004). Benim bu meseleyi daha önce ele alışım *Animal Liberation* (New York, 1975)'in ilk basımındaki 6. bölümde bulunuyor. Meselenin yerine konulabilirliğe karşı çıkan ayrıntılı bir tartışması için, bkz. Tatjana Visak, "Killing Happy Animals", Utrecht Üniversitesi'ne sunulmuş bir doktora tezi, 2010.

İki kadının örneği Derek Parfit'ten geliyor, "Rights, Interests and Possible People", S. Gorovitz ve diğ. (ed.), *Moral Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, NJ, 1976) içerisinde; iki farklı tıp programı arasındaki bir tercih açısından ifade edilen bir çeşitleme şurada bulunabilir: Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), s. 367. James Rachels'ın biyolojik ve biyografik hayat arasındaki ayrımı, kitabı *The End ofLife* (Oxford, 1987)'dan geliyor. Hart'ın bu kitabın ilk baskısının tanıtımında bu konuyu tartıştığı yazının

başlığı "Death and Utility"ydi ve *The New York Review of Books*'ta çıktı, 15 Mayıs 1980.

Arthur Schopenhauer kötümser varoluş görüşünü şurada ortaya koyuyor: *The World as Will and Idea*, (ilk basım 1818, çev. R. B. Haldane ve J. Kemp, Londra, 1896), kitap IV, 56–9. kısım, s. 397–420. Daha yakın dönem savunma David Benatar'ın *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*'ı (Oxford, 2006).

Henry Sidgwick'in nihai iyi olarak arzu edilir bilinç ya da haz savı şurada bulunabilir: *The Methods of Ethics*, kitap III, 14. bölüm.

İklim değişikliği senaryomun arkasında yatan ve Parfit'in "Boşaltma" örneğinin dayandığı kimliksizlik sorununun özgün sunumu şurada: Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), s. 351–74. Soruna bir genel bakış ve başka kaynaklar için bkz. online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/ nonidentity-problem içinde Melinda Roberts, "The Nonidentity Problem"

Avlanma etiği hakkında, bkz. Gary Varner, *In Nature's Interests* (New York, 1998), 5. bölüm. Steven Davis, ot yiyen sığırın veganlara göre daha az hayvan ölümünden sorumlu olduğunu şurada iddia ediyor: "The Least Harm Principle May Require that Humans Consume A Diet Containing Large Herbivores, Not A Vegan Diet", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16 (2003), s. 387–94. Hesaplamalarındaki hata Gaverick Matheny tarafından ortaya konuyor, "Least Harm: A Defense of Vegetarianism from Steven Davis's Omnivorous Proposal", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16 (2003), s. 505–11.

6. BÖLÜM: CAN ALMA: EMBRİYO VE FETÜS

Roe v. Wade'deki ABD Anayasa Mahkemesinin kararının tam metni online olarak mevcut; bazı önemli kısımları şurada yeniden yayımlandı: J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion*. Birleşik Devletler'deki dondurulmuş embriyo sayısı için bkz Pam Belluck, "From Stem Cell Opponents, an Embryo Crusade", *The New York Times*, 2 Haziran 2005.

6. bölümün "Hızlandırma" kısmında değinilen hükümet heyeti –Wolfenden Heyeti– *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*'ı çıkarmıştır, Command Paper 247 (Londra, 1957). Alıntı 24. sayfadan. J. S. Mill'in 'çok basit ilke'si *On Liberty*'nin (3. bsm, Londra, 1864) giriş bölümünde ifade edilmiştir. Edwin Schur'un *Crimes Without Victims* kitabı Englewood Cliffs, NJ, 1965'te basılmıştır. Judith Jarvis Thomson'ın "A Defense of Abortion" *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971)'de çıkmış ve Peter Singer (ed.), *Applied Ethics*'te yeniden yayımlanmıştır.

Fetüsün hissetme yetisinin gelişimi izahım Monash üniversitesi, İnsan Biyoetik Merkezi'ndeki Susan Taiwa tarafından gerçekleştirilen araştırmaya dayalıdır ve "When is the capacity for sentience acquired during human fetal development?" adıyla yayımlanmıştır, *Journal of Maternal-Fetal Medicine*, 1 (1992), s. 153–65. Daha önceki bir uzman görüşü, başkanlığını Sir John Peel'ın yaptığı, Britanya hükümeti fetüs araştırmaları danışma grubundan geldi ve şu adla yayımlandı: *The Use of Fetuses and Fetal Materials for Research* (Londra, 1972). Bkz. ayrıca Clifford Grobstein, *Science and The Unborn* (New York, 1988).

Paul Ramsey fetüsün genetik emsalsizliğini kürtaja karşı bir sav olarak kullanıyor: D. H. Labby (ed.), *Life or Death: Ethics and Options* (Londra, 1968) içinde "The Morality of Abortion", ve şurada tekrar yayımlanmıştır: J. Rachels (ed.), *Moral Problems* (2. bsm, New York, 1975), s. 40. Başkan George W. Bush'un, kök hücreleri elde etmek için embriyoların kullanımı üzerine konuşması şurada: http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"2001HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"/HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"08HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"/HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"20010809HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"–HYPERLINK "http://georgew

bushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html"2HYPERLINK "http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/08/20010809-2.html". html

Don Marquis'nin kürtaja karşı savı şu adla yayımlanmıştır: "Why abortion is immoral", *Journal of Philosophy*, 86 (1989), s. 183–202; bkz. ayrıca Alistair Norcross, "Killing, Abortion and Contraception: A Reply to Marquis", *Journal of Philosophy*, 87 (1990), s. 268–77. Totipotensi hakkındaki alıntı şuradan: Jeffrey Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire* (Open Court, 2009), s. 151 içinde Don Marquis, "Singer on Abortion and Infanticide"

Çeşitli türde hücrelerden yeni insanlar yaratma ihtimali hakkında bkz. Agata Sagan ve Peter Singer, "The Moral Status of Stem Cells", *Metaphilosophy*, cilt 38, no. 2–3 (Nisan 2007), s. 264–84. Patrick Lee ve Robert George'dan alıntılanmış pasaj, denemeleri "Human-Embryo Liberation: A Reply to Peter Singer"dan, *National Review Online* (25 Ocak 2006), http://www.nationalreview.com/comment/lee georgeHYPERLINK "http://www.nationalreview.com/comment/lee george200601250829"200601250829.asp. Bkz. ayrıca Patrick Lee ve Robert George, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), s. 81–94.

Ayrılan embriyonun kimliği hakkındaki spekülasyonlarımı, P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson and P. Kasimba (ed.), *Embryo Experimentation* (Cambridge, 1990) içindeki "Individuals, humans and persons: the issue of moral status"ün yazarlığını birlikte yaptığımız Helga Kuhse'ye borçluyum. İkimiz de insan bireyinin başlangıcını rahme düşmenin belirlediği görüşüne karşı çıkan bir Romalı Katolik ilahiyatçının dikkat çekici bir kitabına borçluyduk: Norman Ford, *When Did I Begin?* (Cambridge, 1988). "Mary"nin kaybına yas tutma hakkındaki tartışma için bkz. David Oderberg, "Modal Properties, Moral Status, and Identity", *Philosophy & Public Affairs*, 26 (1997), s. 270–1. IVF bağlamındaki potansiyellik hakkındaki sav ilk şurada yayımlandı: Peter Singer ve Karen Dawson, "IVF technology and the argument from potential", *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988) ve *Embryo Experimentation*'da yeniden basıldı. Stephen Buckle "Arguing

from Potential", *Bioethics*, 2 (1988) içinde farklı bir yaklaşım seçiyor, ayrıca *Embryo Experimentation*'da da yayımlandı. Bkz ayrıca Reginald Williams, "Abortion, Potential, and Value", *Utilitas*, 20 (2008), s. 169–84.

John Noonan'dan yapılan alıntı, John Noonan (ed.), *The Morality of Abortion* (Cambridge, Mass., 1970), s. 56–7 içindeki "An almost absolute value in history," yazısından. Bebek olan embriyoların yüzdesi hakkında bkz. Birleşik Devletler Beşeri Hizmetleri, Hastalık Denetim ve Önleme Merkezleri, Yardımcı Üreme Teknolojisi (ART) Raporu: National Summary, 2007, http://apps.nccd.cdc.gov/ART/NSR.aspx?SelectedYear=HYPERLINK "http://apps.nccd.cdc.gov/ART/NSR.aspx?SelectedYear=2007"2007. Herhangi tek bir embriyonun hayatta kalma olasılığını elde etmek için, gebelik başarı oranlarını her döngüde kullanılan ortalama embriyo sayısına bölmek gerekiyor (çünkü çoğu gebelik sadece tek bir çocukla son buluyor). Britanya rakamları İnsan Döllenmesi ve Embriyoloji İdaresi'nin internet sitesinde bulunabilir: http://www.hfea.gov.uk/ivf-figures-HYPERLINK "http://www.hfea.gov.uk/ivf-figures-2006.html"2006HYPERLINK "http://www.hfea.gov.uk/ivf-figures-2006.html".html#HYPERLINK "http://www.hfea.gov.uk/ivf-figures-2006.html"1276. Avustralya'nın Victoria eyaleti için bkz. Victoria Yardımcı Üreme Tedavisi İdaresi *Annual Report, 2009*, http://www.varta.org.au/www/HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html"257HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html"/HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html"1003057HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html"/displayarticle/HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html"1003573HYPERLINK "http://www.varta.org.au/www/257/1003057/displayarticle/1003573.html".html.

Bentham'ın bebek cinayeti üzerine güven veren yorumu, kitabı *Theory of Legislation*'dan (1802), s. 264 ve aktaran E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas* (Londra, 1924), I, s. 413n. *Abortion and Infanticide*'ın son bölümünde Michael Tooley bebekteki süren bir benlik olma duygusunun gelişimi

üzerindeki mevcut kanıtları tartışıyor. Bu konu için bkz. ayrıca Alison Gopnik, *The Philosophical Baby* (New York, 2009).

Bebek cinayetinin yaygınlığı konusunda tarihsel malzemeler için bkz. Maria Piers, *Infanticide* (New York, 1978) ve W. L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", *History of Childhood Quarterly*, cilt 1 (1974). Eski fakat hâlâ değerli bir inceleme şurada: Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas, 1*, s. 394–413. Bebek cinayetinin bir aile planlaması biçimi olarak kullanımının ilginç bir incelemesi, Thomas C. Smith, *Nakahara: Family Farming and Population in a Japanese Village, 1717–1830*. Platon ve Aristotoles'in bu konu üzerindeki görüşleri 4. bölümün notlarında verilmiştir. Seneca için, bkz. *De Ira, 1*, 15, Westermarck tarafından anılmıştır, *The Origin and Development of Moral Ideas, I*, s. 419. Marvin Kohl (ed.), *Infanticide and the Value of Life* (Buffalo, NY, 1978) bebek cinayeti üzerine bir deneme derlemesidir. Kamu politikası gerekçesiyle çizginin çekileceği yer olarak doğum için güçlü bir sav, Almanca okurlar için şurada bulunabilir: Norbert Hoerster, "Kindestötung und das Lebensrecht von Personen", *Analyse & Kritik*, 12 (1990), s. 226–44.

Aldığım konumla bazı yakınlık gösteren makaleler şunları içeriyor: Michael Tooley, "Abortion and Infanticide," *Philosophy and Public Affairs*, cilt 2 (1972); Mary Anne Warren, "The Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, cilt 57 (1973); ve R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 4 (1975).

7. BÖLÜM: CAN ALMA: İNSANLAR

Linares davasının ayrıntıları: the *New York Times*, 27 Nisan 1989, ve the *Hastings Center Report*, Temmuz/Ağustos 1989. Bebekler için ölüm kalım kararları konusunun tamamına dair daha çok ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için, bkz: Helga Kuhse ve Peter Singer, *Should the Baby Live?* (Oxford, 1985); Nufffield Council on Bioethics, "Critical Care Decisions in Fetal and Neonatal Medicine" (2006), http://www.nuffieldbioethics.org/go/ourwork/neonatal/publication_406.html; John D. Lantos ve William Meadow, *Neonatal Bioethics: The Moral Challenges of Medical Innovation* (Balti-

more: Johns Hopkins University Press, 2006); ve Geoffrey Miller, *Extreme Prematurity: Practices, Bioethics and the Law* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007).

Kalıcı bitkisel durumdaki hastaların sayısı ve bu durumların süresi şurada bildirilmiştir: "USA: Right to live, or right to die?" *The Lancet*, cilt 337 (12 Ocak, 1991). Bkz. ayrıca Nancy Frazier O'Brien, "No easy answers seen for questions about persistent vegetative state", Catholic News Service 9/20/2007 www.catholic.org. Schiavo davası hakkında, bkz. William Yardley ve Maria Newman, "Schiavo Dies Nearly Two Weeks After Removal of Feeding Tube", *The New York Times*, 31 Mart, 2005; ve Timothy Williams, "Schiavo's Brain Was Severely Deteriorated, Autopsy Says", *The New York Times*, 15 Haziran 2005.

Diane davasının alıntılandığı yer: Timothy E. Quill, "Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making", *The New England Journal of Medicine*, 324(10), s. 691–4 (7 Mart 1991). Betty Rollins annesinin ölümünü şurada anlatıyor: *Last Wish* (Penguin, 1987), alıntılanan pasaj, s. 149–50. Janet Adkins'in ölümü konusunda, bkz. *New York Times*, 14 Aralık 1990; Jack Kevorkian'ın kendi anlatımı için bkz. J. Kevorkian, *Prescription: Medicide* (Prometheus Books, Buffalo, NY, 1991). Hekim yardımıyla intihar ve gönüllü ötenazi hakkında daha fazla tartışma için, bkz. Margaret Pabst Battin, *The Least Worst Death*, (New York, 1994); J.M. Dieterle, "Physician-Assisted Suicide: A New Look at the Arguments," *Bioethics*, 21 (2007), s. 127–39; ve Michael Gill, "Is the Legalization of Physician-Assisted Suicide Compatible with Good End-of-Life Care?" *Journal of Applied Philosophy*, 26 (2009), s. 28–42.

New Orleans'taki Memorial Medical Center'da meydana gelen olayları anlatımım Sheri Fink'e dayandırılmıştır, "The Deadly Choices at Memorial," *The New York Times Sunday Magazine*, 30 Ağustos, 2009.

Roma Katolik Kilisesinin ötenazi ve çifte etki doktrini hakkındaki konumuna dair resmi beyanı şurada: *Declaration on Euthanasia*, yayımlayan: the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith (Vatican City, 1980). Başka yararlı tartışmalar şunlardır: Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, 14. ve 15. bö-

lüm; D. Humphrey ve A. Wickett, *The Right to Die: Understanding Euthanasia* (New York, 1986); ve P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991) içerisinde Helga Kuhse, "Euthanasia"

Ağır engelli bebeklerin tedavisi etrafındaki meseleler için, bkz. C. Gill, "Health Professionals, Disability and Assisted Suicide: An Examination of Relevant Empirical Evidence and Reply to Batavia", *Psychology, Public Policy & Law*, 6:2 (2000), s. 526–45; A. Batavia, "The Relevance of Data on Physicians and Disability on the Right to Assisted Suicide: Can Empirical Studies Resolve the Issue?" *Psychology, Public Policy and Law*, 6:2 (2000), s. 546–58; ve Eva Feder Kittay, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, 116 (2005), s. 100–31. Bkz. ayrıca aşağıdaki denemeler ve benim cevaplarım: Jeffrey Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire* (Chicago, 2009); Harry J. Gensler, "Singer's Unsanctity of Human Life: A Critique"; Harriet McBryde Johnson, "Unspeakable Conversations, or, How I Spent One Day as a Token Cripple at Princeton University", ve Stephen Drake, "Not Dead Yet!"

Aktif ve pasif ötenazi arasındaki ayrım James Rachels tarafından kısa ve öz biçimde eleştiriliyor, "Active and Passive Euthanasia", *New England Journal of Medicine*, 292 (1975), s. 78–80, ve şurada tekrar yayımlandı: Peter Singer (ed.), *Applied Ethics*. Bkz. ayrıca Rachels'ın *The End of Life*'ı; Helga Kuhse ve Peter Singer, *Should the Baby Live?*, 4. bölüm; ve Helga Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine – A Critique* (Oxford, 1987), 2. bölüm. Doe Bebek'in hikâyesi aynı kitabın 1. bölümünde yer alıyor. Amerikalı çocuk doktorları anketi şu isimle yayımlanmıştır: Loretta M. Kopelman, Thomas G. Irons ve Arthur E. Kopelman, "Neonatologists Judge the 'Baby Doe' Regulations", *The New England Journal of Medicine*, 318 (17 Mart, 1988), s. 677–83. Bu tür kararlara ilişkin Britanya hukuk davaları şurada anlatılıyor: Derek Morgan, "Letting babies die legally", *Institute of Medical Ethics Bulletin*, Mayıs 1989, s. 13–18; ve şurada: "Withholding of life-saving treatment", *The Lancet*, 336 (1991), s. 1121. Arthur Clough'ın şiiri şurada yer alıyor: *The New Oxford Book of English Verse*, ed. Helen Gardner (Oxford, 1978). Sir Gustav Nossal'ın 7. bölümün "aktif ve pasif ötenazi" kısmında anılan denemesi "The Right to Die: Do we Need New Legislation?"dır, Victoria Parlamentosu, Toplumsal

Gelişim Heyeti, *First Report on Inquiry into Options for Dying with Dignity*, p. 104. Çifte etki ve olağan ve olağandışı tedavi araçları arasındaki ayrım hakkında bkz. Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991) içerisinde Helga Kuhse, "Euthanasia", ve daha kapsamlı bir izah için, aynı yazardan, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine– A Critique*, (Oxford, 1987) 3.–4. bölümler. Papa II. Jean Paul'un beslenme sondasının çekilmesi hakkındaki kararı için bkz. "Speech of John Paul II to the Partïcipants at the International Congress, 'Life Sustaining Treatments and Vegetative State: Scientific Advances and Ethical Dilemmas'", 20 Mart, 2004, http://www.vegetativestate.org/discorso papa.htm. Bkz. ayrıca daha önce sözü geçen *Declaration on Euthanasia*, yayımlayan: the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Vatican City, 1980.

Avustralyalı çocuk doktorları ve doğum uzmanları anketi şurada yayımlandı: P. Singer, H. Kuhse ve C. Singer, "The treatment of newborn infants with major handicaps", *Medical Journal of Australia*, 17 Eylül 1983. Romalı Katolik Piskopos, Lawrence Casey'nin Quinlan davasındaki tanıklığı hükümden anılmıştır, "In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent", şurada yeniden yayımlanmıştır: B. Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die* (Englewood Cliffs, NJ, 1980). John Lorber seçilmiş spina bifida durumları için pasif ötenazi uygulamalarını şurada anlatıyor: "Early Results of Selective Treatment of Spina Bifida Cystica", *British Medical Journal*, 27 Ekim 1973, s. 201–4. Tedavi edilmeyen spina bifidalı bebeklerin hayatta kalma istatistikleri Lorber ve G. K. ve daha önce anılan E. D. Smith'in makalelerinden geliyor. Farklı doktorlar farklı rakamlar bildiriyor. Lorber'ın aktif ötenaziye itirazı aynı makale, s. 204. Spina bifidalı bebeklerin tedavisi hakkında daha başka tartışmalar için bkz. Helga Kuhse ve Peter Singer, *Should the Baby Live?*, 3. bölüm.

Nazi suçlarının ötenazi programlarından çıkarak geliştiği savı şurada aktarılmıştır: Leo Alexander, "Medical Science under Dictatorship", *New England Journal of Medicine*, cilt 241 (14 Temmuz 1949), s. 39–47. Gitta Sereny, *Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder* (Londra, 1974) Franz Stangl'ın kariyerinin, ötenazi merkezlerinden Treblinka'daki ölüm kampına izini sü-

rerken benzer bir iddiada bulunuyor; ama böyle yaparken Nazi "ötenazi" programının o zaman şimdi savunulduğundan ne kadar farklı olduğunu ortaya çıkarıyor (bkz. özellikle s. 51–5). İnsanların düzenli olarak bazı sağlık durumlarını ölümden beter olarak değerlendirdiklerini gösteren bir anket örneği için bkz. G. W. Torrance, "Utility approach to measuring health-related quality of life", *Journal of Chronic Diseases*, 40:6 (1987).

Eskimolar arasındaki ötenazi (ve bu tür özel şartlar dışında cinayetin nadir rastlanır olduğu) konusunda bkz. E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas,* cilt 1, s. 329–34, 387, n.1 ve 392, nn.1–3.

8. BÖLÜM: ZENGİN VE YOKSUL

Zenginlerin yoksullara karşı yükümlülüklerinin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Peter Singer, *The Life You Can Save* (New York, 2009). Bu konu üzerine başka değerli kitaplar: Peter Unger, *Living High and Letting Die* (New York, 1996); William Aiken ve Hugh LaFollette (ed.), *World Hunger and Moral Obligation* (Upper Saddle River, NJ, 1996); Thomas Pogge, *World Hunger and Human Rights* (Cambridge, 2002); Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance* (Cambridge, 2004); Garrett Cullity, *The Moral Demands of Affluence* (Oxford, 2005); ve Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right* (Oxford, 2007). Yoksulluğun nedenleri tartışması için, bkz. Paul Collier, *The Bottom Billion* (New York, 2007).

Dünya Bankası'nın araştırma ekibinin yoksulluk üzerine raporu şu adla yayımlanmıştır: Deepa Narayan ve Raj Patel, Kai Schafft, Anne Rademacher ve Sarah Koch-Schulte, *Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?* (New York, 2000). UNICEF'in çocuk ölümlerine dair en son rakamları için, bkz. www.childinfo.org/mortality.html.

Her ulusun ne kadar yardım yaptığının rakamları için, bkz. http://www.oecd.org/countrylist/0,3349,en_2649_34447_1783495_1_1_1_1,00.html.

Teşhis edilebilir bir kurbanın gönüllü olmamız üzerinde yapacağı etki için, bkz. Paul Slovic, "Psychic Numbing", *Judgment and*

Decision Making, 2 (2007), s. 79–95. Öldürmekle ölmeye bırakmak arasındaki fark –ya da fark olmaması– hakkında, bkz. (aktif ve pasif ötenaziye önceki kaynaklara ilaveten) Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, 7. bölüm; Richard Trammel, "Saving Life and Taking Life", *Journal of Philosophy*, cilt 72 (1975); John Harris, "The Marxist Conception of Violence", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 3 (1974); John Haris, *Violence and Responsibility* (Londra, 1980); ve S. Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

John Locke'un haklar görüşü kendi *Second Treatise on Civil Government* (1690) kitabında ve Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974) kitabında gelişmiştir. Narveson'ın bu konumu savunması ve benim verdiğim cevap için bkz. Jeffrey Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire* (Chicago, 2009). Thomas Aquinas'ın çok farklı görüşü, *Summa Theologica*, II, ii, soru 66, makale 7'den alıntılanmıştır. Thomas Pogge, *World Hunger and Human Rights* (Cambridge, 2002) kitabında, yoksulluğa sebep olma ya da sürdürmede sorumlu olduğumuzu ileri sürüyor.

Yardımın verimliliği için, bkz. www.GiveWell.org ve şuradaki tartışmam: *The Life You Can Save* (New York, 2009), 6. bölüm.

Garrett Hardin "filika etiği"ni şurada önerdi: "Living on a Lifeboat", *Bioscience*, Ekim 1974, başka bir versiyonu da şurada çıktı: W. Aiken ve H. La Follette (ed.), *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, 1977). Hardin savı şurada enine boyuna ele alıyor: *The Limits of Altruism* (Bloomington, Indiana, 1977). Yardıma karşı daha önceki bir sav W. ve P. Paddock tarafından yanlış başlıklı eserleri *Famine 1975!*'te (Boston, 1967) dile getirildi, fakat bu görüşün tarihindeki en yüksek mevkinin Thomas Malthus'a verilmesi gerekir, *An Essay on the Principle of Population* (Londra, 1798). Nüfus meselesinin ve hayvanlara yem yaparak tahılları ne kadar çok ziyan ettiğimizin tartışması şurada: Peter Singer, *The Life You Can Save*, 7. bölüm. BM'in doğurganlık oranlarındaki düşüş tahminleri şurada bulunabilir: United Nations, *World Population Prospects: The 2006 Revision*, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (New York, 2007). Doğurganlık düşüşündeki yavaşlama hakkında, bkz. John Bongaarts, "Fertility Transitions in Developing Countries: Progress

or Stagnation?" Population Council, New York, Poverty, Gender, and Youth Working Paper no. 7, 2008.

Salwen ailesinin davaları hakkında, bkz. Kevin ve Hannah Salwen, *The Power of Half: One Family's Decision to Stop Taking and Start Giving Back* (New York, 2010). Zell Kravinsky hakkında, bkz. Ian Parker, "The Gift", *The New Yorker,* 2 Ağustos 2004. SusanWolf 'un makalesi "Moral Saints", *Journal of Philosophy*'de çıktı, 79 (1982), s. 419–39. Burada savunulmuş öyle bir konumun fazla yüksek bir standart koyup koymadığı tartışması için, bkz. the "Symposium on Impartiality and Ethical Theory", *Ethics* 101:4 (Temmuz 1991). Bu itiraza karşı güçlü bir tarafsızcı etik savunması için, bkz. S. Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford, Clarendon Press, 1989). Bkz. ayrıca Peter Singer, *The Life You Can Save,* 9–10. bölümler.

9. BÖLÜM: İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ

İklim değişikliğini değerlendirmeye dair temel belgeler Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin Değerlendirme Raporu'dur. Kitabın kaleme alındığı sırada bu belgelerin en günceli şudur: the *Fourth Assessment Report*, 2007. Raporları şurada bulabilirsiniz www.ipcc.ch. Tim Flannery'nin *The Weather Makers* (New York, 2001) eseri konuya güzel bir geniş giriş niteliğinde, aynı yazarın daha kısa eseri *Now or Never* (New York, 2009) da aynı şekilde. İklim değişikliğinin etik yönleri üzerine literatür şunları içeriyor: Stephen Gardiner, *A Perfect Moral Storm* (Oxford, 2011); James Garvey, *The Ethics of Climate Change*, (New York, 2008); ve Jeremy Moss (ed.), *Climate Change and Social Justice* (Melbourne, 2009). Yararlı bir derleme: Stephen Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson ve Henry Shue, ed.,*Climate Ethics* (New York, 2010).

Küresel ısınmanın çoktan neden olduğu ölüm sayısı verileri Düya Sağlık Örgütü'nden geliyor, *The Global Burden of Disease,* 2004, ek, s.8, http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/GlobalHealthRisks_report_annex.pdf. Sunderban adalarının yok oluşu hakkında: Somini Sengupta, "Sea's Rise in India Buries Islands and a Way of Life", *New York Times*, 11 Nisan 2007. İklim değişikliğinin gelecekteki olası etkisine ilişkin tahminler şuraya

dayanmaktadır: the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), "Summary for Policymakers", in IPCC, *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Cambridge, 2007 ve online www.ipcc.ch), s. 1–22. Brezilya'nın teklifi için, bkz.: http://unfccc.int/methods and science/other methodological issues/items/1038.php. İklim değişikliğinin tarihsel sorumluluğuna dair rakamlar için, bkz.: Niklas Höhne ve diğ., *Summary report of the ad hoc group for the modeling and assessment of contributions to climate change (MATCH)*, Kasım 2008, http://unfccc.int/files/methods and science/other_methodological_issues/application/pdf/match_summary_report_pdf; bkz. ayrıca Michel den Elzen ve diğ., "Analysing countries' contribution to climate change: scientific and policy-related choices", *Environmental Science&Policy*, 8 (2005), s. 614–636. Metinde atıfta bulunulan Çin metni: Chinese Academy of Sciences, Chinese Academy of Social Sciences, Development Research Center of the State Council, National Climate Center, Tsinghua University, *Carbon Equity: Perspective from Chinese Academic Community*, 10 Aralık, 2009.

The United Nations Framework Convention on Climate Change [Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi] şurada bulunabilir: http://www.unfccc.int/resource/conv/conv.html.

Amosferde 350 ppm CO_2 oranını aşmamız gerektiği önerisi şurada yapılmıştır: James Hansen, ve diğ., "Target Atmospheric CO_2: Where Should Humanity Aim?" *Open Atmosphere Science Journal*, 2 (2008), s. 217–31. Hansen yazısında *sınırla ve pazarla* [cap and trade] programına karşı çıkıyor, "Cap and Fade," *The New York Times*, 7 Aralık, 2009; Paul Krugman şurada karşılık veriyor, "Building a Green Economy," *New York Times Sunday Magazine*, 5 Nisan, 2010.

Alman Küresel Değişim Danışma Konseyi'nin yaklaşımı için, bkz. WBGU, *Solving the Climate Dilemma: The Budget Approach* (Berlin, 2009), http://www.wbgu.de/wbgu_snHYPERLINK "http://www.wbgu.de/wbgu_sn2009_en.html"2009_HYPER-

LINK "http://www.wbgu.de/wbgu_sn2009_en.html"en.html.

Angela Merkel'den alıntı, sempozyumdaki konuşmasından "Global Sustainability", Potsdam, 9 Ekim, 2007, Almanca, 'Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel beim Symposium "Global Sustainability" am 9. Oktober 2007 in Potsdam," Bundesregierung, *Bulletin* 104-1 10.10.2007, http://www.bundesregierung.de/nn HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"1514HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"/Content/DE/Bulletin/HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"2007HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"/HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"10HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"/HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"104HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"-HYPERLINK "http://www.bundesregierung.de/nn_1514/Content/DE/Bulletin/2007/10/104-1"1-bk-klima.html. Henry Shue'nun ayrımı için, bkz. yazısı, "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", *Law and Policy*, 15 (1993), s. 39–59. Çin'in 2007'de bu görüşe benzer bir savunması için, bkz. Xinhua news agency, "China urges accommodation to 'emissions of subsistence'" *China Daily*, 2007–08–02.

Başkan Museveni'nin sözleri Afrika Birliği zirvesi'ndeki konuşmasından, Addis Ababa, Etiyopya, Şubat 2007, şurada bildirildiği gibi: Andrew Revkin, "Poor Nations to Bear Brunt as World Warms", *New York Times*, 1 Nisan 2007.

BM Gıda ve Tarım Örgütü'nün ete vergi teklifi, şu raporunda yer alıyor, *Livestock in the Balance: The State of Food and Agriculture, 2009* (Roma, 2010), s. 74.

Başkan George W. Bush'tan alıntı şurada nakledilmiştir: Edmund Andrews, "Bush Angers Europe by Eroding Pact on Warming", *New York Times* 1 Nisan 2001, sözcüsü, Ari Fleisher'ınki de, 7 Mayıs 2001 Beyaz Saray basın brifinginden nakledilmiştir.

Katkıda bulunduğumuz eylemlerin bireysel sorumluluğu hak-

kındaki meseleler için, aşağıdakiler önemli: David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, 1965); R. M. Hare, "Could Kant have been a Utilitarian?" *Utilitas*, 5 (1993), s. 1–16; Brad Hooker, *Ideal Code, Real World* (Oxford, 2000); David Schwartz, *Consuming Choices* (Lanham, Md, 2010); Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Oxford, 1984), 3. bölüm; Christopher Kutz, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age,* (Cambridge, 2000); ve Jonathan Glover, "It makes no difference whether or not I do it", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt XLIX (1975).

10. BÖLÜM: ÇEVRE

Tazmanya'nın güney batısındaki Franklin nehrine baraj kurma teklifi hakkında bkz. James McQueen, *The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Victoria, 1983).

İlk Kutsal Kitap alıntısı *Yaradılış* 1:24–28 ve ikincisi *Yaradılış* 9:1–3'ten. Bu pasajların mesajlarını yumuşatma girişimleri için bkz., sözgelimi, Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, 1983) ve Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals* (Londra, 1987). Paul'dan alıntı şuradan: *Korintliler* 9:9–10, Augustine'den alıntı şuradan: *The Catholic and Manichean Ways of Life*, çev. D. A. Gallagher ve I. J. Gallagher (Catholic University Press, Boston, 1966), s. 102. İncir ağacının laneti için, bkz. *Mark* 11:12–22 ve domuzların boğulması için, *Mark* 5:1–13. Aristotoles'ten pasaj şurada: *Politics* (J. M. Dent and Sons, Londra, 1916), s. 16; Aquinas'ın görüşleri için bkz. *Summa Theologica,* II, ii, soru 64, makale 1; I, ii, soru 72, makale 4.

Alternatif Hıristiyan düşünürlerin ayrıntıları için, bkz. Keith Thomas, *Man and the Natural World* (Allen Lane, Londra, 1983), s. 246–7, ve Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Londra, 1929), s. 246–7.

Bill McKibben'ın *The End of Nature*'ından (New York, 1989) alıntılar şuradan: s. 58 ve 60. Bkz. ayrıca aynı yazardan, *Eaarth*, (New York, 2010).

Albert Schweitzer'ın etik duruşunun en eksiksiz ifadesi *Civilization and Ethics* (*The Philosophy of Civilization,* II. Kısım), çev. C.T. Campion, (2. bsm, Londra, 1929). Alıntı s. 246–7. Paul

Taylor'ın *Respect for Nature*'ndan, (Princeton, 1986) alıntılar, s. 45 ve 128. Taylor'ın eleştirisi için, bkz. Gerald Paske, "The Life Principle: a (metaethical) rejection", *Journal of Applied Philosophy*, 6 (1989).

Holmes Rolston'ın bu kitabın 2. basımında yazdıklarıma itirazı şu yazısında bulunabilir "Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account", Dale Jamieson (ed.), *Singer and Critics* (Oxford, 1999), s. 247–68; bkz. ayrıca aynı ciltte benim verdiğim karşılık.

A. Leopold'un bir "toprak etiği" teklifi şu eserinde bulunabilir: *A Sand County Almanac, with Essays on Conservation from Round River* (New York, 1970; ilk basım 1949, 1953); alıntılanan pasajlar, s. 238 ve 262. Sığ ve derin ekoloji arasındaki ayrım için klasik metin Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", *Inquiry*, 16 (1973), s. 95–100. Derin ekoloji için başka eserler için, bkz., örneğin: Arne Naess ve George Sessions, "Basic Principles of Deep Ecology", *Ecophilosophy*, 6 (1984); W. Devall ve G. Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Salt Lake City, 1985) (10. bölümdeki "Derin ekoloji"de alıntılanmış pasaj, s. 67); Lawrence Johnson, *A Morally Deep World* (Cambridge, 1990); Freya Mathews, *The Ecological Self* (Londra, 1991); Val Plumwood, "Ecofeminism: an Overview and Discussion of Positions and Arguments: Critical Review", *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (Ek, 1986); ve Richard Sylvan, "Three Essays Upon Deeper Environmental Ethics", *Discussion Papers in Environmental Philosophy*, 13 (1986) (Yayımlayan, Australian National University, Canberra). James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* Oxford'da 1979'da yayımlanmıştır. Christopher Stone'un *Earth and Other Ethics*'i (New York, 1987) hissetme yetisine sahip olmayan varlıkların etik bir çerçevede dahil olabilecekleri yolların deneme niteliğinde bir araştırması.

Orijinal *Green Consumer Guide*'ı John Elkington ve Julia Hailes (Londra, 1988) çıkarmıştı. O zamandan bu yana birkaç başka ülkede pek çok benzer rehberin yanı sıra uyarlamaları yayımlanmıştır. Hayvan üretimindeki çevresel israf konusunda, bkz. 8. bölüm için verilen kaynaklar. Çevre etiğine mükemmel bir giriş için, bkz. Dale Jamieson, *Ethics and the Environment* (Cambridge,

2008). Dale Jamieson (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford, 2001) kapsamlı bir deneme derlemesidir. Bkz. ayrıca online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içerisinde Andrew Brennan'ın "Environmental Ethics" makalesi.

11. BÖLÜM: SİVİL İTAATSİZLİK, ŞİDDET VE TERÖR

Thomas Kenneally, Oskar Schindler'in hikâyesini *Schindler's Ark*'ta (Londra, 1982) harika bir şekilde anlatıyor. Joan Andrews'un davası ve Operation Rescue'nun çalışması Bernard Nathanson tarafından anlatılıyor, "Operation Rescue: Domestic Terrorism or Legitimate Civil Rights Protest?" *Hastings Center Report*, Kasım/Aralık 1989, s. 28–32. Kutsal Kitap pasajı, *Meseller* 24:11. Gary Leber'in kurtarılan çocuk sayısı hakkındaki iddiası şu denemesinde, "We must rescue them", *Hastings Center Report*, Kasım/Aralık 1989, s. 26–7. Gennarelli'nin deneyleri ve etrafını çevreleyen olaylar için, bkz. Lori Gruen ve Peter Singer, *Animal Liberation: A Graphic Guide* (Camden Press, Londra, 1987). Hayvan Kurtuluş Cephesi hakkında, bkz. ayrıca Peter Singer (ed.), *In Defence of Animals* (Blackwell, Oxford, 1986) içerisinde, Philip Windeatt, "They clearly now see the link: militant voices" Franklin Nehrinin kuşatılması bir katılımcı tarafından canlı bir şekilde tasvir ediliyor, James McQueen, *The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Victoria, 1983). Peddar gölünü kurtarmaya yönelik önceki başarısız seferberlik hakkında, bkz. Cassandra Pybus and Richard Flanagan (ed.), *The Rest of the World is Watching* (Sydney, 1990) içerisinde, Kevin Kiernan, "I Saw My Temple Ransacked". Capitol Enerji Santrali protestosu hakkında, bkz. BryanWalsh, "Despite Snow – and Irony – A Climate Protest Persists", *Time*, 3 Mart, 2009.

Henry Thoreau'nun "Civil Disobedience"ı [Sivil İtaatsizlik] çeşitli yerlerde yeniden yayımlanmıştır, bunların arasında H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice* (New York, 1969); alıntılanan pasaj, bu derlemede s. 28. Hemen ardından gelen alıntı R. P. Wolff 'un *In Defense of Anarchism* (New York, 1970) kitabında s.18. Bilincin doğası için, bkz. J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1969) içerisinde, A. Campbell Garnett, "Cons-

cience and Conscientiousness"

John Locke, *Second Treatise on Civil Government*'da (1690) yerleşmiş yasanın önemini savundu, özellikle 124–6. kısımlar.

Hayvan deneyleri yasası reformu için yapılan pek çok girişim konusunda, bkz. Richard Ryder, *Victims of Science* (Londra, 1975). Bu bağlamdaki sivil itaatsizliğin bir savunması için, bkz. Peter Singer, *In Defense of Animals: The Second Wave* (Oxford, 2006) içerisinde, Pelle Strindlund, "Butchers Knives into Pruning Hooks: Civil Disobedience for Animals"

Mill'in daha iyi eğitim almışlar için birden fazla oy teklifi *Representative Government*'ının 8. bölümünde. Engels'in *Condition of the Working Class in England*'ından alıntıyı (çev. ve ed. W. Henderson ve W. Chaloner, Oxford, 1958), s. 108, John Harris'e borçluyum, "The Marxist Conception of Violence", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 3 (1974), kitap, ikna edici bir şekilde pasif şiddetin hakiki bir şiddet biçimi olarak görülmesi gerektiğini ileri sürüyor. Bkz. ayrıca Harris'in kitabı, *Violence and Responsibility* (Londra, 1980) ve Ted Honderich, *Three Essays on Political Violence* (Oxford, 1976). Dave Foreman ve Bill Haywood, *Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching* şimdi 3. baskıyı yaptı (Chico, CA, 1993).

Demokrasinin, yasaya itaatsizlik gerekçesiyle ilgisi *Democracy and Disobedience* kitabımda (Oxford, 1973) daha etraflıca ele alınıyor. J. G. Murphy (ed.), *Civil Disobedience and Violence* (Belmont, 1971) hâlâ yararlı bir derleme. H. A. Bedau, daha önce adı verilen dışında başka bir seçkiyi de yayıma hazırladı: *Civil Disobedience in Focus* (Londra, 1991). Sivil itaatsızlığın daha yakın zaman tartışması için bkz. online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içerisinde Kimberley Brownlee, "Civil Disobedience"

Terör hakkında okumalar şurada bulunabilir: Tony Coady ve Michael O'Keefe (ed.), *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World* (Melbourne 2002), ve Igor Primoratz (ed.), *Terrorism: The Philosophical Issues* (New York, 2004). Primoratz aynı zamanda online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içerisindeki terör hakkındaki makalenin yazarı.

Bu bölümün başlığını uygunsuz bir soru diye reddetme girişimleri için, bkz. S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1961), s. 162; J. Hospers, *Human Conduct* (Londra, 1963), s. 194; ve M.G. Singer, *Generalization in Ethics* (Londra, 1963), s. 319–27. D. H. Monro etik yargıları *Empiricism and Ethics*'te (Cambridge, 1967) her şeye ağır basan olarak tanımlıyor, bkz. örneğin s. 127. R. M. Hare'in buyurucu etik görüşü, harekete geçme kararlılığının bir ahlaki yargıyı kabul etmeyle ilgili olduğunu ima ediyor ama sadece evrenselleştirilebilir yargılar ahlaki yargı sayıldığından, bu görüşte, her ne yargıyı ağır basan olarak alırsak alalım bunun bizim kesinlikle ahlaki yargımız olduğu sonucu çıkmaz. Hare'in görüşü bu yüzden sorumuzu anlamlı kılmamızı sağlıyor. Ahlaki terimlerin tanımı ve farklı tanımların sonuçlarına dair genel meseleler hakkında, bkz. şuradaki yazım, "The Triviality of the Debate over 'Is-Ought' and the Definition of 'Moral'", *American Philosophical Quarterly*, cilt 10 (1973).

İkinci kısımda tartışılan sav şu tür kaynakların bir damıtılması sonucudur: Marcus Aurelius, *Meditations*, kitap. IV, paragraf. 4; I. Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*; H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Londra, 1963), s. 245–6; J. Hospers, *Human Conduct* (Londra, 1963), s. 584–93; ve D. Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford, 1963), s. 118. Ayrı bir tartışmayı gerektirecek bir Kantçı görüşün ayrı savunması için, bkz. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, 1996).

Hume pratik akıl görüşünü şurada savunuyor: *A Treatise of Human Nature*, kitap II, bölüm iii, kısım 3. Thomas Nagel'ın buna itirazı şurada: *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970). Nagel konumunu şurada yeniden ifade ediyor *The View from Nowhere* (New York, 1986). Sidgwick'in egoizmin rasyonelliği gözlemi, *The Methods of Ethics* (7. bsm., Londra, 1907) s. 498. Parfit'in Future Tuesday Indifference'lı kişi izahı şuradan alıntılandı: Derek Parfit, *On What Matters*, (Oxford, yakında çıkacak), fakat bu olası tavrı ilk şu kitabında tartıştı, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), s. 124. Sharon Street, Parfit'e şurada karşılık veriyor: "In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccent-

rics and the Contingency of What Matters," *Philosophical Issues,* 19 (2009), s. 273–298. Parfit'in, Sigwick'in insanın kendi çıkarına olanı yapmasının rasyonelliği konusundaki konumu üzerinde yaptığı değişiklikler için, bkz. *On What Matters*, 6. bölüm.

Bradley'nin erdem sırf erdem diye sevme ısrarı şu kitabından, *Ethical Studies* (Oxford, 1876, yeniden basım, 1962), s. 61–3. Aynı konum Kant'ın şu eserinde: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 1. bölüm, ve şurada bulunabilir: D. Z. Phillips, "Does it Pay to be Good?" *Proceedings of the Aristotelian Society,* cilt 64 (1964–5). Bradley ve Kant kendi görüşlerinden ziyade, "ortak ahlaki bilinç" dedikleri şeyi izah ediyor. Kant'ın kendisi ortak ahlaki bilinç görüşüne bağlıdır, ama daha sonra *Ethical Studies*'de Bradley, ahlaki hayatta öznel tatminin baskın bir rol aldığı bir ahlak görüşünü savunur.

Sadece ahlak uğruna yapılan eylemlerin ahlaki değeri olduğuna inanma sebebimizi izahım, Hume'un, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* eserindeki görüşüne benzer. Socrates'in "adil insan mutludur" sonucu şurada bulunabilir: Platon, *The Republic*, 354a.

Hayır bağışına ilişkin sözü geçen ilk anket, Social Capital Community Benchmark Survey'den, ikincisiyse, Michigan Üniversitesi'nin Gelir Dinamikleri Panel Çalışması'ndan. Kaynakları Arthur Brooks'a borçluyum, "Why Giving Makes You Happy," *New York Sun*, 28 Aralık 28. Öteki çalışmalar şurada anlatılmıştır: Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis* (New York, 2006), 8. bölüm. Beyin görüntüleme çalışması şurada bildirilmiştir: William T. Harbaugh, Ulrich Mayr, ve Daniel Burghart, "Neural Responses to Taxation and Voluntary Giving Reveal Motives for Charitable Donations," *Science*, 316 (15 Haziran, 2007), s. 1622–25.

Kişilik kuramını destekleyen bazı çok kabataslak verileri A. H. Maslow (ed.), *New Knowledge in Human Values* (New York, 1959) içerisinde şu başlıkta sunuyor: "Psychological Data and Value Theory"; bkz. ayrıca A. H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York, 1954).

Psikopatlar hakkında, bkz. H. Cleckley, *The Mask of Sanity* (5. bsm., St Louis, 1976). Psikopatların kendilerinden değil, akrabalardan gelen yardım ricaları hakkındaki söz, s. viii'de. Mutlu

bir psikopattan alıntı, W. ve J. McCord, *Psychopathy and Delinquency* (New York, 1956), s. 6. Psikopatların hapisten kurtulma yetisi hakkında, bkz. R. D. Hare, *Psychopathy* (New York, 1970), s. 111–12. Cüzdanını unutan psikopat örneği, R. D. Hare, *Without Conscience: The Disturbing World of Psychopaths among Us*, (New York, 1993), s. 58–9. Beni buraya yönlendiren, Heidi Maibom, "Moral Unreason: The Case of Psychopathy", *Mind & Language*, 20 (2005), s. 237–57.

"Hazcılık paradoksu" F. H. Bradley tarafından kitabı *Ethical Studies*'in üçüncü baskısında tartışılıyor; bir psikoterapist izahı için, bkz. Viktor Frankl, *The Will to Meaning* (Londra, 1971), s. 33–4.

Kişisel çıkar ve etik arasındaki ilişki için, bkz. Sidgwick'in *Methods of Ethics*'in sonuç bölümü ve şuradaki tartışma: Derek Parfit, *On What Matters*, 6. bölüm.

5 milyon dolardan fazlaya mal olan doğum günü partilerinin ayrıntıları için, bkz.

Andrew Ross Sorkin, "In Defense of Schwarzman", *The New York Times*, 29 Temmuz, 2007.

"En önemli etik meseleler her gün karşımıza çıkanlardır: Aşırı yoksulluk içinde yaşayan insanlara yardım edebilecekken, eğlencemize para harcamak doğru mu? Hayvanlara, sadece bize yememiz için et üreten makinelermiş gibi davranmamız haklı gösterilebilir mi? Yürüyebiliyorsak, bisiklet kullanabiliyorsak ya da toplu taşıma araçlarına binebiliyorsak, bir yandan gezegeni ısıtan sera gazlarını da salarak araba kullanmalı mıyız? Kürtaj ve ötenazi gibi öteki sorunlar neyse ki çoğumuz için gündelik kararlardan değil; fakat gene de önemli, çünkü hayatımızın bir noktasında ortaya çıkabilir. Bunlar ayrıca, demokratik bir toplumdaki her aktif katılımcının bilgiye dayalı, enine boyuna düşünülmüş görüşlere sahip olması gerektiği güncel kaygılara ilişkin meseleler."

"Bu kitap ahlak felsefesinin nasıl uygulanacağına dair bir model sunuyor. Ahlak felsefesini uygulamak (yalnızca okumanın aksine), kişinin en temel ahlaki inançlarının tarafsız ve açık görüşlü bir sorgulamasını içerir; teorinin ve savların baskısıyla kişinin inançlarını (ve uygulamalarını) değiştirmek için ihtiyaç duyduğu entelektüel cesareti gerektirir. Singer bu kitapta tartıştığı ahlaki meselelerin her birine böylesi bir tarafsızlık, açık görüşlülük ve entelektüel cesaretle yaklaşıyor."

MYLAN ENGEL JR., Northern Illinois Üniversitesi,
The American Journal of Bioethics

ithaki
www.ithaki.com.tr
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari
35 TL
İnternet satış:
www.ilknokta.com
9 786053 754879